

Conversio im Wandel: Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834-1860

Becker, Judith

Veröffentlichungsversion / Published Version

Habilitationsschrift / habilitation treatise

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Becker, J. (2015). *Conversio im Wandel: Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834-1860*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 238). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101373>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Judith Becker

Conversio im Wandel

Basler Missionare zwischen Europa und
Südindien und die Ausbildung einer
Kontaktreligiosität, 1834–1860



V&R

V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 238

Vandenhoeck & Ruprecht

Conversio im Wandel

Basler Missionare zwischen Europa und Südindien
und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860

von
Judith Becker

Vandenhoeck & Ruprecht

MEINER SCHWESTER

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2015 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101373 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Cornelia Stratthaus

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-10137-3

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	13
1. <i>Conversio</i> und <i>sanctificatio</i>	59
1.1 <i>Conversio</i> und <i>sanctificatio</i> in der Theologie- und Kirchengeschichte	62
1.1.1 Alte Kirche und Mittelalter	62
1.1.2 Die Anfänge des Protestantismus: Reformation	67
1.2 Religionssoziologische, anthropologische und psychologische Ansätze zur Analyse von <i>conversio</i> und <i>sanctificatio</i>	76
1.2.1 Das Narrativ: Glaubwürdigkeit und Normativität	77
1.2.2 Der Kontext: Politik, Familie, Kultur	83
1.2.3 Aktivität und Passivität des Konvertiten	86
1.2.4 Die Krise: das zentrale Element	90
1.2.5 Die Folgen: <i>sanctificatio</i>	94
1.2.6 Konversion und Bekehrung: das Ritual	98
1.2.7 Der Bekehrungsvorgang: Plötzlichkeit und Prozesshaftigkeit und die Frage der Datierung	101
1.3 <i>Conversio</i> in Pietismus, Puritanismus und Erweckungsbewegung – Bunyan, Francke, Tholuck und das <i>Herzbüchlein</i>	103
1.3.1 <i>Conversio</i> und <i>sanctificatio</i> in Puritanismus und Presbyterianismus	104
1.3.2 John Bunyan: <i>The Pilgrim's Progress</i>	109
1.3.3 August Hermann Francke: der »Bußkampf«	115
1.3.4 Friedrich August Gottreu Tholuck: <i>Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner</i>	119
1.3.5 Johannes Evangelista Goßner: das <i>Herzbüchlein</i>	124
2. Die Basler Mission in Südindien 1834–1860	129
2.1 Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: politische und kulturelle Hintergründe	131
2.2 Die Basler Mission in Indien	140
2.3 Missionsstrategien und -ziele	164
2.4 <i>Conversio</i> im kolonialen Kontext	177
3. Die Missionare: Bekehrungserfahrungen in Europa	191
3.1 <i>Conversio</i> – der idealtypische Bekehrungsablauf	192
3.1.1 Das Narrativ: formale und inhaltliche Normen	193

3.1.2	Der Kontext: Bezugspersonen	202
3.1.3	Die Krise	206
3.1.4	Der Bekehrungsvorgang: Datierbarkeit oder Prozesshaftigkeit	217
3.1.5	Aktivität und Passivität: Gott und Mensch	219
3.2	<i>Sanctificatio</i> – Heiligung in der Mission	224
3.2.1	Bekehrung und Missionswunsch	225
3.2.2	Berufung	233
3.2.3	Bekehrung und Werthaltungen	239
3.2.3.1	Hingabe	241
3.2.3.2	Ruhe	244
3.2.3.3	Liebe	251
3.2.3.4	Brüderlichkeit	258
3.2.3.5	Treue	260
3.2.3.6	Geduld	264
3.2.3.7	Eifer	265
3.2.3.8	Gehorsam und Pflicht	266
3.2.3.9	Demut	269
3.2.4	Das Ziel des Lebens: Heiligung und Ehre Gottes	271
3.3	Bekehrung zwischen Individualität und Gemeinschaft	274
3.4	Lehre und Erfahrung – die Dogmatik von Christian Gottlieb Blumhardt	283
4.	<i>Conversio</i> und <i>sanctificatio</i> in Indien	305
4.1	<i>Conversio</i> – der Bekehrungsablauf	305
4.1.1	Der Kontext	307
4.1.1.1	Kastenzugehörigkeit	324
4.1.1.2	Familie	331
4.1.1.3	Die Obrigkeit	334
4.1.1.4	»Reischristen«	338
4.1.1.5	Missionsschulen und Missionsgemeinde	342
4.1.1.6	Religion und Theologie	357
4.1.2	Das Narrativ	359
4.1.2.1	Der evangelische Heidenbote	372
4.1.2.2	Die Missionare	391
4.1.2.3	Hermann Anandrao Kaundinya und Berichte von Indern	391
4.1.2.4	Das Narrativ der Erweckung	396
4.1.3	Die Krise	403
4.1.4	Aktivität und Passivität	411
4.1.4.1	Aktivität und Passivität der Konvertiten	412
4.1.4.2	Aktivität und Passivität der Missionare	425

4.1.5 *Conversio* als Prozess und die Frage der Datierbarkeit 433

 4.1.5.1 Der Ort des »Durchbruchs« im Prozess 435

 4.1.5.2 Modi des »Durchbruchs« 439

 4.1.5.3 Fortschritte nach der eigentlichen Bekehrung 443

 4.1.5.4 Die Rolle der Missionare im Prozess der
 conversio 448

 4.1.5.5 Datierbarkeit 450

 4.1.5.6 Zeit Gottes 451

4.1.6 »Abfall« und Buße 454

 4.1.6.1 »Abfälle« 454

 4.1.6.2 Buße 463

4.1.7 Das Ritual 473

 4.1.7.1 Die Echtheit der *conversio* 474

 4.1.7.2 Der Taufzeitpunkt: vor oder nach der echten
 Bekehrung? 505

 4.1.7.3 Die Taufliturgie 532

 4.1.7.4 Taufe und *sanctificatio* 539

4.1.8 Ordo salutis: *conversio* und Heilsweg in Indien 550

 4.1.8.1 Heilsordnung 554

 4.1.8.2 Prädestination und Providenz 561

 4.1.8.3 Glaubenserfahrung und Selbsterkenntnis 570

4.2 *Sanctificatio* – Heiligung in Indien 579

 4.2.1 Hingabe 579

 4.2.2 Treue und Standfestigkeit 591

 4.2.3 Geduld 617

 4.2.4 Eifer und Fleiß 625

 4.2.5 Gehorsam 635

 4.2.6 *Conversio* und *sanctificatio* 650

5. *Conversio* in Indien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität 663

Abkürzungsverzeichnis 683

Quellen- und Literaturverzeichnis 685

Register 707

Vorwort

Diese Studie wurde im Jahr 2014 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Habilitationsschrift angenommen. Sie ist für den Druck geringfügig überarbeitet worden. Ich danke Frau Prof. Dr. Irene Dingel von Herzen für die Erstellung des Erstgutachtens und die jahrelange vertrauensvolle Unterstützung, die sie mir zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) und dann als Gruppenleiterin hat zukommen lassen. Ebenso danke ich ihr für die hilfreichen Kommentare und Hinweise zur Habilitationsschrift. Prof. Dr. Wolfgang Breul und Prof. Dr. Lucian Hölscher sei herzlich für das Zweit- respektive Drittgutachten gedankt; sie haben ebenfalls wertvolle Anmerkungen für die Überarbeitung beigetragen.

Die Studie entstand im Rahmen der BMBF-Nachwuchsgruppe »Transfer und Transformation der Europabilder evangelischer Missionare im Kontakt mit dem Anderen, 1700–1970«, die ich von 2010 bis 2014 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte geleitet habe. Ich danke dem Bundesministerium für Bildung und Forschung für die großzügige Förderung und Dr. Claudia Hauser, meiner Ansprechpartnerin vom PT-DLR, dem Projektträger des BMBF, für die gute Zusammenarbeit. Die zügige Drucklegung der Arbeit hat das BMBF durch seine generöse finanzielle Unterstützung ermöglicht. Für Lektorat und Redaktion danke ich Dr. Joe Paul Kroll und Vanessa Brabsche.

Die Nachwuchsgruppe wäre nichts ohne ihre Mitglieder. Ich danke der Doktorandin Sabine Hübner und dem Doktoranden Andreas Köller für die gute Zusammenarbeit in vier Jahren enger gemeinsamer Forschung sowie den Fellows-in-residence, die unsere Gruppe jeweils für ein Jahr verstärkt haben: Dr. Katharina Stornig, Dr. Peter James Yoder und Dr. Mrinalini Sebastian. Die Diskussionen von Ansätzen und Theorien, von eigener Forschung und neuen Funden waren sehr wertvoll; hier zeigt sich, wie weiterführend gemeinsame Forschung sein kann, bei der jede und jeder von einem anderen akademischen und häufig auch kulturellen Hintergrund kommt und an unterschiedlichen Quellen arbeitet. Unterstützt wurde die Arbeit in der Nachwuchsgruppe von studentischen Hilfskräften, die sich besonders um die Transkription großer Mengen handschriftlicher Quellen verdient gemacht haben, und durch Ute Latz im Sekretariat, die weit über normale Sekretariats- oder auch Assistenz-Arbeiten hinaus ebenfalls transkribiert, formatiert und ediert und, an anderer Stelle, programmiert hat. Ihr danke ich auch für

die große Mithilfe bei der Drucklegung der Untersuchung. Das Engagement, das alle Gruppenmitglieder in den vier Jahren an den Tag gelegt haben, ist nicht selbstverständlich.

Die Gruppe wurde begleitet von einem wissenschaftlichen Beirat, dem ich für vielfältige Unterstützung und wertvolle Hinweise bei den jährlichen Treffen und darüber hinaus herzlich danke. Neben Prof. Dr. Lucian Hölscher gehörten ihm an Prof. Dr. Monica Juneja, Prof. em. Dr. Andrew Porter, Prof. Dr. Brian Stanley, Prof. Dr. Kocku von Stuckrad, Prof. Dr. Helmut Thome. Prof. Dr. Christoph Strohm habe ich nicht nur für die Mitarbeit im Beirat, sondern für kontinuierliche und zugewandte Unterstützung seit meinem Studium sehr zu danken. Prof. Dr. Brian Stanley hat sich 2010 bereit erklärt, ein gemeinsames Kolloquium durchzuführen, und mir so viele Türen in die anglophone Welt der Missionsgeschichtsschreibung geöffnet.

Die Gruppe konnte mehrere Gastwissenschaftler/innen willkommen heißen, die einige Tage bis mehrere Wochen bei uns verbrachten, und auch ihnen danke ich für Austausch und Diskussion, die jeweils aus unterschiedlicher Perspektive die Arbeit befruchtet haben: Prof. Dr. Dr. h.c. José Casanova, Dr. Jack Harrington, Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Joas, Dr. Claire McLisky, Prof. Dr. Lamin Sanneh, und Prof. em. Dr. Werner Ustorf.

Als Direktor des Instituts für Europäische Geschichte neben Prof. Dr. Irene Dingel hat Prof. em. Dr. Dr. h.c. Heinz Duchhardt die Nachwuchsgruppe in ihren ersten Jahren begleitet und mich auch über das Ende seiner Dienstzeit hinaus unterstützt, Prof. Dr. Johannes Paulmann förderte die Gruppe in ihrer zweiten Halbzeit. Der guten Gesprächsatmosphäre am IEG und den Kooperationen der Mitarbeiter/innen untereinander verdankt dieses Buch vieles.

Die Studie basiert auf umfangreichem Material aus dem Archiv der Basler Mission / mission21, und ich danke Dr. Guy Thomas, mit dem ich im Rahmen der Nachwuchsgruppe auch einen Workshop geleitet habe, und seinem Team für die freundliche Aufnahme und kompetente Beratung über mehrere Jahre. Ebenso ist dem ehemaligen Archivar Dr. Paul Jenkins für vielfache Hinweise und Ratschläge zu danken, und auch aus dem Archiv der Church Missionary Society, das inzwischen in den Special Collections der Cadbury Research Library der University of Birmingham lagert, sind Bestände in diese Untersuchung eingegangen.

Verschiedene Personen haben Kapitel der Arbeit gelesen und kommentiert oder methodische Ansätze mit mir diskutiert: Dr. Stephen E. Buckwalter, Prof. Dr. Thorsten Dietz, apl. Prof. Dr. Gregor Etzelmüller, Dr. Ines Grund, Thomas Jeromin, Dr. Henning P. Jürgens und Dr. Christian Polke. Ihnen allen sei herzlich gedankt. Dr. Katharina Stornig war immer offen für die Besprechung von Kapiteln oder einzelnen Teilen, und alle Mitglieder der Nachwuchsgruppe haben in den verschiedenen Phasen auf unterschiedliche Weise zur Diskussion beigetragen.

Meine Eltern haben mich nicht nur mit stetiger Zuwendung und ungebrochenem Vertrauen unterstützt, sondern auch beim Lektorieren geholfen und handschriftliche Zitate überprüft. Meine Schwester, Elke Becker, hat das gesamte Manuskript gelesen und mit mir diskutiert. Ihr sei dieses Buch gewidmet.

Mainz, im Februar 2015

Judith Becker



Abb. 1: Archiv Basler Mission / Bestand Basler Mission, Ref. no. 98455 »Map of the Madras Presidency«. Südcanara und Malabar befinden sich im Südwesten.

Einleitung

Am 23. November 1843 verfasste der Brahmane Anandrao Kaundinya im Missionshaus in Mangalore ein Sündenbekenntnis, während der Basler Missionar Herrmann Mögling im Nachbarraum für ihn betete. Kaundinya stammte aus einer wohlhabenden und gelehrten Familie. Nach dem frühen Tod seines Vaters hatte er sich um eine gute Ausbildung bemüht und war deshalb in die von Mögling geleitete Englische Schule der Basler Mission in Mangalore eingetreten, mit Zustimmung seines erziehungsberechtigten Onkels und seines Schwiegervaters. Auch als 18-Jähriger, der mit seiner Frau zusammenlebte, wollte er die Schule nicht verlassen, denn er »hatte die Süßigkeit des Studirens geschmeckt«.¹ Später sollte er wie seine Altersgenossen in den Regierungsdienst eintreten. Am 23. November 1843 aber »ereignete sich etwas, was meinem ganzen Leben eine total andere Richtung gab – meine Bekehrung.«² An diesem Tag sprach Kaundinya mit Mögling, der ihm – sicher nicht zum ersten Mal – Sündenvergebung und Heil predigte und ihn zur Bekehrung aufforderte. Doch zum ersten Mal fühlte sich Kaundinya wirklich angesprochen. Er wollte die Bekehrung, doch er sah sich außerstande, seine Sünden offen auszusprechen. Deshalb eröffnete ihm Mögling die Möglichkeit zur Verschriftlichung und verließ ihn zum Gebet. »Als Mögling zurück kam, las er das Geschriebene, war sehr bewegt und forderte mich auf, an seinem Bette niederzuknien und gemeinschaftlich mit ihm zu beten. Er dankte Gott für die mir geschenkte Gnade und bat Ihn um meine Bewahrung. Wir standen auf und gaben einander die Hand als Brüder.«³ Missionar und Konvertit sprachen im Anschluss mehrere Stunden über Kaundinyas nähere Zukunft, auch die Probleme, die ihn vonseiten seiner Kaste, seiner Familie und vor allem seiner Frau erwarteten, und dann ging Kaundinya heim, »wörtlich hüpfend vor Freude.«⁴

So stellte Kaundinya selbst seine Bekehrungsgeschichte dar und beschrieb damit einen Verlauf, der aus vielen christlichen Bekehrungsgeschichten bekannt ist. Der Kontext wies auf den Ort der Handlung im Missionsgebiet,

1 KAUNDINYA, Lebensgeschichte, S. 11. Die Autobiographie war extrem erfolgreich. Schon 1855 erschien sie in dritter Auflage: KAUNDINYA, Lebensgeschichte (1855). Vgl. auch KAUNDINYA, Lebensgeschichte (1871). Die erste Erwähnung in Möglings Korrespondenz mit Basel fand sich am 19.12.1843, BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 16, H. Mögling, 19.12.1843.

2 KAUNDINYA, Lebensgeschichte, S. 11.

3 Ebd., S. 15.

4 Ebd., S. 16.

aber der Prozess der Bekehrung – vor allem die als plötzlich wahrgenommene Bekehrung und die anschließende Freude – kennzeichneten Bekehrungsgeschichten seit den Anfängen des Christentums.

Der Missionar Herrmann Mögling, der später zu einem engen Freund Kaundinyas werden sollte, nahm die Bekehrung des wichtigsten Konvertiten der Basler Indienmission im frühen 19. Jahrhundert freilich etwas anders wahr. Für ihn war sie mit dem Erlebnis vom 23. November noch nicht abgeschlossen, und er beschrieb die Fortsetzung ausführlich: Kaundinyas Freude hielt nicht lange an, zu viele Hindernisse wurden ihm in den Weg gelegt, zu viele Einsprüche machten sich breit. Kaundinya wurde von seinen Angehörigen in einer Art »offener Gefangenschaft« gehalten und musste seine Bibel übergeben.⁵ Auf dem Rückweg von einem Treffen mit dem englischen Bezirksbeamten Blair besuchte er, begleitet vom Amtsdieners seines Schwiegervaters, nach einer Woche Gefangenschaft die Missionare, traurig und bedrückt. Im Gespräch mit Mögling bekannte er – unaufgefordert –, dass er noch nicht endgültig bekehrt sei und erklärte, »No, this is the day, today I will come.«⁶ Mögling und sein Stiefbruder Gottfried Weigle, ebenfalls Missionar in Mangalore, zweifelten und führten Kaundinya noch einmal alle Probleme vor Augen, die er durch eine Konversion bekommen würde. Sie versicherten ihn ihrer Freundschaft unabhängig von seiner Entscheidung und ließen ihm eine Bedenkzeit. Kaundinya sollte die Missionsstation verlassen und, wenn er sich entschieden habe, wiederkehren. Mögling schrieb: »We waited five Minutes, ten minutes – a moment of painful suspense – and we saw his dress through the trees, and in a few minutes he stood before us, and said: I have sent the peon home, to tell my people that I will not come home.«⁷ Missionare und Konvertit brachen in große Freude aus.

In kürzester Zeit erschienen Kaundinyas Verwandte und Freunde vor dem Missionshaus, um gegen die Konversion zu demonstrieren. Im Gegensatz zu anderen Übertritten blieb die Kundgebung jedoch friedlich. Abends nahmen Kaundinya und zwei seiner brahmanischen Freunde, Christian und Jakob Kamsika, ihre Schnüre ab, die Insignien ihres Standes, und gingen damit einen weiteren Schritt zur – aus hinduistischer Sicht – unumkehrbaren

5 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 17, H. Mögling an Blair, Ende 1843, S. 1r.

6 Ebd., S. 1v. Dieser Teil des Berichts stammte von Mögling; Kaundinya fasste die Ereignisse in seinem Bekehrungsbericht nur sehr knapp zusammen. Für ihn war der wichtige Teil der Bekehrung am 24.11.1843 vollzogen. Laut Mögling wurde Kaundinya von dem Amtsdieners bewacht, Kaundinya selbst schrieb, sein Schwiegervater habe ihn »mir als Schirmträger mitgegeben« (KAUNDINYA, Lebensgeschichte, S. 16). Da Kaundinya den Diener nach seiner Entscheidung heimschickte – hierin stimmten die Berichte überein –, scheint es sich tatsächlich eher um eine Begleitung denn um eine Bewachung gehandelt zu haben. Zu den Unterschieden in Darstellung und Interpretation s.u. Kap. 4.1.2.

7 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 17, H. Mögling an Blair, Ende 1843, S. 2r.

Konversion.⁸ Zwei Monate später, im Februar 1844, berichtete Mögling nach Basel, dass die jungen Männer nun auch an gemeinsamen Mahlzeiten teilgenommen und ihre Zöpfe, das zweite Insignium, hatten abschneiden lassen.⁹ Damit war ihnen die Rückkehr in das hinduistische Kastensystem unmöglich geworden.

Vorher schon, zu Epiphania 1844, hatte Mögling die drei getauft, wobei Kaundinya im Anschluss an Mögling den Vornamen »Hermann« angenommen hatte. Bekehrung und Konversion waren damit vollzogen. Kaundinya aber war in einer einmaligen Weise in die Gemeinschaft der Missionare aufgenommen. Mögling schrieb schon anlässlich seiner Taufe, dass er ihn »mehr liebe als ich sagen kann«.¹⁰ Zwölf Jahre später bezeichnete Pauline Mögling ihre Gemeinschaft als »dreiblättriges Kleeblatt«, dem mit Kaundinyas Heirat mit der Deutschen Marie Reinhard ein viertes Blatt hinzugefügt werden solle.¹¹ Kaundinya war zu der Zeit seit einigen Jahren Basler Missionar in Indien.

Die Geschichte von Hermann Anandrao Kaundinyas Bekehrung und Konversion gehört zu den am besten dokumentierten Berichten über eine *conversion* in der Basler Mission in Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, denn es sind mehrere Schilderungen von ihm selbst sowie verschiedene Berichte Herrmann Möglings überliefert. Zudem gehörte Kaundinya zu den wichtigsten Figuren der Basler Indienmission im 19. Jahrhundert. Er war der erste brahmanische Konvertit in Mangalore, der erste – und lange Zeit einzige – Inder, der in Basel eine Ausbildung zum Missionar durchlief, er arbeitete in Indien zusammen mit den europäischen Missionaren, ermöglichte die Eröffnung einer neuen Missionsstation in Coorg, und er heiratete eine deutsche Frau, wie seine deutschen und Schweizer Kollegen auf Vermittlung von Missionskreisen in Deutschland. Durch seine enge Gemeinschaft mit Missionaren wie Herrmann Mögling und durch die Zusammenarbeit mit Schweizer und deutschen Basler Missionaren auf verschiedenen Stationen beeinflusste er diese außerordentlich. Nicht nur Kaundinya änderte sich durch den Kontakt, sondern auch die Europäer. Deren Religiosität soll im Folgenden im Mittelpunkt stehen.

8 Zu den Insignien und hinduistischen Auffassungen zur Konversion s.u. Kap. 2.4 u. 4.1.1.1.

9 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 5, H. Mögling, 19.2.1844, S. 5: Die drei »essen nun mit uns und den Knaben an einem Tisch, haben sich ihre Zöpfe abschneiden lassen, ihre Ohrenringe abgelegt, sind ganz bei uns zu Hause, und machen uns, dem HErrn sei Dank, freude.« Zeitgleich erinnerte er auch den anglikanischen Bischof an seine Begegnung mit Kaundinya: C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 7b, H. Mögling, 18.2.1844, S. 1v: »I dare say your Lordship will remember his intelligent face. [...] He has left for Christs sake not only considerable property – but also his wife – and that, cheerfully.«

10 BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 3, H. Mögling, 23.1.1844, S. 1r.

11 Anandapur, S. 221.

Diese Studie analysiert die Entwicklung der Religiosität von Basler Missionaren am Beispiel von *conversio* und *sanctificatio* vom Beginn der Mission in Südindien 1834 bis zur Rückkehr der ersten Generation der Basler Missionare nach Europa um 1860. Sie fragt: Mit welchen in Europa geprägten Vorstellungen von *conversio* und *sanctificatio* gingen Basler Missionare nach Indien, und wie veränderten sich diese Vorstellungen durch die Erfahrungen in Indien?

Bekehrung und Heiligung, *conversio* und *sanctificatio*, bildeten das Zentrum der erweckten Frömmigkeit. Die Basler Missionare stammten ausschließlich aus erweckten Kreisen, *echtes* Christsein war die hinreichende Einstellungsvoraussetzung, wie Kapitel drei zeigen wird. Daher kann anhand der Frage nach *conversio* und *sanctificatio* exemplarisch die Entwicklung der Religiosität und, in der Mission, der Kontaktreligiosität nachgezeichnet werden. Die Basler Mission wurde als eine der größten und einflussreichsten Missionsgesellschaften ausgewählt. Aus Südindien sind besonders gute Quellenbestände auch für die ersten Jahrzehnte der Mission erhalten, deshalb liegt der Schwerpunkt auf diesem Gebiet. Zudem blieben die zuerst ausgesandten Missionare über mehrere Jahrzehnte im Land, sodass auch hier eine etwaige Entwicklung aufgewiesen werden kann, während die Basler Afrikamissionare bis auf wenige Ausnahmen innerhalb von Wochen oder Monaten starben oder aus gesundheitlichen Gründen das Land verlassen mussten. Aufgrund der unterschiedlichen politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Situationen in den verschiedenen Missionsgebieten kann und will die vorliegende Untersuchung nicht den Anspruch erheben, Strukturen und Veränderungen aufzuzeigen, die die gesamte Basler Mission betrafen, obwohl Gemeinsamkeiten in der Entwicklung der Kontaktreligiosität gerade zwischen Missionaren in Indien und in Westafrika wahrscheinlich erscheinen. Vorerst aber handelt es sich lediglich um einen Beitrag zum Verständnis der Basler Religiosität in Bezug auf eine bestimmte Gruppe von Missionaren. Die Einflüsse dieser Missionare auf Erweckte in Europa nach ihrer Rückkehr wären in einer eigenen Studie zu untersuchen.¹²

Die Studie blickt auf die Entwicklung der Religiosität der europäischen Missionare und ermittelt, wie sich diese durch das Erleben in Indien und die Kontakte mit Indern und dort lebenden Europäern verändert hat. Es wird die Entstehung einer »Kontaktreligiosität« aufgezeigt, in der sich aus Europa mitgebrachte und auf den Erfahrungen in Indien beruhende Vorstellungen

12 Hermann Gundert zum Beispiel, der von 1836 bis 1859 in Indien arbeitete, übernahm nach seiner Rückkehr die Leitung des Calwer Verlagsvereins und wäre ein gutes Beispiel für eine solche Forschung.

von *conversio* und *sanctificatio* miteinander verbunden.¹³ Damit ordnet sich die Studie zum einen in die Frömmigkeitsforschung ein und zum anderen in die postkoloniale Missionsgeschichtsschreibung.¹⁴

Da die Quellen, in denen sich Aussagen über die Kontaktreligiosität finden, vornehmlich aus Schriften und Berichten der Missionare sowie aus Veröffentlichungen der Missionsgesellschaft bestehen, muss zusätzlich zu der Untersuchung der Kontaktreligiosität nach der Repräsentation von *conversiones* und dem Verhalten der Missionare in Indien gefragt werden. Auch wenn die Missionare das primäre Untersuchungsobjekt bilden und daher ihre Sicht im Vordergrund steht, werden Unterschiede in der Darstellung durch die verschiedenen Akteure diskutiert. Dabei wird sich zeigen, wie an vielen Stellen Indien durch die Präsentation in Europa und gegenüber Europäern exotisiert wurde.

Als letzter Punkt, der den Baslern sehr wichtig war, und als Gegengewicht gegen die Exotisierung ist die Betonung von Gleichheit und Gemeinschaft durch die Basler Mission hervorzuheben. Auch in der Bekehrungsgeschichte Kaundinyas wurde dieser Aspekt immer wieder herausgestellt; die Veröffentlichung seines Lebenslaufs sollte ausdrücklich dem Ziel der Stärkung der Gemeinschaft von indischen und europäischen Christen dienen.

Die Studie vertritt daher die These, dass sich in den Kontakten der Basler mit Indern starke religiöse Überzeugungen mit der Begegnung mit Fremden und Fremdem verbanden. Daraus erwuchs eine neue Religiosität, die in der Darstellung zwischen Exotisierung und Betonung der Egalität schwankte, an manchen Stellen aber das Entstehen einer ganz neuen, der Kontaktreligiosität, aufscheinen ließ. So wurde der die Basler Gemeinschaft kennzeichnende Dualismus durch die Begegnung mit Bhūta-Gläubigen – von den Missionaren als »Dämonenpriester« bzw. »-anhänger« bezeichnet – weiter verschärft. Der Glaube an den Teufel begann eine herausragende Stellung einzunehmen. In das Narrativ der *conversio* wurden exotische Aspekte aufgenommen; die Zuordnung von Bekehrung als innerem und Konversion als äußerem Teil der *conversio* wurde diskutiert und neu definiert. Indische Christen wurden als Vorbilder für *echten* Glauben präsentiert, und die Hierarchie der die *sanctificatio* kennzeichnenden Werte änderte sich. Diese Veränderungen charakterisierten die Kontaktreligiosität der Basler.

13 Die Definition der Kontaktreligiosität wird unten noch ausführlicher diskutiert.

14 Einen Überblick über die Frömmigkeitsgeschichte bietet HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit.

Zeitliche Abgrenzung

Die Studie konzentriert sich auf die erste Epoche der Basler Mission in Indien, die Zeit ab der Ankunft der ersten Missionare 1834 bis zu ihrer Rückkehr nach Europa Ende der 1850er Jahre. Damit koinzidiert der Endpunkt mit den Veränderungen in der indischen Missions- und Kolonialgeschichte nach der Rebellion von 1857¹⁵ und dem Aufkommen von darwinistischen Ideen, der Ausbreitung rassistischer Überlegenheitsvorstellungen und der Durchsetzung imperialistischer Haltungen in Europa und in den Kolonien. Nach 1860 veränderte sich der Zugang in Europa zur Mission merklich; dies galt auch für die Basler Mission in Indien. Hinzu kam, dass nach 1849 mit der Berufung von Joseph Josenhans zum Missionsinspektor in Basel ein neuer Geist in das Missionshaus einzog, dem sich viele der älteren Missionare nur ungerne und unter Mühen beugten.¹⁶ Die Auseinandersetzungen zwischen der Missionsleitung und den Missionaren wurden über zehn Jahre fortgeführt, danach kehrten die meisten Missionare nach Europa zurück. Dabei spielten freilich auch gesundheitliche Gründe eine große Rolle; sie bildeten bei allen Wünschen nach Entlassung aus dem Dienst und Erlaubnis zur Rückkehr das wichtigste Argument. In allen Fällen wurden sie von Kollegen und Ärzten bestätigt und bei den meisten Missionaren war eine über viele Jahre dokumentierte Krankheitsgeschichte vorausgegangen. Als Beispiel für die Ernsthaftigkeit dieses Arguments kann Pauline Mögling angeführt werden, die 1859 kaum auf eigenen Beinen das Schiff betreten konnte, so schwach war sie geworden. Sie starb 1861 in Frankfurt.¹⁷ Neben diesen persönlichen Gründen ist festzuhalten, dass um 1860 politische und kulturelle Veränderungen mit Modifikationen in der Basler Missionsorganisation koinzidierten und damit zumindest in Bezug auf die Indienmission die Rede von der Epochen­grenze rechtfertigen.

15 S. dazu unten Kapitel 2.1.

16 Josenhans kam Ende 1849 nach Basel, 1850 trat er sein Amt an.

17 Eine biographische Beschreibung durch Albrecht Frenz findet sich in FRENZ, Anandapur, S. 21–39.

Narrative und Thesen

Narrative

It is impossible to tell any historical story without some larger story in the background, a master narrative that informs and makes intelligible the smaller story.¹⁸

Es ist keine Frage, ob eine historische Untersuchung einem Narrativ folgt, sondern lediglich, welchem Narrativ sie folgt. Dabei ist zwischen dem Narrativ der Untersuchung selbst, dem Meisternarrativ, dem Großnarrativ und dem Metanarrativ zu unterscheiden.¹⁹ Da diese Differenzierung Klarheit in Zielsetzung und Ansatz der Studie bringt, soll sie hier kurz diskutiert werden. Das Meisternarrativ ist häufig zumindest halb bewusst; in vielen Untersuchungen zur Missions- und Kolonialgeschichte wird es explizit genannt.²⁰ Das Metanarrativ ebenso wie das Großnarrativ bleiben hingegen zumeist verborgen, denn sie betreffen die Überzeugungen des Autors oder der Autorin, die in einer wissenschaftlichen Untersuchung *sine ira et studio* keine Rolle spielen sollten, diese aber dennoch beeinflussen.²¹ Den Begriff »Großnarrativ« bezieht Allan Megill, der diese Unterscheidung entwickelt hat, auf das Geschichtsverständnis des Autors oder der Autorin: Glaubt er oder sie an die Kohärenz der Geschichte, selbst wenn er meint, diese (noch) nicht darstellen zu können, oder glaubt er, dass es in der Geschichte gar keine Kohärenz gebe? Klassische Beispiele für die Auffassung einer kohärenten und darstellbaren Geschichte waren die universalgeschichtliche und die heilsgeschichtliche Geschichtsschreibung.²² Diese werden heute nur noch von wenigen Historikern oder Theologen vertreten. Verbreiteter sind die Vorstellungen einer kohärenten, aber noch nicht oder nie darstellbaren Geschichte. Das Bemerkenswerte an dieser Klassifizierung sind die Folgen, die Megill daraus für die Geschichtsschreibung zieht. Je nach Geschichtsverständnis werden Historiker, so Megill, unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund stellen bzw. die Geschichte auf verschiedene Weise erzählen. Geschichte

18 COX, Master Narratives, S. 12.

19 Diese Unterscheidung wurde entwickelt von MEGILL, Grand Narrative. Vgl. auch COX, Master Narratives; DERS., Provincializing Christendom, bes. S. 126f.; vgl. ähnlich auch JOAS, Die Sakralität der Person, S. 182–186.

20 Vgl. COX, Provincializing Christendom, S. 126.

21 Das Metanarrativ behandelt die letzten Fragen: Glaubt der Autor/die Autorin an Gott und an die Möglichkeit von Gottes Handeln in der Welt? Ist er oder sie davon überzeugt, dass Menschen in ihrem Handeln letztlich immer Eigeninteressen verfolgen? Glaubt er oder sie, dass eines dieser handlungsleitenden Interessen die Suche nach Macht im weitesten Sinne ist? Je nach Antwort auf diese und andere Fragen wird die Darstellung unterschiedlich ausfallen. Damit das Metanarrativ möglichst weit in den Hintergrund tritt, sollte sich der Autor oder die Autorin die eigenen Vorannahmen bewusst machen.

22 Vgl. MEGILL, Grand Narrative, S. 155.

wird nicht mehr als einheitlich dargestellt, sondern ihre Vielfältigkeit wird aufgezeigt, oder die Autoren nehmen einen Blick von außen ein, zeigen die Fiktionalität von Historiographien auf oder führen – wenn sie nicht von einer Kohärenz in der Geschichte ausgehen, so Megill – hauptsächlich Theoriediskussionen.

Diese Studie wird die Multidimensionalität der Entwicklung der Basler Mission in Indien beleuchten. Gerade in der Missionsgeschichte ist der Versuch, eine einheitliche Entwicklung aufzuzeigen, zum Scheitern verurteilt. Die Ansprüche, denen die Missionare ausgesetzt waren und die sie an sich selbst stellten, die Kontakte, in die sie mit Indern und Europäern traten, und die Reaktionen ihrer Gesprächspartner waren zu vielfältig, als dass nicht am Ende eine gewisse Zerrissenheit stehen müsste. Zudem wird die Untersuchung, soweit möglich, unterschiedliche Perspektiven in die Analyse aufnehmen. Dabei ist selbstverständlich, dass eine Autorin mit einer anderen Vorbildung, zum Beispiel in indischer Religionsgeschichte statt in (europäisch) christlicher Religionsgeschichte andere Aspekte in den Vordergrund stellen würde. Es kann also nicht darum gehen, eine einheitliche oder gar abschließende Geschichte der Basler Mission in Indien zu schreiben. Vielmehr wird der vielfältigen Geschichte und Geschichtsschreibung zur Mission in Indien ein weiterer Mosaikstein hinzugefügt.

Mithilfe eines Meisternarrativs wird eine Geschichte erklärt.²³ Die am weitesten verbreiteten Meisternarrative in Bezug auf die Missionsgeschichte sind das inzwischen klassisch gewordene postkoloniale (Said'sche) Narrativ, das die Missionare als gewollte oder ungewollte Unterstützer des kolonialen Systems sieht, sowie ein Narrativ, das man »heroisch« nennen könnte. Dieses wurde zunächst entwickelt von den Missionsgesellschaften und ihnen nahestehenden Wissenschaftlern und wird heute zumeist fortgeführt in zurückhaltenderen Versionen, es versteht die Missionare als Unterstützer der indigenen Menschen, entweder indem sie ihnen – so das frühere Narrativ – »Segnungen der Zivilisation« gebracht hätten oder indem sie sie – so das gegenwärtig stärker vertretene Narrativ – in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen unterstützten.²⁴ In dem Raum zwischen diesen beiden Extremen sind in den letzten Jahren einige weitere Narrative entwickelt

23 Vgl. Cox, *Master Narratives*, S. 3.

24 Ein weiteres wirkmächtiges Narrativ hat Jeffrey Cox »providentialist« benannt: das Meisternarrativ »of progress toward a multiracial Christian community« (Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 12). Dieses Narrativ wurde schon in der frühen protestantischen Mission entwickelt und kann auch in der gegenwärtigen Missionsgeschichtsschreibung noch gefunden werden, weil es im Gegensatz zu dem oben aufgezeigten Narrativ Möglichkeiten zur Inklusion bietet. Es spielt aber für die vorliegende Untersuchung nur eine marginale Rolle, weil es hier nicht primär um die Folgen der Mission für die Missionierten geht. Die Bedeutung dieses Narrativs für die vorliegende Untersuchung besteht darin, dass es auch von vielen der untersuchten Missionare vertreten wurde.

worden, die versuchen, die Anteile, die beide Ansätze in der Realität der Mission hatten, herauszuarbeiten. In dieser neueren Tradition verortet sich auch die vorliegende Untersuchung. Ein Blick in die Quellen zeigt schnell, dass sowohl die missionskritische postkoloniale als auch die missionsfreundliche heroische Interpretation genügend Aussagen und Erzählungen auf ihrer Seite hätten, um sich problemlos belegen zu lassen. Es bräuchte nur den jeweils auf die Aussage respektive Erzählung folgenden Satz wegzulassen und nicht zu schildern, wie in den veröffentlichten Missionszeitschriften oder in den handschriftlichen Missionsberichten teilweise auf derselben Seite Gegenteiliges berichtet wurde. Um dem entgegenzuwirken, wird in Zitaten zuweilen der auf die für die Argumentation relevante Stelle folgende Satz zitiert, der vorhergehende positive oder negative Aussagen der Basler wieder relativiert.

Traditionell wurde die Missionsgeschichte als Geschichte der Aktionen der Missionare und der Reaktionen der Einheimischen geschrieben.²⁵ In neueren Darstellungen wird häufig die Initiative der Einheimischen betont. Da diese Studie nach Handlungen und Auffassungen der Missionare fragt, wird auch sie die Missionare und deren Aktivitäten in den Mittelpunkt stellen.²⁶ Was bedeutete der Kontakt mit den fremden Kulturen für sie? Inwiefern bildeten sie eine neue Kontaktreligiosität aus? Die Handlungsmacht der Inder (und der Europäer, auf die die Missionare zuzugingen) wird dabei jedoch im Blick behalten. Beim Thema der *Echtheit* und der Konversionsmotivation wird die Initiative der Inderinnen und Inder explizit herausgestellt. Da die Bedeutung der Erfahrungen in Indien und mit Indern für die Missionare herausgearbeitet werden soll, ist es gar nicht möglich, die Geschichte ausschließlich aus einer Perspektive darzustellen.²⁷

Um der Verflechtung der Geschehnisse und Perspektiven in der Basler Indienmission gerecht zu werden, müssen verschiedene Narrative miteinander verbunden werden.²⁸ J. D. Y. Peel spricht in diesem Zusammenhang von einem »multi-colored woolen cord« im Gegensatz zur Vorstellung einer in Stufen voranschreitenden Geschichte.²⁹ Die Erzählung wird dadurch komple-

25 Vgl. DERS., *Imperial Fault Lines*, S. 5.

26 Es soll folglich nicht primär versucht werden, den Subalternen eine Stimme zu geben. Vgl. SPIVAK, *Can the subaltern speak?*, S. 106.

27 Vgl. dazu auch PRICE, *Making Empire*, S. 5: »Although the focus of this book is on how the British responded to the encounter with the Xhosa, it is obviously impossible to tell the story simply from the British side. By its very nature, the colonial encounter was a place of inter-relationships and hybridity where each participant was conditioned in some way by the behavior of the other.«

28 Vgl. dazu ausführlich PEEL, *Religious Encounter*, S. 2, sowie die dort folgenden Ausführungen. Hier bemüht sich ein etablierter Forscher um eine ausgewogene, neutrale Darstellung und bekennt (S. 44): »But what became progressively evident in the writing was how impossible it would be to give such a neutral account.«

29 Ebd., S. 9. Dies widerspricht der Basler Auffassung vom stufenhaften Fortschreiten (s.u., insbes. Kap. 3.4).

xer, aber auch realitätsnäher. Die Narrative können jeweils unterschiedliche Aspekte erklären bzw. treten bei verschiedenen Fragestellungen in den Vordergrund. So basiert meine Untersuchung unter anderem auf den beiden konkurrierenden Narrativen der Exotisierung und der Egalisierung, die je nach Thema und Blickrichtung Handlung und Darstellung der Basler erklären.³⁰ Zu den in der Analyse angewandten Narrativen kommen die von den Missionaren selbst vertretenen Narrative, die sichtbar gemacht werden sollen. Die Missionare folgten Narrativen, die ihrer eigenen Religiosität und ihrer Bibelnutzung entsprangen. So waren ihnen bestimmte biblische Geschichten wie das Gleichnis vom Sämann oder Sprüche wie der von der aufgehenden Morgenröte besonders wichtig.³¹

Zuletzt ist hervorzuheben, dass der Studie auch daran gelegen ist, den europäischen religionsgeschichtlichen Hintergrund der Mission in Indien aufzuzeigen. Sie wird darstellen, wie die Missionare Verhaltensmuster, die sie in Europa gelernt hatten, auch in Indien anwandten und indische Erlebnisse im Rahmen ihrer erlernten Religiosität deuteten. Vieles von dem, was in Indien geschah, war nicht grundsätzlich neu. Trotzdem entstanden neue Nuancierungen, die sich in der Kontaktreligiosität der Missionare niederschlugen. Um dies aufzuzeigen, werden in Kapitel drei *conversio* und *sanc-tificatio* in den Bewerbungsschreiben der Missionare beschrieben, bevor in Kapitel vier der Transfer in den indischen Missionskontext analysiert wird.³²

Postkolonialismusstudien und Kontaktzonen

Im Jahr 1978 veröffentlichte Edward W. Said seine Studie *Orientalism*, in der er den Westen anklagt, ein Orientbild entworfen zu haben, das keinen Anhalt an der Realität habe und mithilfe dessen nichtwestliche Länder beherrscht und unterdrückt würden.³³ Dazu dienten laut Said die wissenschaftliche Erforschung des »Orients« ebenso wie Literatur und selbstverständlich Politik. Said stützt sich vornehmlich auf englische und französische Quellen. Er

30 Zum Verständnis der Basler Mission als »exotisch« vgl. JENKINS, Catalysts of Concealed Change. Dort auch zur Interpretation von indigenen Basler Mitarbeitern verfassten Quellen und deren Position als Vermittler zwischen den Kulturen.

31 Diese Beobachtung macht für Afrika auch PEEL, Religious Encounter, S. 154.

32 Ein ähnliches Vorgehen bei einer anderen Fragestellung und einem anderen Aufriss unternimmt auch SEMPLE, Missionary Women. Es handelt sich um eine gendergeschichtliche Untersuchung verschiedener britischer Missionsgesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

33 SAID, Orientalism; dt.: DERS., Orientalismus. Für eine Kritik vgl. REINHARD, Intellektuellendiaspora. Vgl. für einen Überblick z.B. DO MAR CASTRO VARELA / DHAWAN, Postkoloniale Theorie; HOWE, New Imperial Histories Reader; vgl. auch zu Mission und Kolonialismus ROBERT, Converting Colonialism, und mit einem translationswissenschaftlichen Ansatz SANNEH, Translating the Message.

definiert Orientalismus als »jene Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ›dem Orient‹ und (in den meisten Fällen zumindest) ›dem Okzident‹ stützt« und die, in Verbindung mit der akademischen Disziplin der Orientalistik, zur »Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien zum Thema sowie für ordnende und regulierende Maßnahmen« und damit letztlich zur Beherrschung des »Orients« geführt habe.³⁴ Er betrachtet diese Form des »Orientalismus« vornehmlich unter drei Blickwinkeln: Essentialismus, Imperialismus und Überheblichkeit bzw. Machtansprüche des Westens. Zentral für diesen Ansatz ist die diskursive Konstruktion des Westens als überlegen und des »Orients« als unterlegen. Der Orientalismus ist für Said eine Erfindung des Westens.

Infolge dieser Untersuchung sowie anderer Anklagen gegen den wie physischen so auch mentalen Kolonialismus des Westens³⁵ untersuchten zahlreiche Einzelstudien Auswirkungen des Kolonialismus auf die kolonisierten Länder und hinterfragten westliche Bilder der ehemaligen Kolonialgebiete. Dabei wurde der Begriff »Orientalismus« als essentialisierende Zuschreibung verstanden und in enger Beziehung zum Imperialismus gesehen. Seit längerem wird nun schon betont, dass der Kolonialismus nicht nur in eine Richtung wirkte, dass nicht nur die Kolonisierten von ihm betroffen und durch ihn geprägt waren, sondern auch die Kolonisatoren, nicht nur Afrikaner und Asiaten, sondern auch Europäer und Nordamerikaner, egal in welcher Beziehung zum kolonialen Regime sie standen.³⁶

Doch immer noch wird der Eurozentrismus in der Untersuchung des Kolonialismus – und in der Wissenschaft insgesamt – beklagt. Gegenmodelle fordern indes nicht so sehr das Ende der westlichen Forschung zum Kolonialismus, als vielmehr die Zulassung unterschiedlicher Konzepte. So ruft Dipesh Chakrabarty dazu auf, Europa zu »provinzialisieren«. Europa dürfe nicht mehr der Dreh- und Angelpunkt aller Urteile sein, sondern müsse eine Urteilsmöglichkeit neben vielen darstellen.³⁷ So müsse zum Beispiel Zeit nicht unbedingt im europäischen Sinne linear verstanden werden. In anderen Weltgebieten herrschten zirkuläre Zeitvorstellungen vor, und diesen sei genauso wie dem linearen Modell Raum zu geben. Dies ist eine Herausforderung für die Geschichtsschreibung, wenn unterschiedliche Konzeptionen nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Darstellung nebeneinander stehen sollen.

34 SAID, *Orientalismus*, S. 11. Said setzt den »Orient« nicht in Anführungszeichen; im Rahmen dieser Untersuchung scheint das aber angemessen, um die Distanzierung von der essentialisierenden Zuschreibung deutlich zu machen. Der Westen wird nicht in Anführungszeichen gesetzt, weil er weniger essentialistisch, denn als Oberbegriff verstanden wird.

35 Vgl. z.B. die Schriften von FANON, bes.: *Les damnés*; DERS., *Peau noire*.

36 Vgl. dazu programmatisch VAN DER VEER, *Introduction*, sowie DERS., *Imperial Encounters*; VISWANATHAN, *Outside the fold*.

37 CHAKRABARTY, *Provincializing Europe* (2000). Vgl. auch DERS., *Provincializing Europe* (2010).

Eine Möglichkeit scheint zu sein, die lineare Geschichtsschreibung durch Parallelgeschichten zu ersetzen.³⁸ Dann aber muss die Frage beantwortet werden, wie am Anfang der historischen Untersuchung eine Fragestellung und am Ende eine Antwort stehen kann oder ob auch dieser Ansatz aufgegeben, und, wenn ja, wodurch er ersetzt werden soll. Denn das Erkenntnisinteresse wird in den meisten Fällen über eine reine Erzählung von Geschichten hinausgehen. Als einen weiteren Ansatz betont Chakrabarty, dass Religion bzw. religiöse Aufklärung auch anders definiert werden können als in Europa, und fordert, »Hochreligion« und Magie, Astronomie und Astrologie sollten nebeneinander stehen dürfen. Diese Forderung ist für die Untersuchung der Religiosität von Basler Missionaren in Indien von großer Bedeutung, weil dort in der Begegnung christlicher Missionare und hauptsächlich niedrigkastiger Inder ein monotheistisches religiöses System und Volksreligiosität sowie, als dritter Mitspieler, brahmanischer Hinduismus aufeinander trafen. Obgleich sich die Untersuchung vornehmlich auf die europäischen Missionare und damit auf die »Hochreligion« bezieht, ist die Einbeziehung anderer religiöser Auffassungen und Praktiken grundlegend für die Analyse, in der die Interaktion von beidem gezeigt werden soll.

Auch der Soziologe Johann P. Arnason hebt die Möglichkeiten der Pluralität als Gegenmittel gegen den Eurozentrismus hervor.³⁹ Er bezieht dies jedoch zunächst auf Europa: Schon innerhalb Europas bzw. sogar innerhalb eines europäischen Landes bestehe eine große Pluralität. Diese Pluralität gelte es zu untersuchen und miteinander zu vergleichen. In Europa werde die Pluralität schon allein durch den Bezug auf die eigene Vergangenheit erzeugt. Pluralität liege auch darin, dass man sich innerhalb der als europäisch empfundenen Kultur immer auf andere Kulturen bezogen habe, sowohl auf die römischen und griechischen Ursprünge, als auch auf außereuropäische Kulturen.⁴⁰ Der Moderne selbst seien die Alternativen inhärent, sie gehörten zu ihrer Definition.⁴¹ Für die vorliegende Untersuchung ist zudem Arnasons Ansatz interessant, die Moderne als eigene Zivilisation zu definieren, denn damit besteht hier eine Zivilisation, die ihr eigenes »Anderes« schon in sich trägt und die damit in sich selbst umstritten ist.⁴² Vielleicht hilft dieser

38 Ansätze zu solcher Art von wissenschaftlichen Untersuchungen finden sich bisher kaum in der deutschen (Kirchen)geschichtsschreibung. Chakrabartys Vorstellungen wurden bisher vor allem in kulturwissenschaftlichen Fächern übernommen. Vgl. dazu z.B. VAN DER VEER, *Imperial Encounters*, S. 8: »The challenge this book has taken up, therefore, is to write from an interactional perspective about the location of religion and secularity in nineteenth-century India and Britain.« Vgl. mit einem ähnlichen Ansatz auch VISWANATHAN, *Outside the fold*.

39 ARNASON, *Civilizations in Dispute*, bes. S. 323–359. Der Ansatz der »multiple modernities« wurde von Shmuel N. Eisenstadt entwickelt.

40 Vgl. ebd., S. 326–335.

41 Vgl. ebd., S. 324f.

42 Vgl. ebd., S. 51.

Gedanke auch bei den Europadefinitionen, auf die unten noch eingegangen wird, weiter: Braucht es unbedingt ein äußeres »Anderes«, und wie oft liegt nicht das »Andere« doch schon im Inneren?

Arnason fordert, die (europäischen) Narrative einer Revision und die eigenen Imaginationen und Theorien einer theoretischen Reflexion zu unterziehen. Er kommt also von einem anderen Ausgangspunkt als Chakrabarty zu einem ähnlichen Ergebnis: Die Einheit der Welt- und Geschichtssicht müsse aufgegeben werden, bzw. das, was in der Praxis häufig schon längst geschehen sei, solle nun auch in der wissenschaftlichen Theorie und der Untersuchung historischer und soziologischer Phänomene eingeholt werden. Arnason und Chakrabarty fordern damit in einer anderen Terminologie als Megill die Ausbildung neuer Großnarrative.

Arnasons Ansatz führt zum einen wie Chakrabartys Forderung dazu, dass neue Darstellungsformen gefunden werden müssen. Zum anderen stellt er die auch in vielen Strömungen der postkolonialen Forschung übliche Gegenüberstellung von »Orient« und »Westen« als zwei monolithische Größen infrage. Arnason folgend ist zu fragen, inwieweit Europa als Vertreter »des Westens« überhaupt einheitlich war, und inwieweit »der Orient«, in unserem Fall: Indien, tatsächlich als einheitliche Größe dargestellt und wahrgenommen wurde. Dazu gehört sowohl die Sensibilisierung für unterschiedliche Repräsentationen Indiens durch verschiedene Personen und (Interessen)gruppen als auch für divergierende Darstellungen durch ein und dieselbe Person bzw. Gruppe. Beides lässt sich in den Quellen nachweisen. Hinzu kommt die Dekonstruktion der Einheit »des Westens« durch die Analyse der religiösen und kulturellen Prägungen der Missionare.⁴³

In dieser Studie kommen Missionare als eine Gruppe in den Blick, die einerseits als Europäer den Nichteuropäern, denen sie in den Missionsgebieten begegneten, teilweise verständnislos gegenüberstanden. Andererseits bildeten sie mit den Nichteuropäern, ihren Missionsobjekten, die sich schnell in Subjekte verwandelten, eine eigene Gemeinschaft, die weder richtig europäisch war noch, selbstverständlich, indisch, westafrikanisch oder auch kaukasisch.⁴⁴

43 Dennoch galt für die Missionare eine größere Einheitlichkeit als für diejenigen, denen sie in den Missionsgebieten begegneten. Alle Basler Missionare sowie die Vertreter der Missionsgesellschaften, mit denen sie in Indien eng zusammenarbeiteten, gehörten derselben Frömmigkeitsgruppe innerhalb des europäischen Christentums an. Sie stießen in Indien auf eine Vielzahl von Religionen und Frömmigkeitspraktiken. Vgl. dazu auch für Yoruba PEEL, *Religious Encounter*, S. 152: »In their mutual encounter, the missionaries faced a far wider range of social types than did the Yoruba.«

44 Vgl. zu den indischen Gemeinden auch Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 134: »Once several hundred thousand village laborers and their families began to call themselves Christians, they began a process of defining what Christianity meant in their particular social and historical context. [...] »indigenous«, »foreign«, and »hybrid«. Punjabi Christianity was all three at once.«

Gleichzeitig waren die Missionare in Europa selbst so etwas wie die »Anderen«, die »Fremden«. Innerhalb ihrer Unterstützergruppen waren sie diejenigen, die zu den »Anderen« gingen und damit fern und teilweise fremd wurden. Noch stärker aber waren sie innerhalb der europäischen Gesellschaften, der Deutschen, Schweizer oder Engländer als erweckte Christen »Andere«, sowohl in Europa als auch in den Missionsgebieten. Gerade die deutschsprachigen Erweckten schienen und verstanden sich selbst als außerhalb »der Welt« lebend.⁴⁵ Andererseits gehörten sie in den Missionsgebieten aus europäischer Perspektive dazu, denn sie gehörten zur Gruppe derjenigen, die in die Kolonialgebiete gingen, wenn auch mit anderem Auftrag als Kolonialbeamte, Vertreter der anglikanischen Kirche oder auch Kaufleute. Die Kontakte mit anderen Europäern waren vielfältig und vielgestaltig, und je nach Perspektive wurde die Frage nach Fremdheit und Zugehörigkeit unterschiedlich – doch dabei jeweils eindeutig – beantwortet. Die Missionare machten damit auf völlig anderem Hintergrund und mit unvergleichlich geringeren Konsequenzen für ihr Leben eine Erfahrung, die der der indischen Konvertiten sehr ähnelte.

Zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus ist sehr viel geforscht worden.⁴⁶ Richtungweisend ist Andrew Porters Untersuchung *Religion vs. empire?* von 2004, in der er anhand verschiedener britischer Missionsgesellschaften über zweihundert Jahre nachweist, dass die Missionare vor allem ein Ziel hatten: zu missionieren.⁴⁷ Dies bedeutete, dass sie sich, nachdem die wechselseitige Abhängigkeit von Missionar und politischen, kolonialen Strukturen immer deutlicher geworden war, jeweils mit der politischen Macht verbündeten, die ihnen die besten Bedingungen zu bieten schien. Dabei konnte es sich um die Kolonialmacht ebenso wie um lokale Herrscher handeln. Wer sich ihren Bemühungen entgegenstellte, wurde bekämpft. In zweiter Linie galt dies auch für inhaltliche Überzeugungen: Wer ihrer Meinung nach menschenverachtende oder antichristliche Auffassungen vertrat oder Handlungen beging, wurde ebenfalls bekämpft. Dass es Ausnahmen von dieser Regel gab, ist selbstverständlich; ein berühmtes deutsches Beispiel ist der Rheinische Missionsdirektor Friedrich Fabri.⁴⁸ Porter weist

45 Anders sah das in Großbritannien aus, wo sich die *Evangelicals* in diesem Zeitraum intensiv politisch betätigten.

46 Vgl. z.B. LEHMANN / VAN DER VEER, *Nation and Religion*; WELLENREUTHER, *Mission, Obrigkeit und Netzwerke*; VAN DER HEYDEN / STOECKER, *Mission und Macht*; HALL, *Civilizing Subjects*; HAMMER, *Weltmission*; FISCHER-TINÉ / MANN, *Colonialism as Civilizing Mission*; MANN, *Torchbearers*.

47 Vgl. PORTER, *Religion versus Empire*. Einen Überblick über die Diskussionen bietet auch STANLEY, *The Bible and the Flag*.

48 Einen der stärksten Unterstützer in einer pietistisch geprägten deutschen evangelischen Missionsgesellschaft fand der Imperialismus in Friedrich Fabri, von 1857 bis 1884 Leitender Inspektor der Rheinischen Missionsgesellschaft und später Berater des deutschen

weiter die Dependenz religiöser Auffassungen von politischen Situationen für die Missionare nach. Im Blick auf die Vielfältigkeit von Missionaren und Missionsgesellschaften verweist er jedoch immer wieder auf die Unterschiedlichkeiten von Auffassungen und Verhaltensweisen, nicht nur über die Jahrhunderte, sondern auch innerhalb einer Epoche.⁴⁹

Die Bedeutung des Zusammenlebens von Europäern und Nichteuropäern an einem »dritten Ort«⁵⁰ hebt eine weitere Richtung der postkolonialen Studien hervor. Homi K. Bhabha untersucht weniger den Kolonialismus der Vergangenheit als vielmehr gegenwärtige postkoloniale Kultur und definiert den »dritten Ort« als einen »Zwischenraum« zwischen Kulturen.⁵¹ Dabei ist dieser »dritte Ort« nicht räumlich, sondern imaginiert zu verstehen. Bhabha geht es weniger darum, dass sich Angehörige unterschiedlicher Kulturen in dem Zwischenraum treffen, sondern er spricht vielmehr von Individuen, die im Post-Kolonialismus in einem Darüber-Hinaus (*Au-delà*) leben, in einem Raum, der nicht der einer einzelnen Kultur ist, nicht der nur der Gegenwart oder der Vergangenheit oder der Zukunft, sondern in dem die verschiedenen Kulturen und Zeiten zusammenkommen und in dem sich neue Identitäten bilden. In diesem Zwischenraum gebe es keine Hierarchie. Damit stellt Bhabha auch die Machtposition des Westens infrage; er betont die Handlungsfähigkeit der Kolonisierten.

Das Modell kann für die Erforschung der kolonialen Vergangenheit fruchtbar gemacht werden. Erstens ist zu fragen, wie sich in den Missionsräumen Identität bildete, der Missionare, der Missionierten und derjenigen, die sich nicht missionieren lassen wollten. Sie bewohnten im Kontakt miteinander denselben oder zumindest verwandte Räume und beeinflussten sich gegenseitig. In diesen Räumen entstanden neue Identitäten, die Identität der Angehörigen einer Missionsgemeinde einer bestimmten Missionsstation oder eines bestimmten Gebiets. Auch für diejenigen, die außerhalb der Gemeinde blieben aber mit der Missionsgemeinde in Kontakt standen, änderte sich die Identität, das Selbst-Bewusstsein im Kontakt mit dem »Anderen«, dem europäischen Missionar und den missionierten Nachbarn.

Zweitens ist Bhabha folgend auch die Hierarchie-Frage neu zu stellen. Einerseits bestand eine Überordnung der europäischen Missionare, die Einheimischen das Evangelium bringen wollten, die auch als solche wahrgenommen wurde. Andererseits waren die Missionare auf die Einheimischen

Reichskanzlers, vgl. FABRI, Bedarf Deutschland der Colonien?; MENZEL, Rheinische Mission, S. 70–93.

49 Vgl. dazu auch PEEL, Religious Encounter, S. 120 u.a.

50 BRONFEN, Vorwort, S. XIII.

51 BHABHA, Die Verortung der Kultur, hier: Einleitung: Verortungen der Kultur, S. 1–28. Auf die Gefahr der Ahistorizität in postkolonialen Studien weist Frederick Cooper hin: COOPER, Postcolonial Studies.

angewiesen, als Übersetzer, als Helfer, als diejenigen, die häufig den Weg in die Gesellschaft vor Ort ebneten.⁵² Und auch inhaltlich nahmen die Einheimischen Einfluss auf die Ausbildung der Kontaktreligiosität. Mit ihrer Diskussion religiöser Themen, ihrem Lebenswandel und ihrer Glaubenspraxis beeinflussten sie die religiösen Denkmuster der Missionare ebenso wie deren Praktiken. Manchmal geschah dies bewusst, als Herausforderung oder zur Durchsetzung eigener Einsichten vonseiten der Konvertiten oder als Reaktion auf bestimmte Erfahrungen vonseiten der Missionare. Manchmal geschah es unbewusst in der Aufnahme von Gehörtem, Gelesenem oder Erfahrenem in die eigene Religiosität. Häufig wird auch durch das Aufeinandertreffen Angehöriger verschiedener Kulturen, die in unterschiedlichen Denkmustern geschult waren, schon im Diskurs Neues entstanden sein, ein Hybrid, in Missverständnissen oder bewussten Neuinterpretationen der einen oder anderen Seite,⁵³ das dann seinerseits auf neue Weise aufgenommen wurde. Wenn also Inder eine bestimmte christliche Lehre, beispielsweise in Bezug auf die *conversio* die Forderung nach einer persönlichen, individuellen Bekehrung, im Gespräch mit den Missionaren umdeuteten oder infrage stellten, so wirkte das zurück auf die Interpretation der individuellen Bekehrung durch die Missionare. Wie sich noch zeigen wird, erklärten zum Beispiel mehr und mehr Basler aufgrund ihrer Erfahrungen in Indien Taufen auch von »nicht Bekehrten« für möglich.

Bedeutsam ist auch das Konzept der Mimikry bei Bhabha.⁵⁴ Er arbeitet heraus, wie die Kolonisatoren zwar davon sprachen, die Kolonisierten sollten wie sie werden, gleichzeitig aber nur eine Nachahmung, nicht das wirkliche Gleichwerden meinten. Es war einem Inder, so Bhabha, nie zugestanden, er dürfe (oder könne) einem Engländer gleich werden. Nur *wie* ein Engländer

52 Vgl. zur Zirkulation von Wissen auf dieser Grundlage z.B. RAJ, *Beyond Postcolonialism*.

53 Vgl. dazu auch BHABHA, *Die Verortung der Kultur*. Bhabha spricht ausschließlich von der Neu- und Uminterpretation durch die kolonisierten Menschen, aber es gilt gleichermaßen, dass die Kolonisatoren oder Missionare das, was sie in Indien erlebten und was ihnen als »indisch« vermittelt wurde, im Rahmen ihres Systems umdeuteten, und nicht nur in orientalistischer Absicht.

54 Vgl. ebd., hier: *Von Mimikry und Menschen*. Mit dem Begriff der *Unheimlichkeit* beschreibt Bhabha, dass Menschen sich nicht heimisch fühlen. Es geht ihm nicht darum, kein Heim zu haben, sondern tatsächlich um das Gefühl des Unheimlichen, weil die eindeutige Heimat abhanden gekommen ist. Hiermit trifft er in gewisser Weise auch die Erfahrungen vieler Missionare, die nach vielen Jahren des Lebens in Afrika oder Asien weder in der ehemaligen Heimat in Europa noch in den neuen Ländern wirklich heimisch waren, für die beides fremd wurde. Die Einschränkung »in gewisser Weise« muss freilich gemacht werden, da für die erweckten Missionare »Heimat« immer auch die himmlische Heimat bedeutete, und der fühlten sie sich in den Missionsgebieten – in der Arbeit im Auftrag Gottes – noch näher als in irgendeiner irdischen Heimat. Vgl. BECKER, *Die Heimat oder Europa*.

sollte er werden.⁵⁵ Die Einheimischen konnten diesen Widerspruch laut Bhabha subversiv nutzen, indem sie die Kolonisatoren einfach nachahmten. Die Aufforderung zur Mimikry barg damit den Widerspruch gegen das System der Kolonisatoren in sich. Dies erinnert zum einen an Arnason. Es zeigt, dass auch dem kolonialen System schon das Andere inhärent war, nicht nur der Moderne. Zum anderen zeigt es eine der Problematiken der Missionsgeschichte auf. Eigentlich ging es den Basler Missionaren darum, die Einheimischen so zu missionieren, dass sie tatsächlich zu Christen wurden, die sich nicht von europäischen Christen unterschieden, auch nicht mit dem feinen Unterschied der Mimikry. Andererseits gestanden sie den einheimischen Christen in der Regel – von Ausnahmen wie Kaundinya abgesehen – nicht zu, dass sie noch zu ihren Lebzeiten wirklich Christen wie die Europäer werden könnten, und auch Kaundinyas Gleichheit mit den europäischen Missionaren war nicht unbestritten.⁵⁶ Wiederholt wurde gesagt, dass die Inder dazu »noch nicht«⁵⁷ bereit seien. Faktisch also liefen ihre Erwartungen an die einheimischen Christen auf Mimikry hinaus. Gleichzeitig hatten die Missionare große Angst vor reiner Imitation, davor dass ihnen *echtes* Christsein nur vorgespielt werde, und sie suchten dies mit allen Mitteln zu verhindern. Dies galt für Indien, aber es ist zu betonen, dass der Vorbehalt auch für Bekehrungen und Christsein in Europa galt. Er war nicht auf die Missionsgebiete beschränkt, wenn er dort auch, wegen der höheren Zahl an *conversiones*, häufiger und ausgeprägter vorkam. Das Bewusstsein für die Probleme der Mimikry führte für die Basler in Bezug auf *conversio* und *sanctificatio* dazu, nach der *Echtheit* der Bekehrung zu fragen.

Die Sprachwissenschaftlerin Mary Louise Pratt nennt den »dritten Raum« *contact zone*. Diese sozialen Bereiche, in denen sich unterschiedliche Kulturen begegneten und miteinander rängen, seien meist durch Herrschaft und Unterordnung geprägt. Aus der Linguistik folgert Pratt, dass dort jedoch auch etwas Neues entstehe, vergleichbar einer *contact language*, einer neuen

55 Jeffrey Cox zeigt, wie englische Missionare eben nicht wollten, dass indische Christen »englisch« würden – im Gegensatz zu den indischen Konvertiten, die genau dies anstrebten, vgl. Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 91, 226–233.

56 Während Herrmann Mögling, Gottfried Weigle, Pauline Weigle-Mögling und einige andere Kaundinya als ihresgleichen anerkannten und wertschätzten, erfuhr er von anderen Missionaren Zurücksetzung. Kaundinya arbeitete zunächst im Missionsseminar in Mangalore und kämpfte dort um seine Anerkennung als gleichwertiger Lehrer. Unter denen, die sich von ihm abwanden, war Samuel Kullen. Kaundinya und Kullen hatten gemeinsam das Seminar in Basel besucht. Nach der Aufdeckung von Kullens Pädophilie erklärte Kaundinya, solche Vermutungen schon in Basel gehabt und versucht zu haben, die Missionsleitung darauf aufmerksam zu machen. Einerseits ist bezeichnend, dass Kaundinya in Basel nicht gehört wurde, andererseits kann diese Geschichte auch die intensiven Bemühungen Kullens um Überordnung über Kaundinya erklären.

57 CHAKRABARTY, *Provincializing Europe* (2000), S. 8.

Mischsprache.⁵⁸ Dieses Modell ist hilfreich, um zu fragen, ob und gegebenenfalls was für eine neue Form von Religiosität, eine Kontaktreligiosität, in den Missionsgebieten entstand. Pratt betont in Anlehnung an die *contact languages* die Fluidität dieser Kulturen in Kontaktzonen. Die Kontaktperspektive zeige »how subjects get constituted in and by their relations to each other.«⁵⁹ Diesen Ansatz nimmt die vorliegende Untersuchung auf, wenn sie von Kontaktreligiosität spricht.⁶⁰ Sie geht davon aus, dass im Kontakt Angehöriger unterschiedlicher Kulturen und Religionen etwas Neues entsteht, nicht nur bei den Indern, sondern auch bei den beteiligten Europäern, und dass auch diese aus den Kulturen, denen sie begegneten, bestimmte Aspekte aufnahmen und in ihre eigene Religiosität integrierten.⁶¹ Dabei wird der Kontakt zunächst, wie von Pratt beschrieben, in der direkten Begegnung von Angehörigen verschiedener Kulturen und Religionen bestehen. Über dies hinausgehend kann er aber auch durch Medien vermittelt und in der imaginierten Gemeinschaft zwischen Christen in Europa und Indien begründet sein. Einzelne Personen können zudem zu Vermittlern werden, die beide Seiten kennen und den Kontakt personalisieren.⁶² Die Vorstellung von Kontaktzonen ist daher über die physisch-räumliche Begegnung hinaus auszuweiten.

Der Begriff »Kontaktreligiosität« verweist auf die Veränderungen der Religiosität durch den Kontakt und gleichzeitig auf die Fluidität von Religiosität, die Lebenserfahrungen integrierte, selbst bei mit einem sehr festen System ausgereisten Missionaren. Dabei geht es nicht nur um eine »Religiosität im Kontakt«, sondern die Missionare transferierten ihre Erfahrungen mit ihrer Rückkehr nach Europa, wie sich an Hermann Gundert, einem der Basler Indienmissionare, zeigen lässt, von dem Quellen auch aus seiner nachindischen Zeit vorliegen.

58 PRATT, *Imperial Eyes*, S. 7f. Die zweite Auflage dieses sehr erfolgreichen Buchs ist deutlich überarbeitet und erweitert. Pratt will mit ihrem Buch die Ausbildung und Festigung von Hierarchien mithilfe von Sprache und Ordnungssystemen herausarbeiten. Vgl. auch PRATT, *Arts of the Contact Zone*.

59 PRATT, *Imperial Eyes*, S. 8.

60 Der Begriff wurde einmal von Ernst Fuchs im Sinne des Kontakts von Gott und Mensch gebraucht; weitere Verwendungen ließen sich nicht finden. Daher wird er hier neu definiert. Vgl. FUCHS, *Glaube und Erfahrung*, S. 257. John S. Mbiti benutzt den Begriff »contact religion« für die multiple Religiosität eines Menschen, der gleichzeitig unbewusst afrikanischen traditionellen Glaubensüberzeugungen anhängt und bewusst Christ oder Muslim ist, vgl. MBITI, *African Religions*, S. 269.

61 Vgl. dazu auch PRATT, *Imperial Eyes*, S. 7, zur Transkulturation.

62 Vgl. ausführlicher zu den verschiedenen Arten von Kontaktzonen BECKER, *Introduction: European Missions in Contact Zones*.

Kontaktreligiosität

Die religiöse Identität und Entwicklung von europäischen Christen bildet das Zentrum der Untersuchung. Es ist zu fragen, ob und gegebenenfalls an welchen Stellen sie indische hinduistische, muslimische oder syrisch-orthodoxe Frömmigkeitspraktiken oder religiöse Auffassungen in ihre eigene Religiosität integrierten und inwieweit sie andere kulturelle Praktiken aufnahmen, oder ob und wie eine strikte Ablehnung ihre eigene Religiosität beeinflusste,⁶³ sie mithin eine Kontaktreligiosität ausbildeten.

Abwehr und Verneinung vieler in Indien vertretener Auffassungen und Praktiken führten ebenso zu einer Modifikation in der Religiosität der europäischen Missionare wie die Aufnahme gewisser Lehren, die an bestimmten Punkten an die von den Missionaren vertretenen Glaubensüberzeugungen anknüpfen konnten und diese verstärkten. Für eine solche in der Begegnung und Entwicklung neu entstehende Religiosität wird der Begriff der »Kontaktreligiosität« gewählt. Der Begriff lehnt sich an die von Mary Louise Pratt entwickelte Rede von Kontaktzonen an und verweist zum einen auf die Bedeutung von Kontakt und Beziehung für die Religiosität und zum anderen auf die Entstehung von etwas Neuem in diesem Kontakt. Wichtig ist auch, dass diese Religiosität im Kontakt entstand, aber diesen überdauerte; sie war nicht auf das Fortbestehen des unmittelbaren Kontaktes angewiesen: Die Missionare nahmen sie nach ihrer Rückkehr mit nach Europa. Der zweite Wortteil, Religiosität, besagt, dass sich sowohl Frömmigkeit als auch religiöse Auffassungen der Missionare veränderten. Der Begriff »Theologie« wäre in den meisten Fällen falsch, da nur selten tatsächlich eine theologische Systematik entwickelt wurde.⁶⁴ Weder die Missionare noch die

63 Mit dieser Aufzählung soll die Vielfalt an »Religionen«, denen die Missionare in Indien begegneten, deutlich gemacht werden. Sie impliziert nicht, dass es »den Hinduismus« gegeben habe. Die Unterscheidung vollzogen auch die Basler, vgl. Die Schanar in Tinneweli, S. 7. Dass selbst innerhalb des syrisch-orthodoxen Christentums in Indien große Unterschiede existierten, wird in Kapitel zwei ausgeführt. In Bezug auf Hindus hatten die Missionare mehr Kontakt mit Angehörigen von nicht-sanskrit und nicht-brahmanischer Religion, zum Beispiel Bhūta-Anhängern, als mit Angehörigen der »Hochreligion«. Dies wird ebenfalls in Kapitel zwei eingehender diskutiert.

64 Volker Küster spricht bewusst von »kontextueller Theologie« auch in den Fällen, in denen von nichteuropäischen Theologen und Gläubigen Ansätze entworfen wurden, die nach dem »Maßstab westlicher akademischer Theologie« keine Theologie im strengen Sinne darstellten (KÜSTER, Die vielen Gesichter, S. 29). Das ist einer Analyse nichtwestlicher Theologien auch sehr angemessen. In der vorliegenden Untersuchung hingegen stehen westliche Missionare im Mittelpunkt, von denen einige in Deutschland den Doktorgrad der Theologie erlangt hatten. Daher wird hier zwischen »Theologie« im strengen Sinne und »Religiosität« als dem weiteren Begriff unterschieden. Vgl. ähnlich wie Küster zur interkulturellen Theologie auch WROGEMANN, Interkulturelle Theologie, S. 33f., 340f. Klaus Hock erklärt: »Nichtwestliche Christentumsformen können nicht mehr in westlichen Kategorien beschrieben werden« (HOCK, Einführung, S. 22).

Missionsgesellschaft waren daran interessiert, eine theologische Theorie zu entwerfen oder zu vertreten; ihnen ging es um die Glaubenspraxis, die aber ihrerseits theologisch fundiert sein musste. Religiöse Überzeugungen wurden zumeist anhand von praktischen Fragen oder Beispielen diskutiert und argumentativ untermauert.⁶⁵

Begriffe, die neuere Ansätze in der Theologie beschreiben, wie »kontextuelle« Theologie oder »interkulturelle« Theologie bzw. Religiosität gingen in Bezug auf die Entwicklungen bei Basler Missionaren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu weit.⁶⁶ Die Basler wollten keine kontextuelle Theologie entwerfen, denn die bewusste Aufnahme des indischen Kontextes oder gar indischer Kultur und Religiosität galt ihnen als Abweichung vom *echten* christlichen Glauben.⁶⁷ Sie wollten den Indern die Bedeutung des christlichen Glaubens für ihr Leben deutlich machen, aber sie wollten nicht den Glauben für deren Erfahrungswelt in einer Weise fruchtbar machen, die zu Veränderungen im Glauben führen könnte. Die multiple Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturen wurde kritisch gesehen, von vielen Kollegen selbst bei Anandrao Kaundinya, die Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen galt als unmöglich.⁶⁸ In vieler Hinsicht standen die Missionare des frühen

65 Religion wird hier primär als Glaubenssystem und erst in zweiter Linie als Ritual verstanden, vgl. PEEL, *Religious Encounter*, S. 92.

66 Einen Überblick bietet mit Schwerpunkt auf gegenwärtigen Diskussionen KÜSTER, *Interkulturelle Theologie*. Interkulturelle Theologie beschäftigt sich in der Regel mit der Entstehung von Theologien »vor Ort«, d.h. bei Einheimischen (WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie*, S. 17). In meinem Beispiel geht es jedoch gerade um diejenigen, die nicht einheimisch waren. Vgl. zur kontextuellen Theologie mit Beispielen aus verschiedenen Kontinenten auch KÜSTER, *Die vielen Gesichter*. Hier finden sich auch Überlegungen zur Beziehung von Christologie und Kultur und zur Definition kontextueller Theologie. Einen anderen Ansatz wählt der katholische Diskurs um Inkulturation. Hier wird ein »Kern« des Christentums, eine unwandelbare Wahrheit vorausgesetzt, die im Kulturkontakt in Kulturen aufgenommen, »inkulturiert« wird. Auf diese Weise versucht man, gleichzeitig an der Hegemonie einer christlichen Wahrheit festzuhalten und die kulturelle Handlungsmacht von Individuen und Gemeinschaften zu behaupten, vgl. KLIEBER / STOWASSER (Hg.), *Inkulturation*; bes.: STOWASSER, *Das Ringen um »Inkulturation«*; HÖDL, *Inkulturation*.

67 S.u. Kap. 3.4.

68 Die postkoloniale Forschung hat inzwischen Entwicklung und Bedeutung von Hybridität in kolonialen Kontakten herausgestellt. Auch wenn dies bei Kaundinya gut gezeigt werden könnte, waren den Missionaren diese Ansätze nicht nur unbekannt, sondern aufgrund ihrer religiösen Weltanschauung auch fremd. Vgl. zur Hybridität (von Objekten) BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, bes.: Zeichen als Wunder. Hier bringt Bhabha mit Anund Messah (CMS) ein Beispiel aus der Missionsgeschichte, was in seinem Werk extrem selten ist. Zur Kritik an Kaundinya vgl. Anandapur, S. 40–56, bes. S. 42. Vgl. aber auch zum Beispiel die Darstellung seiner Kleidung in dem Traktat zu seiner Lebensgeschichte, die auf die Gleichzeitigkeit von Kaundinyas Europäizität und seinem Indischsein abzielte: »Nicht allein die ganze Missionsgemeinde, sondern auch die ganze Braminenschaft geriet in Bewegung. War doch Kaundinya wieder gekommen, den Viele für Indien verloren geglaubt. Ja, da war er wieder, zwar gereist, aber unverändert. Selbst der violette Turban saß noch auf dem Kopf wie zuvor, auch der weiße Rock und rothe Schahl stand ihm noch so gut, wie ehemals. Kaundinya hatte in Bombay seine europäische Kleidung wieder abgelegt; nur Hemd, Beinkleider und

19. Jahrhunderts Einheimischen und deren Kultur offener gegenüber als ihre Kollegen um die Wende zum 20. Jahrhundert;⁶⁹ in Bezug auf die Religion aber stand zumindest für die Basler die Ablehnung alles Nichtchristlichen oder als nichtchristlich Wahrgenommenen fest.

Es handelte sich bei dem Zugang der Basler gleichfalls nicht um eine »interkulturelle« Theologie: Das Interesse der Missionare am Kennenlernen der fremden Kultur war in der Auffassung begründet, sie könnten effektiver missionieren, wenn sie dort Ansatzpunkte für ihre Botschaft fänden. Häufig nutzten sie ihre Kenntnisse auch, um Indern in Missionsgesprächen – nach europäisch-christlichem Verständnis – logische Brüche in der Lehre, moralische Verfehlungen der Götter oder Unwahrscheinlichkeiten in der Zukunftshoffnung aufzuzeigen. Sie hatten aber kein Interesse an der Kultur um ihrer selbst willen oder an der Aufnahme kultureller Eigenheiten. Es ging ihnen nicht um das Verstehen des Fremden an sich, sondern um die bessere Übermittlung des Evangeliums. Dass dies trotzdem zu einer Veränderung ihrer Religiosität führte, veranschaulicht der Begriff »Kontaktreligiosität«.

Zudem war den Baslern nicht daran gelegen, eine Theologie zu entwerfen, die den indischen Kontext aufnahm oder gar für ihn verfasst wurde. Sie wollten das vermitteln, was sie in ihrem eigenen Leben als das Heil erkannt hatten. Deshalb stehen europäische Theologie und Religiosität im Zentrum der Analyse, und es wird sich zeigen, wie der indische Kontext auf diese einwirkte. Mit dem begrifflichen Verweis auf die Kontaktzone werden Gegenseitigkeit im Sinne der Prägung der Missionare durch die Begegnung mit den Indern sowie Neuheit hervorgehoben. Die wichtigste Begründung für die Begriffswahl ist daher die Bedeutung des Kontakts für die Veränderungen in der Religiosität der Missionare. Die Missionare arbeiteten in einem fremden Umfeld und mussten sich zu diesem verhalten. Ihre Religiosität ist im Kontext dieser Kontaktzonen zu verstehen.

Schuhe waren von der europäischen Tracht beibehalten. Trotz dieser kleinen Abweichung vom landesüblichen Styl that sich aber denn doch bei seinen heidnischen Freunden und Verwandten eine ungeheuchelte Freude kund. Erst als Kaundinja anfang das Evangelium von Christo zu verkündigen, im schwarzen Prediger-Talar, umgeben von den Zöglingen der evangelischen Katechistenschule [...], da erfolgte ein Gebot der Priesterschaft, das Jedermänniglich den Besuch auf Balmattha untersagte.« (KAUNDINYA, Lebensgeschichte, S. 20). Balmattha war die Missionsstation in Mangalore.

69 Dies galt möglicherweise für Afrika noch stärker als für Asien, vgl. zu einem afrikanischen Beispiel PRICE, *Making Empire*.

Der »Andere« und der »Fremde«

Bei der Analyse der Kontaktreligiosität wird sich zeigen, dass je nach Fragestellung und Perspektive die Hervorhebung von Gemeinsamkeiten oder von Unterschieden in der Darstellung von Indern und indischer Religion im Vordergrund stand. In Bezug auf Prozess, »Rückfall«, Buße und *Echtheit* als Aspekte der *conversio*, die in Kapitel eins näher erläutert werden, wurden vor allem die Gemeinsamkeiten herausgestrichen und es zeigten sich in den Quellen die Ähnlichkeiten in den Zugängen von Missionaren und Missionierten. In Bezug auf Narrativ, Kontext, Krise und Aktivität/Passivität, die anderen Aspekte der *conversio*, erfolgte primär eine Exotisierung, indem Andersartigkeit und Fremdheit des Erlebens in Indien akzentuiert wurden.

Der Begriff des »Fremden« wird in dieser Untersuchung aus zwei Gründen gegenüber dem Begriff des »Anderen« bevorzugt: Zum einen ging es den Missionaren (stärker als der Zeitschrift *Der Evangelische Heidenbote*) nur selten darum, die Inder zu »Anderen« zu machen, also um das in postkolonialen Untersuchungen herausgearbeitete *Othing*.⁷⁰ Vielmehr erlebten und verstanden sie Inder – und »nicht bekehrte« Europäer – im Rahmen ihrer Theologie und ihrer Erwartungen. Viele der Handlungen und Reaktionen von Indern kamen ihnen fremd vor, weil sie nicht in das mitgebrachte Glaubenssystem passten. Zum anderen stammten Missionare und Inder trotz aller Überzeugung von der Egalität der Menschen und trotz aller Bemühungen um Gemeinschaft in den Missionsgemeinden tatsächlich aus unterschiedlichen Welten und lebten bis zu einem gewissen Grade weiterhin in diesen unterschiedlichen Welten. Dies galt nicht nur für die Überzeugungen und Praktiken, mit denen sie aufgewachsen waren, sondern auch für Fragen des alltäglichen Lebens: Missionare ließen sich europäische Güter aus Europa schicken, Tabak, Wein, Kleidung, sie hatten die Möglichkeit zur Rückkehr nach Europa und damit in ihre Herkunftsgemeinschaft, sie waren in einer ganz anderen Weise sozial abgesichert als die Inder. Auch solche äußeren Voraussetzungen führten dazu, dass das Leben in unterschiedlichen Welten aufrechterhalten wurde und dass gegenseitige Fremdheitsgefühle, Missverständnisse und ein gewisses Nicht-Verstehen blieben.

Dies führt zu einem weiteren wichtigen Punkt, der Frage nach der Entwicklung der Fremdheitsgefühle. Die Quellen sind hier so eindeutig wie in wenigen anderen Hinsichten. Es kann keine Frage sein, dass sich die Missionare in den Jahrzehnten, die sie in Indien verbrachten, mehr und mehr einlebten und an vieles gewöhnten, das Klima ebenso wie die Kultur. Dass sie dort Heimatgefühle entwickelten, ja Indien als ihre Heimat bezeichneten,

70 Vgl. zur Konzeption des Fremden ALTENA, Häuflein Christen; aus philosophischer Sicht vgl. WALDENFELS, Phänomenologie des Fremden.

ist ebenfalls erwiesen.⁷¹ In dieser Beziehung nahmen die Fremdheitsgefühle deutlich ab. Auch beschäftigten sich einige der Basler Missionare intensiv mit indischer Literatur und Kultur, stellten Kompilationen zusammen wie die *Bibliotheca Carnatica* oder Wörterbücher und Grammatiken.⁷² Eine Untersuchung zur Haltung Herrmann Möglings oder Gottfried Weigles zur indischen Literaturgeschichte würde eine immer größere Vertrautheit mit diesen Werken herausstellen. Bei der Fragestellung der vorliegenden Untersuchung nach *conversio* und *sanctificatio* aber sieht die Sache anders aus. Aufgrund der religiösen Perspektive blieb hier die Betrachtung indischer Auffassungen und Praktiken als »fremd« und »anders« weitgehend erhalten. Die Basler Missionare interpretierten das, was sie in Indien in Bezug auf *conversio* und *sanctificatio* erlebten, im Rahmen ihrer aus Europa mitgebrachten Glaubensüberzeugungen. Deshalb lässt sich in dieser Perspektive weniger als bei anderen Fragestellungen ein Wandel konstatieren. Wo die Quellen Modifikationen aufzeigen, wird dies in der Analyse kenntlich gemacht, soll doch die Frage nach möglichen Entwicklungen im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen.

Zur Erklärung der recht geringen Veränderungen in Bezug auf Fremdheitswahrnehmungen der Religiosität ist auch auf die Auswahlkriterien der Basler Missionsgesellschaft hinzuweisen. Berufen werden sollten solche Männer und Frauen, die *echt* bekehrt und feststehend in ihrem erweckten Glauben waren, explizit zu dem Zweck, dass sie nicht in den Missionsgebieten in ihrem Glauben irritiert oder gar von ihm abrücken würden.⁷³ Zudem handelte es sich entweder um Theologen, die an Universitäten studiert hatten, wie Herrmann Mögling und Hermann Gundert, oder um Missionare, die fünf Jahre lang im Basler Internat eine theologische Ausbildung zum Missionar erhalten hatten wie Johannes Müller und Johann Michael Fritz. Diese Männer reisten mit einer recht gefestigten Religiosität und Theologie aus. Die im Vergleich zu anderen Missionaren und Missionsgesellschaften geringen Modifikationen in der Religiosität sind also zum großen Teil auf Auswahl und Ausbildung der Basler Indienmissionare zurückzuführen, zum Teil auch auf die Art ihrer theologischen Auffassungen, den zugrundeliegenden Dualismus, mithilfe dessen alle Erfahrungen eingeordnet wurden. Der ausgeprägte Dualismus war ein Kennzeichen erweckter und *evangelical* Religiosität am Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa.

Der Begriff »Exotisierung« wird in dieser Studie in Abgrenzung vom »Orientalismus« benutzt.⁷⁴ Während »Orientalismus« im Saida'schen Sinne

71 Vgl. BECKER, Die Heimat oder Europa. Vgl. zur Heimat auch ALTENA, Spiegelbild.

72 Vgl. z.B. MÖGLING, *Bibliotheca Carnatica*; KITTEL, *A grammar of the Kannada language*.

73 S.u. Kap. 3.4.

74 Für die Diskussion der Begriffe danke ich Katharina Stornig. Mir ist bewusst, dass er in manchen soziologischen Forschungen in ähnlicher Bedeutung wie in der postkolonialen

für die bewusste und systematische Konstruktion Indiens und der Inder als »der Anderen« verwendet wird und immer eine Hierarchisierung impliziert, waren die der »Exotisierung« zugrunde liegenden Vorstellungen fluid. Häufig handelte es sich um eine schleichende und unbewusste »Exotisierung«. Vor allem aber war die Hierarchie in diesem Fall nicht eindeutig. Gerade beim Narrativ, aber auch bei anderen Fragen der *conversio* zeigte sich, wie indische Christen (und teilweise Nichtchristen) als den europäischen Christen überlegen und vorbildlich dargestellt wurden. Um die Überordnung in der Repräsentation gegenüber Europäern noch stärker zu betonen, wurden häufig die fremden, exotischen Aspekte Indiens hervorgehoben, was dazu führte, dass die indischen Christen, die doch gerade die Ersten unter den Gleichen werden sollten, in der Darstellung häufig wieder zu Anderen, Fremden wurden. »Exotisierung« konnte mithin im Gegensatz zum »Orientalismus« mit einer Wert- und Hochschätzung einhergehen. Für die systematische und abwertende Beschreibung von Indern als fremd wird der Begriff »Orientalismus« verwendet.

Europastudien

Diese Untersuchung spricht häufig von »Europa« und »Europäern«, sowohl im Blick auf die Basler Mission und ihre Unterstützer als auch in Bezug auf die Weißen, denen die Basler in Indien begegneten. Denn erstens war die Basler Mission nicht nur überkonfessionell, sondern auch übernational. Missionare und Missionsleitung stammten aus unterschiedlichen Ländern, obgleich viele der nach Südindien entsandten Missionare Württemberger waren. Die Unterstützerguppen kamen ebenfalls aus verschiedenen Ländern, hauptsächlich aus Deutschland und der Schweiz, und es bestanden enge Kontakte zu anderen Ländern, allen voran Großbritannien, den Niederlanden, Frankreich, und Skandinavien, insbesondere Schweden. »Europäer« wird daher als Oberbegriff für die Angehörigen verschiedener europäischer Nationen benutzt. Dasselbe gilt für die Beschreibung der Weißen in Südindien. Die Basler selbst sprachen zusammenfassend häufig von »Europäern« – ebenso wie von »Engländern«, unter die dann auch andere (englischsprachige) Nationalitäten gefasst wurden. Auf Weiße, die aus anderen Kontinenten,

Forschung der »Orientalismus« verwendet wird, aber es ist notwendig die beiden Gegenstände voneinander zu unterscheiden, und »Exotisierung« scheint dafür der passendste Begriff.

vor allem Nordamerika, stammten, trafen sie zu dieser Zeit und in dieser Region verhältnismäßig selten.⁷⁵ In dieser Studie stehen daher tatsächlich in der Regel Europäer im Mittelpunkt.

Zweitens ebneten sich in der Distanz von Europa die Unterschiede zwischen den Ländern in gewisser Weise ein. Zwar lassen sich immer noch einige Aussagen durch die engsten Kooperationspartner finden – in Südin- dien waren dies Basler Missionare und Mitarbeiter von *Church Missionary Society* und *London Missionary Society* –, die einander Stereotype zuschrieben.⁷⁶ Die Basler grenzten sich häufig von den englischen »Gentlemen« ab und suchten so ihre eigene Frömmigkeit als »Herzensreligion« im Gegensatz zur »Weltlichkeit« deutlich zu machen. Gerade an diesem Beispiel aber lässt sich zeigen, wie im Kontakt der Missionare mit den Gentlemen vor Ort die Wertschätzung für diese immer weiter stieg. Der größere Teil der Berichte schilderte aber ohnehin Gemeinsamkeiten und Zusammenarbeit von europäischen Missionaren derselben Frömmigkeitsrichtung. Deshalb stand in der Regel die Einheit im Vordergrund. Dies wird einer der Gründe gewesen sein, warum Missionare und Missionsgesellschaft selbst an vielen Stellen die Begriffe »Europa« und »Europäer« verwendeten.⁷⁷ »Europa« wurde aus der Distanz zu einem Synonym für die alte Heimat, sowohl in der bejahenden Erinnerung als auch in der Abgrenzung.

Ausführlich hat dies Ute Frevert beschrieben, ohne explizit auf Missionare einzugehen: »In den Kolonien, lässt sich zusammenfassen, erfuhren sich Europäer als Europäer und fanden Gelegenheit, europäische Identifikationen auszubilden.«⁷⁸ Freverts Ergebnisse müssen für die Mission in gewisser Weise relativiert werden, da zwischen Missionaren einerseits und europäischen

75 Bei anderen Fallbeispielen wäre der »Westen« der angemessenere Oberbegriff, wie er in anderen Untersuchungen aus diesem Grunde auch benutzt wird. Vgl. z.B. KLEIN, *The Missionary as Devil*.

76 Zur LMS vgl. LOVETT, *History*.

77 Die Missionare unterschieden nur in seltenen Fällen zwischen in Europa geborenen Europäern, in Indien geborenen Kindern von Europäern und Angloindern. Es ist auffällig, wie selten Angloinder in den Missionsberichten genannt werden. Je nach sozialem und religiösem Zusammenhang wurden sie der einen oder der anderen Gruppe zugeordnet. Handelte es sich um Beamte, so war für die Missionare die wichtige Frage, ob sie *echt* gläubig waren und sie damit unterstützten, oder nicht. Die Herkunft spielte dabei keine Rolle.

78 FREVERT, *Eurovisionen*, S. 93; vgl. ebd., S. 91: »Dennoch war die koloniale Situation vor Ort, in Afrika, in Asien oder im Pazifik, für beide Seiten dadurch geprägt, dass hier die *colour line* den Ausschlag für Macht und Ohnmacht, für Überlegenheit und Unterwürfigkeit gab. Aus diesem Blickwinkel schrumpften die Unterschiede zwischen den Europäern, die britische oder französische Zivilisation geriet zur europäischen. Die Zusammengehörigkeit der Europäer zeigte sich an vielen alltäglichen Details. Sie siedelten in speziellen Stadtvierteln, wo sie große, stabile, gepflegte Häuser mit zahlreichen einheimischen Dienstoffoten bewohnten. Sie frequentierten die gleichen Badeorte, Hotels und Restaurants und blieben hier weitgehend unter sich. Sie kauften in den gleichen luxuriösen Geschäften ein, deren Warensortiment europäischem Geschmack entsprach. Sie verkehrten untereinander«.

Kolonialbeamten oder Händlern und Handwerkern andererseits nicht immer gegenseitige Anerkennung herrschte. Dies galt sowohl für die Missionare, die die anderen Europäer nur dann als »gute Europäer« wahrnahmen, wenn sie *echt* bekehrte Christen waren, als auch für die europäischen Beamten, die die Missionare nur dann als gleichwertig akzeptierten, wenn sie ihre Arbeit nicht infrage stellten oder gar störten – oder wenn sie selbst als *echt* bekehrte Christen die Missionare aus Glaubensüberzeugung unterstützten. Festhalten lässt sich aber, dass die Distanz das Bewusstsein der Europäer, solche zu sein, stärkte.

Vergrößert wurde dieses Bewusstsein durch die enge Zusammenarbeit europäischer Missionare in Indien. Dazu gehörten Gastfreundschaft und gegenseitige Besuche, aber auch die personelle, materielle und ideelle Unterstützung, gerade in den ersten Jahren der Basler Mission. Ihre ersten Katechisten erhielten die Basler Missionare von *Church Missionary Society* und *London Missionary Society*, ebenso Bücher und Traktate zum Verteilen bei Predigten. Nach ihrer Ankunft in Indien wurden sie häufig zunächst von europäischen Missionaren willkommen geheißen und bei ihren ersten Schritten in Indien begleitet, bevor sie auf ihre eigenen Stationen weiterreisten. Nach einem halben Jahr in Indien begann Samuel Hebich, einer der drei ersten Basler Indienmissionare, eine mehrere Monate währende Missionsreise, auf der er Stationen anderer Gesellschaften kennenlernte, von den dortigen Missionaren beraten wurde, sowohl die Missionsstrategie als auch eine mögliche geographische Ausbreitung der Basler Mission betreffend. Später wurde die Zusammenarbeit in der Revision der Bibelübersetzung fortgesetzt, und selbst wenn sich die Missionare über die Mitarbeiter der anderen Gesellschaften beschwerten, weil ihnen diese nach den falschen Prinzipien zu arbeiten schienen, so war man sich doch der Bedeutung der Zusammenarbeit bewusst und auch sie stärkte das Gemeinschaftsgefühl als europäische Missionare. Aus diesen Gründen und wegen der Rückwirkung mittels der (veröffentlichten) Berichte auf Europa ermöglicht die Untersuchung der Basler Indienmission auch neue Erkenntnisse über Europa, genauer: über die Entwicklung der erweckten Gruppierungen innerhalb des europäischen Christentums.

Es existieren vielfältige Forschungen zur Bedeutung des Nichteuropäischen für Europa. Dazu gehört die oftmals ausgesprochene Überzeugung, dass Europa sich weniger durch positive Selbstzuschreibungen definiere als vielmehr durch Abgrenzung vom »Nichteuropäischen«. In der neueren Forschung ist zudem darauf hingewiesen worden, dass Europa von außen imaginiert wurde und dass die Selbstdefinitionen teilweise Reaktionen auf

vorgestellte oder reale Bedrohungen von außen waren.⁷⁹ Dabei ist schon die Unterscheidung zwischen »außen« und »innen« höchst problematisch, weil nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Geschichte Europas das Außen, verstanden als die Anderen oder Fremden, auch innen sein konnte, sowohl durch Menschen, die aus Afrika oder Asien stammten und aus unterschiedlichen Gründen in Europa lebten, als auch innerhalb der europäischstämmigen Christen, die je nach Auffassung Anhänger der Aufklärung oder der Erweckungsbewegung als »die Anderen« ansahen. In Europa herrschten immer multiple Modernitäten.⁸⁰ In jedem Fall ist deutlich, dass es sich bei Europa um eine »imagined community« handelt.⁸¹

Seit Friedrich von Hardenbergs (Novalis') Rede, die postum unter dem Titel »Die Christenheit oder Europa« veröffentlicht wurde, wird von christlich orientierten Verfassern von Europakonzeptionen die Vorstellung des christlichen Abendlandes als europäischer Einheit ausgedrückt. Dass es das »christliche Abendland« in der hier imaginierten Weise nie gegeben hat – dessen sich Novalis bei seinem Entwurf einer Utopie völlig bewusst war –,⁸² ist hinlänglich bekannt. Dass zeitgleich zur Entwicklung der Abendlandkonzeptionen der Abendlandbegriff von den hier untersuchten Missionsgesellschaften mit einer ganz anderen Füllung benutzt wurde, sei nur kurz angemerkt. Was aber historisch wichtig ist, ist dass Europa im Mittelalter und bis in das 20. Jahrhundert hinein politisch wie kulturell in großem Maße vom Christentum geprägt wurde.

Für die in Europa lebenden Christen des 19. Jahrhunderts ist zu unterstreichen: Selbstverständlich liegen die Ursprünge des Christentums außerhalb Europas, und die ersten dogmatischen Grundentscheidungen wurden nicht in Europa getroffen. Insofern kann nicht behauptet werden, das Christentum sei eine »europäische« Religion.⁸³ Auch hat das Christentum während

79 Vgl. z.B. GERWARTH / MALINOWSKI, *Europeanization through Violence?*, S. 191; NIETHAMMER, *A European Identity?*, S. 89: »there can be no doubt that Europe experiences its identity less through Plato, Bach, Adam Smith or Picasso than through Africans, Asians, Latin Americans or Eastern and South-eastern Europeans knocking at the door or attempting to cross Europe's green or blue borders illegally.« Zur diskursiven Konstitution Europas vgl. auch WHITE, *The Discourse of Europe*.

80 Vgl. zu ersterem z.B. USTORF, *Disentangling Walls, Distinguished Visitors*. Vgl. auch FREDERIKS, Cugoano; KILLINGRAY, *Godly Examples*; AZAMEDE, *Reactions*; DERS., *Transkulturationen*. Vgl. auch USTORF, *Robinson Crusoe tries again*.

81 Vgl. z.B. HIRSCHHAUSEN / PATEL, *Europäisierung*, S. 6. Das Konzept wurde entwickelt bei ANDERSON, *Imagined Communities*.

82 Vgl. NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*; UERLINGS, *Eine freie Verbindung*. Vgl. zum Abendlandgedanken auch VON STUCKRAD, »Christliches Abendland«.

83 Hier soll nicht argumentiert werden, dass Europa christlich war oder ist, sondern dass das Christentum, wie es die Missionare Anfang des 19. Jahrhunderts kannten, durch seine europäische Geschichte geformt war. Zur umgekehrten Argumentation vgl. PERKINS, *Christendom and European Identity*. Zur Rolle des Islams in europäischen Diskursen vgl. mit

des Mittelalters und der Neuzeit immer wieder Anregungen von »außen« empfangen – sei es, indem es sich von außereuropäischen christlichen Denominationen abgrenzte, sei es, indem es sich von nichtchristlichen Religionen, mit denen es innerhalb Europas in Berührung kam, abgrenzte oder indem es Auffassungen dieser Religionen und Konfessionen übernahm. Für die Basler Missionare war indessen die Prägung der tradierten christlichen Glaubenslehre und -praxis durch die europäische Religionsgeschichte bedeutsam. Für sie hatte das *echte* Christentum ein europäisches Gesicht. Dabei muss ihnen diese Prägung nicht unbedingt bewusst gewesen sein; vielmehr hielten sie dogmatische Lehren und erst recht Auffassungen zum Lebenswandel, deren in Europa geformte Tradition aus heutiger Sicht problemlos nachweisbar ist, für universal und gleichzeitig für notwendig für *echtes* Christsein. In der Begegnung mit nichteuropäischen Menschen und im Zuge von Konversionen außerhalb Europas wurde ihnen diese europäische Prägung zuweilen bewusst.⁸⁴ Sie mussten dann entscheiden, inwieweit sie europäische Traditionen tatsächlich für unabdingbar für ein *echtes* Christsein halten wollten, und wo sie Kompromisse mit einheimischen Auffassungen, kulturellen und sozialen Bedingungen eingehen wollten. Auch dies beeinflusste ihre Kontaktreligiosität.

Stärker noch als in der Dogmatik war die europäische Prägung des Christentums im 19. Jahrhundert in Fragen der Werthaltungen und der Ethik ausgeprägt. Da die Missionare davon ausgingen, ihren christlichen Glauben in biblisch vorgeschriebener und gottgewollter Weise zu leben, war ihnen die Vorstellung, ihre Verhaltensweisen und Werte seien europäisch geformt, sehr fremd. Dennoch hatte das von den Missionaren Anfang des 19. Jahrhunderts vertretene und gepredigte Christentum ein europäisches Gesicht. Dies galt sowohl für das allgemeine Verhalten in der Welt, wozu zum Beispiel auch Vorstellungen von ehrbarer Kleidung gehörten, als auch für die Frömmigkeitspraxis, die in den evangelischen Gemeinschaften durch Reformation und Pietismus deutliche Veränderungen erfahren hatte. An vielen Beispielen ließen sich hier die Einflüsse durch die europäische Geschichte nachweisen.⁸⁵ In dieser Studie wird gezeigt, wie die Missionare ihre in Europa geprägten Auffassungen unmerklich veränderten. Insofern trägt die Untersuchung der Werthaltungen und Verhaltensweisen einer bestimmten Gruppe von Missionaren auch zur Erforschung europäischer Geschichte und europäischer Werthaltungen bei.

Blick auf die Gegenwart z.B. ASAD, Muslims and European Identity. Zur Beziehung von Kultur und Religion vgl. auch KÜSTER, Die vielen Gesichter, bes. S. 16–33.

84 Vgl. dazu ausführlicher BECKER, What was European.

85 Vgl. z.B. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit; ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus homo?

Werte und Ideale

Die Definition von Werten und Idealen ist im Blick auf die *sanctificatio* wichtig, weil der von den Missionaren erwartete »christliche« Lebenswandel ihre Werthaltungen widerspiegelte. Hier zeigte sich auch deutlich die europäische Prägung des von den Baslern vertretenen Christentums. Die Wertauffassungen wurden zum Teil direkt ausgesprochen, teils können sie aus den erzählten Geschichten und den in diesen enthaltenen Betonungen erschlossen werden. Hierbei sind drei Fragen wichtig: Welche Werte wurden propagiert? Wie definierten die Missionare die Werte, was war also die inhaltliche Füllung der Werte? Und wie verhielten sich die Werte zueinander? Die letzten beiden Aspekte können auf einen möglichen Wertewandel hindeuten; damit zeigen sie Veränderungen in der Religiosität der Missionare auf.⁸⁶

Über Zugänge und Definitionen zu Werten ließe sich endlos streiten. Schon Ende der 1960er Jahre existierten annähernd 200 Definitionen, inzwischen sind sie unzählbar geworden.⁸⁷ Die richtungweisende Beschreibung stammt von Clyde Kluckhohn aus dem Jahr 1951. Kluckhohn versteht Werte als »a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the desirable which influences the selection from available modes, means and ends of action.«⁸⁸ Werte werden also als etwas Wünschenswertes verstanden, attraktiv, im Gegensatz zu Normen, die restriktiv wirken. Diese Unterscheidung hat insbesondere Hans Joas stark gemacht:⁸⁹ Er nennt Werte »reflexive Standards zur Bewertung unserer Präferenzen, emotional besetzte Vorstellungen über das Wünschenswerte und nicht Wünsche.«⁹⁰ Werte sind keine Richtlinien, an die man sich zu halten hat – das wären Normen –, sondern Werte sind vielschichtiger, freier, wandeln sich leichter – und sind damit schwerer zu fassen. Mithilfe der Werte be»wert«en Menschen, was

86 Vgl. dazu auch THOME, Wertewandel, S. 429: »Hypothesen über den Wertewandel beinhalten im wesentlichen zwei Arten von Aussagen: Zum einen geht es um Behauptungen darüber, daß bestimmte Werte [...] im Vergleich zu anderen [...] über Zeit wichtiger geworden sind bzw. sich in unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen stärker ausgebreitet haben [...]. Zweitens geht es um Aussagen darüber, wie sich einzelne Werte neu konfigurieren, neue Muster bilden [...].« Thome betont ferner, dass Werteinhalte und -strukturen unterschieden werden müssen (vgl. ebd., S. 435).

87 Vgl. z.B. ebd., S. 389.

88 KLUCKHOHN, Values, S. 395.

89 Vgl. JOAS, Die Entstehung der Werte.

90 DERS., Braucht der Mensch Religion?, S. 44. Das »reflexiv« bezieht sich übrigens, um Missverständnisse direkt auszuräumen, darauf, dass Werte aus Kommunikation entstehen, nicht auf mögliche intellektuelle Reflexionen. Im Gegenteil geht Joas davon aus, dass Werte gerade nicht auf bewussten Intentionen beruhen, sondern in einem Akt der Selbsttranszendenz entstehen, wenn das Individuum mit einem Anderen konfrontiert wird (vgl. DERS., Die Entstehung der Werte, S. 10, 16).

gut ist, was getan werden sollte.⁹¹ Wie eng Werte und Normen miteinander verbunden sein können, zeigt zum Beispiel die Untersuchung des Gehorsams in der Mission.⁹² Gehorsam war für die Basler ein hoher Wert, er belegte ihre Hingabe an Gott und mithin ihr *echtes* Christsein. Gleichzeitig wurde der Wert in eine Norm verwandelt, und zu seiner Durchsetzung wurden genaue Regeln aufgestellt, deren Übertretung sanktioniert wurde.⁹³ Die in manchen Quellen dokumentierten inneren Kämpfe der Missionare um den richtigen Gehorsam demonstrieren aber die emotions- und erfahrungsbasierte Bindung an die Gehorsamsforderung sowie die Bedeutung des Gehorsams für das Selbstverständnis, die Identität als *echter* Christ.

Zugleich umfasst der Wertbegriff wesentlich mehr als Ethik und Moral. Werte sind Abkürzungen für kulturelle Leitbilder, anhand derer Handlungsfelder bewertet werden. Dies gilt selbst für Wünsche und Präferenzen, die ebenfalls mithilfe von Werten evaluiert werden.⁹⁴ Die Bewertung ihrer Handlungen und ihrer inneren Wünsche durch die Missionare gibt Aufschluss über ihre Werthaltungen und Ideale. Wenn sie wie Herrmann Mögling oder Hermann Gundert ihre eigenen Taten und ihre Gedanken immer wieder infrage stellten, bildeten ihre Wertvorstellungen die Kriterien, mithilfe derer sie dies taten.

In der Theoriediskussion kann zwischen Werten und Idealen unterschieden werden; in der Praxis benutzen selbst viele Werteforscher beide Begriffe,⁹⁵ denn aufgrund von Werten oder Idealen wird über Ziele von Handlungen sowie über die Mittel zum Erreichen dieser Ziele entschieden. Gertrude Hirsch Hagedorn unterscheidet in der Analyse von Max Webers Ansätzen Werte und Ideale, indem sie Idealen eine rationale und Werten eine emotionale und erfahrungsbasierte Begründung zuschreibt.⁹⁶ Werte seien der Inhalt der Ideale und damit wandelbar. Sie könnten aus dem Reden und Handeln der Akteure abgeleitet werden. Ein Idealtypus müsse erst durch Abstraktion gewonnen werden, bevor er als Analysekategorie angewendet werden könne. In den Quellen zur Analyse der Auffassungen der Missionare

91 Niklas Luhmann betont hingegen, Werte würden als normativ wahrgenommen und sollten in einer unsicheren Zeit Gesellschaftsprobleme lösen, schüfen aber neue Probleme, weil die Menschen sich nun zwischen verschiedenen Werten entscheiden müssten (vgl. LUHMANN, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 241).

92 Die Bedeutung des Gehorsams wird in Kapitel 4.2.5 ausführlicher erörtert.

93 Dies entspricht Hans Joas' Diskussion der Zuordnung von Werten, Institutionen und Praktiken (vgl. JOAS, *Die Sakralität der Person*, S. 132–134).

94 Vgl. DERS., *Die Entstehung der Werte*, S. 31.

95 Vgl. z.B. THOME, *Wertewandel*, S. 389: »Werte als Vorstellungen, Ideen oder Ideale zu verstehen«.

96 Vgl. HIRSCH HAGEDORN, *Webers Idealtypus*.

treten emotionale und erfahrungsbasierte Auffassungen neben theologisch begründete stärker theoretische Überzeugungen. Ideale und Werte sind damit auch nach dieser Definition kaum zu unterscheiden.

Hans Joas erklärt Werte als basierend auf der persönlichen und kollektiven Geschichte und als emotionsgebunden. »Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.«⁹⁷ Das reine Wissen um einen Wert mache ihn nicht zu einem Wert, sondern er müsse mit Emotionen verbunden sein, um als Wert – wertvoll – akzeptiert zu werden. Desgleichen seien Werte keine Dinge an sich, sondern sie seien in Geschichten eingebettet und erlangten nur aus diesen ihre Bedeutung. Zu einem Wert gehöre eine Erzählung, die Geschichte seiner Entstehung oder seiner Bedeutung, über diese könnten Menschen sich austauschen, und in diesem Austausch könne ein Wertewandel entstehen. Werte sind somit historisch im Gedächtnis eines Menschen oder einer Gruppe verankert und haben eine narrative Struktur. In der Analyse wird sich zeigen, wie stark die Werte mit Geschichten verbunden und wie sie durch Erzählungen weitergegeben wurden. Es wird sich aber auch zeigen, wie Werthaltungen in Begegnungen und Erfahrungen, in selbst erlebten Geschichten, verändert werden konnten.

Wichtig ist, dass Werte für Individuen und Gruppen gelten und Identitäten festigen.⁹⁸ Sie geben Menschen für ihren Lebenswandel Orientierung.⁹⁹ Werte sind, das hat der Hinweis auf Geschichte und Erzählung schon angedeutet, kommunikationsbasiert. Sie werden in Kommunikation gefestigt, verteidigt oder verändert und stehen in engem Zusammenhang mit der sozialen Praxis.¹⁰⁰ Die Kapitel 3.2 und 4.2 zur *sanctificatio* werden zeigen, wie die Erfahrungen der Missionare ihre Werthaltungen beeinflussten, wie einzelne Werte aufgrund ihrer persönlichen Erfahrung wichtig waren oder wurden und wie sich die Inhalte von Werten gegebenenfalls veränderten.

Erweckungsbewegung und *Evangelicals*

Die Basler Mission war Teil der deutschsprachigen Erweckungsbewegung und arbeitete durch die Kontakte zur CMS eng mit englischen *Evangelicals* zusammen. Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts hatte transnationale Ursprünge und Beziehungen. Sie war zum einen eine Nachfolgerin des Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts und stand zum anderen in engem Kontakt mit englischsprachigen *Evangelicals* und den aus dem ersten und

97 JOAS, Die Entstehung der Werte, S. 10.

98 Vgl. z.B. KLAGES / KMIECIAK (Hg.), Wertewandel, hier: Einführung, S. 11–19; HÜBINGER, Werte.

99 Vgl. HILLMANN, Wertewandel, S. 17–62, 17; DERS., Zur Wertewandelforschung.

100 Vgl. JOAS, Die Entstehung der Werte; STOLLBERG-RILINGER, Die Historiker und ihre Werte.

zweiten *Awakening* entstandenen Frömmigkeitsbewegungen. Bei Pietismus, Presbyterianismus, Puritanismus, Erweckung und *Awakening* handelte es sich um eng vernetzte Bewegungen, die einander stark beeinflussten. Viele dieser wechselseitigen Einflüsse sind bis heute kaum untersucht.¹⁰¹ Für die vorliegende Studie ist die Wahrnehmung der wichtigsten Entwicklungen im englischen Sprachraum jedoch aufgrund der engen Zusammenarbeit von Basler Mission und englischen Missionsgesellschaften bedeutsam.

Über die Beziehung der Erweckungsbewegung zum Pietismus ist vor allem in der deutschsprachigen Forschung vor wenigen Jahrzehnten heiß gestritten worden. Die enge Verbindung beider Phänomene ist deutlich; dennoch wird in dieser Untersuchung bewusst von der »Erweckungsbewegung« gesprochen und diese nicht als »pietistisch« bezeichnet, da die sozialen wie die theologischen Unterschiede zwischen den beiden Bewegungen zu überwiegen scheinen.¹⁰² War der Pietismus ein von politisch einflussreichen Persönlichkeiten getragenes Phänomen gewesen, so kam die Mehrzahl der Erweckten aus politisch und sozial wenig einflussreichen Schichten, die sich zudem in der Regel als die »Stillen im Lande« bewusst zurückzogen. Abwendung von »der Welt« bildete eines ihrer Charakteristika.¹⁰³

Pietismus und Erweckungsbewegung Württembergs sind besonders gut erforscht. Die politische Entwicklung von Pietismus und Erweckungsbewegung hat Hartmut Lehmann nachgezeichnet;¹⁰⁴ ihre Kultur beschreibt Ulrike Gleixner.¹⁰⁵ Da viele der Basler Missionare aus Württemberg stammten – zu manchen Zeiten bis zu fünfzig Prozent –, beziehen sich die folgenden Ausführungen primär auf Württemberg. Die Erweckten trafen sich in kleinen Gruppen, Konventikeln oder, wie es bei ihnen überwiegend hieß, »Stunden«, ab Ende des 18. Jahrhunderts auch ohne Pfarrer.¹⁰⁶ Beziehungen wurden aber nicht nur in diesen kleinen Kreisen, sondern auch darüber

101 Vgl. zum Einfluss der *Evangelicals* auf bestimmte Formen der Erweckung LEHMANN, Der Wind bläst; HATJE, Revivalists Abroad. Vgl. auch STROM, Pietist Experiences.

102 Vgl. dazu z. B. BRECHT, Pietismus und Erweckungsbewegung; GESTRICH, Pietismus und ländliche Frömmigkeit. Hier findet sich auch eine knappe Beschreibung erweckten Lebenswandels in Württemberg Anfang des 19. Jahrhunderts. Vgl. auch KUHN, Krisen und Erweckungen.

103 Vgl. u. a. als Überblick LEHMANN, Absonderung; JAKUBOWSKI-TIESSEN, Eigenkultur; LEHMANN, Neue Lage.

104 Vgl. DERS., Weltliche Ordnung.

105 Vgl. GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum. Gleixner bezieht sich, wie schon der Titel sagt, hauptsächlich aufs Bürgertum. Die Basler Missionare kamen freilich zum größeren Teil nicht aus bürgerlichen Kreisen. Im Grunde können die Ergebnisse trotzdem übertragen werden, aber zum Beispiel die Pflege von Korrespondenzen fand sicher zwischen Bürgern intensiver statt als zwischen Landwirten. Tagebücher schrieben hingegen alle, denn sie galten als zentral für die Glaubensentwicklung.

106 LEHMANN, Weltliche Ordnung, S. 136, führt diese Entwicklung auf eine zu geringe Zahl an für Konventikel zur Verfügung stehenden Pfarrern zurück. Vgl. zur Gruppenbildung auch BOCHINGER, Pietistische Identität.

hinaus durch gegenseitige Besuche und Korrespondenzen gepflegt.¹⁰⁷ Charakteristisch waren die beständige Selbstbefragung im Angesicht Gottes und der Austausch über den eigenen Glauben und Lebenswandel.¹⁰⁸ Einerseits wurde so die Person auf ihre eigene Erfahrung verwiesen und fand sich als Individuum vor Gott, andererseits wurde sie durch das stetige Gespräch in feste Gruppenkommunikationen einbezogen und in diesen Strukturen zu einer unter vielen. Ein zentrales Medium waren ausführliche Tagebücher, in denen die eigene Glaubensentwicklung (nach)vollzogen wurde.¹⁰⁹ Diese Tagebücher galten nicht im strengen Sinne als privat, sondern konnten von anderen Erweckten gelesen und kommentiert werden.¹¹⁰ Manche Kandidaten sandten bei der Bewerbung in Basel auch ihre Tagebücher ein.

Als Ideal stand die erweckte Familie vor Augen, die ihre Kinder im *echten* Glauben erzog.¹¹¹ Die Realität sah oftmals anders aus. Viele Missionare kamen nicht aus erweckten Familien, und bei der Erziehung der eigenen Kinder – solange diese bei ihnen lebten – lernten sie die Schwierigkeiten einer zur *echten* Bekehrung hinführenden Pädagogik kennen. Das Ringen des Basler Indienmissionars Hermann Gundert um die Bekehrung seines Sohnes Paul wird in Kapitel vier noch ausführlich beschrieben. Es bildete gleichzeitig ein typisches Bild erweckter Eltern-Kind-Beziehung, in der die Eltern ihre Kinder bis ins Studium im persönlichen oder brieflichen Kontakt begleiteten, beaufsichtigten und zu leiten suchten.¹¹²

Politisch waren die deutschsprachigen Erweckten eher konservativ.¹¹³ Der Kampf des Bruders von Herrmann Mögling in der Revolution von 1848 bereitete diesem und seinen Kollegen große, auch geistliche Bedenken.¹¹⁴ In Bezug auf die Konfessionszugehörigkeit vertraten die meisten Erweckten in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts überkonfessionelle Ansichten –

107 Vgl. GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum, S. 82–110.

108 Vgl. ebd., S. 76f.

109 Vgl. ebd., S. 124–145, dort auch zur Zeitökonomie mittels Tagebuchführung.

110 Vgl. ebd., S. 228: »Zum Bestandteil pietistischer Eheanbahnung konnte es gehören, in Briefen und Tagebüchern des anderen zu ergründen, ob man zusammenpasse.«

111 Zum Familienbild und zur Kindeserziehung, auch zur Gewaltfrage vgl. GESTRICH, Ehe, Familie, Kinder im Pietismus. Ausführlich zu Familienkonzepten vgl. GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum, S. 209–348; DIES., Geschlechterordnung. Mit dem Eheverständnis im Pietismus hat sich zuletzt Wolfgang Breul intensiv befasst, vgl. BREUL, Ehe und Sexualität; DERS. / SOBOTH (Hg.), Liebe, Ehe und Sexualität; BREUL / SALVADORI (Hg.), Geschlechtlichkeit und Ehe.

112 Vgl. GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum, S. 340.

113 LEHMANN, Weltliche Ordnung, S. 187, unterscheidet zwischen »bürgerlichen« und »volkstümlich-separatistischen Pietisten«. In der Basler Mission kamen beide Gruppen, die sich auch laut Lehmann nach 1819 einander wieder annäherten, zusammen.

114 Vgl. zur politischen Entwicklung und zum Einfluss der Württemberger Erweckten auf die Politik auch ebd., S. 207–226.

innerhalb des Protestantismus.¹¹⁵ Ab etwa 1830 begann in Deutschland die Rekonfessionalisierung.¹¹⁶ Dies traf auch die Basler Mission, die als überkonfessionelle Missionsgesellschaft gegründet worden war, sich aber mehr und mehr gegen Angriffe verteidigen musste. Die Gründung konfessioneller Gesellschaften wie der Leipziger Mission war unter anderem eine Reaktion auf den irenischen Charakter der Basler.

Die Erweckten unterschieden klar zwischen denjenigen, die sie für *echt* gläubig hielten, die eine Bekehrung erlebt und sich ihnen angeschlossen hatten, und denjenigen, die sie als »tot« oder »Namenchristen« bezeichneten, die ihrer Meinung nach keine *echte* Bekehrung vollzogen hatten.¹¹⁷ In dieser Studie setze ich das »echt« kursiv, um deutlich zu machen, dass damit die Ansicht der Mitglieder der Erweckungsbewegung, Basler Missionsgesellschaft oder der Missionare wiedergegeben wird. Die Inhalte einer solchen *echten* Bekehrung, (An)erkenntnis des eigenen Sünderseins, Wendung zu Gott, Annahme der Rechtfertigung und Heiligung, werden in den Kapiteln drei und vier ausführlich untersucht. Das *echte* Christsein setzte eine *echte* Bekehrung voraus und bestand im Lebensvollzug in der *sanctificatio*. Der *echte* oder *wahre* Glauben beinhaltete bestimmte Glaubenslehren wie die *iustificatio sola fide* und *sola gratia* und einen spezifischen Lebenswandel, in dem Hingabe an Gott, Standfestigkeit gegenüber Anfechtungen und Eifer für die Ausbreitung des Reiches Gottes sowie Gehorsam gegenüber Gottes Geboten eine große Rolle spielten.

Ein wichtiges Charakteristikum der Erweckten war neben der Voraussetzung der *echten* Bekehrung ihr Geschichtsbewusstsein, genauer: ihre Zukunftserwartung.¹¹⁸ Die Weltgeschichte wurde als Heilsgeschichte gedeutet, die auf ein baldiges Ziel, die Wiederkunft Christi, hinlief.¹¹⁹ Viele Missi-

115 Selten fanden sich in den Missionsgesellschaften, der Basler oder der Rheinischen Mission, die zunächst in Teilen mit Basel kooperierte, katholische Kandidaten. Meistens konvertierten diese jedoch.

116 Vgl. BENRATH, Erweckung. Vgl. zur Rekonfessionalisierung im 19. Jahrhundert BLASCHKE, Zweites Konfessionelles Zeitalter.

117 Für einen Überblick zum Bekehrungsverständnis vgl. MATTHIAS, Bekehrung und Wiedergeburt. Zur Frömmigkeit vgl. WALLMANN, Frömmigkeit und Gebet.

118 Beim Geschichtsbewusstsein wird zwischen Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive unterschieden, vgl. JEISMANN, Geschichtsbewußtsein, S. 42. In den letzten Jahrzehnten ist im Zuge des Bedeutungsgewinns der Geschichtsdidaktik intensiv zum Geschichtsbewusstsein geforscht worden. Grundlegende Ansätze bieten z.B. BORRIES, Geschichtsbewußtsein; RÜSEN, Strukturen historischer Sinnbildung; DERS. (Hg.), Geschichtsbewußtsein, Einleitung, S. 1–13; PANDEL, Geschichtlichkeit; JEISMANN, Geschichtsbewußtsein als zentrale Kategorie; vgl. auch ARMBORST-WEIHS / BECKER, Wertewandel und Geschichtsbewusstsein.

119 Die Geschichtsdeutung der Erweckungsbewegung hat intensiv untersucht SCHNURR, Weltreiche und Wahrheitszeugen; DERS, Geschichtsdeutung. Analysen sowohl zum Pietismus als auch zur Erweckungsbewegung und damit auch zu deren Zusammenhang finden sich in BREUL / SCHNURR (Hg.), Geschichtsbewusstsein. Dort findet sich auch eine Untersuchung zur Parallelität von

onare wie andere Erweckte erwarteten das Weltende nach Johann Albrecht Bengels Berechnungen für das Jahr 1836 und modifizierten ihre Hoffnungen auch nach Verstreichen dieses Jahres kaum.¹²⁰ Wichtiger noch war ihnen die Frage, ob vor der Wiederkunft Christi alle Menschen missioniert und konvertiert sein oder ob sie lediglich das Evangelium gehört haben müssten.¹²¹ Je länger die Mission andauerte, ohne dass alle, denen die Missionare predigten, konvertierten oder gar eine *echte* Bekehrung erlebten, desto weiter verbreitete sich die Ansicht, es genüge, vor der bzw. zur Wiederkunft Christi das Evangelium zu predigen. »Gehet aber hin und prediget und sprecht: ›Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.‹ Dieß ist die Botschaft welche Ihr der Heidenwelt überbringen sollt. Gerne werdet Ihr zugeben, daß der Hauptinhalt Eures Missionsauftrages in diesen Worten enthalten ist.«¹²² Die Naherwartung blieb, nicht nur in der religiösen Missionsaussage, mit Schwankungen innerhalb des Jahrhunderts in vielen Missionsgesellschaften bestehen.¹²³

Ein weiteres Merkmal war der ausgeprägte Dualismus.¹²⁴ Gott und Teufel, Himmel und Hölle, Sünde und Gerechtigkeit waren einander diametral entgegengesetzt, und an beide Instanzen glaubten die Erweckten, besonders die Basler. Für sie hatte nicht nur Gott eine Realität, sondern genauso der Teufel, der die Menschen ihrer Meinung nach ähnlich wie Gott beeinflussen konnte. Die Bekehrung entschied über das künftige ewige Leben im Himmel oder in der Hölle; dies war einer der Gründe, aktiv zu werden und Missionsgesellschaften zu gründen bzw. sich dort als Missionare zu bewerben.

Die *Evangelicals* bildeten innerhalb der anglikanischen Kirche eine gewichtige und zunehmend mächtige Gruppe, die auch politischen Einfluss

erweckten und säkularen Zukunftsvorstellungen: HÖLSCHER, Die Nähe des Endes. Vgl. auch DERS., Weltgericht; DERS., Die Entdeckung der Zukunft. Vgl. zu Endzeitvorstellungen auch KANNENBERG, Verschleierte Uhrtafeln, sowie den Überblick bei GÄBLER, Geschichte; LEHMANN, Endzeiterwartungen.

120 Vgl. z.B. die Angaben in der Bibelauslegung des Direktors der Rheinischen Missionsgesellschaft Heinrich RICHTER unter Mitarb. v. Wilhelm RICHTER, Richter's Bibelwerk. Vgl. dazu auch BECKER, Zukunftserwartungen. Zu Bengel vgl. z.B. JUNG, 1836 – Wiederkunft Christi; DERS., Johann Albrecht Bengel. Zu Bengel und dem württembergischen Pietismus vgl. auch BRECHT, Der württembergische Pietismus.

121 Die Unterscheidung von prä- und postmillenaristischen Auffassungen wurde unter den Missionsangehörigen kaum diskutiert.

122 BMA, C-1.2 Mangalur 1834, Nr. 0, Instruction, S. 15 (§ 12).

123 Die CMS rief von 1897 bis 1899 zu einem »Three Years' Enterprise« des besonderen Engagements für die Mission auf; die mögliche baldige Wiederkunft Christi hatten sie trotzdem im Auge: »Unless that Advent intervene, the Society before its next anniversary will have completed the first hundred years of its existence.« University of Birmingham, Special Collections, CMS G/A, AJ Jubilee celebrations, anniversaries etc., AJ 4, 1898, General Review.

124 Vgl. dazu auch BMA, QS-22,1, Blumhardt, Dogmatik M. S., 1835/37, II, Anhang, §6, S. 388. S.u. Kap. 3.4. Zum Teufelsglauben im Luthertum der Frühen Neuzeit vgl. RIEGER, Der Teufel im Pfarrhaus.

besaß.¹²⁵ Sie gründeten 1799 die *Church Missionary Society* (CMS), die sie zur Missionsgesellschaft der *Church of England* etablieren wollten. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich die meisten anglikanischen Bischöfe der CMS angeschlossen bzw. unterstützten sie offen.¹²⁶ Da die englischen *Evangelicals* von den deutschen »Evangelikalen« zu unterscheiden sind, sowohl in Hinsicht auf ihre Frömmigkeit als auch in Bezug auf ihre politischen und kulturellen Ansichten, wird in dieser Untersuchung der englische Terminus als die präzisere Bezeichnung beibehalten. Als die vier herausragenden Kennzeichen des *Evangelicalism* nennt David Bebbington Bibliozismus, Kreuzeszentriertheit, Aktivismus und »Konversionismus«.¹²⁷ In der deutschen Erweckungsbewegung trat der Aktivismus gegenüber den anderen genannten Charakteristika zurück, in den übrigen Merkmalen unterschied sie sich vom *Evangelicalism* teilweise in der inhaltlichen Definition derselben Begriffe. So entwickelte die Erweckungsbewegung zwar auch Aktivitäten wie die innere und äußere Mission, aber sie ging nicht mit der Vehemenz der britischen Bewegung in die Politik.¹²⁸ Insgesamt ist indessen die Nähe der beiden Bewegungen deutlich.

Gehorsam gegenüber dem Befehl zur Missionierung und Eifer für das Reich Gottes motivierten – neben anderen Beweggründen – die Erweckten Anfang des 19. Jahrhunderts, Missionsgesellschaften zu gründen und sich dort zu bewerben. Es entstanden verschiedene Zusammenschlüsse von deutschen und Schweizer Erweckten in Gesellschaften, so in der Christentumsgesellschaft und ab 1804 auch in der Bibelgesellschaft, deren Sitz wie der der späteren Missionsgesellschaft in Basel war.¹²⁹ Die Basler Mission wurde 1815 gegründet und begann mit einem der ersten Missionsseminare neben dem im Jahre 1800 von Johannes Jänicke eröffneten Berliner Seminar.¹³⁰ Sie war von Beginn an transnational begründet: Die Komitee bestand vornehmlich aus

125 Vgl. dazu auch GÄBLER, *Evangelikalismus*, S. 28. Zum Evangelikalismus in Deutschland vgl. hingegen als Überblick OHLEMACHER, *Evangelikalismus. Gemeinsamkeiten zwischen deutscher und amerikanischer Erweckung* zeigt Gäbler ebenfalls auf: GÄBLER, *Erweckung im Protestantismus*. Hier zählt er als die drei wichtigsten Kennzeichen »endzeitliches Bewußtsein, Erfahrungsreligion und Sozietätsgedanke[n]« auf (S. 39). Vgl. ähnlich auch DERS., »Erweckung«.

126 Zur Geschichte der CMS vgl. STOCK, *History of the CMS*, 4 Bde.; HOLE, *Early History*; WARD / STANLEY (Hg.), *The CMS and World Christianity*.

127 BEBBINGTON, *Evangelicalism*, S. 3. Überblicke über die Entwicklung bieten z.B. auch WOLFFE, *The Expansion of Evangelicalism*; WATKINS, *Puritan Experience. Zur Geschichte der anglikanischen Kirche im 19. Jahrhundert*, allerdings ohne deren Missionsgeschichte vgl. CHADWICK, *The Victorian Church. Für eine genauere Diskussion s.u. Kap. 1.3.1.*

128 Einen Überblick über die Zugänge zur »Welt« bietet für den deutschen Pietismus GESTRICH, *Pietistisches Weltverständnis*.

129 Einen knappen Überblick bietet WEIGELT, *Pietismus*, bes. S. 710–719; sowie BENRATH, *Die Basler Christentumsgesellschaft*.

130 Zur Geschichte der Basler Mission vgl. SCHLATTER, *Geschichte der Basler Mission*, 3 Bde.; JENKINS, *Kurze Geschichte*.

Basler Kaufleuten, als erster Missionsinspektor, also Direktor des Missionsseminars, wurde der Württemberger Christian Gottlieb Blumhardt berufen. An der Gründung hatten der Sekretär der Basler Christentumsgesellschaft, Christian Friedrich Spittler, und Carl Friedrich Adolf Steinkopf, der in London für die *British and Foreign Bible Society* und die englische Traktatgesellschaft arbeitete, großen Anteil. Die Vernetzung war personell und institutionell von Anfang an gegeben.

Zunächst wollte man in Basel lediglich Missionare ausbilden, die durch andere Gesellschaften ausgesendet werden sollten. Hatten die Basler dabei insbesondere die *London Missionary Society* und die *Nederlandse Zendinggenootschap* im Auge, so stellte sich bald heraus, dass bei der *Church Missionary Society* der größte Personalbedarf bestand. Es entwickelte sich eine Zusammenarbeit zwischen Basel und CMS, die über mehrere Jahrzehnte bis zur Mitte der 1850er Jahre bestehen blieb.¹³¹ Zeitweise wurde in Basel eine per Vertrag festgesetzte Zahl von Missionaren für die CMS ausgebildet; auch waren die ersten nach Indien entsandten CMS-Missionare, Johann Christian Schnarre und Karl Theophil Ewald Rhenius, Deutsche. Allerdings waren diese noch in Berlin ausgebildet worden. Sie wurden 1814 und damit vor Gründung des Basler Seminars entsandt.¹³² Die Zusammenarbeit zwischen den beiden Gesellschaften sowohl in Europa als auch in Indien funktionierte nicht immer reibungslos, aber sie bildete eine wichtige Grundlage für die Basler Arbeit, sowohl in der Ausbildung im Seminar, auf die die Briten Einfluss nahmen, als auch in Indien. 1821 begannen die Basler mit der eigenen Missionsarbeit, zunächst durch die Entsendung von Missionaren in den Kaukasus; ab 1827 wurden Missionare nach Westafrika geschickt.¹³³ 1834 eröffneten die Basler ihre Mission in Indien.

Die Basler Mission betrieb wie andere Missionsgesellschaften mithilfe von Zeitschriften, vielen Traktaten und einigen großformatigen Büchern eine intensive Öffentlichkeitsarbeit. Es bildeten sich Missionskreise und Unterstützerguppen aus allen Alters- und Bevölkerungsschichten, die sich regelmäßig trafen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde auch die sogenannte »Halbbatzenkollekte« systematisiert: Für die wöchentliche

131 Vgl. JENKINS, *The CMS and the Basler Mission*; KIRCHBERGER, *Fellow-Labourers*. Vgl. auch die in der Instruktion für die ersten Basler Indienmissionare beschriebene Zusammenarbeit und die Hoffnungen auf weitere Unterstützung: BMA, C-1.2, Mangalur 1834, Nr. 0, Instruktion, S. 6 (§ 3). Die Instruktion ist als Dokument mit der Nummer 0 vor die Indienkorrespondenz geheftet. Sie umfasst 14 Paragraphen auf 16 Seiten. Auch mit den Herrnhutern standen die Basler in Kontakt, wie sich den Findbüchern in Basler und Herrnhuter Archiven entnehmen lässt. Die Art der Beziehung und ein möglicher Austausch sind jedoch bisher von der Forschung nicht untersucht worden. Zur Herrnhuter Mission vgl. METTELE, *Weltbürgertum oder Gottesreich*.

132 Der erste von der CMS nach (Nord)indien entsandte Basler war Wilhelm Jakob Dürr, von den Briten meist »Derr« oder »Deerr« genannt, vgl. CMS, *Register of Missionaries*.

133 Zur Kaukasus-Mission vgl. GAZER, *Studien*.

Sammlung eines Halbbatzen (5 Rappen) erhielten die Geber Informationen über die Mission. Gleichzeitig verpflichteten sie sich, für die Mission zu beten.¹³⁴ Zu dieser Zeit wurde auch mit sogenannten Nicknegern gesammelt; schon ab den 1820er Jahren wurden jährliche Missionsfeste immer beliebter. Einige der Basler Bewerber schilderten die Eindrücke, die sie auf solchen Festen oder beim Lesen der Zeitschriften erhielten, als ausschlaggebend für ihre Bewerbung.¹³⁵

Der erste Missionsinspektor war Christian Gottlieb Blumhardt, ihm folgte von 1839 bis 1849 Wilhelm Hoffmann, ein Sohn des Gründers von Korntal,¹³⁶ der 1852 Hofprediger in Berlin wurde. Sein Nachfolger, Joseph Josenhans, prägte Bild und Organisation der Basler Mission bis zum Ersten Weltkrieg. Die von Josenhans eingerichtete bzw. durchgesetzte Form der Basler Missionsorganisation gilt noch heute vielen als *die Weise* der Basler Missionsorganisation, sowohl die Arbeit in den Missionsgebieten als auch die hierarchischen und kontrollierenden Kontakte zur Missionsleitung und die Anforderungen an Bewerber betreffend. Es ist aber festzuhalten, dass die Formen vor 1850 wesentlich offener und fließender waren, wie auch die Kapitel drei und vier zeigen werden. Die spezifischen Überzeugungen der Erweckten *conversio* und *sanctificatio* betreffend werden in Kapitel eins näher erläutert.¹³⁷

Quellen

Die Untersuchung beruht neben einigen Drucken auf einer Vielzahl an Manuskripten: handschriftliche Bewerbungsschreiben und Lebensläufe, Tagebücher, Briefe und Berichte aus Indien. Daneben stehen eine Missionszeitschrift, der Basler *Evangelische Heidenbote*, und einige von Indienmissionaren oder über Indien verfasste Traktate.¹³⁸ Die handschriftlich erhaltene Korrespondenz der Missionare Samuel Hebich (1834 mit der ersten Gruppe Basler Missionare ausgereist), Herrmann Mögling (1836 mit der zweiten Gruppe ausgereist), Hermann Gundert (1838 in Indien in die Missionsgesellschaft aufgenommen) und Johannes Müller (1840 ausgereist) wurde

134 Vgl. RENNSTICH, Mission. Einen Überblick bietet auch WELLENREUTHER, Pietismus und Mission; DERS., Mission, Obrigkeit und Netzwerke.

135 S.u. Kap. 3.2.2.

136 Vgl. HOFFMANN, Hoffmann; Zum Vater vgl. GESTRICH, Gottlieb Wilhelm Hoffmann. Vgl. auch LEHMANN, Korntal.

137 Dort findet sich auch ein Forschungsüberblick zur *conversio*. Forschungen zur Konversion in Indien und zur Konversion aus postkolonialer Perspektive werden in Kapitel 2.4 diskutiert.

138 An einigen Stellen wurde auch das *Evangelische Missionsmagazin* hinzugezogen. Zum Menschenbild im Missionsmagazin liegt eine neue Studie vor: MACK, Menschenbilder; zu Zeitschriften vgl. z.B. JENSZ, Origins of Missionary Periodicals.

vollständig ausgewertet. Hiermit stehen vier Missionare im Mittelpunkt, die über Jahrzehnte (in Hebichs Fall ohne zwischenzeitlichen Aufenthalt in Europa) in Indien arbeiteten und die die erste Generation der Basler Indienmissionare repräsentierten. Hinzu kommt die Korrespondenz der Missionare Christian Irion und Johann Michael Fritz, die ebenfalls gelesen wurde und in die Arbeit eingeflossen ist. Aus dem *Heidenboten* wurden alle Berichte aus Südindien, auch die anderer Missionare, in die Untersuchung aufgenommen. Der *Heidenbote* bietet mithin den Überblick, die Korrespondenz der einzelnen Missionare erlaubt eine tiefergehende Analyse.

In den Quellen werden manche Bekehrungsgeschichten ausführlich erzählt, andere *conversiones* nur kurz erwähnt. Am häufigsten sind Schilderungen von einzelnen Aspekten oder Stadien im Prozess der *conversio*, teils als Fortsetzungsgeschichten, die nicht immer zu einem für die Missionare erfreulichen Ende führten. Von besonderer Bedeutung waren Leidens- und Sterbegeschichten, da sich an ihnen viele Aspekte *echten* Christseins zeigen ließen. Um die Vielfältigkeit der Berichterstattung zu illustrieren, werden Schilderungen aus allen Gattungen referiert. Einige herausragende Geschichten wie die Hermann Anandrao Kaundinyas und seiner Frau Lakshmi werden mehrfach erwähnt. Dabei stehen dann jeweils unterschiedliche Aspekte im Vordergrund. Auf diese Weise kann gezeigt werden, wie vielschichtig die einzelnen Erzählungen waren und welche unterschiedlichen Konsequenzen sie für die Kontaktreligiosität der Missionare hatten.

Der *Evangelische Heidenbote* erschien ab 1828, war also zum Zeitpunkt der Aussendung der ersten Missionare nach Indien etabliert. Er veröffentlichte Auszüge aus Briefen und Berichten der Basler Missionare sowie, vor allem in den ersten Jahren, von Missionaren anderer Gesellschaften. Daneben standen einleitende und in seltenen Fällen abschließende Bemerkungen des Herausgebers, einige von diesem verfasste längere Artikel und Überblicke über die Mission sowie Jahresberichte, auch des Frauenvereins. Ein Vergleich mit den Originalbriefen hat ergeben, dass manche Briefe (gekürzt) wörtlich abgedruckt wurden, während der Herausgeber bei anderen stärker eingriff. Dies betraf zum Beispiel Samuel Hebich, der sehr bunt, aber auch sehr weitschweifend berichtete und dessen von Jubelrufen unterbrochene Briefe häufig redigiert wurden. In die Berichte anderer Missionare und auch in Briefe von einigen Indern wurde hingegen kaum eingegriffen. Ein Muster in der Bearbeitung ließ sich bisher nicht erkennen. Es ist aber festzuhalten, dass bei den überprüften Briefen Duktus und Hauptaussagen erhalten blieben. Der eigene Anteil des Herausgebers des *Heidenboten* lag vielmehr in der Auswahl der veröffentlichten Quellen(ausschnitte) sowie in seinen Kommentaren.

Die Veröffentlichungen über die Mission in Indien wandten sich an die europäische Leserschaft, die damit zur ideellen und materiellen Unterstützung

der Mission ebenso angeregt werden sollte wie zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben und zur Vertiefung der Bekehrung. Diese Ziele der Veröffentlichungen müssen bei der Analyse im Blick behalten werden.¹³⁹

In der Analyse wird zwischen dem *Heidenboten* und der Korrespondenz differenziert, soweit Unterschiede zu bemerken sind. Dies gilt zum einen für die generellen Ergebnisse der Kapitel. Zum anderen gilt es auch für die Darstellung der Quellen in den Kapiteln. So kann ein Bericht eines Missionars aus dem *Heidenboten* als die Ansicht des Missionars wiedergebend zitiert werden, wenn er im *Heidenboten* ohne Kommentar und merklichen Eingriff gedruckt wurde. Dafür bürgt die im Quellenvergleich etablierte große Zuverlässigkeit der Zitate aus den ersten Jahren der Mission. Als Ansicht des *Heidenboten* bzw. des Herausgebers werden davon abgegrenzt seine Kommentare oder an den Quellen belegbare und sichtliche Eingriffe. Aufs Ganze betrachtet, zeigen sich bei manchen Aspekten, zum Beispiel der Frage nach dem Narrativ, deutliche Unterschiede zwischen der Darstellung des *Heidenboten* und der der Missionare. Bei anderen Fragestellungen sind kaum Unterschiede zu erkennen.

Die Hauptquelle jedoch bilden die Handschriften. Die Untersuchung basiert in Kapitel drei auf Bewerbungen von Missionskandidaten, die neben dem Bewerbungsschreiben einen handschriftlichen Lebenslauf einreichen mussten, aus dem ihre Missionsmotivation deutlich wurde. Die Lebensläufe beschrieben immer auch die Bekehrung der zukünftigen Missionare. Sie sind von der Basler Mission unter der Aktennummer BV (Brüderverzeichnis) archiviert. In diesen Personalfaziskeln finden sich zum Teil auch Gutachten über die Bewerber, während der Vorbereitungszeit geschriebene Briefe sowie Korrespondenz von Hin- und Rückreise und gegebenenfalls von »Heimaturlauben«.

Ebenfalls in Kapitel drei wird die Mitschrift einer Dogmatikvorlesung des Missionsinspektors Blumhardt ausgewertet.¹⁴⁰ Sie umfasst knapp 600 Seiten. Diese Mitschrift ist eminent, weil sie die dogmatische Grundlage verdeutlicht, auf der die Missionare bis Ende der 1830er Jahre ausgesandt wurden. Die Vorlesung umfasste zwei Unterrichtsjahre und bildete damit die Basis der dogmatischen und theologiegeschichtlichen Kenntnisse der in Basel ausgebildeten Missionare.

Den vom Umfang her größten Teil der Quellen und die Grundlage für Kapitel vier bildet die Korrespondenz der Missionare aus Indien.¹⁴¹ Da die Korrespondenz der Missionare in der Regel jeweils mehr als eintausend Seiten umfasste, wurden einzelne Missionare ausgewählt. Deren Briefe und

139 Besonders wichtig wird dieser Aspekt in der Analyse der Werthaltungen s.u. Kap. 4.2.

140 Sie ist wie andere, spätere, Vorlesungsmitschriften unter der Signatur QS archiviert.

141 Diese wurde in Basel unter der Signatur C-1 archiviert.

Berichte wurden vollständig transkribiert und ausgewertet.¹⁴² In zwei Fällen konnte die einkommende Korrespondenz durch weitere Quellen ergänzt werden: Im Personalfaszikel von Johannes Müller (BV 192) findet sich die Transkription seines ausführlichen Tagebuchs (in Auszügen) und von Briefen, die sich in Privatbesitz befinden. Von Hermann Gundert sind mehrere nicht in Basel befindliche Quellen veröffentlicht worden. Wenn Gundert in der Auswertung also oftmals derjenige zu sein scheint, der am meisten oder am reflektiertesten über bestimmte Ereignisse berichtete, so liegt das an der Quellenlage und nicht am Missionar. Herrmann Mögling hat vor seinem Tod den größten Teil seiner Manuskripte und der bei ihm aufbewahrten Korrespondenz vernichtet;¹⁴³ von Samuel Hebich sind in Basel zwei unsortierte Boxen aufbewahrt, deren Analyse eine eigene Untersuchung erforderte. In den Boxen (C-10.30a+b) befinden sich vermutlich vornehmlich an Hebich adressierte Briefe, deren Zuordnung zu Personen und Situationen nicht einfach ist. Viele beginnen mit der Anrede »Lieber Alter« und enden mit Unterschriften wie »Dein H.« Daher konnten diese Quellen nicht in die Untersuchung einbezogen werden.

Von Gundert hingegen wurde schon im Jahr 1900 ein »Briefnachlaß« herausgegeben.¹⁴⁴ Obwohl dieser keinen modernen Editionsrichtlinien folgt, Briefausschnitte nach Themen zusammenstellt und außer zu Ort und Datum zumeist keine Angaben macht, also nicht klar ist, wer der Empfänger bzw. die Empfängerin war und wo er oder sie sich befand, handelt es sich um eine wertvolle Quelle, denn hier sind auch Briefe aus der Zeit vor seiner Reise nach Indien und aus der Zeit nach seiner Rückkehr ediert, sodass seine Entwicklung, soweit es sie gab, nachvollzogen werden kann. Die Rechtschreibung wurde allerdings den um 1900 gültigen Regeln angepasst.

1983 wurde Gunderts Tagebuch ediert.¹⁴⁵ Auch hierbei handelt es sich um keine kritische Edition; dennoch bildet das Tagebuch eine wichtige Grundlage für diese Untersuchung. Seine Besonderheit liegt darin, dass es sich im Gegensatz zu Johannes Müllers und den meisten anderen überlieferten

142 Die Korrespondenz wird in dieser Untersuchung in Bezug auf die Beschreibung von *conversio* und *sanctificatio* ausgewertet. Da die Briefe und Berichte der Rechenschaftslegung gegenüber der Missionsleitung dienten und von dieser als Grundlage für Veröffentlichungen genutzt wurden, finden sich hier sowohl kurze Referenzen auf *conversiones* als auch ausführliche Darstellungen. Andere Themen werden in der Analyse ausgeklammert. Samuel Hebich zum Beispiel übte über viele Jahre die Funktion des Kassenwarts für die Basler in Indien aus, sodass sich ein nennenswerter Teil seiner Korrespondenz mit finanziellen Dingen befasste. Diese werden ausgeblendet. Beschreibungen der Lebensumstände fanden sich vor allem in den ersten Briefen, als noch alles neu für die Missionare (und die Missionsleitung) war. Diese werden ausschließlich als Hintergrundinformationen aufgenommen oder wenn sie von den Missionären religiös interpretiert wurden (vgl. z.B. Kap. 4.1.1).

143 Vgl. GUNDELT, Mögling, S. vi.

144 Vgl. DERS., Briefnachlaß.

145 Vgl. DERS., Tagebuch.

Tagebüchern offensichtlich um ein privates Notizbuch handelt. Form und Länge der Einträge unterscheiden sich deutlich von den an die Missionsgesellschaften gesandten Tagebüchern, teilweise auch der Inhalt und vor allem die Offenheit der Aussagen. Hier wurde weniger die eigene (geistliche) Entwicklung dargestellt als vielmehr die wichtigsten Ereignisse des Tages notiert. Die Einträge sind zumeist sehr kurz und teilweise kryptisch. Gundert scheint das Tagebuch als Gedächtnisstütze für seine Briefe und Berichte genutzt zu haben; manche Geschichten finden sich in ausführlicherer Fassung in der Korrespondenz, andere Notizen fast wörtlich als knappe Nachrichten ebendort. Der private Charakter macht das Tagebuch zu einer sehr wertvollen Quelle.

In demselben Jahr wurden ebenfalls von Gundert stammende »Schriften und Berichte aus Malabar« veröffentlicht, hierbei handelte es sich um teilweise in der Korrespondenz und teils in anderen Archiven aufbewahrte Texte von unterschiedlichem Charakter.¹⁴⁶ Die Rechtschreibung wurde leicht modernisiert. 2003 gab derselbe Editor, Albrecht Frenz, auf Anandapur bezogene Briefe heraus, diesmal in vollständig modernisierter Rechtschreibung. Diese Briefe sind deshalb von Bedeutung für die vorliegende Untersuchung, weil hier auch Korrespondenz anderer Beteiligten wie Hermann Anandrao Kaundinya und Pauline Mögling leicht zugänglich gemacht wurde.

In den Basler Quellen aus dieser Zeit finden sich nur wenige von Indern selbst verfasste Quellen. Einige persönliche Briefe wurden im *Heidenboten* herausgegeben; bei den unter C-1 archivierten Quellen handelt es sich zum größten Teil um (meist im Auftrag von Missionaren verfasste) Reiseberichte und um eine Sammlung von Examensarbeiten zu dem Thema »Leben nach dem Tod nach hinduistischer und biblischer Lehre«.¹⁴⁷ Soweit die Korrespondenz sich auf *conversio* oder *sanctificatio* bezog, wurde sie in die Auswertung einbezogen; dies betraf allerdings den geringsten Teil der allemal wenigen Quellen von Indern. Es ist daher auf der Grundlage des Basler Missionsarchivs nur selten möglich, die »Subalternen« selbst sprechen zu lassen.¹⁴⁸

Eine andere Frage ist, inwieweit sie durch die von den Missionaren verfassten Quellen sprechen. Hier ließen sich aus aufgezeichneten

146 Vgl. DERS., Schriften.

147 »Was sind nach der Hindu-Religion der Menschen Aussichten nach dem Tode? Und was lehrt die Bibel über denselben Gegenstand?« – »What are the prospects of men after death according to the Hindu Religion & what does the Bible teach on the same subject?« BMA, C-1.11 Indien 1851, 8.7.1851. Die Examensarbeiten liegen auf Englisch vor; die Frage wurde von den Kandidaten unterschiedlich übersetzt oder mitgeschrieben. Mögling gibt in seinem Bericht die deutsche Fassung.

148 Vgl. SPIVAK, Can the subaltern speak? Zu europäischen Subalternen im kolonialen Kontext vgl. z.B. FISCHER-TINÉ, Low and Licentious Europeans. Zudem gehörten diejenigen Inder, deren Briefe in Basel zu finden sind, zumeist nicht zu den Subalternen, sondern waren eher wie Kaundinya Brahmanen.

Missionsgesprächen Stellungnahmen von Indern destillieren.¹⁴⁹ Um diese Positionen im indischen Kontext genau zu verorten, wäre eine profunde Kenntnis südindischer Religionen und Religiosität vonnöten. Im Hinblick auf die Fragestellung dieser Untersuchung gilt es vor allem, die Bedeutung der Stellungnahmen für die Missionare und die Art der Integration in deren Religiosität aufzunehmen.

In Zitaten werden, wenn nicht anders vermerkt, Hervorhebungen aus dem Original übernommen. Das bedeutet für die Manuskripte vornehmlich die Übernahme von Unterstreichungen, im *Heidenboten* gesperrt Gedrucktes wird um der besseren Lesbarkeit willen hier kursiv wiedergegeben.¹⁵⁰ Die eingehende Korrespondenz wurde in Basel in verschiedenen teils fünf und mehr Zentimeter dicken Bänden zusammengebunden. Das hat zur Folge, dass bei manchen Briefen Zeilenanfänge oder -enden nicht mehr lesbar sind. Soweit aus dem Zusammenhang ersichtlich, wurden fehlende Buchstaben oder Wörter in eckigen Klammern ergänzt. An den Stellen, an denen sich keine eindeutige Ergänzung anbot, wurden die eckigen Klammern leer gelassen. Bei der Mitschrift der Vorlesung der Blumhardtschen Dogmatik, die die Grundlage für Kapitel 3.4 bildet, wurden Abkürzungen und vor allem standardisierte Kürzel stillschweigend aufgelöst; in der Korrespondenz werden Auflösungen, soweit um der Verständlichkeit willen nötig, in eckigen Klammern angegeben. Abkürzungen wie »u.« für »und« bleiben stehen. Ein Asterix steht für einen nicht lesbaren Buchstaben.

Im Text werden soweit möglich indische Orte und Namen in moderner Schreibweise angegeben, also Kannur für Cannanore; in den Quellen bleibt selbstverständlich die originale Schreibweise erhalten. Das führt dazu, dass die Orte mit verschiedenen Namen bezeichnet werden, denn es hatte sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch keine eindeutige Transkription der indischen Namen durchgesetzt. Ebenfalls noch nicht eindeutig festgelegt waren manche Bezeichnungen, die die Missionsgesellschaft selbst betrafen. So war man sich zum Beispiel einig, dass die Missionsleitung *die* Komitee hieß, aber nicht wie »Komitee« geschrieben wurde. Am weitesten verbreitet, aber nicht unbestritten, war die englische Schreibweise »Committee«. Daher wird in der vorliegenden Untersuchung in Bezug auf die Basler Missionsleitung der feminine Artikel verwendet, die Schreibweise wegen der im 19. Jahrhundert herrschenden Vielfalt hingegen modernisiert.

149 Vgl. zur Zuverlässigkeit der Aufzeichnungen auch PEEL, *Religious Encounter*, S. 13: »The best grounds for thinking that a real degree of multi-vocality is preserved within these highly interested texts [missionaries' journals, J.B.] is that the reported objections of pagans to Christian arguments often seem so intelligible and cogent. [...] A final indication that the journals have real integrity as records of religious encounter is that sometimes they do, as it were, speak against their authors.«

150 Der *Heidenbote* druckte Zahlen ausnahmslos fett. Diese Formatierung wird nicht übernommen.

Gliederung

Um die Entstehung von Kontaktreligiosität, also religiöser Veränderung, zu untersuchen, muss zunächst geklärt werden, welche religiösen Traditionen die Missionare prägten und mit welchen theologischen Auffassungen sie ausreisten. Der historische Kontext, in Europa wie in Indien, ist ebenfalls darzustellen, beeinflusste er doch sowohl die Ausgangs- wie die Kontaktreligiosität. Erst danach können die Entwicklungen in Indien analysiert und kann die entstehende Kontaktreligiosität herausgearbeitet werden.

Die Analyseparameter werden in der Zusammenschau von theologischen mit religionssoziologischen und -psychologischen Ansätzen entwickelt. So kann ein Katalog von Fragen und Aspekten erstellt werden, der die verschiedenen die *conversio* behandelnden Forschungsansätze zusammenbringt. Kapitel eins gibt daher einen kirchenhistorischen Überblick über die Entwicklung von Bekehrungs- und Konversionskonzeptionen und diskutiert die wichtigsten religionssoziologischen und -psychologischen Forschungen zur *conversio*. Dabei wird auch die Unterscheidung zwischen der Bekehrung als innerem, persönlichem Erleben und eigene Entscheidung einerseits und der Konversion als äußerem Wechsel der Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit andererseits erläutert. In dem Begriff *conversio* sind beide Akte zusammengefasst. Im Gespräch von Theologie und Soziologie werden die Analyseparameter für die folgenden Kapitel entfaltet: Es wird nach dem Narrativ und mithin den formalen und inhaltlichen Normen der Bekehrungs- und Konversionsberichte zu fragen sein. Des Weiteren ist der Kontext einer *conversio* in Betracht zu ziehen, insbesondere Familie und soziale Bindungen sowie die politische und kulturelle Situation. Hierbei ist die Ausgangs- ebenso wie die Aufnahmegesellschaft zu beachten. Mit der Krise wird der Höhe- und Umschlagpunkt der Bekehrung analysiert. In ihr ist nach der Erfahrung der *iustificatio* und den mit ihr einhergehenden Emotionen sowie den folgenden Werthaltungen zu fragen. Auch die Narrative und Normen des Krisenerlebnisses und seiner Darstellung sind zu analysieren. Die Betrachtung von Aktivität und Passivität und der Rollenzuschreibung der verschiedenen Beteiligten kann die Handlungsmacht von Konvertiten und Missionaren aufzeigen. Gleichzeitig wird hier die Wahrnehmung des Handelns Gottes bzw. deren Darstellung durch die Missionare deutlich. Die Prozesshaftigkeit und die Frage einer etwaigen Datierbarkeit der Bekehrung spielten für erweckte und pietistische Gruppierungen eine so große Rolle, dass sie ebenfalls in die Analyse aufgenommen werden müssen. Wichtig ist ferner die Untersuchung der Dauerhaftigkeit der *conversio* und einer Abwendung oder eines unwillentlichen Abfalls. Die Beziehung zwischen persönlichem Erleben und öffentlichem Ritual, mithin zwischen Bekehrung und Konversion, weist zum einen auf die Echtheit der Bekehrung und zum anderen auf die Tauftheologie.

Zuletzt ist nach der Beziehung von der Ursprungs- zur neuen Gemeinschaft und nach den mit der *conversio* einhergehenden Werthaltungen, der *sanc-tificatio*, zu fragen. Diese Parameter werden in Kapitel eins schon auf die unmittelbar für die Basler Mission relevanten Quellen und Traditionen der *conversio* angewandt.

Kapitel zwei legt die Grundlage für die in Kapitel drei und vier folgende Quellenanalyse. Es zeigt den historischen Kontext auf, beginnend mit den wichtigsten Daten zur sozialen, politischen und religiösen Situation in Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ab 1834 war dann auch die Basler Mission in Indien tätig, daher wird in einem zweiten Schritt die Geschichte der Basler Mission in Südindien dargestellt, ergänzt durch Kurzbiographien der Missionare, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. So können die verschiedenen Charakteristika und Charaktere der Missionare verdeutlicht werden, die ihre Reaktionen auf die Erlebnisse in Indien und die Entwicklung ihrer jeweiligen Kontaktreligiosität beeinflussten. In einer Erörterung von Missionsstrategien und -zielen werden die Kenntnisse über zentrale Aspekte der Mission in Indien vertieft. Der letzte Abschnitt diskutiert die Besonderheiten von Konversionen im kolonialen Indien, vornehmlich anhand von Literatur zur *conversio* in kolonialen Zusammenhängen im Allgemeinen und in Indien im Besonderen.

Sodann sind die Erfahrungen und Überzeugungen der ausreisenden Missionare festzustellen. Daher werden im dritten Kapitel die in Kapitel eins entwickelten Analyseparameter auf die Bewerbungsschreiben der Missionare angewendet. Um eine etwaige Entwicklung innerhalb der Missionsgemeinschaft nachzuzeichnen, werden hier die Lebensläufe und Bewerbungen der späteren Indienmissionare ergänzt durch eine Auswertung aller erfolgreichen Kandidaten und einiger abgelehnter Bewerber in Zehnjahresschritten zwischen 1820 und 1860. In diesem Kapitel wird eruiert, mit welchen Überzeugungen *conversio* und *sanc-tificatio* betreffend und mit welchen persönlichen Bekehrungserfahrungen die Missionare ausgereist sind. Hier wird auch auf das in Indien ebenfalls relevante Thema von Individualität und Gemeinschaftsbindung eingegangen. Zuletzt wird die Dogmatikvorlesung des Missionsinspektors Christian Gottlieb Blumhardt dargestellt, denn sie bildete die theologische Grundlage, auf der die Missionare in Basel ausgebildet und dann entsandt wurden.

Wie sich die Überzeugungen der Missionare in Indien veränderten und wie die Basler die in Indien gemachten Erfahrungen darstellten, ist Thema des vierten Kapitels, das wiederum anhand der Analyseparameter vorgeht. Die Reihenfolge der einzelnen Schritte ist gegenüber Kapitel drei leicht verändert, weil die Parameter nur so dem Missionskontext angemessen diskutiert werden können. In Kapitel drei zu Europa ist die Frage nach den Narrativen und den zugrundeliegenden formalen und inhaltlichen Normen

so zentral, dass sie an erster Stelle stehen muss. In Kapitel vier zu Indien hingegen sind die Narrative erst vor dem Hintergrund des Kontextes zu verstehen, weshalb dieser in der Darstellung vorzuziehen ist. Bei der Diskussion der Werthaltungen zeigen sich ebenfalls deutliche Unterschiede in der Gewichtung zwischen Kapitel drei und vier; allerdings werden Ruhe, Liebe und Brüderlichkeit ausschließlich in Kapitel drei erörtert, da sie für die Frömmigkeit der Basler eine eminente Rolle spielten und in der Analyse in Kapitel vier an verschiedenen Stellen aufgenommen werden.

Kapitel fünf zeichnet unter Aufnahme der in den Kapiteln drei und vier beschriebenen Entwicklungen die Ausbildung einer Kontaktreligiosität bei den Basler Missionaren und im *Heidenboten* zusammenfassend nach und zieht allgemeine Schlussfolgerungen. Außerdem konzipiert das Kapitel ein Design für die Analyse von Kontaktreligiosität. Hier wird zudem erörtert, was die Erforschung von Kontaktreligiosität zum besseren Verständnis von kolonialen Zusammenhängen und multiplen Religiositäten beitragen kann.

Die historische Entwicklung von Religiosität ist keine lineare Angelegenheit. Vielmehr setzt sie sich aus einzelnen Aspekten zusammen, die einander ergänzen, überschneiden, manchmal auch widersprechen können. Daher kann auch ihre Darstellung, wenn sie ein umfassendes Bild zeichnen will, nicht linear verlaufen. Eher ist an einen Baum zu denken, dessen verschiedene Äste in den Kapiteln und Unterkapiteln abgefahren werden, die aber immer wieder auf den einen Stamm zurückbezogen werden. Die Verbalisierung von Religiosität in Geschichten und Berichten ist erst recht nicht eindimensional. Aus diesen Gründen können manche Berichte der Missionare unter unterschiedlichen Fragestellungen analysiert und zur Illustration verschiedener Aspekte ihrer Religiosität herangezogen werden. Dennoch werden in dieser Studie möglichst viele verschiedene Berichte genutzt. Sie mögen einander in manchem ähneln, bringen aber jeweils neue Aspekte zum Vorschein.

1. *Conversio* und *sanctificatio*

In der gegenwärtigen Konversionsforschung dominieren religionssoziologische und sozialwissenschaftliche Ansätze neben psychologischen Analysen von Konversionen. Religionssoziologie und Kulturwissenschaft stellen die weltlichen Motivationen von Bekehrung und vor allem Konversion heraus. Soziale und politische Umstände spielen in diesen Untersuchungen in vielen Fällen eine größere Rolle als religiöse Überzeugungen, auch wenn letztere nur selten ganz in Abrede gestellt werden. Einen weiteren Aspekt bringen die diskursanalytischen Untersuchungen von Konversionserzählungen ein, die die Konstruiertheit dieser Berichte herausstellen und die Normen analysieren, welche mithilfe der Berichte transportiert werden.

Neuere protestantische dogmatisch-theologische Entwürfe zur *conversio* fehlen indes.¹ Dabei ist die *conversio* als Bekehrung und Konversion ein zutiefst theologisches Thema, denn die Bekehrung zu dem wahren Gott als Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch stand seit Beginn theologischer Überlegungen und Systematisierungen immer wieder im Mittelpunkt der Diskussion. Dennoch ist die *conversio* – möglicherweise infolge der reformatorischen Erkenntnis Martin Luthers – zugunsten der Hervorhebung der *iustificatio*, der Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott, aus dem Blickfeld der (kontinentalen) protestantischen Theologie gerückt. Diese fokussiert zumeist auf die *iustificatio*, die einen Teil des Bekehrungs- oder Konversionsgeschehens bildet.² Traditionell sucht die Theologie die richtige Lehre von *conversio* und *iustificatio* zu etablieren und ermittelt deren Stellung im Heilsgeschehen. Ganz ausgeprägt erfolgte dies in der Lehre vom *ordo salutis*, in der der Weg des Menschen zum Heil in einzelne Schritte aufgeteilt wurde. Herkömmlich wird diese Lehre der Orthodoxie

1 Vgl. dazu auch DALFERTH, Introduction. In diesem Band finden sich einige neuere Ansätze zu Detailfragen aus religionsphilosophischer Sicht. Vgl. auch neuerdings RAMBO / FARHADIAN (Hg.), *Oxford Handbook of Religious Conversion*, ebenfalls mit einem Schwerpunkt auf der Religionssoziologie, sowie JINDRA, *A New Model of Religious Conversion*.

2 *Conversio* wird hier in einem umfassenderen Sinne verstanden als in der Orthodoxie. Sie bezeichnet den Prozess von der ersten Erkenntnis bis zu Umkehr und Heiligung. Zur Beziehung von *conversio* und Sühne vgl. auch STUMP, *Conversion, Atonement, and Love*; sowie GREEN, *A Penitent Prodigal*. Stump bezieht sich in ihrer Argumentation hauptsächlich auf Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin. Zur Beziehung von *ordo salutis* und *conversio* vgl. KOCH, *Ordo salutis*, S. 22–34.

zugeschrieben, dort geht es um die Zueignung des Heils für den Menschen.³ Die Lehre von der *conversio* ist somit von zentralen Inhalten der Theologie geprägt und fragt nach der Gott-Mensch-Beziehung.

Theologische und religionssoziologische Ausführungen zu Konversion und Bekehrung folgen mithin verschiedenen Logiken und sprechen unterschiedliche Sprachen. Dennoch ähneln sich die Fragen, die sie stellen, und auch viele ihrer Antworten stimmen überein. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Ansätze miteinander ins Gespräch gebracht, um so die Parallelen in Konzeptionen und Antworten aufzuzeigen. Auf diese Weise können die grundlegenden Fragehorizonte für die Analyse der Vorstellungen von *conversio* und *sanctificatio* der erweckten Missionare entwickelt werden; denn eine Analyse der Auffassungen von *conversio* in Europa wie Indien wird all diese Perspektiven einbeziehen müssen.

Für die Missionare waren drei auf unterschiedlichen Ebenen liegende Aspekte wichtig: erstens ihre theologischen Überzeugungen von der rechten Bekehrung, die unmittelbar mit ihrem religiösen Weltbild und ihrer Dogmatik und Ethik zusammenhingen; zweitens die Erfahrung ihrer eigenen Bekehrung und die teils sehr anderen Erfahrungen mit Bekehrung und Konversion in Indien; und drittens die Notwendigkeit, über die indischen Bekehrungen Berichte zu verfassen, die von Angehörigen ihrer Frömmigkeitsgruppe, von der Missionsgesellschaft und ihren Unterstützern, erkannt und wiedererkannt wurden. In Bekehrung und Konversion kamen für sie theologische Theorie und Lebenspraxis zusammen.

Die Theologie kann in die Diskussion um die *conversio* eine wichtige Präzisierung einbringen, denn in ihr wird sprachlich wie inhaltlich zwischen Bekehrung und Konversion unterschieden.⁴ Der lateinische Begriff *conversio* umfasst beides⁵ und wird daher im Folgenden auch in dieser übergreifenden Bedeutung benutzt. Ihm subsumiert sind die innerliche *Bekehrung* zu Gott, die nicht mit einem Religions- oder Konfessionswechsel einhergehen muss, und die *Konversion*, der Übertritt in eine neue Glaubensgemeinschaft, die nicht mit einer Bekehrung einhergehen muss. Soweit möglich, wird im Folgenden zwischen beidem unterschieden.

Die *conversio* ist jedoch nur ein Punkt in der komplexen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu analysiert und beschrieben wurde. Auf die *conversio* – so die in der Erweckungsbewegung vorherrschende Vorstellung – folgt notwendig die

3 Zur Geschichte des Begriffs und zur Problematisierung der Rückführung auf die Orthodoxie vgl. MATTHIAS, *Ordo salutis*, S. 321, ausführlicher s.u. Kap. 1.1.2.

4 Die Benennung wird auch in theologischen Untersuchungen nicht immer gleich durchgeführt, die Unterscheidung wird aber in der Regel eingehalten. Vgl. u.a. GERLITZ, *Konversion I*; FREND, *Bekehrung I*. Vgl. zur Begriffsdifferenzierung auch LIENEMANN, *Historische Voraussetzungen*.

5 Ebenso wie das Englische »conversion«.

sanctificatio, die Heiligung als der der neuen Überzeugung entsprechende Lebenswandel und als die Orientierung an diesen neuen Werten. Die *sanctificatio* selbst besteht wiederum aus zwei Teilen, der Heiligmachung, die in der *iustificatio* durch Gott vollzogen wird, bzw. des Als-Heilig-Ansehens,⁶ und dem Heiligwerden, der täglichen Heiligung des Menschen im Laufe des Lebens. Dabei werden die verschiedenen Aspekte, *conversio*, *iustificatio*, *sanctificatio* und die weiteren nachstehend entwickelten Teile des Geschehens aus analytischen Gründen und der protestantischen Lehrtradition folgend voneinander unterschieden, ohne dass damit eine Reihenfolge und Stufung ausgesagt werden soll.

Um die frühen Traditionslinien sichtbar zu machen, wird zunächst die Entwicklung der Deutungen von *conversio* in der Kirchengeschichte bis zur Reformationszeit in einem kurzen Überblick dargestellt. Anhand der Geschichte der *conversio* von biblischen Zeiten bis zum Ausgang des Mittelalters können die unterschiedlichen Aspekte illustriert werden, die in den späteren Jahrhunderten wirksam wurden.

Martin Luthers Theologie der *conversio* ist wegen seiner überragenden Bedeutung für die protestantische Theologie eingehender darzustellen. Er wird ergänzt durch den für die Missionare eminenten Ansatz von Johannes Brenz, dessen Katechismus viele der – zumeist aus Württemberg stammenden – Basler Missionare in der Evangelisation und zum Unterricht benutzten. Dort kommt auch die ebenfalls von ihnen häufig verwendete Katechismusauslegung Johann Conrad Zellers zur Sprache. Doch auch von diesen werden nur die jeweils für die Basler Mission am stärksten prägenden theologischen Traditionen vorgestellt.

Im Laufe der Kirchengeschichte haben sich unterschiedliche Traditionen und Begriffsdefinitionen herausgebildet. Sowohl *conversio* als auch *sanctificatio* konnten dabei unterschiedlich gefüllt werden; zudem kamen in der Basler Mission selbst verschiedene Traditionen zusammen: Württembergische Lutheraner, Schweizer Reformierte, norddeutsche Reformierte, schwedische Lutheraner, um nur einige zu nennen. Die für die vorliegende Untersuchung wichtigsten Unterschiede zwischen diesen Traditionen lagen in der Definition der *conversio*; divergierende Auffassungen bezüglich der *sanctificatio* hingegen liegen eher in Bezug auf englischsprachige Gruppierungen vor, die erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland und der Schweiz wirksam wurden. Die Unterschiede werden, soweit sie von Bedeutung sind, bei der Besprechung der jeweiligen Topoi vermerkt.

6 Auch diese Definitionen waren stets erneut umstritten. Die Konkordienformel, mit der die lutherische Lehrbildung abgeschlossen wurde, lehnt die Lehre von der Heiligmachung ab und spricht von der Rechtfertigung einzig *coram Deo*. Doch auch dies wurde trotz der Bedeutung der Konkordienformel nicht in allen lutherischen Traditionen aufgenommen. Vgl. Konkordienformel, Abschn. III.

Auf den religionsgeschichtlichen Überblick bis zum 16. Jahrhundert folgt ein zweiter Teil, der den chronologischen Durchgang unterbricht. Dort werden die Erkenntnisse der religionspsychologischen und -soziologischen Forschung erörtert, die für die Analyse der Bekehrungsnarrative und für das Verständnis der Konversionen in Indien von Bedeutung sind. An dieser Stelle werden im Dialog von Theologie und Sozialwissenschaften die Parameter zur Analyse der *conversio* entwickelt.

Abschließend werden die Bekehrungsnarrative, die für die Missionare unmittelbar prägend waren, analysiert.⁷ Hierzu zählt an erster Stelle August Hermann Franckes Bekehrungsbericht, dessen »Bußkampf« vorbildlich für Generationen von Pietisten wurde, auch wenn er selbst das möglicherweise nicht intendiert hatte. Ferner waren zwei Bücher, die den Weg eines Christen beschrieben, von unmittelbarer Bedeutung für die Missionare: John Bunyans *The Pilgrim's Progress* und Friedrich August Gottreu Tholucks *Die Lehre vom Sünder und vom Versöhner*. Hinzu kam das *Herzbüchlein*, das die Bekehrung graphisch verdeutlichte. Anhand dieser Schriften und der anglophonen Vorbilder in Presbyterianismus und Pietismus können Meisternarrativ und Mustervorstellung der pietistischen Bekehrung aufgezeigt werden, der Idealtypus der Bekehrung im 19. Jahrhundert. Dabei werden bereits die im vorherigen Abschnitt aus dem Dialog von Theologie und Sozialwissenschaften entwickelten Analyseparameter angewendet.

1.1 *Conversio* und *sanctificatio* in der Theologie- und Kirchengeschichte

1.1.1 Alte Kirche und Mittelalter

Auch außerhalb des Christentums gab und gibt es Bekehrungen und Konversionen. Wird nicht eine christlich-theologische Definition von *conversio* zugrunde gelegt und Bekehrung mithin als Bekehrung zum christlichen Gott verstanden, so finden sich solche Phänomene in der antiken Philosophie und in den Mysterienkulten ebenso wie in anderen nicht-christlichen Religionen.⁸

7 Die Traditionslinien, insbesondere die Beziehungen zwischen deutschsprachigen und englischsprachigen Ansätzen, sind noch nicht abschließend untersucht. Klar ist aber, dass hier ein reger Austausch herrschte und es teilweise zu intensiven wechselseitigen Beeinflussungen kam. Dies wird auch die folgende Analyse verdeutlichen, wenn gezeigt wird, dass aus der englischsprachigen Tradition geprägte Gedanken und Betonungen in der Basler Mission Gewicht bekamen.

8 Die auf das Christentum ausgerichtete Definition führt zu einer selbsterfüllenden Prophezeiung: Selbstverständlich kann außerhalb des Christentums keine christliche Bekehrung stattfinden. Diese Definition wird heute nur noch in wenigen theologischen Untersuchungen verwandt. Das

Im Folgenden soll freilich die Entwicklung innerhalb des Christentums im Mittelpunkt stehen. In der Geschichte des Christentums gingen Konversion und Bekehrung nicht immer Hand in Hand; gerade Massenkonzersionen waren in der Missionsgeschichte Europas nur bedingt mit Bekehrungen der Konvertiten in Glaube, Handeln und Ritual verbunden. Die Bemühungen um Bekehrung erlangten aber immer wieder große Bedeutung – auch und gerade als Reaktion auf Konversionen größerer Gruppen und die damit einhergehenden Phänomene wie Formalisierung des Glaubens, Nutzung des Christentums für politische Autorität, Desinteresse größerer Bevölkerungsteile und Beibehaltung nicht-christlicher volkstümlicher Praktiken.⁹ Im Folgenden werden vornehmlich die Ereignisse und Zäsuren beschrieben, an denen sich die Begriffe schärfen und die Definitionen von Bekehrung und Konversion voneinander abgegrenzt wurden.¹⁰

Schon im Urchristentum lassen sich beide Formen der *conversio*, Bekehrung und Konversion, finden, wobei der Ruf zur Bekehrung der Konversion vorausging. Die Bekehrung als Buße, Umkehr zu Gott im spirituellen wie lebenspraktischen Sinne, bestimmte die Predigt Johannes des Täufers und Jesu, die zur *metanoia*, der Umkehr, aufriefen. Von Konversionen, der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch Taufe, berichtete sodann die Apostelgeschichte, die zugleich mit der Christusbegegnung des Saulus/Paulus das erste erschütternde Bekehrungserlebnis überlieferte.¹¹ Am paulinischen Vorbild orientierten sich viele der späteren Bekehrungsberichte. Hier fielen die auch physisch einschneidende Erfahrung eines Eingriffs Gottes in das Leben und die Erkenntnis christlicher Wahrheit mit der Konversion und dem veränderten Lebenswandel zusammen. Bei Paulus wurden zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums Bekehrung, Konversion und Heiligung ausführlich beschrieben. Aufgrund des Berichts in der Apostelgeschichte, seiner Selbstzeugnisse in den Briefen und seiner Bedeutung für die christliche Kirche wurde die Konversion des Saulus/Paulus zur paradigmatischen Bekehrungsgeschichte.¹²

Neuartige am christlichen Bekehrungsbegriff betont aber z.B. MENNECKE-HAUSTEIN, *Conversio ad Ecclesiam*, S. 22. Die Bekehrung ist hier christlich definiert (S. 22f.). Zur Bekehrung zur Philosophie in der Antike vgl. KÖCKERT, *Rhetoric of Conversion*.

- 9 Diese Zusammenfassung gilt selbstverständlich nur für den großen Überblick. Im Einzelnen lassen sich immer Gegenbeispiele finden, auch durchaus wichtige. Die folgende Darstellung orientiert sich an FRENZ, *Bekehrung I*; WAGNER, *Bekehrung II*; KOLLAR, *Konversion III*. Einen Überblick über Konversionen in der Kirchengeschichte bietet auch ALAND, *Glaubenswechsel*.
- 10 Es geht also um eine überblicksartige Zusammenfassung. Gegenbeispiele, die diese Aussagen differenzierten, ließen sich, wie bei den meisten Überblicken, finden.
- 11 Vgl. Apg 9,1–31. Der Name Paulus wurde bei der ersten Missionsreise eingeführt, Vgl. Apg 13,9. In der Namensgebung zeigte sich seine doppelte Zugehörigkeit: In jüdischen Kontexten hieß er zeit lebens »Saulus«, in griechischen »Paulus«.
- 12 Dabei ist festzuhalten, dass es das Christentum als etablierte Religion zu Paulus' Zeit noch nicht gab. Konversion bedeutete in seinem Fall lediglich die Abwendung von seiner früheren

Zunächst richtete sich die christliche Mission vornehmlich an Juden und Gottesfürchtige, also Nicht-Juden, die der Synagoge angehörten, sich zum jüdischen Gott bekehrt hatten und die Gebote hielten, nicht aber beschnitten waren, die damit also de jure Heiden, wenn auch als zugehörig zur jüdischen Gemeinde anerkannt waren. Bei diesen Gruppen zeitigte die christliche Mission bis zu Beginn des zweiten Jahrhunderts ihre einzigen überlieferten Erfolge. Systematische Heidenmission im strengen Sinne fand mithin zunächst nicht statt.¹³

Um 130 trat Justin der Märtyrer zum Christentum über; er war damit der erste Konvertit ohne jüdischen oder gottesfürchtigen Hintergrund, von dem Zeugnisse überliefert sind, und demonstrierte zugleich eine Besonderheit dieser ersten heidnischen Konvertiten: das große Interesse an der Philosophie.¹⁴ Im Laufe der nächsten Jahrzehnte rückten Nichtjuden immer stärker in den Fokus der christlichen Missionsbestrebungen. Dabei standen zunächst weiterhin die Inhalte der Bekehrung im Vordergrund des Diskurses. Gegen Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts wurde insbesondere um die Definition der Konversion als Bekehrung zum christlichen Gott oder als Bekehrung zur wahren Philosophie gestritten. Ethik und religiöse Praxis spielten hier eine große Rolle. Bei Annahme neuer bzw. strengerer Moralvorstellungen und Ablehnung gewisser Züge der römischen Umwelt hielten viele Konvertiten an der zeitgenössischen Philosophie fest, wie sich exemplarisch an Clemens von Alexandrien zeigen lässt. Cyprian von Karthago hingegen hob die Befreiung von Sünde und die Abwendung vom heidnischen Lebenswandel hervor und ließ damit Elemente eines modernen Bekehrungsverständnisses erkennen, indem er die *iustificatio* als Inhalt der *conversio* und die folgende *sanctificatio* gleichermaßen bekräftigte.¹⁵

Nachdem in den ersten Jahrhunderten in der Regel einzelne Menschen in bewusster Entscheidung zum Christentum übergetreten waren, kam es ab der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu Massenkonzersionen, insbesondere unter der Landbevölkerung des Mittelmeerraums.¹⁶ Die führenden Schichten verweigerten sich der Konversion jedoch zunächst. Erst

Gruppe innerhalb des Judentums zu der neuen Gemeinschaft der Christen. Deshalb wird in der gegenwärtigen Diskussion zunehmend die Kontinuität in Paulus' Gemeinschaftszugehörigkeit zulasten der Konversion betont. Aufgrund des Wechsels in der Gruppenzugehörigkeit scheint der Begriff »Konversion« indes angemessen.

13 Gegenbeispiele finden sich z.B. PLINIUS, Briefe, S. 640–645. Auch beschreibt Paulus, dass er zur Heidenmission berufen sei, vgl. Gal 1,16f. In die die westliche Kirchengeschichte prägende Überlieferung sind diese Konvertiten jedoch nicht eingegangen. Zu den Thomaschristen s.u. Kap. 2.1.

14 Vgl. FRENZ, Bekehrung I, S. 444; ALAND, Glaubenswechsel, S. 25.

15 Zur Einbettung der Bekehrungserzählung des Cyprian in die philosophischen Bekehrungsnarrative seiner Zeit vgl. KÖCKERT, Rhetoric of Conversion, S. 7f.

16 Vgl. FRENZ, Bekehrung I, S. 447.

nach der konstantinischen Wende und dem Siegeszug des Christentums in Politik und Gesellschaft wandte sich auch die römische Aristokratie dem Christentum zu, während sie sich gleichzeitig bemühte, möglichst viele Elemente ihrer ursprünglichen Kultur zu bewahren. Nun erhielt die *conversio* eine neue Bedeutung: Intensive Hinwendung zu Gott und strenge Befolgung der Gebote, mithin besondere Frömmigkeit, wurden nunmehr als Bekehrung verstanden.¹⁷ Der Ruf zur *metanoia* wurde jetzt innerhalb des Christentums laut: Weil die Konversion von der Bekehrung losgelöst war,¹⁸ wurden die neuen Christen, die häufig nur nominal die Religion gewechselt hatten, zu einer *conversio* im Sinne der innerlichen Hinwendung zu Gott und zur Umkehr aufgefordert.

Die überragende Figur innerhalb der antiken Christentumsgeschichte und auch innerhalb der Geschichte der *conversio* war Aurelius Augustinus.¹⁹ Seine Konversionserzählung, die wiederum Elemente des paulinischen Berichts adaptierte, wurde stärker noch als dieser prägend für die weitere Entwicklung der Konversionsnarrative. Von einem heidnischen Vater und einer streng christlichen Mutter erzogen, wandte sich Augustinus anfangs der klassischen Philosophie, dann dem Manichäismus, später dem Neuplatonismus und schließlich der Theologie des Ambrosius zu. Zunächst verblieb Augustin innerhalb konventioneller Christlichkeit, dann aber hatte er sein Bekehrungserlebnis, bei dem er unter Tränen von einem Kind mit dem Spruch »tolle lege« auf die Bibel verwiesen wurde, seinen Lebenswandel änderte und sich zur Selbst-Hingabe an Gott entschloss.²⁰ In Augustins Bekehrungsbericht finden sich Motive, die in der Folge klassisch werden sollten: der innere Aufruhr und die Tränen vor der Bekehrung sowie das Gefühl von Gewissheit, verbunden mit den Metaphern vom Licht und der inneren Ruhe nach der Bekehrung. Doch blieb es nicht bei dieser einmaligen Buße und Hinwendung zu Gott, sondern Bekehrung bedeutete für Augustinus auch die weitere Übung in der Heiligung. Das Erlebnis war der Höhepunkt, aber nicht der Endpunkt seines »Bekehrungswegs«²¹.

Aus dem weiteren Verlauf der Kirchengeschichte bis zur Reformation sind in unserem Kontext zwei Entwicklungen von Bedeutung: erstens die zumeist politisch initiierten Konversionen ganzer Volksstämme, zunächst von sogenannten »Barbaren« innerhalb des römischen Reichs, dann auch über die

17 Vgl. ebd., S. 449.

18 Zwar gab es immer noch keine Bekehrung ohne Konversion, wohl aber konnten nun Konversionen ohne Bekehrung auftreten.

19 AUGUSTINUS, *Confessiones*. Zu Augustinus' Bekehrung als Prozess vgl. BRYANT, *Conversion in Christianity*, S. 181–184; zu Augustin vgl. DRECOLL, *Augustin Handbuch*.

20 AUGUSTINUS, *Confessiones*, S. 402–405.

21 ENGELBERT, *Bekehrung I.5*, S. 457. Eine neuere Analyse des Konversionsnarrativs bei Augustin hat jetzt vorgelegt KÖCKERT, *Konversion*.

Reichsgrenzen hinaus, und zweitens die Bemühungen um Bekehrungen und eine vertiefte Frömmigkeit.²² Hier wurde die bewusste Hinwendung zu Gott – häufig einhergehend mit Abwendung von der Welt – in Innerlichkeit und einem strengen Lebenswandel innerhalb der christlichen Kirche gefordert.

Für manche der nichtchristlichen Völker, die in den folgenden Jahrhunderten zum Christentum konvertierten, war die christliche Kultur attraktiv, weil sie als höher stehend, weiter entwickelt und mächtiger als die eigene Kultur wahrgenommen wurde.²³ Andere Volksgruppen wurden zur Konversion gezwungen. Zeitgleich mit oder unmittelbar nach den Konversionen von politischen oder militärischen Führern wurden oft auch ihre Untertanen und ihr Gefolge getauft. Eine Unterweisung in christlicher Lehre erfolgte vielfach erst später, manchmal mit mehr und häufig auch mit weniger Erfolg.

Bekehrungen im Sinne der gezielten Hinwendung zu Gott und einer Heiligung des Lebenswandels fanden häufig innerhalb des Mönchtums statt und hatten eine Neuausrichtung mönchischer und asketischer Frömmigkeit zur Folge, sodass im Hochmittelalter *conversio* »praktisch gleichbedeutend mit Eintritt ins Mönchtum«²⁴ wurde. Alle Erneuerungsbewegungen des Mittelalters hatten den ausschließlichen Bezug auf Gott, die *conversio*, zum Ziel, die sich in Leben, Lehre und Frömmigkeitspraxis erweisen sollte. Dabei waren Buße und Umkehr wichtige, aber nicht die einzigen Aspekte der *conversio*. Auch das Einswerden mit Gott in der Mystik, die *unio mystica*, gehörte in diesen Zusammenhang. Frömmigkeitsbewegungen des Spätmittelalters wie die *Devotio moderna* und Mystiker wie Johannes Tauler oder Meister Eckhart lösten die *conversio* vom Mönchtum und beeinflussten einige Reformatoren stark, insbesondere Martin Luther. Die *imitatio Christi*, die schon die *peregrinatio pro Christo* des frühen Mittelalters geprägt hatte, wurde nun immer wichtiger. Die Nachfolge sollte im Lebenswandel und in der Frömmigkeit, der besonderen Beziehung des Menschen zu Gott, Gestalt gewinnen.²⁵ Das für die vorliegende Fragestellung wichtigste in Alter Kirche und Mittelalter entwickelte Motiv aber war die Unterscheidung zwischen (Massen)konversion und innerer Bekehrung.

22 Vgl. zur Mission im Mittelalter auch PADBERG, Christianisierung, bes. S. 198–230 zu Missionsstrategien und sozialen Veränderungen.

23 Vgl. FRIEND, Bekehrung I, S. 451.

24 ENGELBERT, Bekehrung I.5, S. 458. Vgl. auch HARRAN, Luther on Conversion, S. 31–43.

25 Die *imitatio Christi* war später auch eines der Motive, auf das die erweckten Missionare des 19. Jahrhunderts rekurrierten.

1.1.2 Die Anfänge des Protestantismus: Reformation

Die Basler Missionare kamen vornehmlich aus zwei konfessionellen Kontexten: deutsche (württembergische) Lutheraner trafen in der Ausbildung und auf den Missionsstationen auf Reformierte aus der Schweiz. In Indien waren vor allem in den ersten Jahren hauptsächlich Württemberger tätig. Insbesondere diejenigen Missionare, die ein Studium an einer theologischen Fakultät durchlaufen hatten, waren sehr an ihren Wurzeln interessiert.²⁶ Für die Württemberger stellten Martin Luther und Johannes Brenz die wichtigsten Gewährsmänner aus der Reformationszeit dar. Die Konzeptionen der Reformatoren waren neben den pietistischen Ansätzen und durch diese hindurch bis ins 19. Jahrhundert prägend.²⁷

Die Reformatoren haben keine Konversions- oder Missionstheologie entworfen, ihnen lagen bei der *conversio* hauptsächlich *metanoia* und *sanctificatio*, Umkehr und Heiligung, am Herzen.²⁸ Die Lehre der Reformatoren zu Buße, Rechtfertigung, Heiligung und dem Glauben, in dem dies alles Wirklichkeit wurde, war für die Mission des 19. Jahrhunderts grundlegend. Die ausführliche Darstellung der Inhalte der *conversio* ist in systematisierenden und die Lehre darstellenden Schriften zu finden. An Luthers Ausführungen lässt sich besonders deutlich die Bedeutung des Glaubens und der Rechtfertigung als Umkehr sowie der Beziehung von Wiedergeburt und Taufe herausarbeiten. Die Schriften von Johannes Brenz, insbesondere der Katechismus und das Württemberger Bekenntnis, bringen verschiedene Einflüsse zusammen.

26 Vgl. z.B. die Bewerbung von Joh. Christoph Friedr. Schmidt 1828: »[...] es zieht mich immer zu Luthers Schriften, in Streit mit rationalistisch Gesinnten, zur Bekämpfung des Unglaubens, wo ich ihn finde, [...]« BV 136, Bewerbung an Blumhardt vom 18.4.1828, 2r (Brief d. Bruders) – Die Datierung lautet »am 18. Tage des Erstmondes 1828«. Ex. 12,2 heißt es bei der Einsetzung des Passahfestes: »Dieser Monat soll bei euch der erste Monat sein«. Ostern wurde 1828 am 6. April gefeiert. Ich danke Henning P. Jürgens für diesen Hinweis.

27 Die Konversionsforschung hat sich in den letzten Jahrzehnten auch der Reformationszeit zugewandt, vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, *Conversio ad Ecclesiam*; BOCK, *Konversionen*; LOTZ-HEUMANN u.a. (Hg.), *Konversion*; PARKER, *Converting souls*; MADER, *Conversion Concepts*; LUEBKE / POLEY / RYAN / SABEAN (Hg.), *Conversion*; dort bes.: STROM, *Pietist Conversion Narratives*. Einen Forschungsbericht zu Konversionen in der Reformationszeit bietet bis 2006 DEVENTER, *Konversion und Konvertiten*.

28 Auffällig ist, dass aus der Zeit der Reformation und Konfessionalisierung nur wenige Bekehrungsberichte in der ersten Person Singular überliefert sind – einer davon stammt von Martin Luther – doch auch diese sind eher der Kontroversliteratur als Konversionsberichten im modernen Sinne zuzuordnen, vgl. BREMER, *Conversus*.

Martin Luther

Von Luthers Theologie sind insbesondere die Definition der Sünde und die Betonung der Gottesbeziehung für die späteren Missionare wichtig geworden.²⁹ In der Frage der Aktivität – für Luther: der Willensfreiheit – unterschieden sie sich von ihm.

Das Zentrum von Luthers Theologie bildet die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit. Dabei ist der Glaube der Schlüsselbegriff zur Bezeichnung der Gottesbeziehung. In ihm findet auch die *conversio* statt.³⁰ Luthers Theologie liegt als anthropologische Voraussetzung das Verständnis des Menschen als Beziehungswesen zugrunde; in der *conversio* ändere sich diese Beziehung. Der Mensch kann laut Luther nicht ausschließlich aus sich heraus und in Bezug auf sich selbst existieren. Dies gelte sowohl für die Bestimmung des menschlichen Gewissens, das von Luther im Rückgriff auf Augustin mit einem Lasttier verglichen wird, das entweder von Gott oder von der Sünde geritten werde,³¹ als auch für die Grunddefinition des sündigen Menschen als *homo incurvatus in seipsum*, in sich selbst verkrümmter Mensch. Der Mensch, der sein eigener Herr sein wolle, zum Beispiel indem er versuche, sich durch seine Werke zu rechtfertigen, sei ein *homo incurvatus in seipsum*. Das Zentrum des Menschen befindet sich laut Luther bei dem, woran der Mensch sein Herz hängt, entweder im Glauben bei Gott oder im Unglauben bei einer anderen Macht, bei etwas, das der Mensch selbst zu seinem Gott mache.³² Außerhalb des Glaubens sei er immer ein solcher in sich selbst verkrümmter Mensch. Im Glauben wird die Verkrümmung aufgehoben, der Mensch kann auf Gott blicken und sich ihm anvertrauen. Darin besteht die *conversio*.

Diese *conversio* könne der Mensch allerdings, so Luther, nicht selbst oder gar alleine vollziehen. Für Luther steht die Passivität des Menschen im Vordergrund. Der Sünder werde durch das Wort Gottes, seine Zusage, *promissio*, angesprochen. Nun komme es darauf an, die Zusage zu hören und im Glauben

29 Luther selbst spricht selten von *conversio* oder Bekehrung. Im Vordergrund seines Interesses steht die *iustificatio*. Für diese Untersuchung sind die Ansätze zur *conversio* und die Ausführungen zu dem, was in der Basler Religiosität als *conversio* interpretiert wurde, wichtig. Bei Luther hieß dies häufig *iustificatio*. Dasselbe gilt für die *sanctificatio*, die in der Basler Frömmigkeit das umfasst, was Luther die »Früchte des Glaubens« nannte. Um die Wiedererkennung der Konzeptionen in den Kapiteln drei und vier zu erleichtern, werden hier ebenfalls die Begriffe *conversio* und *sanctificatio* den zeitgenössischen Ausdrücken vorgezogen.

30 Zu Luther vgl. in etwas anderer Betonung als hier HARRAN, Luther on Conversion; WICKS, Luther's reform; RITSCHL, Theologie der deutschen Reformation, S. 157–183.

31 Vgl. WA 18, S. 635,17ff. Das heißt auch, der nicht bekehrte Mensch lebt laut Luther nicht in einer neutralen Zone, denn diese gibt es seiner Auffassung gemäß nicht. Damit ist der Herrschaftswechsel theozentrisch gedacht.

32 Vgl. LUTHER, Der große Katechismus, S. 560.

auf sie zu antworten.³³ Hier findet sich mithin in einem zweiten Schritt der re-aktive Anteil des Menschen. *Promissio* und *fides* sind eng miteinander verknüpft. Der Mensch werde durch das Wort zum Glauben gerufen. Die Veränderung, *conversio*, des Menschen wird damit durch Gott initiiert. Der Glaube hat bei Luther einen personalen Charakter, was in den Katechismen besonders deutlich wird. Die ausführliche Erläuterung zum ersten Gebot zeigt die Reflexivität des Glaubensbezugs ebenso wie das exzentrische Sein des Menschen.³⁴ Bildlich verdeutlicht Luther das exzentrische Sein des Menschen anhand der *unio cum Christo*. Dies ist indes keine substantiale, sondern eine relationale Vorstellung. Die Person wird durch ihre Beziehung definiert. Die *conversio* ist der Punkt, an dem der Mensch vom *homo incurvatus* durch die *fides* zur in der *unio cum Christo* mit Gott lebenden Person wird. Sie bedeutet also eine völlige Veränderung des Menschen, freilich vornehmlich in seinen Beziehungen.

In der *unio cum Christo* wird der Mensch vom Sünder zum Gerechten. Der Glaube an Christus gilt Luther dabei als die Teilhabe an dem Leben als Kind Gottes.³⁵ In seiner Freiheitsschrift von 1520 benutzt Luther zur Verdeutlichung das aus der mittelalterlichen Brautmystik überlieferte Ehebild: Was die *unio* bewirke, lasse sich besonders gut an der Vorstellung von Braut und Bräutigam zeigen. Beide teilten alles, was sie haben. Dies gelte auch für die Seele des Menschen und für Christus, sodass der Mensch in der Vereinigung bekomme, was vorher Christus gehörte, und dieser erhalte, was dem Menschen zustand.³⁶ Der Mensch erlange durch den „frölich wechßel und streytt“³⁷ alle himmlischen Güter, einschließlich der Gerechtigkeit; Christus übernehme die Sünde. Ein Gütertausch erfolge, aus dem der sündige Mensch als Gerechter hervorgehe. Christus aber werde mit der Sünde des Menschen beladen von Gott, dem Vater, gerichtet. Nur weil er Mensch und Gott sei, »wilcher noch nie gesündigt hatt, und seyne frumkeyt unueberwindlich, ewig und almechtig ist«³⁸, könne er dies überstehen, und die Sünde werde in dem Prozess getötet. Indem die Menschen diesen Glauben, die Vereinigung mit Christus, annehmen, so Luther, indem sie sich also bekehren, ehren sie Gott und erfüllen das erste Gebot. Die Aktivität liegt laut Luther zunächst

33 Vgl. JOEST, *Ontologie*, S. 281.

34 Vgl. LUTHER, *Der große Katechismus*, S. 560–572. Zur Exzentrizität vgl. JÜNGEL, *Freiheit eines Christenmenschen*, S. 76.

35 Vgl. EBELING, *Disputatio de homine*, S. 175. Dies wird als das Leben verstanden, das von Jesus Christus ausgehe und in das er hineinnehme.

36 Vgl. WA 7, S. 25,34.

37 Ebd.

38 WA 7, S. 25,35f.

ganz auf Seiten Christi bzw. Gottes. Allerdings ist auch der Mensch nicht völlig passiv: Sein aktiver Anteil an der *conversio* ist das Annehmen des Glaubens, das Luther gleichzeitig als Tat zur Ehre Gottes interpretiert.³⁹

Für Luther bleibt die *conversio* nicht auf die *iustificatio* beschränkt. Die *unio cum Christo* bewirke bei den Menschen auch eine effektive Veränderung. Die Rechtfertigung könne nicht ohne Werke, Taten, einhergehen. Auf die *iustificatio* folgen bei Luther die Früchte des Glaubens, der neue Lebenswandel, der als *sanctificatio* angesehen werden kann. Die Werke seien nicht das, was den Menschen gerecht mache, und sie seien nicht an sich gut, aber sie folgten unabdingbar aus dem Glauben. – Die Handlungen eines Menschen können theologisch als »gute Werke« im Blick auf Gott interpretiert werden, was bedeutet, dass der Mensch durch sie gerecht wird, oder als »gute Werke« im Blick auf den Mitmenschen, dem man Gutes tut. In der reformatorischen Theologie wird vor allem der letzte Punkt betont und die erste Interpretation abgelehnt. Luther wendet sich deutlich von dem Verständnis der guten Werke als zum Heil führend ab.

Der Mensch ist laut Luther *simul iustus et peccator*, zugleich Gerechter und Sünder. Luther erklärte dies damit, dass der Mensch von Gott gerecht gemacht sei, aber in sich selbst doch Sünder bleibe. Die Frage, ob es einen Fortschritt in der Heiligung gebe, der Mensch also durch die Heiligung vor Gott immer gerechter werde, beantwortet Luther nicht eindeutig. Diese Frage ist wichtig, weil in der Kirchengeschichte und nicht zuletzt in der Missionsgeschichte immer wieder Strömungen auftraten, die einen besonderen Lebenswandel, zum Beispiel den Einsatz als Missionar, als Möglichkeit zur Selbstheiligung und Vervollkommnung sahen. Noch häufiger ist dies Missionaren und anderen von außen vorgeworfen worden. Luther betont einerseits, dass der Mensch Sünder sei und bleibe, und andererseits vertritt er doch keine rein forensische Rechtfertigungslehre, also die These, dass der Sünder lediglich für gerecht erklärt werde, während sich in seinem Sein nichts ändere. Sondern es gibt laut Luther »ein anheben und zu nehmen«⁴⁰ der *iustificatio*, auch wenn das im irdischen Leben nicht vollendet werde. Die guten Werke seien nicht nur zum Lob Gottes und Nutzen des Nächsten da, sondern auch dazu, den Menschen in seinem irdischen Dasein, den Leib, Gott näher zu bringen. Nur ein frommer Mensch könne freilich gute Werke tun.⁴¹ In der Gemeinschaft mit Christus werde der Mensch gerechtfertigt und

39 HÄRLE, Dogmatik, S. 516, spricht an dieser Stelle von der »aktiven Passivität«, s.u. Kap. 1.2.3. Die starke Betonung der Passivität des Menschen und der Aktivität allein im Glauben kann dazu geführt haben, dass die lutherische Dogmatik lange keine Missionstheologie ausgearbeitet hat.

40 WA 7, S. 30.

41 Vgl. WA 7, S. 32.

diene seinem Nächsten. Im Sich-Rechtfertigen-Lassen wie im Dienen folge er Christus nach.⁴² Die guten Werke sind damit bei Luther auch ein Teil der Nachfolge Christi.⁴³

Die *conversio* ist laut Luther der Punkt, an dem der Mensch im Glauben die Gerechtigkeit Christi erhält, an dem er aus dem *homo incurvatus in seipsum* zu einem auf Gott gerichteten und von ihm ausgerichteten Menschen verändert wird. Der Anstoß zu dieser *conversio* komme von Gott, doch der Mensch müsse insofern aktiv werden, als er selbst den Glauben, das »erste Werk«, haben müsse. Aus dem rechtfertigenden Glauben folgen die Früchte des Glaubens, also eine bestimmte Lebensweise, die *sanctificatio*. Diese wird bei Luther aufgrund seiner spezifischen historischen Situation, der pointierten Abgrenzung vom vortridentinischen Katholizismus, nicht entwickelt, gilt ihm jedoch als unabdingbar für ein christliches Leben.

Johannes Brenz

Die wichtigsten Aussagen Luthers finden sich in ausführlicher Erörterung in Johannes Brenz' Erläuterungen zum Württemberger Katechismus. Da die meisten Basler Missionare Brenz' Katechismus und vermutlich auch die Erläuterungen ebenso wie seine Auslegung durch Johann Conrad Zeller als Unterrichtsmaterial nutzten, sollen die Schriften hier kurz vorgestellt werden.⁴⁴ Brenz' Katechismus selbst ist knapp gehalten. Er beginnt mit der Frage nach dem Glauben, der Antwort »Ich bin eyn Christ«⁴⁵ und dem Hinweis, Christsein heiße Glauben und Getauftsein, was mit einer kurzen Erläuterung der Taufe beschlossen wird. Es folgen das Apostolikum und die abschließende Frage nach dem Nutzen dieses Glaubens, das Vaterunser – ohne Erläuterung –, die 10 Gebote mit einem knappen Hinweis auf den *usus theologicus* oder *elencticus*, den überführenden Gebrauch des Gesetzes, und den *usus in renatis*, den Gesetzesgebrauch der Gläubigen. Zwei Fragen beschäftigen sich mit dem Abendmahl – der Realpräsenz und den Einsetzungsworten – und zwei mit dem Schlüsselamt, das Brenz als Predigtamt besonders wichtig ist.

Die Bedeutung des Katechismus liegt in seinen Erläuterungen, die für den Unterricht gedacht sind. Hier betont Brenz immer wieder die Anfechtungen, die die Gläubigen erwarten müssten, und die Notwendigkeit von

42 Vgl. WA 7, S. 35f.

43 Vgl. die Zusammenfassung von Luthers Lehre und die Vertiefung der Sicht auf die *fides iustificans* in den Schmalkadischen Artikeln, LUTHER, Artikel christlicher Lehre.

44 BRENZ, Catechismus; DERS., Fragstück; DERS., Catechismus (Reu); BRENZ, Katechismus. Vgl. auch den Abdruck in WEISMANN, Eine kleine Biblia. Inhaltlich übereinstimmend lehrte zur *conversio* auch das Württemberger Bekenntnis: BRENZ, Confessio Virtembergica; ZELLER, Catechistische Unterweisung; ZELLER, Christliche Sermones.

45 BRENZ, Fragstück, S. 310.

Geduld und Gehorsam.⁴⁶ Die Gebote werden sehr konkret ausgelegt. Brenz gibt hier ausführliche Handlungsanweisungen das Glaubensleben ebenso wie den Lebenswandel in der Welt betreffend. Der Lebenswandel ist ihm insgesamt von großer Wichtigkeit, wesentlich stärker als bei Martin Luther. Immer wieder hebt Brenz die Bedeutung der guten Werke hervor, die er auch so benennt.⁴⁷ Auf die Frage, warum die Gläubigen gute Werke tun sollten (die doch nie wirklich gut sein könnten), antwortet er: als Zeugnis des Glaubens und aus Dankbarkeit.⁴⁸ Bei aller Betonung der Glaubensgerechtigkeit schreibt Brenz seine Katechismuserläuterungen mit Blick auf das konkrete, alltägliche Leben der Gläubigen in der Welt.⁴⁹

Im Mittelpunkt des Katechismus steht die Verwandlung des ungläubigen in einen gläubigen Menschen, also die *conversio*. Brenz benennt diesen Umbruch, das Eingreifen der Glaubensgerechtigkeit in das Leben des Menschen, nur einmal als *conversio*, aber inhaltlich beschreibt er sie häufig ausführlich. Sie könne ausschließlich *sola fide* und *solo Christo* geschehen.⁵⁰ Dass Christus allein das Erlösungswerk, die Versöhnung, vollbracht habe, dass er allein die Gebote erfüllt habe, nur in ihm die Menschen ebenfalls erlöst und versöhnt werden und sie nur in ihm die Gebote wirklich erfüllen können, wird immer wieder hervorgehoben.⁵¹ *Sola fides*, der Glaube allein, biete die Möglichkeit, diese Gnadengaben zu ergreifen. Dabei wird der Glaube nicht philosophisch definiert, sondern Brenz' Definition nutzt die Glaubensinhalte: Er definiert den Glauben als Glauben an die Verheißung Christi in der Bibel, an ihre Erfüllung in Jesus Christus und an sein Versöhnungswerk.⁵² Das Vertrauen bzw. die »gewisse Zuversicht« betont Brenz in den Einzelauslegungen, aber nicht so sehr bei der Definition des Glaubens. Erkenntnis und Dankbarkeit zu wirken sei Aufgabe des Heiligen Geistes.⁵³

46 Vgl. z.B. BRENZ, Katechismus, S. 30, 373, 422. Soweit nicht anders angegeben, wird nach der deutschen Übersetzung von 1852 zitiert. Die Attraktivität des Katechismus für die Missionare wird nicht nur darin gelegen haben, dass es sich um ihren Heimatkatechismus handelte, sondern sie kann durchaus auch durch die Inhalte des Katechismus befördert gewesen sein.

47 Im Anschluss an die Auslegung des »gekreuzigt« im Apostolikum erklärt Brenz: »Es legt uns aber Gott zweierlei Kreuz auf. Das erste ist, daß wir gern und willig die guten Werke thun, die uns Gott in seinem Worte thun heißt. [...] Das andere Kreuz, so uns von Gott auferlegt wird, ist dieses, daß wir alle Widerwärtigkeiten (!) geduldig tragen, welche uns um der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit willen begegnen, und denen wir nicht ausweichen können, so lange wir richtig und in Gottes Beruf wandeln wollen.« BRENZ, Katechismus, S. 129, 131. Vgl. auch z.B. ebd., S. 214.

48 Vgl. ebd., S. 522.

49 Auch dies kann die Attraktivität des Katechismus für die Missionare erklären. Zudem verwies Brenz an verschiedenen Stellen auf andere Religionen, vgl. z.B. ebd., S. 22, 359–362.

50 Vgl. z.B. ebd., S. 245f.

51 Vgl. z.B. ebd., S. 374–376.

52 Vgl. ebd., S. 26f.

53 Vgl. ebd., S. 180.

Ausdrücklich spricht Brenz von der Bekehrung am Ende der Behandlung des Apostolikums: »Nobis autem, qui, agnitis peccatis, conuersi sumus ad Christum, & amplectimur fide Euangelion eius, ac ambulamus in uocatione eius, nullus est nec dubitationis, nec trepidationis locus relictus.«⁵⁴ Hier wird ganz deutlich: Die Bekehrung ist der Punkt, an dem der Mensch laut Brenz nach der Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit Christus zugewendet wird, glaubt und fest vertraut. Von nun an sei er ein neuer Mensch und wandle in seiner »Berufung«, also dem entsprechend, wie Gott es ihm in Gesetz und Evangelium vorgegeben und wie Jesus es ihm vorgelebt habe. Glaube bedeutet in diesem Zusammenhang Rechtfertigung, Gerechtersprechung.⁵⁵ Wer aber im Glauben wiedergeboren sei, der solle auch nach Gottes Geboten leben.⁵⁶ Der Heilige Geist wirke an der Wiedergeburt mit, einem unabdingbaren Teil der *conversio*, denn er erwirke im Menschen zusätzlich zur Erkenntnis Glauben und Vertrauen.⁵⁷ Deshalb bedeute die Erlösung vom Bösen in der zweiten Bitte des Vaterunsers auch die Erlösung vom Teufel, von der Sünde und der Anfechtung.⁵⁸ Selbstverständlich könne all dies nicht vollständig erreicht werden, weil der Mensch weiterhin Sünder, *peccator*, bleibe, aber der Geist solle dem Menschen im Glauben beistehen.

Weil die *conversio* die Mitte dieser Theologie bildet, ist für Brenz – wie für Luther – das Predigtamt so wichtig, denn dort werden die Inhalte des Glaubens, Gesetz und Evangelium, verkündigt. Und vor allem wird dort zu Buße und Umkehr aufgerufen, zur Taufe zur Sündenvergebung und ewigem Leben.⁵⁹ Vor der Buße aber müsse die Sündenerkenntnis stehen, und auch diese könne nur durch das Hören des Worts erlangt werden. Zum Hören aber sei die Predigt als Werkzeug unabdingbar. Aus dem Hören und der Sündenerkenntnis folgten der Glaube und aus diesem notwendigerweise die Werke, »Glaubensfestigkeit und Stärke; [...] Hoffnung, Liebe, Keuschheit, Mäßigkeit, Milde, Geduld, Langmuth und dergleichen.«⁶⁰

In Brenz' Katechismus wird die reformatorische Theologie zusammenfassend als *conversio*, Umkehr vom sündigen zum gerechtfertigten Menschen in Glaube, Sündenerkenntnis, Buße und Wiedergeburt, dargestellt. Dass aus der *conversio* die *sanctificatio* notwendig folgt, hebt er ebenfalls hervor und bietet damit den Missionaren eine Grundlage zur Erörterung ihres christlichen Glaubens und des erwarteten christlichen Lebenswandels in den Missionsgebieten.

54 BRENZ, Catechismus, S. 278. Das Zitat stammt aus der Originalausgabe von 1551.

55 Vgl. Brenz, Katechismus, S. 230, 236.

56 Vgl. ebd., S. 283.

57 Vgl. ebd., S. 181.

58 Vgl. ebd., S. 317.

59 Vgl. ebd., S. 576.

60 Ebd., S. 585f.

Zeller verfasste eine Katechismusauslegung, in die insbesondere Luthers Katechismen und derjenige von Brenz eingingen. Mit diesem Werk sollte den »Einfältigen« das Erlernen des Katechismus erleichtert werden.⁶¹ Zellers Katechismus zeichnet sich durch große Ausführlichkeit und die Argumentation mit Bibelzitat aus. Viele Begründungen bestehen aus geschickten Kompilationen von Bibelstellen. Vermutlich nutzten die Missionare diesen Katechismus gerne im Unterricht, weil sie so Bibelkenntnis, Bibelauslegung und dogmatisches Wissen gleichzeitig unterrichten konnten. Mit 447 Druckseiten handelte es sich im Prinzip um ein evangelisches Lehrbuch im Sinne einer umfassenden Dogmatik.

Alle einzelnen Stücke werden abgeschlossen durch Hinweise zu ihrer Nützlichkeit. In der Regel steht dabei die Widerlegung von Gegnern an erster Stelle, gefolgt von erst Warnung, dann Ermahnung und zuletzt dem Trost. Gegnerschaft, Mahnung und Warnung sind häufig jeweils ausführlicher als der Trost und die positiven Wirkungen der Lehren dargestellt. Bei den Gegnern werden häufig auch Reformierte, insbesondere Johannes Calvin, angeführt. Vermutlich lehrten die Missionare in Indien diese Teile zur Gegnerschaft nicht, denn sie widersprachen sowohl ihrer bewussten Überkonfessionalität als auch in vielen Punkten ihrer aktuellen Lehre. Bemerkenswert im Vergleich zu den Vorgängern ist Zellers Lehre vom Fortschritt zur Vollkommenheit, die freilich mit der in Basel vertretenen Auffassung übereinstimmte.⁶² In großen Teilen folgt er jedoch der reformatorischen Theologie.

Ordo salutis

Zur Zeit der Orthodoxie wurde die Lehre von der Rechtfertigung weiter entwickelt. Ab dem 18. Jahrhundert sprach man von einem *ordo salutis*, der Heilsordnung, und unterschied verschiedene Stufen oder Aspekte der Heilsaneignung.⁶³ Diese mussten nicht unbedingt in der vorgestellten Chronologie erfolgen, aber sie mussten alle durchlaufen werden. Am Anfang stand die *vocatio*, die Berufung durch Gott. Sie wurde vornehmlich im Gewissenskonflikt zwischen Gesetz und Evangelium erfahren. Ihr folgte die *illuminatio*, die Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Unter dem Einfluss des Geistes kam es auch zur *conversio* oder *regeneratio*, der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt bedeutete die Erlangung des wahren Glaubens und damit die Rechtfertigung, *iustificatio*, des Menschen. Die Veränderung des Lebens

61 ZELLER, Catechistische Unterweisung, S. iiv.

62 Vgl. ebd., S. 7, s.u. Kap. 3.4.

63 Zur Geschichte des Gebrauchs und den sehr unterschiedlichen Anwendungen vgl. MATTHIAS, *Ordo salutis*. Als Lehre von der *gratia applicatrix* ist der Begriff erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts richtig zu fassen, lässt sich aber der Sache nach bis ins späte 17. Jahrhundert zurückverfolgen.

zeigte sich in Bezug auf Gott in der *unio mystica*⁶⁴, der engen Gemeinschaft mit Gott, und in Bezug auf das Leben in der Welt in der *sanctificatio*, dem geheiligten Lebenswandel.

Die *conversio* bildete bei diesem orthodoxen Schema also nur einen ausgewählten Aspekt des Rechtfertigungsgeschehens.⁶⁵ Dies ist ein anderer Gebrauch der Terminologie als in der vorliegenden Analyse, die sich am Gebrauch der erweckten Missionare orientiert. Die Missionare des 19. Jahrhunderts übernahmen die Rede vom »Heilsweg« oder »Weg des Heils« vermutlich aus der pietistischen Tradition.⁶⁶ Dort war der Begriff seit Spener umfassender als in der Orthodoxie gedacht und beschrieb die Heilsökonomie im Sinne der das Heil vermittelnden Weltordnung Gottes.⁶⁷ Diese wurde zwar auch auf den individuellen Menschen bezogen und bezeichnete dann das gesamte Geschehen seiner Umkehr; eingebettet war dies aber nach Ansicht der Basler in den Plan Gottes zur Erlösung der Welt.

In der Zuordnung von *conversio* und *iustificatio* zeigt sich schon ein Problem der orthodoxen Lehre vom *ordo salutis*.⁶⁸ Die *conversio* wurde hier der Rechtfertigung untergeordnet und auf einen Teilaspekt des theologischen Systems reduziert. Damit konnte aber nicht die Wirklichkeit der lebensverändernden Erfahrung der *conversio* abgebildet werden, auf die dann der Pietismus Wert legte. Außerdem suggerierten die verschiedenen Stufen einen chronologischen Ablauf, auch wenn das nicht so intendiert war. Ein anderer, im Missionskontext sehr wichtiger Aspekt fehlt hingegen in dem Lehrstück: die Vermittlung des christlichen Wissens. Zudem wurde die individuelle Aneignung der Glaubensgerechtigkeit durch Erfahrung in diesem Schema nicht prominent behandelt. Die im Europa des konfessionellen Zeitalters ausgebildete Lehre vom *ordo salutis* hatte die Missionsituation naturgemäß nicht im Blick. So konnte sie auch nicht zwischen Bekehrung und Konversion differenzieren, eine Unterscheidung, die indes für den Missionskontext von grundlegender Bedeutung war.

Trotz der Problematik führt die Lehre vom *ordo salutis* hier aus zwei Gründen weiter: Sie vermittelt, erstens, eine Vorstellung von dem, wovon die Missionare sprachen, wenn sie in ihren Berichten erklärten, sie predigten den Indern den »Heilsweg«. Sicher legten sie dann nicht die Lehre vom *ordo salutis* im orthodoxen Sinne aus, sondern bezogen sich stärker auf die

64 Das Wort wird hier in etwas anderer Akzentuierung als bei Martin Luther benutzt.

65 Vgl. zur Beziehung von *ordo salutis* und Rechtfertigung auch STEIGER, *Ordo salutis*; KÖBERLE, *Heilsordnung*.

66 Ursprünglich ist er biblisch fundiert, vgl. Apg 16,17 u. 18,25f.

67 Vgl. dazu WALLMANN, *Lehre von der Heilsordnung*, u. MATTHIAS, *Ordo salutis*.

68 Für eine theologische Kritik am *ordo salutis* vgl. z.B. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 2, S. 378–381. Zur Zuordnung vgl. auch die Konkordienformel, die Teilüberschneidungen zwischen Bekehrung und Rechtfertigung feststellt, Konkordienformel, S. 922.

individuelle Aneignung, aber sie vermittelten damit, zweitens, auch die verschiedenen Aspekte der Lehre: die *vocatio* Gottes zum Glauben und zur Sündenerkenntnis, die *iustificatio* aus Glauben, Umkehr und Wiedergeburt sowie die *sanctificatio* als die wichtigsten Teile der *conversio*. Der Gewinn der orthodoxen Lehre lag folglich weniger in der Übernahme der Definition der Einzelbegriffe als eher in dem Versuch, die Aspekte der Lehre vom Heil systematisch zu zergliedern, aufeinander zu beziehen und in eine zwar nicht chronologische, aber sachliche Ordnung zu bringen; ein Ansatz, der für die systematisierende Analyse der Aussagen der Missionare zur *conversio* aufgenommen werden kann.

1.2 Religionssoziologische, anthropologische und psychologische Ansätze zur Analyse von *conversio* und *sanctificatio*

Bei der Analyse der *conversio* müssen verschiedene Aspekte und Fragestellungen unterschieden werden, die im Folgenden einzeln diskutiert werden.⁶⁹ Die Unterscheidung zwischen äußerer Konversion und innerer Bekehrung wird dabei vorausgesetzt; zusammengefasst werden beide in dem übergreifenden Begriff der *conversio*. In diesem Kapitel werden die Forschungen der im weitesten Sinne sozialwissenschaftlichen Fächer mit den Konzeptionen der Theologie ins Gespräch gebracht und so die Analyseparameter für die folgende Untersuchung entwickelt. Es wird sich zeigen, wie sehr die Entwürfe und Ergebnisse einander entsprechen, trotz der Verschiedenheit der Ansätze und Sprachen.⁷⁰

Wiewohl die meisten religionssoziologischen und -psychologischen Theorien anhand von gegenwärtigen Beispielen entwickelt wurden, werden sie in der historischen Konversionsforschung auch auf *conversiones* in der Vergangenheit angewandt. So steht beispielsweise die Vorstellung der *rational*

69 GILLESPIE, *Religious Conversion*, S. 44, unterscheidet anhand der Natur der Bekehrungserfahrungen, den Inhalten der Bekehrung und ihrer Funktion. Diese Aufteilung kann für viele Analysemodelle sehr hilfreich sein, für die Frage der vorliegenden Arbeit und das Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und evangelischer Theologie bieten sich andere Aufteilungen an. FRYKENBERG, *Conversion Movements*, vertritt die These, dass alle Konversionsbewegungen radikal waren und gemeinsame Merkmale aufwiesen: eine neue Ideologie, einen charismatischen Propheten, ein auserwähltes Volk, ein verheißenes Land, einen bösen Gegenspieler (S. 131f.). Das Vokabular weist schon auf seine weitergehende These hin: »a line of progression can be identified by which one can trace radical conversion movements as having come out of Judaism, Christianity, and Islam, and as having in modern times led, in turn, to ›secular nationalisms and to different genres of socialism« (S. 134).

70 Zur Kontextgebundenheit von Konversionen wie Konversionsforschung vgl. MORGENTHAUER, *Konversion*.

choice Theorie im Hintergrund einer Konversionsforschung, die indische Konvertiten zu »Reischristen« erklärt und die Ansicht vertritt, Inder seien aus rein materiellen Gründen zum Christentum übergetreten.⁷¹

Eine zentrale Frage, zielt auf die Realität der *conversio*. Es ist zu ermitteln, inwieweit die verschiedenen Bekehrungsberichte ein reales Geschehen abbilden, oder ob sie nicht vielmehr einem Meisternarrativ folgen und mithin als konstruiert gelten müssen. Damit wird auch die Glaubwürdigkeit der Bekehrungsberichte in Frage gestellt. Des Weiteren ist die Bedeutung des Kontextes für Bekehrung und Konversion zu bestimmen. Hier wird untersucht, inwieweit der Kontext die *conversio* ermöglicht oder gar determiniert. Dies leitet über zu dem Problem von Aktivität und Passivität im Bekehrungsgeschehen. Wer ist der Autor der Bekehrung? Inwieweit ist ein Bekehrter passives Objekt seiner Bekehrung? Diese in der religionssoziologischen Forschung intensiv diskutierten Fragen entsprechen der theologischen Lehre von der *vocatio* und der Diskussion über die Funktion des Heiligen Geistes in der *conversio*. Das Bekehrungsgeschehen selbst lässt sich in verschiedene Aspekte unterteilen. Einer der am häufigsten im Zusammenhang mit der *conversio* genannten Bestandteile der Bekehrungserfahrung ist die Krise, die folglich genauer zu betrachten ist. In der neueren Forschung dominieren bezüglich der Krise soziologische und psychologische Erklärungsmuster; die Theologie spricht hier von *illuminatio* und *iustificatio*, Erleuchtung und Rechtfertigung durch Gott. Zudem verändert sich in der *conversio* als grundlegender Wandlung auch das Leben des Bekehrten. Wie die evangelische Theologie betont, dass die *conversio* nicht ohne *sanctificatio*, Heiligung, geschehen kann, so erwartet auch die Religionssoziologie von der Bekehrung eine Veränderung des Lebenswandels und des Wertesystems. Dem ist ebenfalls nachzugehen. Zuletzt ist die Beziehung zwischen Bekehrung als innerem und Konversion als äußerem Vorgang näher zu bestimmen. Abschließend wird der Charakter der *conversio* als Moment oder als Prozess diskutiert.

1.2.1 Das Narrativ: Glaubwürdigkeit und Normativität

Die Glaubwürdigkeit von Bekehrungsberichten ist in der Religionssoziologie⁷² vielfach bezweifelt worden. Es konnten bestimmte Narrative aufgezeigt werden, an denen sich Bekehrungsberichte orientierten. Thomas Luckmann betont in einem wegweisenden Aufsatz die Kanonizität der Auffassung, zu der ein Mensch sich bekehrt, unter dem Schlagwort: »ohne Kanon keine

71 S.u. Kap. 1.2.3, 2.4 u. 4.1.1.

72 Einen Überblick über die Religionssoziologie bis zum Jahr 2007 gibt mit eigener Akzentsetzung POLLACK, Überlegungen.

Konversion«.⁷³ Doch nicht nur die Weltsicht sei durch einen Kanon geprägt, sondern auch die Konversionsberichte speisen sich laut Luckmann aus Elementen, die sozial vorgegeben sind und von den Konvertiten in ihren Berichten »sehr weitgehend« benutzt werden. Daher klassifiziert er Bekehrungsberichte – er unterscheidet nicht zwischen Bekehrung und Konversion – als Gattungstexte.⁷⁴ Luckmann führt seine Argumentation noch weiter und vertritt die Ansicht, dass Konversionen außerhalb von Kommunikation und damit außerhalb der kanonisch festgelegten Erzählgattung nicht existieren.⁷⁵ Die Glaubhaftigkeit des Bekehrungsberichts schien mit seiner konstruktivistischen Erforschung geschwunden, von manchen Forschern wurde infolgedessen auch die Realität der Bekehrungserfahrung selbst stärker noch als von Luckmann angezweifelt. Andere Ansätze gehen mit einer größeren Offenheit für eine mögliche Unverfügbarkeit der Bekehrung an die Analyse heran.

Die konstruktivistische Forschung hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass Bekehrungserzählungen immer im Nachhinein aufgezeichnet werden und somit viel über die »postkonversionelle Identität«⁷⁶ aussagen und möglicherweise weniger oder weniger präzise über die Person vor der Bekehrung informieren. Diesen Einwand gilt es bei der Analyse der Bekehrungsberichte zu bedenken. Ferner stellt die konstruktivistische Forschung die Kommunikationsstile heraus, mithilfe derer über Bekehrung verhandelt wird. Um in einer bestimmten Gruppe als bekehrt anerkannt zu werden, muss eine Person sich oftmals auch in der Darstellung ihrer Bekehrung den vorherrschenden Normen anpassen.⁷⁷ Dies gilt umso mehr, je geschlossener das Gruppensystem ist.

Mithilfe einer Analyse von Gruppengesprächen hat Volkhard Krech demonstriert, wie in der Kommunikation über Bekehrung Regeln aufgestellt, Erfahrungsdarstellungen einander angepasst und Probleme, die in der Diskrepanz zwischen den Vorgaben der Lehre und dem geforderten persönlichen Erleben bestehen, gelöst werden.⁷⁸ Zwei Erkenntnisse sind hie-

73 LUCKMANN, Kanon und Konversion, S. 39.

74 Ebd., S. 41.

75 Ebd. Gleichzeitig streicht Luckmann aber heraus, dass die Wirklichkeit oder gar die Wahrheit von Konversionsberichten außerhalb seines Fragehorizonts liegen, vgl. ebd., S. 42.

76 POLLACK, Überlegungen, S. 41. Vgl. dazu auch HEFNER, Rationality of Conversion, S. 17. Die Identitätsbildung durch Bekehrung untersucht in religiöser Perspektive GILLESPIE, Religious Conversion. Allerdings differenziert Gillespie: »[...] religious conversion is a means of acquiring an identity, but not the identity process per se, only one small part of it.« (S. 199).

77 Vgl. dazu KRECH, Religiöse Erfahrung. Vgl. auch LUCKMANN, Kanon und Konversion. Anders interpretiert CALDWELL, Puritan Conversion Narrative, S. 24. Caldwell hebt hervor, dass der vorgegebene Rahmen es auch denjenigen, die nicht schriftstellerisch begabt waren, ermöglichte, ihre Bekehrung in Worte zu fassen.

78 Vgl. KRECH, Religiöse Erfahrung. Krech betont mehrfach, dass das tatsächliche subjektive Erleben für seine Forschung irrelevant ist, und hebt hervor, dass subjektive Erfahrungen auch durch Kommunikation entstehen können.

ran besonders interessant: die wiederkehrende Problematik der Vermittlung zwischen objektiver Lehre und dem geforderten subjektiven Empfinden, das – auch der Lehre zufolge – kaum vermittelbar ist, und die Bedeutung der Kommunikation für die Strukturierung von Bekehrungserzählungen. Dies gilt für alle Bekehrungsberichte, erhält aber besondere Relevanz, wenn europäische Missionare die *conversio* indischer Menschen für europäische Leserinnen und Leser beschreiben und wenn sie selbst gefordert sind, die Echtheit und Zuverlässigkeit der Bekehrung zu beurteilen. Zudem erweisen Krechs Forschungen die Veränderbarkeit der Berichte durch äußere Einflüsse, Situationen wie Personen.

Die typische Zeitstruktur einer Konversionserzählung – vorher, Wendepunkt, nachher – hat Bernd Ulmer herausgearbeitet.⁷⁹ Diese Zeitstruktur entspricht der theologischen Vorstellung des sündigen Menschen als *homo incurvatus* vor der *conversio*, des Ergreifens der *iustificatio* im Glauben und der schließlichen *sanctificatio*. Im Gegensatz zur temporalen Strukturierung der Konversionserzählungen verweist die Theologie jedoch auf das *simul iustus et peccator*, das auch nach der *conversio* bestehen bleibt. Dies hat Folgen nicht nur für das Verständnis des Narrativs der *conversio* im strengen Sinne, sondern auch darüber hinaus: Die theologische Auffassung erweitert den Horizont über das Bekehrungserlebnis bzw. die Konversionsentscheidung hinaus und weist darauf hin, dass *conversio* ein lebenslanger Prozess sein kann.

Die Konversionserzählung als lebensgeschichtliches Narrativ hat Ulrike Popp-Baier analysiert. Sie zeigt anhand von drei individuellen Fallbeispielen, wie Bekehrungserzählungen zur Interpretation des eigenen Lebens genutzt wurden. Ihr geht es darum zu erhellen, dass Bekehrungsgeschichten ein »Selbst-Narrativ« sind.⁸⁰ Auf diese Weise überwindet sie die Frage nach der Echtheit oder Konstruiertheit der Bekehrung: Die Bekehrung hat eine große persönliche Bedeutung und Folgen für das Leben der Einzelnen, ohne dass die Bekehrungserzählung unmittelbar das objektive Leben der Personen abbilden muss. Sie bezieht sich vielmehr auf das Erleben und dessen Interpretation.

Auch die historische Konversionsforschung zu Presbyterianismus und Puritanismus setzt sich mit der Frage auseinander, wie Narrative individuelle Erfahrungen beeinflussten, obgleich sie zumeist nicht ausdrücklich auf die konstruktivistischen Ansätze verweist.⁸¹ Die Antworten von Patricia Caldwell und Owen C. Watkins betonen, dass ein Narrativ weniger gebildeten

79 Vgl. ULMER, Konversionserzählungen.

80 POPP-BAIER, Selbsttransformationen, S. 257. Vgl. in charakteristisch anderer Fassung HINDMARSH, Religious Conversion.

81 Ein neuerer Ansatz, der diese Fragen aufnimmt, sind die Untersuchungen von Jonathan Strom zu pietistischen Konversionsnarrativen, vgl. z.B. STROM, Pietist Experiences. Die Monographie

Gläubigen die Aufzeichnung ihres Bekehrungserlebnisses überhaupt erst ermöglichte, weil es eine Struktur und gleichzeitig auch ein Vokabular zur Verfügung stellte.⁸² Auch konnte das Narrativ eine Folie bilden, auf der eine Person sich durch Abgrenzung und leichte Abweichungen individuell aussprechen und damit ihre Individualität unterstreichen konnte.⁸³ Das Narrativ konnte damit nicht nur, wie in der gegenwartsbezogenen Forschung hervorgehoben, zur Entindividualisierung dienen, sondern umkehrt auch einen Ausdruck von Individualität überhaupt erst ermöglichen. Patricia Caldwell führt zudem an, das lockere Muster habe den Sinn der Autobiographen für Ordnung und Vollständigkeit befriedigt.⁸⁴ Die von ihr vertretene Forschungsrichtung stellt die Frage in den Fokus, wie überhaupt eine individuelle Erfahrung vermittelt werden konnte, und hebt die der Evangelisierung dienenden Absichten der puritanischen Bekehrungsberichte hervor.⁸⁵

Im Blick auf die Untersuchung historischer protestantischer Narrative sind bezüglich des konstruktivistischen Ansatzes zwei Modifikationen vorzunehmen. Erstens bieten die Bekehrungsberichte von herausragenden Reformatoren wie Martin Luther und Johannes Calvin zwar tatsächlich Beispiele für die Übernahme eines Narrativs.⁸⁶ Luther beschrieb seinen »reformatorischen Durchbruch« im Rückblick wie eine Bekehrung. Calvin sprach von einer »subita conversio«, die aber keine klassische Bekehrung, sondern eher eine Wendung zur Gelehrsamkeit bezeichnete. Insbesondere in Luthers Fall liegt die Vermutung nahe, dass er seinen »Bekehrungsbericht« anhand der

zum Thema soll 2015 erscheinen. Zu Pietismus und Erweckungsbewegung liegen bislang keine ausführlichen Untersuchungen vor.

82 Vgl. CALDWELL, Puritan Conversion Narrative; WATKINS, Puritan Experience, S. 208–225 zum Vokabular.

83 Vgl. WATKINS, Puritan Experience, S. 228–231.

84 Vgl. CALDWELL, Puritan Conversion Narrative, S. 24.

85 Vgl. WATKINS, Puritan Experience; CALDWELL, Puritan Conversion Narrative, S. 16, dagegen allerdings ebd., S. 142: dies galt für Neuengland nicht in demselben Maße wie für England.

86 Über die Beschreibungen der »Bekehrungen« Luthers und Calvins ist in der reformationsgeschichtlichen Forschung intensiv diskutiert worden. Beide schreiben erst einige Jahre nach ihrer Wende über die »Bekehrung«. In Luthers Fall sind Datierung wie Bedeutung seines »Durchbruchs« nicht abschließend geklärt. Volker Leppin verweist auf die Parallelen zum tradierten Bekehrungsnarrativ. Die Berichte Luthers finden sich in einem Brief an Staupitz und in der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften: WA 1, S. 525,4–23 u. WA 54, S. 185,12–186,20. In Calvins Fall ist schon die Übersetzung der »subita conversio« unklar. CALVIN, CO 31, S. 21. Ein zweiter Bekehrungsbericht Calvins, der deutlich an das übliche Bekehrungsnarrativ anschließt, die Dauer der Bekehrung und die Unruhe vor der Bekehrung betont, findet sich in CALVIN, Responsio ad Sadoletum. Zur Diskussion vgl. z.B. LEPPIN, Martin Luther, S. 107–117; LOHSE (Hg.), Durchbruch; DERS., Martin Luther, S. 157–160; DERS., Luthers Theologie, S. 97–116; BREUL, Gewissheit; HARRAN, Luther on Conversion, S. 174–188; LANG, Bekehrung Calvins; STROHM, Johannes Calvin, S. 29–33.

bekanntem Erzählungen von Paulus und Augustinus strukturierte.⁸⁷ Gleichzeitig erfüllte jedoch gerade bei den beiden Reformatoren der Verweis auf die Bekehrung bzw. der Bekehrungsbericht nicht die Funktion, innerhalb einer Gruppe als bekehrt anerkannt zu werden, wie dies bei den neueren Forschungen der Fall ist, und es gab auch noch keine feststehenden Normen der Bekehrungserzählung. Es gab Narrative, an denen sich die Erzählung orientieren konnte, aber diese waren nicht normativ. Auch setzten Luthers und Calvins Berichte selbst unmittelbar keine Normen. Sie wurden erst Jahrzehnte bzw. Jahrhunderte nach dem Tod der Reformatoren als vorbildlich rezipiert. Das Narrativ kann also auch andere Funktionen als die Normsetzung erfüllen und zudem wesentlich leichter modifizierbar sein als bei den fest geschlossenen Gruppen der Gegenwart, anhand derer die konstruktivistischen Modelle entwickelt wurden.

Zweitens wird die Analyse der Bekehrungsberichte der Basler Missionsanwärter, wie in der Forschung vermutet, eine große Einheitlichkeit der Narrative demonstrieren. Hier können auch verschiedene »Moden« oder Konjunktoren aufgewiesen werden.⁸⁸ Gleichwohl zeigt sich eine große Bandbreite an Varianten, vor allem in den ersten Jahrzehnten der Basler Mission, als die Anforderungen an die Kandidaten noch nicht genau festgelegt waren. Zu dieser Zeit wurden auch Bewerber aufgenommen, die kein klassisches Bekehrungserlebnis beschrieben. Daher ist zu fragen, ob die Darstellungen wirklich lediglich der geforderten Form folgten, und vor allem, ob die Form wirklich die Beschreibung bestimmte, unabhängig vom tatsächlichen Erleben. Es scheint gleichermaßen plausibel, dass Jugendliche in einer geschlossenen dörflichen Gesellschaft in dem Bestreben, zu den Erweckten zu gehören und damit in den innersten Kern der Gemeinschaft aufgenommen zu werden, ihre Bekehrung tatsächlich in der erwarteten Weise erfuhren.⁸⁹ Es konnten also sowohl die Bekehrungsberichte als auch die Bekehrungserfahrungen selbst an den normativen Vorstellungen einer Peer-Group ausgerichtet sein. Aus der Parallelität der Bekehrungsberichte kann nicht ohne weiteres geschlossen werden, dass Bekehrungen nicht auf diese Weise erlebt wurden.

87 Inwieweit Luthers und Calvins Narrative selbst wieder traditionsbildend wirkten, müsste noch genauer untersucht werden. Vermutlich wurden sie von verschiedenen Generationen unterschiedlich gelesen. Auf die Missionare haben sie wohl stärker indirekt als direkt gewirkt, obgleich sich bestimmte Strukturen und Betonungen bei den der jeweiligen Konfession zugehörigen Bewerbern finden lassen.

88 Vgl. dazu auch CALDWELL, *Puritan Conversion Narrative*, S. 50, die solche Moden für nordamerikanische Bekehrungsnarrative erwähnt.

89 Vgl. dazu auch HINDMARSH, *Conversion Narrative*, S. 293; WATKINS, *Puritan Experience*, S. 54, 228–230.

Ein weiterer wichtiger Hinweis der konstruktivistischen Forschung für die Analyse der *conversio* liegt in dem Nachweis, dass nicht nur die Form, sondern auch die Inhalte der *conversio* den Gruppennormen entsprechen müssen und somit weitgehend festgelegt sind. Bezüglich der Form gehörte zum Beispiel für eine Untergruppe der Basler Missionare das Hören von Stimmen oder das Träumen zu den Elementen einer *echten* Bekehrung. Bezüglich des Inhalts können durch die Gemeinschaft spezifische Akzentuierungen innerhalb der evangelischen Rechtfertigungslehre vorgegeben sein, die dann auch bei der Bekehrung eine große Rolle spielen. Wie stark die Normen prägend wirken, ist freilich unter anderem von der Geschlossenheit sowie der Ausrichtung der Gruppe abhängig. Auch hier gilt, dass die Inhalte desto stärker vorgegeben sind, je enger geschlossen und dogmatischer die Gruppe ist. Da ein großer Teil der Konversionsforschung am Beispiel geschlossener Gruppen mit strengen Lehrsystemen betrieben wird, tendiert die Forschung zur Hervorhebung der Bedeutung der inhaltlichen und formalen Vorgaben.⁹⁰

Dieser Aspekt ist von großer Bedeutung, denn im Basler Missionsinstitut war ein Bekehrungserlebnis erwünscht, aber nicht gefordert.⁹¹ Gleichzeitig gab es bestimmte Normen, an denen sich die Bewerber mehr und mehr orientierten. Wenn sie erst einmal in Indien waren, sahen sich die Missionare jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass die Inhalte der Bekehrung und häufig auch die Formen dort anders waren oder zumindest anders wahrgenommen wurden als in Europa. Sie mussten dann entscheiden, ob und gegebenenfalls wie sie ihre Vorstellungen von *conversio* modifizierten.

Die Analyse der Konversionserzählung als Kommunikationsgattung kann somit wichtige Hinweise für die Untersuchung der *conversio* geben. Die Schlussfolgerung, dass über die Bekehrung selbst keine Aussagen gemacht werden könnten bzw. dass eine Bekehrung nicht stattfindet, sondern nur das Reden über die Bekehrung,⁹² geht jedoch zumindest in den Fällen, in denen die Bekehrung auch lebenspraktische Folgen hat, zu weit. Ohne die Annahme der Realität der Bekehrung lässt sich die Bereitschaft, auch negative Konsequenzen aus der Konversion zu tragen, kaum erklären. Dennoch

90 Interessant wäre, Bekehrungsberichte von Personen zu untersuchen, die sich offenen Gruppen angeschlossen haben, in denen kein Bekehrungserlebnis gefordert ist. In diese Richtung könnte auch die Forschung zur »Deconversion« weisen, die wie die Konversionsforschung gleichermaßen übernatürliche Erlebnisse beschreibt, nur statt der Ruhe nach der Bekehrung häufig von Unruhe und Angst spricht, vgl. z.B. BARBOUR, Versions of Deconversion; STREIB, Deconversion; STREIB, Deconversion (2014); WALKER, Sauling Around.

91 S. dazu ausführlicher Kap. 3. Dort wird ausgeführt, was die Bewerber über die Erwartungen wissen konnten und wie sie darauf reagierten.

92 Diese Folgerung ziehen insbesondere diejenigen, die Luhmanns Systemtheorie nutzen. Vgl. dazu auch POLLACK, Überlegungen, S. 44. Wer Luhmanns Systemtheorie folgt, die vollständig zwischen Kommunikation und Bewusstsein unterscheidet, kann in der Tat nicht mehr nach dem Bewusstsein und damit der Realität der Bekehrung fragen.

ist es hilfreich und wichtig, bei der Analyse die Orientierung der Darstellung von *conversio* an formalen und inhaltlichen Normen als Faktor einzubeziehen, denn nur so können auch Abweichungen von bestehenden und die Entwicklung neuer Normen oder Vorstellungen aufgezeigt werden.

1.2.2 Der Kontext: Politik, Familie, Kultur

Elementar für die *conversio* ist der Kontext, in dem sie sich vollzieht. Dies ist besonders offensichtlich bei Konversionen von einer Mehrheitsreligion zu einer Minderheitsreligion, wie zum Beispiel in Indien vom Hinduismus zum Christentum, wo mit der Konversion der Verlust von Ansehen und sozialer Einbindung einherging. Diese Aussage gilt nicht nur für Konversionen, sondern auch für Bekehrungen. Auch hier nimmt der Kontext großen Einfluss. Er kann die *conversio* befördern, aber sie auch behindern. Eine Konversion, die einen Ausschluss aus der Gemeinschaft zur Folge hat, will gut überlegt und begründet sein. In einem anderen Kontext kann hingegen der Wunsch nach Zugehörigkeit die Bekehrung motivieren, zum Beispiel wenn die neue Religion die soziale, politische oder kulturelle Dominanz besitzt, aber auch, wenn die neue Religion eine besondere Gemeinschaft und damit eine Identität bietet, obgleich sie nicht die Mehrheit der Gesellschaft bildet. Der möglicherweise befördernde Einfluss der Gemeinschaft auf die Bekehrungserfahrungen von Jugendlichen im erweckten Kontext wird in Kapitel drei näher ausgeführt.

Mit der Analyse des Kontextes hat sich die religionssoziologische und religionspsychologische Forschung in den letzten Jahrzehnten besonders intensiv befasst.⁹³ Dabei sind unterschiedliche Modelle entstanden, in denen dem Kontext mehr oder weniger großer Einfluss zugesprochen wird. Auch seine Position im Ablauf der *conversio* ist umstritten. Wie schon bei der theologischen Analyse des *ordo salutis* so gilt auch hier, dass es einen festgelegten Verlauf von *conversio* nicht geben kann. Die einzelnen Elemente, die gemeinsam in die *conversio* einfließen, sind gesondert zu betrachten, aber die Reihenfolge ihrer Analyse hat keine Aussagekraft über ihre Reihenfolge im Bekehrungsgeschehen. Der Kontext beeinflusst den Prozess der *conversio* dabei in vielerlei Hinsicht.

Die Problematisierung des Kontextes ist daher in weitere Elemente zu untergliedern. So spielt die Sozialisation der Person eine große Rolle. Dazu

93 Vgl. zur Bedeutung des Kontextes auch RAMBO, Understanding Religious Conversion. – Rambo entwickelte seine Theorie anhand der Auswertung einer großen Anzahl unterschiedlicher Konversionsforschungen und eigener Interviews und Erfahrungen. Dass auch der Kontext im Laufe des Bekehrungsprozesses verändert wird, betont MORGENTHALER, Identität und Konversion, S. 199.

gehören das Elternhaus, aber auch soziale Netzwerke, in denen sich die Person befindet. Ob der Mensch in einer bestimmten, sicheren Tradition aufwächst oder entwurzelt ist – oder ob seine Tradition aufgrund politischer Veränderungen infrage gestellt wird –, beeinflusst ebenfalls das Konversionsverhalten. Der Kontext geht damit über die unmittelbaren sozialen Kontakte einer Person hinaus. Auch politische und gesellschaftliche Faktoren prädisponieren zur *conversio* oder halten davon ab.⁹⁴ Eine *conversio* findet zudem immer in einem bestimmten religiösen und kulturellen Umfeld statt.

Die Bedeutung der Elternbeziehung von Konvertiten hat für die Gegenwart insbesondere Chana Ullman herausgearbeitet.⁹⁵ Ihrer Forschung an jungen Amerikanern zufolge führen eine schwierige Beziehung zu den Eltern, ein abwesender Vater und eine unglückliche Kindheit signifikant häufiger zu Bekehrungserlebnissen und Konversionen als stabile Familienbeziehungen. Im Blick auf prominente *conversiones* aus der Kirchengeschichte ebenso wie auf die Lebensläufe der Basler Missionare ist hingegen festzustellen, dass viele derjenigen, die über eine *conversio* berichteten, keine problematische Sozialisation erlebt hatten. Doch auch bei denjenigen aus stabilen psychosozialen Verhältnissen war der Einfluss der Eltern und teilweise auch der Geschwister auf die Bekehrung groß. Der Briefwechsel von Hermann Gundert mit seinem Sohn etwa demonstriert eindrucksvoll das Ringen eines bekehrten Vaters um die *conversio* seines Kindes.⁹⁶ Die meisten der in Kapitel drei untersuchten Kandidaten maßen wie Ullman dem Elternhaus eine große Bedeutung für ihre Bekehrung bei; dies galt jedoch gleichermaßen für diejenigen, die aus intakten Elternhäusern kamen, wie für diejenigen aus dysfunktionalen Familien. In Indien hingegen bekam aufgrund der unterschiedlichen Sozialstruktur die Familie eine noch viel größere Bedeutung. Die Frage nach dem Elternhaus ist demnach in den Augen der Bekehrten bzw. Konvertiten zweifellos von großer Bedeutung.

Neben dem Elternhaus sind die sozialen Netzwerke von Konvertiten und Bekehrten wichtig. Selbst große Gestalten wie Augustin oder Martin Luther, die im Rückblick als Einzelpersonlichkeiten erscheinen, berichteten von den Personen, die ihre Bekehrung begleiteten (bei Augustin die Mutter und der Freund, bei Luther seine Mitstreiter und sein Beichtvater), sie zunächst von der Bekehrung abhielten oder diese nach Kräften förderten. Moderne Netzwerkanalysen konzeptionalisieren die Bedeutung der Weggenossen. Für die vorliegende Untersuchung heißt das: Im Blick auf Europa ist nach

94 Zur Bedeutung des Makrokontextes vgl. u.a. HEFNER, *Rationality of Conversion*.

95 Vgl. ULLMAN, *The Transformed Self*.

96 Vgl. Hermann GUNDELT, Briefnachlaß, S. 86–106.

der Bedeutung von Freunden, Kommilitonen, Pfarrern und Professoren zu fragen, im Blick auf die Missionsgebiete nach der Beziehung zwischen Missionaren und potentiellen Konvertiten.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Untersuchung der kulturellen und sozialen Ver- oder Entwurzelung. Eine in politischer, sozialer oder kultureller Hinsicht wahrgenommene Schwäche der eigenen Herkunft kann zur Konversion disponieren.⁹⁷ Dies kann sicher auf das indische Beispiel übertragen werden und gilt sowohl im Blick auf die britische Kolonialmacht, die der Mission Schülerinnen und Schüler auf der Suche nach einer guten Ausbildung zutrieb, als auch im Blick auf das Kastensystem, in dem eine Konversion Angehörigen niedriger Kasten die Möglichkeit zu sozialem Aufstieg zu bieten schien. Dennoch ist die Einbeziehung des kulturellen Kontexts eine komplexe Aufgabe, wie gerade die Konversionen und vor allem die Verweigerung von Konversionen in Indien zeigen.⁹⁸ Neben der Entwurzelung, die in der Forschung zu Konversionen in der Gegenwart im Vordergrund steht, kann auch eine starke Verwurzelung innerhalb eines religiösen oder kulturellen Milieus Erfahrungen von *conversio* begünstigen. Als Beispiel können hier wiederum diejenigen Basler Missionsanwärter dienen, die aus einem erweckten Umfeld stammten.

In der theologisch-dogmatischen Reflexion ist der Kontext bisher wenig in den Blick gekommen, behandelt diese doch in der Regel die Beziehung von Gott und Mensch.⁹⁹ Hier scheinen die religionssoziologische Forschung, die die Bedingungen der *conversio* untersucht, und die traditionelle protestantische theologisch-dogmatische Reflexion, die nach der Gott-Mensch-Relation fragt, unterschiedliche Fragehorizonte zu haben. Doch an zwei Stellen finden sich Schnittmengen: Zwischenmenschliche und weltliche Zusammenhänge werden von der klassischen protestantischen Dogmatik vor der *conversio* einzig unter dem Gesichtspunkt der Sünde erwähnt und nach der *conversio* als Medien der *sanctificatio*. Gleichzeitig bildet auch in der protestantischen Dogmatik das Leben in der Welt den Kontext, in dem sich die *conversio* vollzieht. Das bedeutet auch, dass Gott nach protestantischer Auffassung in der Welt und durch Lebensumstände und Mitmenschen handeln kann.¹⁰⁰ Die *vocatio* kann zum Beispiel auf diese Weise Gestalt gewinnen. In der

97 Vgl. das Beispiel von chinesischen Studenten in den USA, zitiert in POLLACK, Überlegungen, S. 39f. Vgl. aber auch den Hinweis von Hefner, dass auch traditionelle Religionen in der Lage sind, sich an neue Gegebenheiten anzupassen, HEFNER, Rationality of Conversion, S. 9, 14.

98 S. dazu ausführlicher Kap. 2.4 u. 4.1.1.

99 Gillespie diskutiert im Zusammenhang des Kontextes auch die Erfahrung und das Erfahrungswissen. Hierzu gehört auch die Erfahrung der Sünde. Damit dehnt er die Definition des »Kontextes« allerdings sehr weit aus, vgl. GILLESPIE, Religious Conversion, S. 59–123. In demselben Kapitel beschreibt er auch die Bedeutung der Krise.

100 Vgl. dazu auch BMA, QS-22.1, Blumhardt, Dogmatik M.S., 1835/37, §§ 95–97.

kirchenhistorischen Analyse muss die Untersuchung des Kontextes zentral aufgenommen werden. Dabei ist insbesondere nach der Familie, den sozialen Netzwerken und der politischen und kulturellen Situation zu fragen.

1.2.3 Aktivität und Passivität des Konvertiten

Ein zentraler Gegenstand der Konversionsforschung ist der Akteur der Bekehrung. Welchen Anteil hat eine Person an ihrer eigenen Bekehrung? Nicht nur die reformatorische Theologie sieht den Menschen als passiv, sondern ebenfalls manche moderne Forschung – auch wenn diese dann nicht von der *vocatio* durch Gott, sondern vielmehr vom Einfluss der Gruppe oder gar von Gehirnwäsche redet.¹⁰¹ Hier rückt noch einmal die Bedeutung des Kontextes in den Blick. Nicht nur einzelne Menschen oder sektenartige Gruppierungen können die Konversion beeinflussen, sondern je nach Bedeutung, die dem Kontext zugemessen wird, kann diesem sogar ein größerer Einfluss auf die Bekehrung als der Person selbst zugeschrieben werden. Deshalb ist nach den Anteilen von Aktivität und Passivität der Konvertiten zu fragen.

Einige religionssoziologische Theorien betonen die Rationalität in der Wahl des Individuums und damit seine alleinige Aktivität. Sie gehen vom Individuum aus und vertreten die These, dass dieses sich zur Bekehrung entscheidet, wenn ihm die Bekehrung einen Fortschritt in seinem Leben verspricht, sei es materiell, sei es immateriell. Es handelt sich dieser Theorie zufolge bei der Bekehrung also um eine rationale Wahl (*rational choice*), und der Mensch ist autonom in seiner Entscheidung, wenn auch selbstverständlich in soziale Zusammenhänge eingebunden. Hier wird allein der sich bekehrende Mensch als aktiv imaginiert.¹⁰² Dieser Ansatz bildet den Gegenentwurf zur protestantischen *conversio sola fide, sola gratia* und *solo Christo*. Auch auf der Grundlage der soeben diskutierten religionssoziologischen und kommunikationstheoretischen Überlegungen scheint er zunächst

101 Vgl. für eine ausführliche Auseinandersetzung DAWSON, *Cult Conversions*. Vgl. ferner POPP-BAIER, *Konversionsforschung*, S. 103–106; WOHLRAB-SAHR, *Konversion zum Islam*, S. 57–59. Den Möglichkeiten zur Analyse der Aktivität Gottes geht ABRAHAM, *Divine and Human Action*, nach; er will allerdings göttliches und menschliches Handeln untersucht wissen. Für eine Kritik vgl. HUNZIKER, *Radical Open*.

102 Vgl. STRAUS, *Religious Conversion*, der ein neues Paradigma beschreiben will, aber keine empirischen Daten bietet. Seine Hauptthese lautet (S. 160): »that the activist paradigm is more adequate than its predecessor« [die Passivität]. Vgl. ferner STARK / FINKE, *Acts of Faith*; POLLACK, *Überlegungen*, S. 40. Zu einer ganz anderen Definition von Rationalität vgl. DAVIS, *Conversion*, S. 265: »a convert is rational in her new orientation (based on private evidence) only if certain criteria are satisfied.«; S. 267: »4. *The conversion results in superior values and increased moral behavior on the part of the convert.*« Ebenfalls nach der Rationalität sowie nach der Wahrheit und letztlich der Legitimität von *conversiones* fragt SCHULZ, *Conversion, Truth and Rationality*. Vgl. dazu RODGERS, *True Conversion*.

sehr kurz zu greifen. Überzeugungskraft gewinnt er bei Konversionen im Zuge von Eheschließungen oder aufgrund von Migrationen in neue Kontexte. Im Blick auf Konversionen in Indien im 19. Jahrhundert ist die Frage bedeutsam, die auch die Missionare schon stellten, welche Vorteile sich Konvertiten möglicherweise von der Konversion versprochen.

Bei der Theorie des *rational choice* gilt es die Unterscheidung von Konversion und Bekehrung zu beachten. Eine Konversion als öffentlicher Akt kann unter rationalen Gesichtspunkten sinnvoll erscheinen. Eine Bekehrung als innerliche Umkehr kann diesem vorausgehen oder folgen, wird aber selten aktiv aus reinem Opportunismus vollzogen werden – soweit über die innere Bekehrung überhaupt Aussagen möglich sind.

Die Ansätze, welche die entgegengesetzte These vertreten und dem Individuum keinerlei aktiven Anteil an seiner *conversio* zugestehen, sind vornehmlich bei der Analyse von sektenhaften Strukturen zu finden;¹⁰³ aber auch sie werden inzwischen infrage gestellt. Einseitige Antworten überzeugen heute kaum mehr.¹⁰⁴

Das Erleben der Bekehrung als Bekehrt-Werden hat der Pionier der religionspsychologischen Bekehrungsforschung, William James, herausgearbeitet. Schon in der zweiten Vorlesung der *Vielfalt religiöser Erfahrung* von 1901/02 beschreibt er als ein Proprium der Religiosität »einen Bewußtseinszustand, [...] in dem an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes.« Angesichts des Göttlichen könne der Mensch nur »hilflos und aufopferungsvoll« sein.¹⁰⁵ James verfolgt das Ziel, (natur)wissenschaftliche Ansätze und religiöse Überzeugungen und Erfahrungen in Einklang zu bringen. Anhand einer Vielzahl von Bekehrungsberichten beleuchtet er die große Vielfalt von religiösen Erfahrungen.¹⁰⁶ Gleichzeitig arbeitet er die Plötzlichkeit und damit auch Passivität des Bekehrungserlebnisses sowie verschiedene Faktoren der Bekehrung heraus. James definiert die Bekehrung als Prozess, »durch den ein bisher gespaltenes und sich schlecht, unterlegen und unglücklich fühlendes Selbst seine

103 Zur Definition von »Sekte« vgl. Rüdiger HAUTH, Art. Sekten.

104 Sowohl bei der These der »Selbsttransformation« als auch bei der Annahme einer passiven *conversio* durch »Gehirnwäsche« oder ähnliches müsste die Frage nach Rückfall und Apostasie gestellt werden. Wie wahrscheinlich ist sie bei einer rein passiven *conversio*, sobald das Individuum selbst wieder aktiv wird? Und umgekehrt: Wie ist es zu erklären, wenn eine Person sich selbst transformiert hat? Diese Frage verweist auf die Echtheit der *conversio*; sie wird in der vorliegenden Untersuchung intensiver im Rahmen der Unterscheidung von Bekehrung und Konversion und bei der Analyse des Rituals diskutiert.

105 JAMES, *Vielfalt*, S. 79, 83. Zu James vgl. auch CARRETTE, William James.

106 Vgl. JAMES, *Vielfalt*, S. 138, als Ziel der ganzen Vorlesungsreihe: »Letztlich will ich Ihnen mit diesen Vorlesungen gerade die enormen Unterschiede vor Augen führen, die das spirituelle Leben bei unterschiedlichen Menschen hervorbringt.«

Ganzheit erlangt und sich jetzt, stärker gestützt auf religiöse Wirklichkeiten, gut, überlegen und glücklich fühlt.«¹⁰⁷ In dieser Wortwahl werden ebenfalls Aktivität und Passivität geltend gemacht. Besonders im Rückblick wird eine Bekehrung laut James häufig als passiv gedeutet und dies auch auf die weitere Lebensführung ausgeweitet: Der Bekehrte fühle sich von außen »gelenkt«.¹⁰⁸

Im Zusammenhang von Aktivität und Passivität diskutiert James auch die Plötzlichkeit der Bekehrung,¹⁰⁹ weshalb seine Darstellung des Phänomens an dieser Stelle erörtert wird, um ihm in seinem Argumentationszusammenhang folgen zu können. Er erklärt, es hänge von der psychischen Konstitution des Individuums ab, ob die Bekehrung plötzlich oder schleichend erfolge. Plötzliche Bekehrungen fänden insbesondere bei solchen Personen statt, die subliminal zugänglich seien.¹¹⁰ Hier wird also die Wahrnehmung von Passivität mit einer spezifischen psychischen Konstitution verbunden. James zählt als psychologische Voraussetzungen für eine plötzliche Bekehrung auf: »1. ausgesprochene emotionale Sensibilität, 2. Neigung zu Automatismus und 3. passive Beeinflussbarkeit.«¹¹¹ Die Plötzlichkeit wird hier eindeutig in Beziehung zur Passivität gesetzt. In diesen Zusammenhang gehören auch Photismen und Audismen, also visuelle und akustische Eindrücke, sowie starke körperliche Reaktionen.¹¹² James weist aber ausdrücklich darauf hin, dass die Geschwindigkeit der Bekehrung keinerlei Aussagekraft über ihre Echtheit besitze und nur für den Menschen selbst und, ergänzend müsste man hinzufügen, gegebenenfalls auch für die Gruppenzugehörigkeit von Bedeutung sei.

Wiederholt ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Bekehrungserlebnisse häufig im Jugendalter stattfinden.¹¹³ Sie stehen damit im Zusammenhang der Individuation und bilden einen Teil der Adoleszenz. Dies gilt freilich nur für Bekehrungen innerhalb einer Kultur und auch dort nur in eingeschränktem Maße. Bei dem Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen im missionarischen oder kolonialen Kontext fanden Bekehrungen einschließlich

107 Ebd., S. 209.

108 Ebd., S. 259.

109 Vgl. ebd., S. 244f.

110 Vgl. ebd., S. 253.

111 Ebd., S. 257.

112 Vgl. ebd., S. 267.

113 Vgl. ebd., S. 218. Bei solchen Aussagen ist allerdings zu bedenken, dass sich der Status der Jugend in der Geschichte wesentlich verändert hat, was nicht nur beinhaltet, dass das Jugendalter unterschiedlichen Altersgruppen zugesprochen wurde, sondern auch dass von Gleichaltrigen in den verschiedenen Jahrhunderten und Kontexten sehr unterschiedliche Entwicklungsstufen erwartet wurden.

spezifischer Bekehrungserlebnisse auch in höherem Alter und – selten – in der frühen Kindheit statt. Sie sind also nicht notwendigerweise von der Phase der Individuation abhängig.¹¹⁴

Einige Untersuchungen verstehen die *conversio* als »Selbsttransformation«.¹¹⁵ Darauf, dass die Bekehrung häufig auf einer aktiven Suche beruht, hat L. L. Dawson hingewiesen.¹¹⁶ Hier werden die Theorien der alleinigen Aktivität und der völligen Passivität des Individuums miteinander verbunden. Die Suche ist ein aktiver Akt, sie kann die *conversio* vorbereiten und bezeichnet die Aktivität der Person. Sie sagt aber noch nichts darüber aus, ob und unter welchen Umständen, von welcher Instanz initiiert, die Person auch tatsächlich eine Bekehrung erlebt.

Neben der psychologischen fragt auch die soziologische Forschung nach der Selbsttätigkeit der Konvertiten. Die Bedeutung des Kontextes für die Klärung des Verhältnisses von Aktivität und Passivität hebt Lewis R. Rambo hervor, der das Zusammenwirken verschiedener Faktoren – Kontext, Krise, Suche, Persönlichkeiten und Strategien, Interaktion, Verpflichtung, Konsequenzen – in der *conversio* unterstreicht.¹¹⁷ Damit ist der größere Zusammenhang der *conversio* abgesteckt, und es werden Möglichkeiten von Aktivität und Passivität deutlich. So erhöhen zum Beispiel, so Rambo, ähnliche makrosoziale Strukturen zwischen Missionaren und Missionierten die Chancen auf eine Konversion.¹¹⁸ Diese Strukturen sind dem Individuum von außen vorgegeben und bestimmen somit den passiven Anteil an der Konversion. Dennoch muss sich der Mensch auch zur Konversion entscheiden und eine Verpflichtung zur neuen Religion oder Konfession eingehen. Diese bezeichnet seinen aktiven Anteil an der *conversio*.

Laut Lewis R. Rambo sind die meisten Konvertiten aktive Akteure ihrer Konversion, wobei er gleichfalls die Passivität beleuchtet.¹¹⁹ Wie viele der aus der Psychologie kommenden Konversionsforscher betont Rambo die Bedeutung der Krise für eine Konversion. Eine Krise wird aber immer passiv erfahren, auch wenn der Ausweg aus der Krise zumeist aktiv ergriffen wird. Die unterschiedlichen Antworten auf die Krise werden durch die Persönlichkeit des Betroffenen sowie die äußeren Umstände beeinflusst. Zugleich spielen hier wie bei der Theorie der rationalen Wahl die unterschiedlichen Motivationen der Konvertiten eine große Rolle.¹²⁰

114 Vgl. dazu auch GILLESPIE, *Religious Conversion*, S. 76–89.

115 Vgl. dazu POPP-BAIER, *Konversionsforschung*, S. 101–103.

116 Vgl. DAWSON, *Cult Conversions*.

117 Vgl. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*.

118 Vgl. ebd., S. 91.

119 Vgl. ebd., S. 45.

120 Vgl. ebd., S. 63.

Das Zusammenspiel zwischen äußerer Vorgegebenheit und persönlichem Engagement wird in der protestantischen Theologie mit der Betonung der Aktivität Gottes und der Passivität des Menschen in der *conversio* und der gleichzeitigen Forderung, dass der Mensch die Bekehrung – die Rechtfertigung – auch im Glauben ergreifen müsse, deutlich. Auch hier ist der Mensch nicht völlig passiv in der Bekehrung, sondern ist durch den Glauben – laut Luther das »erste Werk« – aktiv beteiligt. Wilfried Härle spricht in diesem Zusammenhang von der »aktiven Passivität des Sich-bestimmen-Lassens (im Unterschied zu der reinen Passivität des Getrieben-Werdens und der reinen Aktivität des Sich-selbst-Bestimmens)«. ¹²¹ Die letztlich nicht zu beantwortende Frage nach dem entscheidenden Faktor bei der *conversio* eröffnet den Raum, vom Heiligen, christlich gewendet: von Gott, zu sprechen. Einige neuere kulturwissenschaftliche Forschungen diskutieren deshalb zwar das Verhältnis von Aktivität und Passivität in der *conversio* sowie ihre Echtheit, lassen aber bewusst eine Leerstelle für den der Forschung – und häufig auch den Bekehrten – unverfügbaren Teil der *conversio*. ¹²² Die kirchenhistorische Forschung kann in die Diskussion um Aktivität und Passivität in der Bekehrung, die beide analysiert werden müssen, die Dimensionen der Wahrnehmung des Handelns Gottes durch die Konvertiten und durch diejenigen, die sie begleiteten, einfließen lassen. Vor allem aber ist in der Analyse der *conversiones* von Missionaren wie Konvertiten nach der jeweiligen Rollenzuschreibung und der Wahrnehmung und Darstellung der eigenen Aktivität und Passivität zu fragen.

1.2.4 Die Krise: das zentrale Element

Die Bekehrung wird in den meisten Fällen von den Bekehrten und oft auch von der Forschung als Lösung einer spirituellen oder lebensgeschichtlichen Krise dargestellt. ¹²³ Während der Krise werde auf die Bekehrung hingearbeitet, und ihre Lösung sei der Wendepunkt, an dem die Bekehrung im engeren Sinne stattfinde. Dieser Verlauf ist sowohl bei dem geistigen Kampf Martin Luthers zu finden, der von der Selbstwahrnehmung als Sünder zur Erkenntnis der *iustitia passiva* Gottes gelangte, als auch bei der von William James beschriebenen Bekehrung Lew Tolstois, der aus tiefster Depression zu einem »Verlangen nach Gott« und zur Hoffnung durchdrang. ¹²⁴

121 HÄRLE, Dogmatik, S. 516.

122 Vgl. z.B. POLLACK, Überlegungen, S. 49–53. Vgl. dazu auch JAMES, Vielfalt, S. 228f. u. der Exkurs zu Bewusstseinsfeldern, ebd., S. 248–250.

123 In der Forschung wird die Konversion auch häufig als Lösung einer ökonomischen, sozialen oder kulturellen Krise erklärt.

124 Vgl. JAMES, Vielfalt, S. 172–179.

Schon James unterstreicht die Bedeutung der Krise für eine Bekehrung und die Niedergeschlagenheit, die in der Regel einer Bekehrung vorausgeht. James spricht hier von der »kranken Seele«. ¹²⁵ Um eine tiefe Krise und dunkle Melancholie zu überwinden, seien ein großes Heilsversprechen bzw. eine große Heilserfahrung vonnöten, welche die Kraft hätten, die Krise zu überwinden. Ein Hauptmerkmal des »Vereinigungsprozesses« des »gespaltenen Selbst« ¹²⁶ – das, was die Theologie »Wiedergeburt« oder *regeneratio* nennt ¹²⁷ – sei die Erleichterung. In der Bekehrung komme der Mensch also zu sich selbst (zurück). Er werde wieder eine Einheit. Die protestantische Dogmatik würde sagen, dass der *homo incurvatus* zu seiner ursprünglichen Bestimmung, dem auf Gott blickenden Menschen, zurückfindet.

Die Niedergeschlagenheit und Verzweiflung vor der Bekehrung wie die Erleichterung danach sind Emotionen, die der Mensch zwar aktiv wahrnimmt, die er aber gleichzeitig häufig als passiv erwirkt erfährt. Dabei verändert sich laut James in der Bekehrung nicht die Persönlichkeit des Menschen – er bleibt sich der negativen Seiten der Welt bewusst –, sondern sein Umgang mit diesem negativen Bewusstsein wandelt sich. ¹²⁸ Der auf das Dunkle hin gekrümmte Mensch wende sich dem Licht zu. Die Bewegung ist parallel zur Bekehrung des *homo incurvatus in seipsum*, der nach der Bekehrung auf Gott blickt.

Mit der »kranken Seele« ist ein Stichwort gegeben, das die religionspsychologische Bekehrungsforschung nach James intensiv beschäftigt hat. Ist die Bekehrung bzw. die der Bekehrung vorausgehende Krise auf eine psychische Krankheit zurückzuführen? Die tiefe Krise, die vielen Bekehrungen vorangeht, hinterlässt auch psychische Spuren. Zudem erfahren, wie James sagt, »kranke Seelen« leichter ein Bekehrungserlebnis als zufriedene Menschen. Eine Pathologisierung der Bekehrung wird jedoch nur von wenigen Forschern betrieben.

Die der Bekehrung vorausgehende Krise sei in der Regel spirituell indiziert, so James, auch wenn sie körperliche Auswirkungen haben könne. Innerhalb des im weitesten Sinne christlichen Kontextes zeichnet sich die Krise durch spezifische Eigenschaften aus. James weist insbesondere auf die

125 Ebd., S. 185.

126 Ebd., S. 197. In ähnlichem Sinne und beeinflusst von James formuliert Gillespie: »conversion as a religious experience is an event that searches out those unifying qualities of existence which give meaning of ultimate value to one's life.« GILLESPIE, *Religious Conversion*, S. 6.

127 Die Erneuerung zu dem, wie der Mensch aus Gottes Sicht eigentlich sein sollte, und darin die Ganzwerdung als der, zu dem er geschaffen wurde.

128 Vgl. JAMES, *Vielfalt*, S. 207.

Unruhe hin. Erst der bekehrte Mensch finde wieder zur Ruhe. Im Umkehrschluss sind Ruhe und Frieden eindeutige Kennzeichen für eine erfolgreiche Bekehrung.¹²⁹ Erst danach folgt ein veränderter Lebenswandel.

Neben der Unruhe, die zu einem charakteristischen Merkmal der christlichen Bekehrungskrise geworden ist, ist die Krise durch die Emotionen der Niedergeschlagenheit, in manchen Fällen auch der Furcht gekennzeichnet, wobei die eine Emotion die andere nicht ausschließen muss. James hat hierzu viele Beispiele zusammengetragen.¹³⁰ Auffällig ist, dass diese beiden Emotionen bei James wie auch bei den Bekehrungsberichten der Missionskandidaten prominent vertreten sind. Manchmal kann laut James auch ein Widerwille ausgedrückt werden. Aggressive Emotionen wie zum Beispiel Wut werden hingegen kaum im Zusammenhang mit einer Bekehrung genannt.

In der neueren Konversionsforschung ist die Krise ebenfalls thematisiert worden. Die Konversionsforschung fragt aber nicht nach einer psychischen oder spirituellen Krise, sondern nach der biographischen Krise bzw. den biographischen Problemen, die mithilfe der Konversion gelöst werden sollen.¹³¹ Die biographischen Probleme, die Monika Wohlrab-Sahrs Studie zufolge durch die Konversion von aus dem Westen stammenden Männern zum Islam bewältigt werden sollen, entstehen hauptsächlich durch eine Verunsicherung der Geschlechteridentität, durch soziale Mobilität, insbesondere die Gefahr eines sozialen Abstiegs, und durch Zugehörigkeit zu einer als gefährdet wahrgenommenen nationalen oder ethnischen Gruppe.¹³² Wenn diese Krisen mithilfe von Religion und symbolischen Ritualen überwunden werden sollen, wird eine Konversion wahrscheinlich.¹³³ Als Besonderheit der Konversionen zum Islam bezeichnet Wohlrab-Sahr den »symbolischen Kampf«, die Abgrenzung vom früheren Leben, besonders etwa von den Eltern durch die Konversion zu einer diesen unverständlichen Religion.¹³⁴ Auch innerhalb des Christentums kann eine Bekehrung einer Person aus einem liberalen Elternhaus zu streng pietistischen oder erweckten Formen der Religiosität mit Abgrenzung einhergehen – wobei der missionarische Eifer der hier untersuchten Fälle in der Regel so groß war, dass die Bekerhten

129 Vgl. ebd., S. 263.

130 Vgl. ebd., S. 152–187.

131 Vgl. z.B. WOHLRAB-SAHR, Konversion zum Islam, S. 20. Vgl. auch die Definition von Konversion, S. 21: »Ich verstehe *Konversion als symbolische Transformation krisenhafter Erfahrung*« u. S. 87f.: »als Übernahme eines neuen Paradigmas im Sinne einer radikalen Transformation der Weltsicht einer Person und der damit verbundenen Formen konkreter Problemlösung«. Dort auch eine Diskussion der verschiedenen psychologischen Ansätze der Konversionsforschung, S. 49–56.

132 Vgl. ebd., S. 356.

133 Vgl. MORGENTHALER, Identität und Konversion, S. 202: »Konversion ist auch Praxis, Handlung, Performanz.«

134 Vgl. WOHLRAB-SAHR, Konversion zum Islam, S. 371.

anschließend versuchten, auch ihre Familien zu missionieren. Die Krise der *conversio* als Antwort auf eine biographische Krise muss in die Analyse der Basler Mission aufgenommen werden, obschon die Art der biographischen Krise nur sehr selten Ähnlichkeiten mit den von Wohlrab-Saher untersuchten Fällen aufweist.

Auch in dem Modell der sieben Stufen, das John Lofland und Rodney Stark 1965 entwarfen, steht die Krise im Mittelpunkt.¹³⁵ Um zu konvertieren, müsse eine Person, so Lofland und Stark, bestimmte Eigenschaften aufweisen und in eine spezifische Situation gelangen, die eine Veränderung nötig mache. Diese Situation wird von Lofland und Stark als »Tension« bezeichnet und mit vielen Fallbeispielen ausgeführt. Wenn die Person Religion als Lösungsmöglichkeit in Betracht ziehe (und nicht etwa eine psychiatrische Behandlung oder politische Veränderungen), an einem biografischen Wendepunkt Mitglieder einer neuen Gemeinschaft treffe und in engen emotionalen Kontakt mit ihnen trete, gleichzeitig außerhalb der religiösen Gemeinschaft keine engen Kontakte pflege oder sich geographisch weit von früheren Bezugspersonen entfernt befinde, werde eine Konversion sehr wahrscheinlich. Mit dem völligen Eintritt in die neue Gemeinschaft gehe eine intensive Interaktion mit den Gemeindegliedern – bis hin zu gemeinsamem Wohnen – einher. Bemerkenswert ist der Hinweis, dass die Krise nicht stärker sein müsse als bei anderen Menschen, sondern nur anders wahrgenommen werde.¹³⁶ Loflands und Starks Modell ist wegen seiner Eingängigkeit und Operationalisierbarkeit viel diskutiert und genutzt worden. Allerdings kann es durch die schematische Stufenfolge und seinen Reduktionismus die komplexen Umstände und Beweggründe von vielen Konversionen nur unzureichend abbilden; auf Bekehrungen geht es gar nicht ein. Konversionen aus anderen Gründen als psychischen bzw. biographischen Krisen werden nicht in den Blick genommen, was daran liegen mag, dass das Modell anhand einer kleinen Gruppe junger männlicher amerikanischer Konvertiten entwickelt wurde.

Die Krise bezeichnet in der religionspsychologischen und -soziologischen Forschung den Punkt, an dem der Auffassung der evangelischen Theologie zufolge die *iustificatio* geschieht, das Individuum gerechtfertigt und durch den Geist erleuchtet wird und die Rechtfertigung im Glauben ergreifen kann. Die Krise ist damit auch der Ort, an dem Aktivität und Passivität ineinander übergehen. In der Analyse ist daher die Art der Krise selbst ebenso zu beachten wie die Emotionen und die Verweise auf Werthaltungen, die mit ihr

135 LOFLAND / STARK, *World-Saver*.

136 Vgl. ebd., S. 867.

einhergehen.¹³⁷ Die Herausforderung besteht darin, dass die Krise einerseits den Höhe- und Umschlagpunkt der *conversio* bezeichnet und andererseits in ihr etwas Unverfügbares zu geschehen scheint, das weder der religionssoziologischen und -psychologischen Forschung noch den Konvertiten selbst noch der klassischen protestantischen Dogmatik letztlich zugänglich ist. Die Formen der Krise jedoch werden in Bekehrungsberichten ebenso wie ihre Folgen beschrieben; sie können und müssen analysiert werden. Gleichzeitig bildete sich, wie die Untersuchung zeigen wird, ein eigenes Narrativ der Krise und es bestanden Normen, an denen die Echtheit der Krise und damit der Bekehrung gemessen wurde.

1.2.5 Die Folgen: *sanctificatio*

Die Folgen der *conversio* zeigen sich in einer Veränderung des Lebenswandels und des Wertesystems. Wie weitgehend diese Folgen sind oder sein müssen, um von einer *echten* Bekehrung sprechen zu können, ist umstritten.¹³⁸ In früheren Forschungen wurde postuliert, es müsse ein radikaler Wandel vorliegen, der die Bekehrung beglaubige, um eine Bekehrung als echt gelten lassen zu können. Inwiefern von einem radikalen Wandel gesprochen werden kann, hängt jedoch sowohl von der Definition von »radikal« ab als auch von dem Hintergrund, auf dem die Bekehrung erfolgt. Die Bekehrung eines Jugendlichen, der in einem württembergischen Dorf aufwuchs, zog zumeist weniger radikale Änderungen im Lebenswandel nach sich als die Konversion eines indischen Brahmanen, der einer Gemeinde der Basler Mission beitrug, in der sämtliche Insignien der Kasten abgelehnt und die Kastenunterschiede im täglichen Leben nivelliert wurden. Inwieweit zudem diejenigen, die zu einer neuen Religion konvertieren, Teile ihrer ursprünglichen Kultur in den neuen Glauben integrieren können, hängt von der Prägung der Religionsgemeinschaft ebenso ab wie von der zahlenmäßigen und kulturellen Macht der Konvertiten. Die Radikalität des Wandels kann also durchaus unterschiedlich ausfallen.

David A. Snow und Richard Machalek betonen die neue Ausrichtung der Bekehrten, ihre völlig veränderte Weltsicht. Sie beziehen sich dabei

137 Die starken Emotionen in der Krise rufen häufig besondere Werthaltungen hervor bzw. tendieren dazu, die Emotionen zu normieren und somit aufzuwerten.

138 Vgl. HABERMAS, *Mission und Individualisierung*. Vgl. dazu auch DEVENTER, *Konversion und Konvertiten*, S. 262: Teilweise wird der Begriff »Konversion« aus diesem Grunde durch »cultural interaction, cultural transmission, diffusion, religious change, selective appropriation or borrowing, interactive emergence« ersetzt. Aus religionsphilosophischer Sicht definiert COTTINGHAM, *Conversion, Self-discovery and Moral Change*, *conversiones* als »a radical moral change, a reorientation of one's life towards a new set of values« (S. 217). Vgl. dazu HALL, *Moral and Religious Conversion*.

indessen nicht auf Emotionen oder religiöse Gefühle, sondern primär auf rationale Konstruktionen und auf Kommunikationssysteme, das »universe of discourse«. ¹³⁹ Ihrer Forschung zufolge deuten Konvertiten die Welt nur nach einem einzigen, dem neuen, Schema. Der Konvertit wird damit zu einem unterscheid- und analysierbaren sozialen Typus. Snow und Machalek weisen dem Konvertiten vier Merkmale zu: die Konstruktion der Biographie im Rückblick, die Annahme eines Meisterschemas von Interpretationen, also eine kognitive Veränderung, die Unterdrückung von analogem Denken, weil die eigene Religion als einzigartig wahrgenommen werde, und die Übernahme einer Meisterrolle, nämlich der Rolle des Bekehrten. Letzteres kann für alle untersuchten Missionare bestätigt werden. Für die anderen Eigenschaften hingegen hat die neuere Forschung zu Konversionen im kolonialen Kontext gezeigt, dass Konvertiten durchaus unterschiedliche Schemata miteinander verbinden und daraus, gerade wenn ganze Gruppen konvertieren, auch neue Deutungsmuster entstehen. ¹⁴⁰

Ein so radikaler Wandel der gesamten Kommunikationsbeziehungen eines Individuums wie ihn Snow und Machalek postulieren, wird sich nur in wenigen Fällen nachweisen lassen. Er tritt vornehmlich in geschlossenen Gruppen auf; die Unterschiede zwischen ihren Ergebnissen und den Forschungen zu Konversionen im kolonialen Kontext im 19. Jahrhundert beruhen weniger auf der historischen Distanz als vielmehr auf der Struktur der Gruppen, in die hinein die Menschen konvertierten.

Wichtig ist aber der Hinweis auf neue Beziehungen und neue Sprach- und Interpretationsschemata. Lewis R. Rambo verweist auf die linguistischen Modifikationen durch die Bekehrung. ¹⁴¹ Im Zuge der Konversion übernimmt der Konvertit die Sprachkonventionen der Zielgruppe. Der bekehrte Christ wird mithin von der Rechtfertigung durch Christus sprechen und, je nach Sprachstil seiner neuen Gemeinde, mehr oder weniger Bibelzitate oder dogmatisch-theologische Topoi in seine Berichte einfließen lassen. So entsteht auf seiner Seite ein Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft, und zugleich wird die Anerkennung der Bekehrung durch die Gruppe gesichert. Durch die sprachliche Anpassung wird auch die Adaption von Werten, Zielen und ethischen Vorstellungen der Gruppe signalisiert.

Etwas weitergehend interpretiert Monika Wohlrab-Sahr im Anschluss an Max Heirich die *conversio* als Paradigmenwechsel, mit dem die Grundlagen der Realitätsauffassung verändert werden und der die ganze Person umfasst. Auch wenn dieses Modell die Beziehung des neuen Welterklärungsparadigmas

139 Vgl. dazu auch SNOW / MACHALEK, *The Convert as a Social Type*, S. 265.

140 Vgl. z.B. COX, *Imperial fault lines*; BAUMAN, *Christian Identity*.

141 Vgl. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, S. 118–121. S. hierzu auch die Ausführungen in Kap. 1.2.1 zum Narrativ, insbesondere zu den Forschungen von Volkhard Krech.

zum Leben vor der *conversio* nicht erklären kann, so hilft es doch, die Bedeutung der Veränderung zu erfassen.¹⁴² Zudem könne mit dem Begriff des »Paradigmas« der Graben zwischen konstruktivistischer und realistischer Forschung überwunden werden, da es beide Perspektiven verbinde.¹⁴³

Die Veränderung in der Haltung wie im Handeln der Bekehrten beschreibt William James. Aus der Bekehrung entstehe eine »völlig neue Ebene geistiger Vitalität«¹⁴⁴, der Bekehrte habe neue Einsichten, die Welt scheinere verändert, er sei glücklich und fühle sich im Frieden.¹⁴⁵ James verweist hier vor allem auf die emotionalen Folgen der Bekehrung. Die praktischen Folgen fasst er in den Vorlesungen zur »Heiligkeit« zusammen, die schon in der Überschrift die Nähe zur christlichen Lehre der *sanctificatio* deutlich machen. Diese Folgen, die er vornehmlich anhand von Bekehrungen zu christlichen Gruppierungen untersucht hat, beinhalten naturgemäß christliche Wertvorstellungen und Tugenden. Sie liegen auf unterschiedlichen Ebenen, die aber bei ihm nicht analytisch unterschieden werden. James zählt auf: Eifer,¹⁴⁶ Heiligkeit,¹⁴⁷ Askese, Seelenstärke, Reinheit, Nächstenliebe, innere Sicherheit,¹⁴⁸ Gleichmut, Ergebenheit, Tapferkeit, Geduld.¹⁴⁹ Ausführlicher stellt er Askese, Gehorsam und Armut dar.¹⁵⁰ Damit hat James das Universum christlicher Werte und Tugenden umfassend abgebildet. In einzelnen Gruppierungen stehen unterschiedliche der genannten Werte im Vordergrund.

Auch Detlef Pollack definiert Konversion als »radikalen Wandel des individuellen Selbst- und Weltverständnisses« und damit als »Bewusstseinsphänomen«.¹⁵¹ Er unterstreicht die Abgrenzung von der Vergangenheit. Im Blick auf den neuen Lebenswandel verweist er auf die »Gefahr, daß der Konvertit aus der eingenommenen Perspektive herausfällt.«¹⁵² Eine Konversion ist damit laut Pollack immer unsicher, um ihre Beständigkeit müsse mit verschiedenen Mitteln gerungen werden. Da Pollack jedoch die Unterscheidung zwischen Konversion und Bekehrung nicht konsequent vollzieht, vermischen sich auch bei dieser Interpretation die Ebenen. An Pollack anschließend könnte nach der Zuverlässigkeit von Konversionen gefragt werden, denn diese

142 Vgl. WOHLRAB-SAHR, Konversion zum Islam, S. 76–82.

143 Vgl. ebd., S. 87.

144 JAMES, Vielfalt, S. 257.

145 Vgl. ebd., S. 263–269.

146 Vgl. ebd., S. 277.

147 Diese definiert er als das Gefühl eines übergeordneten Zusammenhangs, die Überzeugung der Zuwendung durch ein höheres Wesen, Unterwerfung, Freiheit, Liebe, Harmonie.

148 Vgl. JAMES, Vielfalt, S. 283–285.

149 Vgl. ebd., S. 294.

150 Vgl. ebd., S. 306–335.

151 POLLACK, Überlegungen, S. 49.

152 Ebd., S. 54. Zu »Dekonversionen« vgl. POPP-BAIER, Konversionsforschung, S. 106–108.

ist häufig umstritten.¹⁵³ Konvertiten werden in vielen Fällen von der aufnehmenden Gemeinschaft mit Misstrauen betrachtet; eine große vergleichende Untersuchung, ob Konvertiten dauerhaft in der neuen Religionsgemeinschaft bleiben und ob sie auch die neuen Werthaltungen langfristig übernehmen, liegt noch nicht vor. Auch ist in dieser Frage zwischen der Konversion größerer Gruppen und von Einzelnen zu unterscheiden.

Im Fall der Bekehrung sind Zweifel an der Beständigkeit von den Bekehrten selbst häufiger als von der Gruppe überliefert. Dies liegt auch daran, dass die »Ekstase des Glücks«¹⁵⁴ nicht dauerhaft anhalten kann. Lassen aber die positiven Emotionen nach, so wird oft auch die Gültigkeit der Bekehrung infrage gestellt. Wie weit die Zweifel gehen, hängt von der persönlichen Disposition des Konvertiten ebenso ab wie von der Stabilität und Ausrichtung der Religionsgemeinschaft. Diese beeinflusst auch die Mittel sowie die Intensität, mit der um die Bewahrung der Bekehrungserfahrung gerungen wird.

Inwieweit ein Konvertit oder Bekehrter sich von seiner bisherigen Umwelt abgrenzt, hängt sowohl von der Gruppe, in die hinein er konvertiert oder sich bekehrt, als auch von der Umwelt ab. In Indien wurden Konvertiten in den meisten Fällen aus ihrer ursprünglichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Bei einer *conversio* zu einer liberalen Gruppe innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft der Postmoderne sind die Abgrenzungsphänomene wesentlich geringer. Dann wird der Konvertit nur aus den Zusammenhängen austreten, die mit der neuen Weltsicht und dem geforderten Lebenswandel nicht mehr vereinbar sind – falls er vorher überhaupt Mitglied einer solchen Gruppe war.

Die christliche Lehre der *sanctificatio* ist in der Tradition unterschiedlich interpretiert worden. Während Theologen wie Luther und Calvin darauf beharrten, dass der Mensch durch die Heiligung nicht heiliger – gottgemäßer – werden kann, und so die bleibende Sündhaftigkeit des Menschen betonten, ging John Wesley von einem Heiligungsverständnis aus, das einen Fortschritt in der *sanctificatio* und die Möglichkeit, schließlich einen heiligen Zustand zu erreichen, voraussetzte. Diese Denkweise hat sich in einigen christlichen Traditionen insbesondere in englischsprachigen Ländern durchgesetzt und ist später über die Heiligungsbewegung auch auf den europäischen Kontinent in ursprünglich lutherisch und reformiert geprägte Traditionen eingegangen. Die Basler Mission nahm aus unterschiedlichen Kontexten stammende Kandidaten auf und bewies damit eine relative Weite in den Interpretationsmöglichkeiten der *sanctificatio*. Dabei wurde der Fortschrittsgedanke jedoch von

153 Vgl. als prominentes Beispiel aus der Reformationszeit Friedrich Staphylus: MENNECKE-HAUSTEIN, *Conversio ad Ecclesiam*.

154 JAMES, *Vielfalt*, S. 269.

einigen Missionaren und zumindest teilweise auch von der Missionsleitung vertreten.¹⁵⁵ In der Analyse ist zu fragen, welche neuen Wertvorstellungen mit der *conversio* einhergingen und wie sich diese im Lebenswandel manifestieren sollten und manifestierten. Auch ist zu untersuchen, in welchen Punkten eine völlige Abwendung von früheren Einstellungen gefordert wurde und wo die Beibehaltung tradierter Überzeugungen und Praktiken ermöglicht, toleriert oder gefördert wurde.

1.2.6 Konversion und Bekehrung: das Ritual

Die Differenzierung zwischen Konversion und Bekehrung ist in zweierlei Hinsicht von großer Bedeutung: Zum einen ist im Blick auf die Bekehrung nach ihrer Echtheit und Dauerhaftigkeit zu fragen. Die Vermischung mit der Konversion birgt die Gefahr, diesen für die erweckte Mission zentralen Aspekt zu verdecken. Zum anderen muss das Ritual analysiert werden, in dem die Konversion vollzogen wird, denn hier zeigen sich Auffassungen zur *conversio* ebenso wie die temporale und inhaltliche Beziehung von Bekehrung und Konversion.

Die Unterscheidung wird in den wenigsten Untersuchungen explizit und konsequent durchgeführt¹⁵⁶ – wobei die aufnehmenden Gemeinschaften in der Regel die Bekehrung als einen Teil der Konversion von einer Religion zur anderen fordern. In den meisten Gruppen wird erwartet, dass die Bekehrung der Konversion vorausgeht. In der Praxis war dies, wie Kapitel 4.1.7 zeigen wird, nicht so einfach, zum einen, weil die innere Bekehrung für Außenstehende kaum zu erweisen war und zum anderen, weil zumindest in Indien die Prozesse von Bekehrung und Konversion häufig parallel und miteinander verwoben abliefen. Während sich die Person um die innere Bekehrung bemühte, wurde sie in verschiedenen Schritten in die Missionsgemeinde aufgenommen bzw. trat aus ihrer ursprünglichen Gemeinschaft aus. Oder umgekehrt: Während sie in die Missionsgemeinschaft eintrat, zum Beispiel, weil sie dort Arbeit gefunden hatte, erfuhr sie auch eine innere Veränderung. Deshalb werden die beiden Vorgänge in der Darstellung häufig gemeinsam geschildert; sie müssen aber in der Analyse getrennt werden.

155 S.u. Kap. 3.4.

156 Als eine der wenigen Forscherinnen, die diese Unterscheidung vollziehen, grenzt Monika Wohlrab-Sahr die »Konversion vom bloßen Neuerwerb eines religiösen Mitgliedschaftsstatus ab« – letzteres wird in der vorliegenden Untersuchung »Konversion« genannt, ersteres »Bekehrung« –, unterscheidet des Weiteren zwischen Konversion und religiöser Entwicklung und zwischen Konversion und weiteren Formen religiösen Wandels und betont, welche unterschiedliche Formen der Veränderung es im religiösen Bereich geben kann. Vgl. WOHLRAB-SAHR, Konversion zum Islam, S. 63, 67.

Die Unterscheidung zwischen Konversion und Bekehrung koinzidiert mit einem weiteren Begriffspaar, das in der kulturwissenschaftlichen Forschung in den letzten Jahren zunehmend in den Blick gekommen ist: einerseits der inneren Ernsthaftigkeit, die der Bekehrte empfinden sollte, und andererseits dem Ritual, mit dem die Aufnahme des Konvertiten begangen wird.¹⁵⁷ In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem privaten, persönlichen Erleben der Bekehrung und der Öffentlichkeit einer Konversion.

Dieser Themenkomplex war in der Mission von größter Bedeutung, ging doch mit der Aufnahme in die christliche Gemeinde die Hoffnung auf eine vorgängige *echte* Bekehrung einher. Daher wurden die Echtheit der Bekehrung und die Ernsthaftigkeit des Konversionswillens in der Regel intensiv geprüft. Da aber der Bekehrung selbst etwas Unverfügbares anhaftet, für den Bekehrten und erst recht für die Gemeinschaft, kann die Echtheit nie endgültig bewiesen werden. Durch Anpassung an kommunikative Muster versuchen Konversionswillige zumeist, ihre Bekehrung der Gruppe evident zu machen.

Die Frage nach der Echtheit und Dauerhaftigkeit weist nicht nur auf mögliche spätere Apostasie. Über »De-conversion« ist bisher verhältnismäßig wenig geforscht worden.¹⁵⁸ In welcher Beziehung dies zur Echtheit der *conversio* stand, ist noch weniger thematisiert worden. William James betont, dass die Abnahme der religiösen Ekstase noch keine Apostasie bedeute und dass die bewusste Abwendung von der neuen Religion – und damit von der *conversio* – recht selten sei.¹⁵⁹ Für die Missionare waren »Abfall«, »Rückfall« und Apostasie hingegen wichtige Themen, in Bezug auf die Missionierten ebenso wie in Bezug auf sich selbst.

Wenn die Echtheit der Bekehrung sicher oder zumindest möglich schien, leiteten die Missionare die öffentliche und offizielle Konversion ein, die Taufe. In ihr wurde die Person in die christliche Kirche aufgenommen. Religionssoziologisch betrachtet, handelt es sich bei der Taufe also um das

157 Vgl. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, S. 159. Er bezieht sich auf Aharon Lichtenstein. Donald Taylor macht darauf aufmerksam, dass Rituale auch deshalb vonnöten sind, weil Konversionen nie nur eine Person, sondern immer eine ganze Gruppe betreffen, vgl. TAYLOR, *Conversion*, S. 39.

158 Vgl. aber BARBOUR, *Versions of Deconversion*; WALKER, *Sauling Around*; STREIB, *Deconversion*.

159 Vgl. JAMES, *Vielfalt*, S. 271f. James unterschied die Dauer von der Bedeutung. Auch eine nicht dauerhafte Bekehrung könne für die Person von großem Gewicht sein. Er zitiert Untersuchungen, denen zufolge sich nur sehr wenige Bekehrte tatsächlich von dem angenommenen Glauben wieder abwenden. Häufig seien jedoch kleinere Rückfälle und vor allem Frustration über das Nachlassen des Glücksgefühls. Dies könne von manchen Personen wie ein Abfall wahrgenommen werden; dennoch bleibe die Person in der Regel der neuen Religion treu. – Selbstverständlich lassen sich hierzu in der Kirchengeschichte auch Gegenbeispiele finden, aber da sie besonders auffällig sind, ist nicht auszuschließen, dass eine überdurchschnittliche Anzahl von ihnen auch quellenmäßig belegt ist. Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN, *Conversio ad Ecclesiam*.

Konversionsritual. Wenn im Folgenden von der Taufe als Ritual die Rede ist, so wird mit diesem Begriff auf die soziologische Deutung rekurriert. Der Begriff impliziert keine theologische Interpretation der Taufe. Theologisch betrachtet bedeutet die Taufe mehr als nur einen äußerlichen Wechsel einer Religions- oder Konfessionszugehörigkeit. Insbesondere im deutschsprachigen Luthertum, dem die meisten Basler Indienmissionare entstammten, wurde die Taufe – um nur einen gewichtigen Punkt zu nennen – als Herrschaftswechsel gedeutet, durch den die Person der Herrschaft Gottes unterstellt wird.

Obwohl die Taufe das klassische Ritual der Konversion zum Christentum ist, gab es gerade im Missionskontext auch abgestufte Aufnahmeformen. So wurden viele Konversionswillige zunächst in die Gemeinde oder auf die Missionsstation aufgenommen und erst nach Katechese und einer Prüfungsphase zur Taufe zugelassen. Bei einer Konversion von einer christlichen Konfession zur anderen wurde seit der Reformationszeit – außer von täuferischen Gruppierungen – keine erneute Taufe gefordert. In der Regel war sie als theologisch illegitim verboten. Bei einer innerchristlichen Konversion gab es unterschiedliche Vorgehensweisen, je nach Kontext und Konstitution der Gemeinde. Bei »landeskirchlichen« Gemeinden reichte häufig die Annahme des Glaubensbekenntnisses. Eher autonom strukturierte Gemeinden forderten eine Unterschrift unter das Bekenntnis sowie das öffentliche mündliche Ablegen eines Bekenntnisses.¹⁶⁰ Beim Eintritt in eine Gemeinschaft von Puritanern oder Pietisten bildete sich die Forderung nach einem öffentlichen Bekehrungsbekenntnis heraus. Hier wurde zunehmend die Buße zum Kriterium, an dem die persönliche Erfahrung der Bekehrung für messbar gehalten wurde,¹⁶¹ deren Bericht dann aber seinerseits formalisiert wurde. Wieweit eine Katechese angeboten oder gefordert wurde und zu welchem Zeitpunkt im Aufnahmeprozess sie zustande kam, ist in den verschiedenen Traditionen unterschiedlich beantwortet worden. Im Kontext der protestantischen Missionen bildete die Katechese zumeist einen integralen Bestandteil des Prozesses.

Das Ritual war der öffentliche Vollzug der Konversion. Zugleich kann ein Ritual für eine bekehrte Person auch als öffentliche Feier und damit als

160 Dies ist zum Beispiel von einigen Fremden Gemeinden der Reformationszeit überliefert, vgl. BECKER, *Gemeindeordnung und Kirchenzucht*. Möglicherweise war die Londoner Fremden Gemeinde unter Johannes a Lasco die erste, die ein solches öffentliches Bekenntnis forderte. CALDWELL, *Puritan Conversion Narrative*, S. 51, führt das Ablegen eines öffentlichen Bekenntnisses unter Puritanern auf die englische Fremden Gemeinde in Frankfurt zurück. Nur hatte diese ihre Riten wiederum zumindest teilweise aus London übernommen. Vgl. BECKER, *Kirchenordnung*; DENIS, *Les églises d'étrangers*.

161 Vgl. CALDWELL, *Puritan Conversion Narrative*, S. 66. In vom halleischen Pietismus beeinflussten Gruppierungen wurde häufig auch ein Bußkampf gefordert, wie August Hermann Francke ihn erlebt hatte.

Siegel ihrer Bekehrung psychologisch wichtig sein¹⁶² – und wieder fallen innere Bekehrung und äußeres Ritual zusammen. Von der Bekehrung aus betrachtet, zerfließen die Grenzen, wenn Bekehrung in einem öffentlichen ritualisierten Akt bestätigt wird, und von der Konversion her betrachtet, wenn die Konversion als auf einer inneren Veränderung beruhend angesehen wird.

Von der Unterscheidung zwischen Bekehrung und Konversion ausgehend muss somit nach dem persönlichen Erleben einerseits und dem Umgang mit dem öffentlichen Ritual andererseits gefragt werden. Hierzu gehört die Frage nach der Echtheit ebenso wie diejenige nach der Beziehung von Bekehrung und Konversion und mithin dem Taufzeitpunkt. Diese sind in der Geschichte der christlichen Kirche immer wieder unterschiedlich beantwortet worden; die Analyse hat auf die etwaige Situationsbezogenheit der Argumentation zu achten.

1.2.7 Der Bekehrungsvorgang: Plötzlichkeit und Prozesshaftigkeit und die Frage der Datierung

Zuletzt ist auf ein Thema einzugehen, das schon mehrfach angesprochen, aber nicht ausdrücklich behandelt wurde: die Frage, ob die *conversio* einen Augenblick beschreibt oder ob es sich bei ihr um einen Prozess handelt. Die Antwort ist von der Definition von *conversio* abhängig. Wenn *conversio* ausschließlich den Moment der Umkehr und des Wandels oder das Konversionsritual bezeichnet, handelt es sich um einen Augenblick. Dies gilt insbesondere für »plötzliche« Bekehrungen. Dennoch wird in der Religionssoziologie wie in der Theologie die Prozesshaftigkeit betont, denn der gesamte Verlauf der Bekehrung dauert zumeist über einen längeren Zeitraum an. Je nach theologischer Definition kann die *conversio* auch das ganze Leben umfassen.¹⁶³

Auf die Prozesshaftigkeit weist Pollacks Referenz auf die Furcht vor einem Rückfall hin, auch wenn Pollack weniger die Angst als vielmehr die seiner Meinung nach daraus resultierende Starrheit des Weltbildes und

162 Auf das Feiern weist RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, S. 161, in etwas anderer Akzentuierung hin.

163 Bruce Hindmarsh findet in seiner Untersuchung von Bekehrungen in Großbritannien je nach religiöser Ausprägung der Gruppe plötzliche Bekehrungen oder längere Prozesse, vgl. HINDMARSH, *Conversion Narrative*, S. 294. David Bebbington arbeitet die Unterschiede zwischen den Konfessionen und Denominationen heraus. So hätten anglikanische *Evangelicals* in der Regel keine plötzliche Bekehrung gefordert, während Methodisten die datierbare Krise gewünscht hätten, vgl. BEBBINGTON, *Evangelicalism*, S. 7f. Vgl. zur Prozesshaftigkeit und zur Bedeutung von *conversiones* in einer globalisierten Welt MIN, *Dialectic of Conversion*; sowie dazu GERDES, *Religious Conversion*.

der Anschauungen eines Konvertiten betont.¹⁶⁴ Lewis R. Rambo hingegen unterstreicht positiv den Prozesscharakter von *conversio* und beleuchtet die verschiedenen Aspekte, die dazu beitragen.¹⁶⁵

Je nach Strömung wird innerhalb der christlichen Theologie unterschiedliches Gewicht auf das Bekehrungserlebnis gelegt. Bei einer starken Gewichtung des Erlebnisses und der einschneidenden Erfahrung wird in manchen Gruppen der Momentcharakter der Bekehrung in den Vordergrund gerückt. Dann wird häufig auch die Datierbarkeit der Bekehrung eingefordert. In anderen christlichen Gruppierungen sind Erlebnis und erst recht Datierbarkeit weniger wichtig. In jedem Fall jedoch wird in der protestantischen Theologie das *simul iustus et peccator* beibehalten. Dies beinhaltet, dass die *conversio* nicht abgeschlossen sein kann, sondern dass der Christ sein Leben lang die *conversio* in der *sanctificatio* wach hält und sich im Zustand des Bekehrtheits übt.¹⁶⁶ Religionssoziologisch gesprochen: Das neu übernommene theologische System prägt das ganze Leben. Inwieweit der Zustand des Bekehrtheits von Dauer war, zeigt sich in dem persönlichen Erleben und den Emotionen des Einzelnen und wird von Außenstehenden aufgrund der *sanctificatio*, des Lebenswandels, bewertet.

Diese Studie hat auffällige Gemeinsamkeiten zwischen religionssoziologischen, psychologischen und anthropologischen Analysen von Bekehrung und Konversion einerseits und der protestantischen Lehre andererseits ans Licht gebracht. Nur wenige Aspekte haben keine Entsprechung, so vor allem die Betonung des Kontextes in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Die kirchenhistorische Analyse geht wie diese deskriptiv vor und kann sich die Einsichten und Formulierungen, die sich in der Geschichte der christlichen Theologie herausgebildet haben, ebenso nutzbar machen wie die Erkenntnisse der neueren religionssoziologischen Forschung.

Verschiedene Analyseparameter haben sich herauskristallisiert. Dabei gehören die Normativität von Bekehrungsnarrativen und der soziale, kulturelle und persönliche Kontext zu den wichtigen Informationen. Bei der Analyse der *conversio* selbst wird insbesondere auf die Frage von Aktivität und Passivität sowie die Wahrnehmung des Handelns Gottes – *vocatio, illuminatio, unio mystica* – zu achten sein. Zudem sind die Momente der Krise,

164 Vgl. POLLACK, Überlegungen, S. 53f.

165 Vgl. RAMBO, Understanding Religious Conversion, S. 1, 5, 162. Vgl. auch RAMBO / FARHADIAN, Converting, bei denen die Prozesshaftigkeit im Vordergrund steht.

166 Synkretismen werden dabei in der klassischen Dogmatik zumeist als »Abgötterei« wahrgenommen. Inzwischen ist die Wahrnehmung der kulturellen Gebundenheit der christlichen Religiosität deutlich gestiegen, sodass auch die Beibehaltung der ursprünglichen Religion oder zumindest von Teilen der ehemaligen Religion und Kultur möglich scheinen. Das war für die erweckten Missionare des 19. Jahrhunderts noch undenkbar.

die Emotionen und die entstehenden Werthaltungen zu analysieren. Dies ist der Punkt, an dem inhaltlich von der *iustificatio* zu sprechen sein wird. Die Frage nach dem persönlichen Erleben und dem Ritual, der Aufnahme in die Gemeinde und der Taufe, wird insbesondere in Indien eine große Rolle spielen. Der neue Lebenswandel und die Dauerhaftigkeit der *conversio* zeigen sich in der *sanctificatio*, der veränderten Werthaltung.

Zunächst aber sollen die herausgearbeiteten Parameter auf die Analyse der für die Missionare wichtigsten kirchenhistorischen Vorgänger und Vorbilder angewendet werden. Die Personen und Bücher waren den meisten Basler Missionaren bekannt und galten ihnen als Vorbilder. Hinzu kommen die Repräsentationen von *conversio* und *sanctificatio* in Puritanismus und Erweckungsbewegung, den beiden Frömmigkeitsgruppen, die durch ihre Vernetzung auch Missionare aus dem anderen Sprachraum beeinflussten. Das folgende Kapitel eröffnet mithin den Horizont für das Verständnis der erweckten Mission in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

1.3 *Conversio* in Pietismus, Puritanismus und Erweckungsbewegung – Bunyan, Francke, Tholuck und das *Herzbüchlein*

Das Bekehrungsnarrativ der frühen Neuzeit war von Beginn an transnational. Es lässt sich vermutlich auf Gemeinden der Reformationszeit zurückführen, in denen zur Aufnahme von jedem neuen Gemeindeglied ein öffentliches Zeugnis des Glaubens abgelegt werden musste, und diese sind zuerst aus niederländischen und französischen Fremdenkirchen belegt.¹⁶⁷ Aus den Anfängen, in denen nur öffentlich das Bekenntnis der Gemeinde bestätigt werden musste, entwickelte sich das selbst formulierte öffentliche Bekenntnis und daraus der öffentliche Bekehrungsbericht in den *Gathered Churches*, bei englischen *Independents* und Baptisten.¹⁶⁸ Die Wechselwirkungen zwischen englischen, nordamerikanischen und kontinentalen, insbesondere deutschen, Narrativen sind evident, aber noch nicht im Detail untersucht. Wichtig ist, dass die Missionare des 19. Jahrhunderts in einer transnationalen Geschichte standen und dass ihnen eine reiche Tradition an Bekehrungsnarrativen zur Verfügung stand. Diese soll im Folgenden dargestellt werden, bevor die wichtigsten Entwürfe ausführlicher besprochen werden.

167 CALDWELL, Puritan Conversion Narrative, S. 51f., führt sie auf die englische Gemeinde in Frankfurt zurück. Diese war aber wiederum den Fremdenkirchen in England nachgebildet, vgl. BECKER, Kirchenordnung. Vgl. auch MACCULLOCH, Jan Laski, S. 345: »we might see Laski as the first English Puritan«.

168 Vgl. HINDMARSH, Conversion Narrative, S. 42.

1.3.1 *Conversio* und *sanctificatio* in Puritanismus und Presbyterianismus

Erste breitenwirksame Bekehrungsnarrative entstanden laut Patricia Caldwell bei nordamerikanischen Puritanern des 17. Jahrhunderts,¹⁶⁹ da hier das mündliche Bekehrungsbekenntnis vor der Gemeinde Aufnahmebedingung in die Gemeinschaft war.¹⁷⁰ Es scheint, dass das Bußbekenntnis immer stärker in den Mittelpunkt der Bekehrungsberichte rückte und als Beglaubigung der Echtheit angenommen wurde.¹⁷¹ Erste, noch nicht formalisierte Erfahrungsberichte entstanden in Neuengland um 1630, wohl als Nebenprodukt des *Propheying*, während in England »experience meetings« gehalten wurden.¹⁷² Die Beweisbarkeit der Bekehrung ist, wie sich zeigt, nicht nur eine von Konstruktivisten gestellte Forschungsfrage, sondern beschäftigte durchaus schon die Puritaner, wobei deren Antwort eindeutig ausfiel: Selbstverständlich könne eine Bekehrung nie vollständig bewiesen werden.¹⁷³ Es könne nur Indikatoren geben, die in den verschiedenen Gruppen spezifisch definiert waren. Viele Puritaner maßen die Bekehrung an der Stärke des Gefühlsausdrucks.¹⁷⁴

Das nordamerikanische Narrativ, insbesondere der ersten Generation von Einwanderern, wies die Besonderheit einer starken Prägung durch die Migrationserfahrung auf,¹⁷⁵ die für die ganze Persönlichkeit sehr verunsichernd wirkte: »People needed to settle the question of who they were by understanding and articulating where they were, and it is just because the two were irrevocably merged that the conversion narrative marks a crucial, albeit embryonic stage in American expression.«¹⁷⁶ Das Sündenbewusstsein vergrößerte sich durch die Migration, statt sich zu verringern;¹⁷⁷ die Sünde konnte offensichtlich nicht mit dem Verlassen der Heimat zurückgelassen werden. Kommunikationsprobleme scheinen ebenfalls typisch für nordamerikanische Puritaner gewesen zu sein – im Gegensatz zu ihren englischen Glaubensgeschwistern.¹⁷⁸ Auch scheint eine erfolglose Suche nach Gefühlen typisch für Neuengland zu sein; die Bekehrungsgeschichte kam laut

169 Vgl. CALDWELL, *Puritan Conversion Narrative*, S. 35. Vgl. dazu auch, etwas skeptischer, HINDMARSH, *Conversion Narrative*, S. 49. Zur Frage, ob die Entwicklung in Amerika etwas qualitativ Neues brachte vgl. ebd., S. 83–89.

170 Vgl. ebd., S. 45.

171 Vgl. ebd., S. 66f.

172 Vgl. ebd., S. 70–76.

173 Vgl. ebd., S. 107.

174 Vgl. ebd., S. 160.

175 Vgl. ebd., S. 28, CALDWELL, *Puritan Conversion Narrative*, Teil II (Sea Change: The conversion narrative in the New World).

176 CALDWELL, *Puritan Conversion Narrative*, S. 128.

177 Vgl. ebd., S. 136.

178 Vgl. ebd., S. 139.

Caldwell zu keinem befriedigenden Ende.¹⁷⁹ Gleichzeitig wurde durch die Migrationserfahrung die Individualität stärker betont.¹⁸⁰ Ein wichtiger Unterschied zwischen englischen und nordamerikanischen Narrativen bestand in dem jeweiligen Grundmuster: Während die Erzählung in England in Stufen angelegt war, stand in Amerika die Vision, der eine bestimmte Blickwinkel, im Vordergrund.¹⁸¹

Englische Puritaner desselben Jahrhunderts legten Wert auf Wissen und Verstand, die die Bekehrungserfahrung begleiten mussten. Bekehrung war kein rein spiritueller Akt. Es galt, Kenntnisse in christlichen Grundwahrheiten und in der reformierten Lehre zu erwerben. Dies gehörte unabdingbar zur Bekehrung hinzu.¹⁸² Erwartet wurde in gut reformatorischer Weise zunächst die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, die daraus folgende Demut und das Unwerts-Gefühl und zuletzt die Erfahrung von Trost durch das Evangelium.¹⁸³ Das emotionale Muster folgte laut Owen C. Watkins dem Ablauf »peace, disturbance, and then peace again«,¹⁸⁴ ein Modell, das in Basel sehr wichtig werden sollte. Die Puritaner versuchten – im Gegensatz zu anderen religiösen Gruppierungen wie den Quäkern – diese Unruhe möglichst schnell zu überwinden.¹⁸⁵ Schlüsselwörter zur Beschreibung der spirituellen Erfahrung unter Puritanern waren laut Watkins »Power, feeling, enjoyment«. ¹⁸⁶ Alle drei fanden sich später auch bei den Basler Missionsbewerbern, am stärksten trat dort aber die »Freudigkeit« hervor. Auch die Koppelung von Wissen und Erfahrung spielte bei den Missionaren immer noch eine entscheidende Rolle. Die »Christian knowlege« war eine häufig genannte wesentliche Voraussetzung zur Anerkennung der Bekehrung und zum Vollzug der Konversion.¹⁸⁷

Häufig kam es bei den englischen Puritanern zunächst zu einer Bekehrung zur »Werkgerechtigkeit«, in der die Gläubigen der Ansicht waren, selbst,

179 Vgl. ebd., S. 33f. Caldwell erklärt die Unterschiede zwischen englischen und amerikanischen Bekehrungsberichten damit, dass erstens das Narrativ in Amerika früher entstanden sei, zweitens die politischen, kirchlichen und physischen Umstände sehr unterschiedlich gewesen seien und drittens sich die Predigtweisen in England und Amerika unterschieden hätten, vgl. ebd., S. 35.

180 Vgl. ebd., S. 140.

181 Vgl. ebd., S. 178.

182 Vgl. WATKINS, *Puritan Experience*, S. 88, 107 (dort zu Bunyans *Grace Abounding*).

183 Vgl. ebd., S. 3–9.

184 Ebd., S. 37. CALDWELL, *Puritan Conversion Narratives*, S. 2, nennt: »sin, preparation, and assurance; conviction, compunction, and submission; fear, sorrow, and faith« für die amerikanischen Presbyterianer. Bei ihr liegt die Betonung stärker noch als bei Watkins auf der Entwicklung. Die Analyse der Lebensläufe aus Basel wird zeigen, dass dort nur selten vor dem Beginn des Bekehrungsprozesses echter Friede in den Seelen herrschte; die meisten Bewerber fanden das Wirken Gottes, das die Unruhe auslöste, schon in ihrer Kindheit.

185 Vgl. WATKINS, *Puritan Experience*, S. 67.

186 Vgl. ebd., S. 98.

187 Zur Beziehung von Erkenntnis und Erfahrung bei den Baslern s.u. Kap. 4.1.8.3.

aktiv, ihre Bekehrung bewirken zu müssen und im Glauben zu handeln, bevor Erfahrung und Wissen zur *echten* Bekehrung führten. Dabei mussten Bekehrungen nicht unbedingt datierbar sein. Watkins fand in seiner Untersuchung von puritanischen (Auto)Biographien nur in etwa der Hälfte der Erzählungen eine datierbare Bekehrung.¹⁸⁸ Diese in vielen Frömmigkeitstraditionen zentrale Frage war im England des 17. Jahrhunderts offensichtlich von keiner großen Bedeutung – ebenso wie bei den erweckten Missionaren des frühen 19. Jahrhunderts.¹⁸⁹

Einen Schritt über die Puritaner hinaus gingen Methodisten und Herrnhuter des 18. Jahrhunderts, die wiederum spezifische Merkmale ausprägten, die sich auch bei den Missionaren des 19. Jahrhunderts fanden. Die Ausbreitung dieses Bekehrungsnarrativs in England begann, nachdem mehrere religiöse Leiter (Charles und John Wesley, George Whitefield und andere) fast zur selben Zeit sehr ähnliche Bekehrungserlebnisse hatten und dann angingen, Bekehrung zu predigen, die Bekehrungsgeschichten ihrer Gemeindeglieder zu sammeln und zu verbreiten.¹⁹⁰ Sie wollten damit einerseits die Gegenwart des Heiligen Geistes in ihrer Zeit beweisen und interpretierten andererseits – besonders für Charles Wesley ist dies belegt – die Bekehrungen anderer auch als Zeugnisse dafür, dass Gott durch sie handle.¹⁹¹ Die Berichte von Bekehrungen aber, und vor allem die Vorbilder der religiösen Leiter – attraktiver, junger Männer – führten weitere Bekehrungserfahrungen herbei, die teils deutlich deren Muster nachgebildet waren; zudem animierten die Bekehrungsberichte der Leiter die Gemeindeglieder, eigene Berichte zu verfassen.¹⁹² In seiner Studie zur *Evangelical Conversion Narrative* unterschied Bruce Hindmarsh Narrative und zugrundeliegende Theologien von Methodisten, Herrnhutern, Calvinisten und *Gathered Churches* im England des 18. Jahrhunderts und zeigte ferner Differenzen zwischen spirituellen Führern, Laienpredigern und einfachen Gemeindegliedern auf.

Er unterstrich die Neuheit der methodistischen Bekehrungen und hob dabei insbesondere zwei Momente hervor: die Vorstellung, dass das Gesetz viel mehr verlange, als bisher gedacht,¹⁹³ und die Gewissheit der Sündenvergebung nach der Krise. Damit zeigten sich Gesetz und Evangelium als die zwei Pole der Bekehrungsberichte. Die Zentralität der *iustificatio* wurde hier besonders stark erlebt. In allen Untersuchungen erwiesen sich die reformatorische Lehre von Sünde und Vergebung und die Aneignung der Gewissheit

188 Vgl. WATKINS, *Puritan Experience*, S. 48.

189 S. Kap. 3.1.5.

190 Vgl. HINDMARSH, *Conversion Narrative*, S. 80, 89.

191 Vgl. ebd., S. 102, 131.

192 Vgl. ebd., S. 127, 130.

193 Vgl. dazu auch die neue Erkenntnis der Sünde als Grund für die Bekehrung von Hermann Anand Rao Kaundinya, SEBASTIAN, *Mission without History?*, S. 84.

als zentrale Inhalte der *conversio*; in zeitlich oder räumlich neuen Kontexten wurde sie offensichtlich im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder neu entdeckt.

Überdies streicht Hindmarsh Mimesis und Individualität in den Laienberichten heraus; auch hier zeigte sich, wie in der gegenwärtigen religionssoziologischen Forschung angenommen, dass die Balance zwischen vollständiger Übernahme oder Anpassung an das Narrativ und Ausdruck der eigenen Persönlichkeit und des individuellen Erlebens immer wieder neu ausgehandelt werden musste.

Anders als in den *Gathered Churches* war fernerhin bei den Methodisten die Bekehrung nicht Voraussetzung für den Gemeindebeitritt; Aspiranten wurden als religiös Suchende aufgenommen. Die Konversion konnte der Bekehrung also vorausgehen, während sie bei den Puritanern erst als deren Folge anerkannt wurde. In den methodistischen Berichten wurde die Spontaneität der Bekehrung betont und damit zugleich die Plötzlichkeit der Bekehrung und die Passivität der Bekehrten.¹⁹⁴ Dies unterschied sie zwar nicht von allen Bekehrungserfahrungen Basler Missionare, wohl aber von dem in Basel am weitesten verbreiteten Narrativ.

Die Herrnhuter stellten anders als die Methodisten Hingabe und Vertrauen in den Fokus des Bekehrungsgeschehens, nicht eine Art Bußkampf. Sie fragten nach der Aktivität der Konvertiten, was diese selbst zu ihrer Bekehrung beitragen bzw. wie sie sie vorantreiben könnten. Neben der Hingabe waren weitere Charakteristika die Betrachtung der Leiden Christi, die Brautmystik und die Strukturierung der Bekehrung durch das Beitritts-gesuch, die Bestätigung, Zulassung zum Abendmahl oder Aufnahme in einen der Chöre.¹⁹⁵ Dies alles war weit von den Basler Erfahrungen entfernt, doch Hingabe und Vertrauen bekamen auch dort eine zentrale Bedeutung.

Calvinistische Bekehrungsberichte des 18. Jahrhunderts fand Hindmarsh in den Sammlungen der Erweckung von Cambuslang bei Glasgow. Auch hier wurden wesentliche Punkte erwähnt, die ein Jahrhundert später bedeutungsvoll sein sollten. Bei der Erweckung standen Verurteilung und *iustificatio* im Mittelpunkt, und die Berichte zeichneten sich durch Biblizismus und die Akzentuierung der calvinistischen Lehre aus: Erwählung, Ämter Christi, *ordo salutis* und eine zur Ehre Gottes hervorgehobene Passivität. Die Gefühle der Konvertiten galten als Beweis der *Echtheit* der Bekehrung, die Bedeutung biblischer Worte für das eigene Leben sollte erfahren werden, es handelte sich also um einen erfahrungsbasierten Biblizismus.¹⁹⁶

194 Vgl. HINDMARSH, Conversion Narrative, S. 135–158.

195 Vgl. ebd., S. 162–186, hier S. 183. Hindmarsh spricht von einer Prägung der Bekehrung durch den »liturgischen Rhythmus«, vertritt damit aber einen sehr weiten Liturgiebegriff.

196 Vgl. ebd., S. 218–225. Anhand dieses Korpus konnten auch editorische Eingriffe nachgewiesen werden, da die zur Veröffentlichung bearbeiteten Manuskripte überliefert sind. Interessant

Für den Vergleich mit den Bewerbungsschreiben der Missionare besonders interessant sind die Lebensbeschreibungen von Laienpredigern. Hier können einige Parallelen festgestellt werden: Viele Laienprediger erlebten ihre Berufung zum Predigtamt als Bekehrung, und es entspann sich zunehmend eine Wechselwirkung zwischen der Berufung zur Predigt und der Bekehrung wie später bei den Basler Missionaren zwischen Berufung zur Mission und Bekehrung.¹⁹⁷ Die religiöse Entwicklung in den einzelnen Biographien – vom öffentlichen Gebet und Zeugnis in einer Bande oder Klasse als erstem Schritt nach der Bekehrung über die Ermahnung hin zum förmlichen Predigen, erst an einem Ort und dann als Reiseprediger¹⁹⁸ – schilderten sehr ähnlich auch einige der Basler Kandidaten. Da in den Lebensbeschreibungen der englischen Laienprediger nicht nur über die Bekehrung, sondern über das ganze Leben berichtet wurde, können weitere elementare Punkte herausgestellt werden: die Bedeutung der Heiligung für die Bekehrung, also die fortlaufende Interaktion von *sanctificatio* und *conversio*,¹⁹⁹ und die Bedeutung von Sterbegeschichten, in denen der Tod wahrhaft Gläubiger dargestellt und damit der echte Glaube illustriert wurde.²⁰⁰ Beides wurde im Missionskontext ebenfalls sehr wichtig.

Die Untersuchung der *Gathered Churches* im 18. Jahrhundert hat zutage gebracht, wie sehr Jugendliche, die mit dem Bekehrungsnarrativ aufgewachsen waren, dieses als vorbildlich erlebten und ihm (teilweise bewusst) ihre eigenen Bekehrungen nachformten.²⁰¹ Im Gegensatz zu den methodistischen Bekehrungen umfassten diese wie schon im 17. und später im 19. Jahrhundert in der Regel einen längeren Prozess.²⁰²

David W. Bebbington schildert die Entwicklung im späteren 18. und 19. Jahrhundert in Großbritannien. Er beschreibt den »conversionism« als eines der vier Hauptmerkmale des britischen *Evangelicalism* neben Biblizismus,

ist zudem, dass Hindmarsh die Methodik des sammelnden Pastors bei der Befragung seiner Gemeindeglieder nachweisen konnte: Die erste Frage galt Bibel und Katechismus, die zweite dem (religiösen) Lebenswandel, die dritte Erweckung und Sünde und die vierte der Befreiung (ebd., S. 201f.).

197 Vgl. ebd., S. 242–250. S.u. Kap. 3.2.2.

198 Vgl. ebd., S. 248.

199 Hindmarsh spricht von der Heiligung als Bekehrung, nutzt dabei aber einen anderen Heiligungsbegriff als die vorliegende Untersuchung, vgl. ebd., S. 252.

200 Vgl. ebd., S. 255–260.

201 Vgl. ebd., S. 293.

202 Vgl. ebd., S. 294. Hindmarsh will im Folgenden die Einzigartigkeit der Bekehrungen in Großbritannien beweisen und führt dazu kurz drei Beispiele aus der Mission an. Zumindest in den ersten beiden Fällen sind die Bekehrungsprozesse aber sehr ähnlich, nur dass der andere Kontext selbstverständlich die Bekehrungen mitprägt, nicht nur formal sondern auch inhaltlich. Das kann aber nach den Erkenntnissen der Konversionsforschung zur Bedeutung des Kontextes kaum überraschen.

Aktivismus und Kruzizentrismus,²⁰³ die bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, wenn auch in unterschiedlicher Ausformung, prägend gewesen seien. Die *conversio* sei das Ziel aller *evangelical* Bemühungen gewesen, sowohl des persönlichen Kampfes als auch der Aktivitäten der Kirchen sowie das wichtigste Thema der *evangelical* Literatur.²⁰⁴ Er hebt insbesondere Glaubensgerechtigkeit, Dankbarkeit als Motivator der Ethik und persönliche Vergewisserung als Ziele der *conversio* hervor. Dabei wurde die *conversio* bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Werk des Heiligen Geistes angesehen, und erst in den 1830er Jahren kam die These auf, sie könne durch persönliche Willensanstrengung vollbracht werden.²⁰⁵ Dies hatte auch für die Mission Konsequenzen, denn wenn man annahm, dass die *conversio* von Menschen aktiv herbeigeführt werden konnte, mussten sich auch die Missionsmethoden ändern. Das geschah jedoch zunächst in Nordamerika und Europa. In die klassischen Missionsgebiete drangen die veränderten Methoden erst später ein.

In diesem Überblick zeigt sich, dass die Missionare des frühen 19. Jahrhunderts in einer Tradition standen, die schon seit den Anfängen von Puritanismus und Presbyterianismus ähnliche Charakteristika ausgebildet hatte.²⁰⁶ Dazu gehörten insbesondere die die *conversio* begleitenden Emotionen wie Unruhe und Ruhe, die folgende Heiligung und die Beziehung von Bekehrung und Berufung. Auch die Fragen nach dem Verhältnis von Individualität und Narrativ sowie von Individuum und Gemeinschaft kamen schon früh auf. Selbst wenn die Basler Missionare nicht alle diese Vorgänge im Detail kannten und sie sie nicht unbedingt hätten benennen oder gar einer spezifischen Gruppe zuordnen können, so waren ihnen über die Literatur und durch die Teilnahme an Gemeinschaftstreffen doch viele der Charakteristika bekannt.

1.3.2 John Bunyan: *The Pilgrim's Progress*

Neben den Bekehrungsberichten im engeren Sinne waren zwei Bekehrungserzählungen von großer vorbildhafter Wirkung für Pietismus und Erweckungsbewegung: John Bunyans *The Pilgrim's Progress* von 1678 und Friedrich August Gottreu Tholucks *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner*,

203 Vgl. BEBBINGTON, *Evangelicalism*, S. 3.

204 Vgl. ebd., S. 5.

205 Vgl. ebd., S. 8.

206 Forschungen zur *conversio* in Württembergischem Pietismus und Erweckung oder zur Beziehung der Basler Mission zu den deutschsprachigen Herrnhutern, für dieses Kapitel ebenfalls interessante Fragen, liegen bisher nicht vor.

zuerst erschienen 1823.²⁰⁷ Bei Bunyan wurden die Erwartungen der *Gathered Churches* an einen bekehrten Lebenslauf paradigmatisch und bildhaft beschrieben. Bunyan schildert den Weg eines Gläubigen namens Christian – seinen Namen erhält dieser beim metaphorischen Verlassen der Welt – von der *City of Destruction* zum himmlischen Jerusalem, die Anfechtungen, die er unterwegs erfährt, die Um- und Abwege, auf die er gerät, Gefahren, aber auch Errettungen, Begleitung und wachsenden Glauben sowie die endgültige Aufnahme in der *Celestial City*. Der Hauptteil des Werks besteht in Gesprächen Christians mit seinen Begleitern und den Personae – substantivierten Eigenschaften –, denen er unterwegs begegnet. Von Zeit zu Zeit schaltet sich Bunyan als Erzähler ein, der seine Träume beschreibt, in denen er Christians Weg verfolgt; an einigen Stellen werden auch allgemeine Lehren aus dem Erlebten gezogen. Die nach pietistischer und erweckter Ansicht wichtigsten Tugenden und Werthaltungen treten ebenso auf wie die größten Sünden oder gefährlichsten Verführungen.

Der Pilgerweg Christians kann als paradigmatisch für den Bekehrungsweg eines Christen gelten, wobei die Anfechtungen und Versuchungen immer subtiler werden. Er beginnt – wie bei Augustin – mit dem Lesen eines Buches, Zittern und Tränen. Christian versucht, mit seiner Familie über seine Erkenntnis zu sprechen, stößt aber auf völliges Unverständnis und zieht sich in Einsamkeit zurück. Wie später die Missionare hält er sich am liebsten zum Gebet in seinem Zimmer oder auf dem freien Feld auf. Dort trifft er auf den Evangelisten, der ihn wegen seiner Tränen anspricht und ihm den Weg zum Licht und damit zur Rechtfertigung weist. Als Christian aufbricht, wollen Eigensinn und Nachgiebigkeit ihn zurückhalten, doch Nachgiebigkeit lässt sich überreden, ihn zu begleiten. Nachdem sie in den Sumpf des Verzagens gefallen sind, kehrt Nachgiebigkeit um, und Christian setzt seinen Weg zunächst alleine fort. Nach Hilfe trifft er auf Weltweisheit, die ihn vom schweren Weg abbringen will und auf Moral, Gesetz und Höflichkeit verweist. Zum ersten Mal lässt sich Christian von jemandem, der wie ein *Gentleman* aussieht, vom Weg abbringen, und der Evangelist muss ihm die Möglichkeit der Sündenvergebung zusprechen, wobei die größte Sünde sei, vom rechten Weg abgekommen zu sein.²⁰⁸ Das Buch ist durchzogen von dem Gedanken, dass die Möglichkeit zur *metanoia* nicht unbegrenzt gegeben

207 Vgl. BUNYAN, *Pilgrim's Progress*; THOLUCK, *Lehre von der Sünde*. Auf die Parallelität von Bekehrungsprozessen und der Bedeutung von Bekehrungen am Beispiel Bunyans und des afrikanischen »Propheten« Isaiah Shembe (1867?–1935) verweist HEXHAM, *Conversion*. Zur Bedeutung des *Pilgrim's Progress* für die Mission – und der Mission für die Verbreitung und Anerkennung des Buchs vgl. HOFMEYR, *The portable Bunyan*, zu Bunyan vgl. u.a. DUNNAPAGE, *Companion to Bunyan*.

208 BUNYAN, *Pilgrim's Progress*, S. 16.

ist.²⁰⁹ Trotzdem verschafft eine Person namens Guter Wille Christian Eintritt zum Tor auf dem Weg zum Berg Zion. Wichtig ist, dass er halb selbst eintritt, halb gezogen wird, den Schritt also gleichzeitig aktiv und passiv bewältigt.²¹⁰

Keiner solle ausgeschlossen werden, doch der rechte Weg sei schmal und gerade und der Mensch müsse seine Last zufrieden tragen, so Guter Wille. Im Haus des Übersetzers sieht Christian die unzufriedene Leidenschaft und die ruhige und zufriedene Geduld und erfährt mehr über die Werke des Teufels und Christi, lernt, dass es zu spät zur Buße sein kann, und sieht das Jüngste Gericht. Als er weiterzieht, fällt angesichts des ersten Anblicks des Kreuzes die Last von ihm ab, seine Sünden werden ihm vergeben, er wird neu eingekleidet, bekommt ein Zeichen auf die Stirn und eine Schriftrolle als Hilfen auf dem Weg. Damit ist die erste Bekehrung vollzogen, die *iustificatio*, und wieder ging sie ganz passiv vonstatten. Christian selbst ist den Weg bis hierher gegangen, aktiv, aber die *iustificatio* ist ein Gerechtmachtwerden, sie geschieht an ihm.

Dann trifft Christian auf Äußerlichkeit und Heuchelei, die zusammen wandern, doch ohne in Gemeinschaft zu sein. Echte Gemeinschaft, so wird sich noch zeigen, kann es nur unter denen geben, die auf dem rechten Weg sind. Alle anderen ziehen allein ihrer Wege. In diesem Kontext ist die Einsamkeit nicht positiv konnotiert wie beim freiwilligen Rückzug in das stille Kämmerlein zum Gebet – bei dem der Mensch ja wieder nicht einsam, sondern in Gemeinschaft mit Gott ist –, sondern hier sind Menschen trotz ihres Zusammenseins einsam.

Angst und Misstrauen kommen Christian entgegen und warnen vor vorausliegenden Gefahren, vor denen sie gerade umgekehrt sind. Endlich kommt er an ein Haus, das ihm Schutz für die Nacht bietet, und nutzt gemeinsam mit Besonnenheit, Frömmigkeit und Nächstenliebe die Stunden zur Erbauung aller in Gesprächen. *Solus Christus* und *sola scriptura* sind Christians Freude. So findet er auch den Frieden in diesem Haus und wird gerüstet für den weiteren Weg.²¹¹

Mit Brot, Wein und Trauben wie beim Abendmahl gestärkt macht er sich wieder auf den Weg, der ihn durchs Tal der Demütigung führen wird. Vorher aber wird er vom Teufel angegriffen. Im Tal der Todesschatten muss er sich auf schmalstem Weg in Dunkelheit vorantasten, entgeht gerade dem Höllenschlund und hält fremde Einflüsterungen für seine eigenen Gedanken. Dann holt er Treue ein und in Gemeinschaft und im Austausch miteinander

209 Zum terministischen Streit im späten 17. / frühen 18. Jahrhundert in Deutschland vgl. GÖSSNER, Der terministische Streit. Dort wurde verhandelt, ob zu Buße und Umkehr nur eine bestimmte Frist zur Verfügung stehe.

210 BUNYAN, Pilgrim's Progress, S. 17: »So when Christian was stepping in, the other gave him a pull.«

211 Ebd., S. 35: »they harnessed him from head to foot«.

setzen sie ihren Pilgergang fort. Sie sind beide auf demselben, richtigen Weg und können deshalb in voller Gemeinschaft wandern. Treue hatte Unzucht, Täuschung, Lust und Stolz gesehen und war von Mose wegen Gesetzesübertretung gezüchtigt worden. Auch mit Unzufriedenheit und Schande hatte sie sich auseinandersetzen müssen. Die Reise wird nun schwieriger, die Gefahren sind nicht mehr so leicht zu erkennen.

Auf dem Jahrmarkt der Eitelkeiten wird Treue gefoltert, getötet und geschändet, dann aber folgt ihre Himmelfahrt in einem Wagen wie bei Elia. Christian jedoch bleibt nicht allein zurück. Durch seinen Zusammenhalt mit Treue kommt nun Hoffnung zu ihm und begleitet ihn auf dem weiteren Weg. Doch dann wird der Pfad immer steiniger, und Christian überredet Hoffnung, den Seitenweg durchs Feld zu nehmen. Eitles Vertrauen erklärt ihnen, dieser Weg führe direkt zur *Celestial City*, aber natürlich führt er in Wirklichkeit zum Schloss des Zweifels, in dem der Riese Verzweiflung mit seiner Frau Zaghaftigkeit wohnt und die beiden in den Kerker wirft. Sehr geschwächt erinnert sich Christian an den Schlüssel der Verheißung, der ihm für den Weg gegeben worden war, sie können sich befreien und auf den rechten Weg zurückkehren.

Die Hirten Wissen, Erfahrung, Wachsamkeit und Ernsthaftigkeit zeigen ihnen vom Berg Irrtum aus die Auferstehung des Fleisches und vom Berg Vorsicht den Irrweg zum Schloss des Zweifels und von dort zur Hölle, vom Berg Klarheit aber die Tore zum himmlischen Jerusalem – die Christian und Hoffnung allerdings nicht richtig erkennen können, weil sie von den vorigen Schrecken noch so heftig zittern, dass sie das Fernglas nicht richtig halten können.

Sie erinnern sich an Kleinglauben, der in etwa auf diesem Abschnitt vom Weg abgekommen ist. Christian erkennt: Um auf dem Weg Gottes unbehellig fortzuschreiten zu können, braucht es eine gute Rüstung und Begleitung durch einen anderen, vor allem aber durch Gott selbst.²¹² Der Atheist kommt ihnen entgegen, er ist umgekehrt, weil er die Stadt nicht sehen konnte. Dann berichtet Hoffnung von ihrer Bekehrung: ihrem vorangehenden weltlichen Lebenswandel, den ersten Anzeichen und der Unruhe (*vocatio* und *illuminatio*), der Umkehr (*metanoia*), den Zweifeln bei dem Gedanken an die begangenen Sünden und vor allem die neu hinzukommenden Sünden: »I still see sin, new sin«²¹³, dem Gespräch mit Treue, einem Vertrauten, und dem Blick auf Jesus, dem Lesen der Bibel (»a book of Jesus«), dem Anhalten im Gebet »until the Father showed me his Son«²¹⁴ (*iustificatio*), der anschließenden großen Freude, den Tränen und der Liebe (*sanctificatio*).²¹⁵

212 Vgl. ebd., S. 81.

213 Ebd., S. 87.

214 Ebd., S. 88.

215 Vgl. ebd., S. 89.

Ein zweites Mal treffen Christian und Hoffnung mit Unwissen zusammen. Unwissen beharrt darauf, es führe einen guten Lebenswandel, halte alle Gebote, sei auf dem richtigen Weg (wenn auch nicht durchs richtige Tor hereingekommen) und es werde schon alles gut ausgehen. Ansonsten seien die beiden Freunde ihm zu schnell, daher sollten sie vorseilen. Christian und Hoffnung unterhalten sich nun über die rechte Form der Furcht: Furcht aus Überzeugung der eigenen Sündhaftigkeit, die den Menschen zu Christus treibe und Gott verehere.

Über diesen Gesprächen kommen sie zum Fuß des Berges Zion, doch vor dem Eintritt in das himmlische Jerusalem müssen sie noch *sola fide* einen Fluss überwinden, der je nach Glaubensstärke unterschiedlich tief ist. Die Hoffnung kann Christians Kopf nur knapp über Wasser halten, aber gemeinsam bewältigen sie den Fluss, werden von Henoah, Mose und Elia empfangen und vom König in die Stadt eingelassen. Der Eintritt in die Stadt kommt einer Neugeburt gleich.²¹⁶

Das Buch endet jedoch nicht mit dem »Heilig, heilig, heilig ist der Herr«, das im himmlischen Jerusalem gesungen wird, sondern mit dem Schicksal des Unwissens, das sich vom Fährmann Eitle Hoffnung hatte über den Fluss setzen lassen, aber am Tor abgewiesen wurde und dem nur noch der direkte Weg in die Hölle offen blieb, den es von der *Celestial City* ebenso wie von der *City of Destruction* gab.

Die Bedeutung von Bunyans *Pilgrim's Progress* liegt weniger darin, dass die einzelnen Tugenden und Gefahren aufgezählt werden, sondern vielmehr dass die Bekehrung des Christen als Weg dargestellt wird. Damit wird deutlich, dass die Bekehrung nicht ein einzelner Moment ist – obwohl es diesen sowohl im Leben Christians als auch in der Erzählung der Hoffnung gegeben hat –, sondern dass es sich um einen lebenslangen Prozess handelt. Auch die Rückfälle, das Immer-wieder-vom-Weg-Abkommen, gehören zum Leben des Christen, wie hier anschaulich illustriert wird.²¹⁷ Dass die Gefahren und Versuchungen nicht weniger, sondern nur subtiler und schwerer zu erkennen werden, zeigt sich ebenfalls im Laufe des Pilgerwegs, der weit über die *iustificatio*, in der der Pilger seiner Last entledigt wird, hinausgeht. Weder an der Rede noch am Auftreten sind die Gefahren eindeutig zu erkennen, wie Geschwätzigkeit und Schmeichler demonstrieren, einzig das Festhalten an dem vorgegebenen schmalen und steinigen Weg und der Blick auf Gott

216 Ebd., S. 100: »they were transfigured«.

217 Eine interessante Nebenbemerkung ist, dass im *Pilgrim's Progress* mehrfach vor *Gentlemen* gewarnt wird, die Christian leicht vom Weg abbringen. Dies erinnert an die Abneigung vieler Basler Missionare gegenüber den englischen *Gentlemen*.

garantieren den glücklichen Ausgang. Treue und Hoffnung als wichtigste Begleiter des Christen werden deutlich herausgestellt. Ohne die beiden hätte Christian die Pilgerschaft nicht bewältigt. Damit sind die Ereignisse des wechselvollen Glaubens- und Lebensweges als Wegmarken der Bekehrung beschrieben.

Mehrfach wird im *Pilgrim's Progress* zwischen dem Halten von Gottes Geboten im Sinne des Auf-dem-Weg-Bleibens und des Blicks auf das Ende, das himmlische Jerusalem, einerseits und reiner Gesetzlichkeit andererseits unterschieden. Bunyan fügt mehrere Beispiele von Personen ein, die nicht mehr umkehren können und unter ewiger Verdammnis leiden. Den Lesern wird eingeschärft, dass die Bekehrung wichtig ist und nicht erst am Ende des Lebens erfolgen darf. Sollte der Mensch aber auf dem Weg sterben, so kann er des guten Endes gewiss sein. Am anschaulichsten wird dies bei der Ermordung der Treue dargestellt.

Die Normbildung ist eindeutig. Am stärksten betont ist die Geduld, die mehrfach erwähnt wird. Neben ihr stehen die Schwestern Besonnenheit, Frömmigkeit und Nächstenliebe, in deren Haus der Friede wohnt, die Ruhe, der Mut im Kampf und die Demut, das wahre Vertrauen auf die Verheißungen Gottes (das eitle Vertrauen tritt mehrfach in unterschiedlicher Gestalt auf und führt immer zum Verderben), die Hirten Wissen, Erfahrung, Wachsamkeit und Ernsthaftigkeit sowie die Klarheit und zuletzt die Glaubensstärke.

Die Emotionen des Bekehrten aber sind Friede, Freude und Liebe, die im himmlischen Lobpreis zusammenführen, die sich aber, insbesondere die Liebe, auf dem Weg auch an Handlungen gegenüber anderen zeigen. Während des gesamten Pilgerwegs wird deutlich, dass Christian viel eigene Kraft und eigenen Glauben braucht, um durchzuhalten und im himmlischen Jerusalem anzukommen. Er ist alles andere als ein passives Opfer. Und doch wird ebenso klar, dass er den Weg nicht alleine bewältigen kann. Er braucht die Begleitung und er braucht an manchen Stellen auch den »Zug« von außen, der ihn ins Haus bzw. durch das Tor zieht. Aktivität und Passivität wirken hier zusammen. Auf dem Weg gerät er mehrfach in Krisen und muss mehrfach die *iustificatio* erfahren. Dies geschieht manchmal durch einen Zuspruch und manchmal durch das Verdeutlichen des Anspruchs. Die körperliche Züchtigung wird dabei als Wohltat wahrgenommen, ebenso wie die Prüfung durch Gefahren oder gar der Tod.

Von seiner ursprünglichen Gemeinschaft entfernt sich Christian dabei immer weiter. Dies gilt nicht nur räumlich, sondern auch gedanklich. Wird er am Anfang noch regelmäßig nach seiner Herkunft und insbesondere seiner Familie gefragt, so werden die Fragen im Laufe der Reise seltener, und am Ende steht anstelle der ursprünglichen eine neue, ewige und glückliche Gemeinschaft, in der derjenige, der auf dem Weg der *sanctificatio* gelebt hat,

nun auch das *Sanctus, sanctus, sanctus* singen kann.²¹⁸ Bunyans *Pilgrim's Progress* gehörte zu den Werken, die die Missionare in Indien gerne nutzten und verteilten.

1.3.3 August Hermann Francke: der »Bußkampf«

Vorbildlich für Generationen von Pietisten in Deutschland wie in anderen europäischen Ländern und in Nordamerika war die Bekehrung August Hermann Franckes (1663–1727) im Jahr 1687, die unter dem Schlagwort »Bußkampf« tradiert wurde, der seiner Schilderung zufolge der Bekehrung vorausging. Francke selbst beschrieb die Bekehrung in seinem *Lebenslauff*, der erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im deutschen Original im Druck erschien.²¹⁹ Die Darstellung der Bekehrung wurde jedoch schon zu seinen Lebzeiten als Manuskript verbreitet und eine Zusammenfassung in der dritten Person Singular, die eindeutig auf Franckes eigene Beschreibung zurückgeht, ging in die *Kurtze ... Nachricht, von dem ... Lebens=Lauffe Des ... Herrn August Hermann Franckens* ein, die ein Jahr nach seinem Tod zusammen mit seinen Leichenpredigten gedruckt wurde. 1733 erschienen die Originalversion des Bekehrungsberichts auf Deutsch in einem Sammelwerk und in Boston ein Druck des gesamten *Lebenslauffs* auf Latein. Zudem liegt die Vermutung nahe, dass Francke mündlich wiederholt von seinem Bekehrungserlebnis erzählt hat.²²⁰ Schon bei seinem Tod konnte damit auf eine (mündliche) Tradition zurückgeblickt werden, die durch die vielfältigen Veröffentlichungen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts verstärkt wurde. Gewisse narrative Elemente sind in die pietistische und später die erweckte Traditionsbildung eingegangen. An diesem Lebenslauf kann ein Meisternarrativ pietistisch-erweckter Bekehrung aufgezeigt werden, auch wenn die hallesche Erzähltradition von seiner Bekehrung in den Jahrzehnten nach seinem Tod prägender wurde als Franckes Selbstdarstellung. Zudem werden sowohl im *Lebenslauff* als auch in der *Kurtzen Nachricht* Eigenschaften, Werthaltungen und emotionale Ausdrücke eines bekehrten Christen herausgestellt. Mit der Darstellung des Meisternarrativs und der Herausarbeitung der Charakteristika des christlichen Lebens können die Normen für Bekehrung und Heiligung, die auch für die Missionare noch galten, beleuchtet werden.

218 Vgl. Offb 4,8.

219 Dass Francke in enger Beziehung zu englischsprachigen Puritanern stand, ist bekannt. Wie puritanische Vorstellungen von Bekehrung auf sein Erleben und dessen Darstellung gewirkt haben, wird noch erforscht.

220 Vgl. MATTHIAS (Hg.), *Lebensläufe*, S. 73, 78, 80. Dort auch die Edition der beiden Lebensgeschichten. Vgl. auch MATTHIAS, *Franckes Erweckungserlebnis*; BREUL, *Gewissheit*.

Franckes *Lebenslauff* beginnt mit zwei charakteristischen Merkmalen: der Geburt in eine christliche Familie, die ihn zur Taufe »als dem bad der wiedergebuhrt« gab und ihn in christlicher Zucht erzog, und der Liebe zu Gottes Wort, die Gott ihm »von Kindes Beinen an ins hertz gesencket« habe.²²¹ Die christliche Erziehung konnte natürlich nicht in allen Bekehrungserzählungen vorausgesetzt werden, aber die Betonung des Handelns Gottes war ein typisches Stilmittel. Francke hob dies auch im weiteren Verlauf seines Lebensberichts immer wieder hervor und akzentuierte es damit noch stärker als üblich.²²² In Franckes Selbstdarstellung war immer Gott der zuerst Aktive, auch wenn Francke natürlich die Taten Gottes annehmen und entsprechend den Weisungen Gottes handeln musste. Die *vocatio* durch Gott stand bei allen christlichen Handlungen an erster Stelle.

Francke beschrieb aus seiner Kindheit, wie ihn nach dem Tod des Vaters »kinder Lust« vom rechten Weg abbrachte, das Beispiel der Schwester aber zu einer neuen Erweckung führte, die er mit elf oder zwölf Jahren erlebte.²²³ Er erhielt von seiner Familie ein eigenes Zimmer für sein tägliches Gebet. Der Rückzug in die Kammer zu Gebet und Andacht ist ebenso ein Merkmal vieler Bekehrungsberichte wie die erste vorpubertäre Bekehrung und die Entscheidung in früher Jugend, sein Leben ganz Gott zu widmen.

Zu dieser Zeit gelobte auch Francke seiner Selbstdarstellung zufolge Gott die lebenslange völlige Hingabe. Mit diesem Hinweis wird der Rest des *Lebenslauffs*, der mit dem Bericht der endgültigen Bekehrung schließt, zu einer Entwicklungsgeschichte auf dieses Ziel hin. Die Jahre der Adoleszenz stellte Francke als Zeit der Verführung und des zunehmenden Abfalls dar, auch wenn sein Lebenswandel und seine Frömmigkeitspraxis von außen durchgängig als hervorragend beurteilt wurden. Die Kritik bezog sich rein auf das eigene Denken und Wollen. Francke bezichtigte sich der zunehmenden Eitelkeit, des Strebens nach weltlicher Ehre und nach weltlichem Wissen. Im Vergleich zu anderen Lebensberichten war dies ein sehr mäßiger Treubruch, aber von Francke wurde er als gravierend empfunden.²²⁴ Die Wahrnehmung als schlimme Untreue zum Wort und Willen Gottes wird in der Darstellung nicht nur im Rückblick vorgenommen, sondern in die Lebensgeschichte selbst eingeschrieben, denn immer habe Gott an ihm »gezogen«, ihn gerufen – *vocatio* –, habe Francke eine innere Unruhe verspürt, die ihm verdeutlichte, dass sein Leben nicht in Ordnung war. Auch gab es Erlebnisse

221 MATTHIAS (Hg.), *Lebensläufe*, S. 5.

222 Dem entsprach, dass in der *Kurtzen Nachricht* zwei Seiten seiner Passivität gewidmet waren. Vgl. ebd., S. 55f.

223 Ebd., S. 5f. Häufig wird in den Quellen von mehrfachen Bekehrungen berichtet. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch POPP-BAIER, *Das Heilige im Profanen*, S. 235.

224 Vgl. LOFLAND / STARK, *World-Saver*, S. 867. Theologisch entspricht diese Selbsteinschätzung der Definition der Sünde als Verkrümmung in sich selbst.

von Bekehrungsanfängen, in denen er sein falsches Wesen erkannte und Besserung gelobte, sein Leben etwas änderte, was aber häufig nur umso stärkere Rückfälle nach sich zog.²²⁵ Dieses Gezogen-Werden von Gott bei simultaner Hinwendung zur »Welt« ist ebenfalls typisch für erweckte Lebensläufe.

Es begann er eine äußerliche Suche nach Gott, die sich in Reue über äußere Sünden und in Tränen bei der Beichte ausdrückte, doch seine innere Sündhaftigkeit, die Suche nach Ehre und Reichtum, erkannte er nicht.²²⁶ Die vorläufige äußere Bekehrung ist ebenfalls ein Merkmal vieler erweckter Lebensläufe. Die Person möchte ein ehrsames Leben führen, aber bleibt dennoch der *homo incurvatus in seipsum*. Interessant ist, dass Francke hier durchaus auch die äußeren Anzeichen für eine »echte« Bekehrung anführte, die Reue und die Tränen. Diese können also offensichtlich eine Bekehrung beglaubigen, reichen aber als Beweis nicht aus.

Obwohl die Bekehrung nach pietistischer Ansicht persönlich erfahren und vollzogen werden muss, kann der Bekehrungsweg in pietistischer Tradition kaum alleine gegangen werden. Francke berichtet von dem *Collegium Philobiblicum*, das er zusammen mit seinem Freund Paul Anton (1661–1730) gründete.²²⁷

Die *echte* Bekehrung begann vermutlich 1687 in Leipzig und wurde in Lüneburg vollzogen.²²⁸ Wieder einmal wurde Francke seiner Darstellung zufolge von Gott zur Demut geführt und bemühte sich um *metanoia*. Mithilfe Gottes machte er täglich Fortschritte im gottgefälligen Leben.²²⁹ Hier wurden also Fortschrittsmöglichkeiten und Passivität des Menschen in der Bekehrung zugleich hervorgehoben. Wiederholt betonte Francke, dass die Bekehrung nur durch Gottes Hilfe möglich wurde.²³⁰

In Lüneburg beförderten zwei charakteristische Umstände die Bekehrung: die Möglichkeit, in seinem Zimmer alleine zu sein, und die Gemeinschaft mit einer christlichen Familie. Das Alleinsein zum Gebet und die Gemeinschaft zum Austausch und zur Begleitung waren Faktoren, ohne die kaum ein Bekehrungsbericht auskam. Sie waren beide unabdingbare Bestandteile des Kontextes, in dem sich die pietistische oder erweckte Bekehrung vollzog.

Die eigentliche Bekehrung, der »Bußkampf« wurde durch die Aufforderung zu einer Predigt veranlasst, in der Francke über Joh 20,31 und damit über den »wahren lebendigen glauben« sprechen wollte, diesen aber bei

225 Francke ging so weit, von Heuchelei zu sprechen, vgl. MATTHIAS (Hg.), *Lebensläufe*, S. 11.

226 Vgl. ebd., S. 13.

227 Vgl. ebd., S. 21.

228 Die Datierung ist in der Forschung nicht unumstritten; eindeutige Quellen liegen ausschließlich für Lüneburg vor.

229 Vgl. MATTHIAS (Hg.), *Lebensläufe*, S. 24.

230 Vgl. ebd., S. 25.

sich selbst nicht fand.²³¹ Diese Erfahrung führte ihn zur Erkenntnis seines völligen Unglaubens und zu einem Lebensrückblick, in dem er nur Sünde und Unglauben oder falschen Glauben sah. Dies ging mit starken Emotionen von Angst, Trauer und auch Wut einher. Francke flehte auf den Knien zu Gott. Bedeutsam ist, dass sich dieser Prozess über einen längeren Zeitraum hinzog: »Und solches trieb ich oft und vielfältig. Wenn ich bey Leuten war, verstellte ich mein innerliches Elend, so gut ich immer konte.«²³²

Nach dem langen Prozess, der über Jahre schleichend und seit Tagen intensiv zur Bekehrung hingeleitet hatte, fand die eigentliche Bekehrung aber plötzlich statt. Francke tat, was er seit dem Beginn des »Bußkampfes« getan hatte: Er kniete vor dem Zubettgehen zum Gebet und erflehte von Gott, »den ich noch nicht kante«, Glauben. Und plötzlich, »wie man eine hand umwendet,« glaubte Francke und empfand Gewissheit seiner Rechtfertigung.²³³ Starke Emotionen der Freude und der Lobpreis Gottes folgten auf die Bekehrung. Francke empfand die Bekehrung als Geschenk neuen Lebens – des ersten echten Lebens – und verlieh damit der Lehre von der Wiedergeburt, *regeneratio*, Ausdruck. Er fühlte sich zu furchtlosem Bekennen bis hin zum Tod gerüstet.

Der *Lebenslauff* schließt mit einem ausführlichen Lobpreis, dem Wunsch, diese Erfahrung weiterzugeben, der Liebe zu Gott und der Abgrenzung von »der Welt«, die von beiden Seiten vollzogen wurde.²³⁴ Der Abschluss des *Lebenslauffs* betonte die Differenz zwischen dem Leben zur Ehre Gottes und

231 Ebd., S. 26.

232 Ebd., S. 27.

233 Ebd., S. 29.

234 Die *Kurtze Nachricht* führte den Lebensbericht über die Bekehrung hinaus, und berichtete auch von Rückfällen nach der Bekehrung. Entgegen Franckes Selbststilisierung war die Bekehrung nicht der letzte Schritt, sondern nur der Höhepunkt seines Glaubensweges. Die Rückfälle wurden mit Gottes Hilfe immer schnell überwunden (vgl. ebd., S. 62). Zudem zeigte die *Kurtze Nachricht* stärker als der *Lebenslauff* die Folgen der Bekehrung auf: erstens den Wunsch, die Bekehrungserfahrung weiterzugeben und das Ringen um die Bekehrung einzelner; zweitens das Handeln in der Welt, den Aufbau der Haleschen Anstalten und der Mission im Namen und unter der Leitung Gottes (vgl. ebd., S. 53); und drittens die neuen Werte und Eigenschaften, etwa den vertrauten Umgang mit Gott, die Menschenliebe und Zuwendung zu den Nächsten, Langmut und Geduld, Sanftmut, Gelassenheit, Standfestigkeit, Arbeit, Sorge für andere, Gebet, Kampf, Lastentragen, Ruhe und Frieden (vgl. ebd., S. 56–59). Hiermit waren die wichtigsten Charakteristika eines bekehrten Christen zusammengefasst. Ebd., S. 51 wird seine Methode beschrieben: »Da bliebs nicht beym ermahnen, erinnern und erwecken, sondern da sammelte Er alle seine Leibes= und Seelen=Kräfte, drang, mit aller Gewalt, auf die Seelen zu, griff in die verborgensten Winckel des Hertzens, und legte den Zuhörern ihr abscheuliches Verderben dar. Dabey breitete Er das Vater=Hertz Gottes ihnen aus, stellte ihnen JESum, in aller seiner Gnade, Lieblichkeit und Seligkeit vor die Augen, trieb sie in die Enge, rang und kämpffte um ihre Hertzen, und wolte nicht ehe ruhig werden, bis Er sie überwunden in den Händen ihres Erlösers und Seelen=Arztes sahe. Hatte Er aber eine Seele in dessen Arme geliefert, so gab Er sich zufrieden.«

dem Leben zur eigenen, weltlichen Ehre, zwischen dem Bezug auf Gott und auf die Welt. Insofern hatte sich mit der Bekehrung Franckes Wertesystem tatsächlich vollständig verändert.

1.3.4 Friedrich August Gottreu Tholuck: *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner*

»Ohne die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß ist die Himmelfahrt der Gotteserkenntniß nicht möglich.«²³⁵ Mit diesem Satz fasst August Tholuck (1799–1877) seine Auffassung von der Bekehrung wiederholt zusammen.²³⁶ Γνωθι σεαυτόν: Er schließt sich an die Forderung der griechischen Antike an,²³⁷ Selbsterkenntnis aber kann für ihn nur Sündenerkenntnis bedeuten. Tholucks wichtigstes Werk, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers*, ist ein Briefroman, in dem sich die beiden Jugendfreunde Julius und Guido gegenseitig von ihrer Bekehrung berichten und theologische Gedanken austauschen. Der größere Teil der Briefe besteht nicht aus romanhaften Erzählungen, sondern aus theologischen Abhandlungen. Im Anhang des Buchs folgen fünf ausführliche Beilagen mit Referaten zu Offenbarung und Erkenntnis, theologischer Methodik, Sündenfall, anderen Religionen sowie Vernunft und Verstand.

In seinem 1823 in erster, 1825 in zweiter und 1871 in neunter Auflage erschienenen und in erweckten Kreisen ungemein erfolgreichen Buch stellt Tholuck den exemplarischen Bekehrungsweg dar, setzt die zur Bekehrung und zum christlichen Leben gehörigen Normen und (normierten) Emotionen fest und beschreibt die zu *echtem*, »lebendigen« Glauben gehörenden theologischen Überzeugungen.²³⁸

Eine kurze Zusammenfassung von Tholucks theologischer Bekehrungslehre findet sich in der ersten Beilage zu dem »Verhältniß der *Apologetik*, *Dogmatik* und christlicher *innerer Erfahrung*«. ²³⁹

So ist demnach der wahre Gang der Entwicklung der Ueberzeugung vom Christenthum dieser: Die Dogmatik, ausgehend von der Lehre vom Verderben des Menschen [...] erweckt in ihm die Erkenntniß der überwiegenden Herrschaft der Selbstsucht

235 THOLUCK, *Lehre von der Sünde*, S. 41. Fast wörtlich gleich auch S. 14. Vgl. zu Tholuck z.B. KIRN, *Umkämpfter Glaube*.

236 Tholuck hatte sich vor seiner Berufung nach Halle bei der CMS beworben, musste die Kandidatur jedoch aufgrund seines Gesundheitszustandes zurückziehen, vgl. CRL, CMS / G / AC 15, 147.

237 THOLUCK, *Lehre von der Sünde*, S. 47.

238 Auflagen: 1823, 1825, 1830, 1832, 1836, 1839, 1851, 1862, 1871.

239 THOLUCK, *Lehre von der Sünde*, S. 211.

im Menschen und somit das Bedürfnis nach Heiligung. Dieses Bedürfnis treibt den Menschen umher, einen wahrhaften Heiliger zu suchen, er kommt auf diese Weise zu dem, welcher beides, Versöhner und Heiliger, ist. Bei Seite setzend alle Zweifel, die sonst sich ihm aufdrängen, hält er sich nur an die eine Lehre von dem überwiegen- den Verderben. Diese kann er nicht bezweifeln, weil er die unmittelbarste Erfahrung davon in seinem Herzen hat. Eben diese Erfahrung erweckte jenes zweite Bedürfnis nach einem Versöhner und Heiliger, auch daß dieser da ist für die, welche ihn suchen, erfährt er nun durch die innere That Gottes in seinem Herzen, die Wiedergeburt, und so ist seine Ueberzeugung auf eine unerschütterliche Basis gegründet, auf Facta seines Innern. [...] Nun kann die Dogmatik fortfahren, ihm auch alle übrigen Lehren zu erläutern [...]. Nun kann auch die Apologetik sich anschicken [...] und so wird im Zweifler, durch Apologetik, Dogmatik und innere Erfahrung vereint, eine vollendete Ueberzeugung entstehen.²⁴⁰

In Tholucks Werk ist so deutlich wie in keiner anderen Schrift die grundlegen- de Auffassung der erweckten Religiosität ausgesprochen, dass die Bekehrung erfahren, erlebt werden müsse. Bekehrung und mit ihr der ganze christliche Glaube könnten nicht auf reinem Faktenwissen beruhen, sonst seien sie »tot«. Erst mit der Erfahrung christlicher Überzeugungen im eigenen Leben wurde der christliche Glaube für diese Gruppen wirklich.

Vor der Beschreibung des exemplarischen Bekehrungsprozesses der bei- den eingangs erwähnten Freunde und Briefpartner – und eines dritten, Otto, den Guido kennenlernt – ist auf eine Relativierung hinzuweisen, die Tholuck selbst vornimmt: Obschon die Bekehrungen vorbildhaft gemeint waren und als vorbildlich gelesen wurden, betont Tholuck, dass Menschen auf ganz unterschiedliche Weise ihre Bekehrung erfahren können. Er eröffnet damit die Möglichkeit, auch andere als die beschriebenen Abläufe als *echt* anzuer- kennen.²⁴¹

Wie so viele Erweckte (und wie August Hermann Francke) sind auch Tholucks Guido und Julius schon in ihrer Jugend religiös »Suchende«, zie- hen sich auf eine Wiese zurück und suchen Ruhe und Frieden. Sie trennen sich, als Guido zum Theologiestudium in die eine und Julius zum Studium

240 Ebd., S. 221f.

241 Ebd., S. 157f.: »Wie eine große Sache es um den Glauben an die vergebende Gnade Gottes sei, das lernt der Mensch durchaus nur durch immer gründlichere Erkenntniß der *Sünde*. [...] Je nachdem die Naturen der Menschen verschieden, erkennt auch die Größe jenes Glaubens der Sünder zu verschiedenen Zeiten. Der Eine kämpft den großen Kampf durch sogleich bei seiner Erweckung, der Andere in der Zeit jener schnöden Kühle, die so häufig bald auf die Gluth der ersten Liebe folgt, der Dritte wird zu Jesu durch eine noch dunkle Ahnung gezogen, und erst nach langem Umgange mit ihm lernt er sein Verderben kennen und an die Versöhnung nur glauben, nachdem er schon Jesu Freundlichkeit geschmeckt. [...] Darum soll auch der Mensch keine stehenden Formen erfinden, danach er Bekehrungen mißt, der Geist Gottes weht, wo er will, auch *wie* er will.«

der Geschichtswissenschaft und der Philologie in eine andere Stadt zieht. Bei ihrem Abschied schwören sie einander, »zu ringen und zu streben, bis wir errungen haben den Frieden, danach unsere Seele dürstet, getreu ohne Wanken der Stimme im Herzen nachzugehen, die jetzt leiser, jetzt lauter zur Nachfolge ruft!«²⁴² Darin klingen einige der wichtigsten Werte schon an: Friede, Treue und Nachfolge. Doch die Studieninhalte befriedigen die nach »der Wahrheit« Suchenden, vor allem Guido, nicht. Einen Abfall vom Glauben, schlechten Lebenswandel oder auch nur grundsätzliche Zweifel beschreibt Tholuck in den beiden Lebensläufen nicht, sondern konzentriert sich auf den Gegensatz von Verstand und Gefühl, der bei Guido durch das Studium noch verstärkt wird.²⁴³ Hier steht also, atypisch, die intellektuelle Suche im Vordergrund, nicht lebensgeschichtlicher Abfall und Untreue.

Bezeichnenderweise ist es Julius, der angeregt durch seine Studien als erster eine Bekehrung erlebt, »die er *Wiedergeburt* nannte.«²⁴⁴ Sein Glaube beruht auf Erfahrung, und er rät Guido, dass er nur durch das Studium des Bösen in seinem eigenen Herzen zum wahren Glauben finden könne. Guido ist beeindruckt von dem Eifer und der »Seelenruhe«, mit der Julius ihm schreibt²⁴⁵ – womit zwei weitere grundlegende Werte eingeführt sind: Eifer und Ruhe.

In dieser Situation setzt der eigentliche Briefwechsel ein. Schon nach dem ersten Brief, in dem es um die Erkenntnis der Sünde, Definition und Herkunft des Bösen geht, berichtet Guido: »Es wird stiller in meiner Seele.«²⁴⁶ Die Ruhe ist hier also ein erstes Anzeichen für die beginnende Bekehrung, sie folgt aus der Sündenerkenntnis und einer ersten, wenn auch noch nicht umfassenden Gewissheit in Glaubensfragen.²⁴⁷ Vor der endgültigen Bekehrung aber ist noch ein »Kampf« auszufechten,²⁴⁸ in dem der Mensch hin- und hergerissen wird durch widerstreitende Gedanken, Gefühle und Wünsche.

Ein wichtiger Begleiter auf dem Weg zur Bekehrung ist das Tagebuch, in dem Gedanken und Gefühle auf der Suche nach Selbsterkenntnis festgehalten werden.²⁴⁹ Die Bedeutung der Begleitung durch den besten Freund wird schon in der Anlage des Buchs als Gespräch deutlich. Der vierte und letzte Brief, verfasst von Guido, demonstriert den Wert eines auch physisch anwesenden Begleiters. Hier berichtet er ausführlich von seiner Bekehrung und der Rolle, die Otto und die pietistische Gemeinschaft dabei spielten.

242 Ebd., S. 6.

243 Vgl. ebd., S. 11.

244 Ebd., S. 11f.

245 Ebd., S. 12.

246 Ebd., S. 45.

247 Vgl. ebd., S. 49.

248 Ebd., S. 50.

249 Vgl. ebd., S. 57. – Von einigen Missionsbewerbern sind Tagebücher im Basler Archiv überliefert, vgl. z.B. BMA, BV Johann Melchior Steiner, BV 249.

Der Brief beginnt wiederum mit der Ruhe: »ich habe Frieden gefunden und Ruhe für meine Seele.«²⁵⁰ Damit ist die Bekehrung beglaubigt. Guido beginnt seinen Bekehrungsprozess mit dem Erwerb von theologischem Wissen – anders als in seinem bisherigen Studium geht es dabei nicht um rationalistisches Wissen, sondern um die Kenntnis der Heilsökonomie, den pietistischen *ordo salutis*.²⁵¹ In Auseinandersetzung mit biblischen Versen und Perikopen und im Gebet sucht er zur Bekehrung zu kommen. Auch in dieser Phase spielt das Tagebuch eine große Rolle: »ich merkte mir an, was noch hinwegfallen müsse in meinem Wandel; ich zeichnete mir auf, was jeder Tag in meinem innern Leben von Versagungen und Vergehungen mit sich geführt; doch meine Seele ward dabei friedlos.«²⁵² Guido beschreibt hier eine typische erste Bekehrung zur Werkgerechtigkeit, die, ebenfalls typischerweise, den Abfall direkt nach sich zieht. Eine echte Bekehrung aber kann in der erweckten Theologie aus dieser Auffassung nicht erfolgen. Für sie ist ein anderer Zugang nötig, nämlich die selbstprüfende Frage: »Was liebest Du?«, das »Hinwenden zu dem am Kreutze« und die völlige Hingabe.²⁵³

Der entscheidende Einfluss zu dieser Erkenntnis kommt in Guidos Fall durch die Gemeinschaft mit pietistischen Gläubigen.²⁵⁴ Wie viele Erweckte, so beschreibt auch Guido eine anfängliche Scheu, sich mit den »Pietisten« einzulassen. Einige Bekehrte sprachen von der Angst vor dem Urteil von Freunden und Bekannten, Guido gibt als Hauptgrund die Angst vor der Enge der pietistischen Auffassungen an, auch dies keine Seltenheit. Gleichzeitig überzeugen ihn aber Lebenswandel und Charakter des Pietisten Otto, sodass er ihm in einem Gespräch unter vier Augen in seinem Garten – wieder die Einsamkeit in der Natur! – sein Herz öffnet. Die beiden fallen sich als Brüder im Glauben um den Hals.

Otto führt Guido in die Gemeinschaft eines pietistischen Heiligen, genannt Abraham und meistens bezeichnet als »der Jünger«, ein.²⁵⁵ Bei einem ersten Besuch im Haus Abrahams fasziniert Guido vor allem, dass jedes Gespräch geheiligt ist, weil alles »als vor der Gegenwart des nahen Unsichtbaren« besprochen wird.²⁵⁶ Die Heiligung, *sanctificatio*, steht bei der gesamten Beschreibung der Begegnungen mit Abraham im Vordergrund. Er verkörpert das vorbildliche geheiligte Leben.

250 THOLUCK, Lehre von der Sünde, S. 167.

251 Vgl. ebd., S. 168.

252 Ebd., S. 172f.

253 Ebd., S. 180.

254 Vgl. ebd., S. 181.

255 Mit der Bezeichnung wird der Nachfolgecharakter des vorbildlichen Pietisten betont, wie auch in der Beschreibung seiner Handlungen die *imitatio Christi* hervorgehoben wird. – Umgekehrt beschreibt Guido die Wirkung Abrahams auf Otto (ebd., S. 189f.): »Doch aus dem Abbilde konnte er das Urbild verstehen. Der Jünger warf ihm das Licht auf den Meister.«

256 Ebd., S. 190.

Guido ist beeindruckt von dieser christlichen Gemeinschaft, die ihm wie ein Vorabbild des ewigen Lebens scheint. Abraham jedoch nimmt Guido beiseite und verweist ihn auf seine eigene Sündhaftigkeit und die Fehler, die Guido auch in dieser Gemeinschaft finden werde, weil auch diese nur aus Menschen bestehe.²⁵⁷ Dennoch bezeichnet er die Gemeinschaft von *echten* Christen als »Prüfstein« des Christentums.²⁵⁸ Auch könne Guido manchmal in der Gemeinschaft mit *wahren* Christen »ein Sabbathsgefühl«²⁵⁹ finden, also einen Vorabschein der echten, himmlischen Ruhe. Neben den Funktionen der Ruhe als Anzeichen für den Bekehrungsbeginn und als Beweis für die vollzogene Bekehrung hat die Ruhe bei Tholuck auch die Aufgabe, auf Gott zu verweisen. Das zeigt sich an dieser Stelle, wo sie mit der Sabbatruhe des ersten Schöpfungsberichts parallelisiert wird, sowie am Anfang des Buchs, wo die Ruhe als Ausweis der Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird.²⁶⁰

Bei einem zweiten Besuch nimmt Guido an einer Erbauungsstunde teil und lernt so die Gemeinschaft echter Christen – die von der Kirche zu unterscheiden sei – noch genauer kennen und lieben. Beeindruckt stellt er bei seinen weiteren Besuchen fest, dass auch Abraham unter Niedergeschlagenheit leiden kann, diese jedoch immer im Angesicht Gottes überwindet. Tholuck nahm seinen Lesern damit die Angst davor, dass Zweifel, Niedergeschlagenheit oder Depression unchristlich seien und von Gott wegführten. Die einzige Bedingung war, nicht im Blick auf die eigenen Probleme verkrümmt zu bleiben, sondern sich immer wieder Gott zuzuwenden und auch Traurigkeit im Blick auf Gott zu tragen.

Einen letzten Besuch beschreibt Guido, in dem Otto und er Abraham begleiten, als dieser einen sterbenden Christen besucht. Die Vorstellung des Sterbens als »Heimgang« und der Blick auf die himmlische Heimat durchziehen diesen Bericht. Hervorgehoben wird daneben die Geduld und die Bedeutung des jahrelangen schweren Leidens, das den christlichen Glauben des Sterbenden gestärkt habe. Geduld, Hingabe und Standfestigkeit in sogenannten Prüfungen, also in allem Leiden, sind demnach weitere wichtige Merkmale eines bekehrten Christen.

Die Bekehrung Ottos nimmt einen anderen Verlauf als diejenige Guidos. Sie war für die Erweckungsbewegung weniger paradigmatisch, aber gerade deshalb ist ihre Beschreibung in der *Lehre von der Sünde* wichtig, weil sie die Möglichkeit zu anderen Formen der Bekehrung und anderen Prozessen eröffnet. Otto »hatte eigentlich nie an den Glaubenslehren gezweifelt, hatte aber auch nie einen Werth auf sie gelegt; er war nie vorherrschend weltlich

257 Vgl. ebd., S. 198. Auch die erweckte Gemeinschaft ist *ecclesia permixta*.

258 Ebd., S. 200.

259 Ebd., S. 192.

260 Vgl. ebd., S. 4f.

gewesen, aber auch nie entschieden geistlich.«²⁶¹ Er wird durch die Bekanntschaft mit dem »Jünger« Abraham und durch sein Vorbild bekehrt. Hier fand die Bekehrung also ohne eine Krise statt, ohne datierbar oder sonstwie genau greifbar zu sein. Es gab kein Bekehrungserlebnis im strengen Sinne, schon gar keinen »Bußkampf« und dennoch wird die Bekehrung – die »Wiedergeburt« – als absolut gültig und dauerhaft beschrieben.

1.3.5 Johannes Evangelista Goßner: das *Herzbüchlein*

Bildlich dargestellt wird die Bekehrung in dem von Johannes Evangelista Goßner (1773–1858) 1812 herausgegebenen und mit Kommentaren und Gebeten versehenen *Herzbüchlein*.²⁶² Zehn Schaubilder zeigen den Menschen vor der Bekehrung, die Bekehrung selbst, Abfall, Sündentod, Umkehr und seligen Tod. Einige der Missionare, insbesondere Samuel Hebich, nutzten dieses Buch mit großem Eifer und dem Selbstzeugnis zufolge auch großem Erfolg zur Evangelisation in Indien – unter Indern wie unter Europäern. Das Büchlein illustriert Bekehrungsprozess, -theologie, Werthaltungen und die begleitenden Emotionen.

Die erste Abbildung zeigt »Das Bild des Innern eines Menschen, der der Sünde dienet und den Teufel in sich herrschen läßt.«²⁶³ Im Herzen des unglücklich und böse blickenden Menschen befinden sich der Teufel, in einer Hand den Dreizack, die andere in die Hüfte gestemmt, und sieben Tiere, welche die Hauptlaster darstellen: Hoffart, Unkeuschheit, Geiz, Neid, Zorn und Trägheit. Goßner beginnt die Erklärung mit dem Stolz, der traditionell ersten der sogenannten Todsünden.²⁶⁴ Der Heilige Geist fliegt von dem Menschen weg, der Engel, der die Gnade Gottes symbolisiert, reicht dem Menschen die offenen Hände, wird aber ignoriert. Diese Geste soll die Möglichkeit von Erweckung und Bekehrung darstellen. Dieses erste Bild will Furcht und Schrecken hervorrufen und die Betrachter zur Umkehr bewegen.

In der zweiten Illustration hat der Bekehrungsprozess begonnen. Die Tiere bewegen sich auf den Rand des Herzens zu, einige haben es schon fast verlassen, und auch der Teufel geht – mit gesenktem Dreizack. Der Heilige Geist

261 Ebd., S. 183.

262 GOSSNER, *Herzbüchlein*. Goßner war ursprünglich katholisch und hatte der Allgäuer Erweckungsbewegung angehört, bevor er zum Protestantismus konvertierte. Das *Herzbüchlein* stammt aus der Zeit, als er noch katholischer Priester war. Zur Allgäuer Erweckung vgl. WEIGELT, Allgäuer Erweckungsbewegung. Goßners Aussage zufolge waren die Holzschnitte auf Deutsch zuerst 1732 veröffentlicht worden, vgl. GOSSNER, *Herzbüchlein*, S. 3.

263 Ebd., S. 8.

264 Vgl. BEATRICE, *Sünde*, S. 394.

sendet Licht und Flammen (»Gaben und Gnaden«²⁶⁵), der Engel demonstriert Gericht und Tod als der Sünde Sold. Der Mensch hat die Augen geschlossen und blickt konzentriert in sein Inneres.



Abb. 2: Johannes Evangelista GOSSNER, »Herzbüchlein«, S. 14.

Durch das Licht, das nun in sein Herz fällt, erkennt der Mensch, so Gossner, »die Häßlichkeit und Schändlichkeit der Sünde«.²⁶⁶ Er ist aber zu schwach, um die Sünde zu verlassen, sucht nach einem Helfer und findet durch den Heiligen Geist die Antwort: Helfen kann nur die Gnade Gottes, der Geist gibt Kraft, und Christi Erlösungswerk Vergebung. Das Gebet richtet sich in diesem Zustand noch auf die Sünde: »Laß mich nie vergessen, was dein Wort sagt: Daß kein Gottloser vor dir bestehen, kein Ungerechter in dein Reich eingehen könne.«²⁶⁷ Hier liegt also der Beginn der Umkehr vor, aber noch nicht ihre Vollendung.

Die Bekehrung selbst wird in dem dritten Bild dargestellt: Die Tiere haben das Herz verlassen, der Teufel gar das ganze Bild, das Herz ist ausgefüllt

265 GOSSNER, Herzbüchlein, S. 10.

266 Ebd., S. 12.

267 Ebd., S. 16.

vom Heiligen Geist und den Feuerflammen, der Engel hält dem weinenden Menschen das Evangelium vor. Die Tränen sind, so erklärt Goßner, Tränen der Reue, der Mensch ist erfüllt von »Friede, Freude, und Gerechtigkeit«, er ist seiner Rettung gewiss und weint nun »Thränen des Dankes, der Freude und Hingebung«. ²⁶⁸ Die Krise der Bekehrung, in der sich alles verändert, geht also mit doppelten Tränen einher. Den Schluss der Bildinterpretation jedoch bildet die Aufforderung zum Wachen und Beten, ²⁶⁹ denn die Sünden, die ja noch im Bild sind, warten nur darauf, zurückkehren zu können.

Das Bekehrt-Sein ist Inhalt der vierten Abbildung: Das Herz des Menschen ist ausgefüllt von Christus am Kreuz und seinen Folterinstrumenten. Den Bildhintergrund bilden eine Kirche als Symbol des beständigen Gebets, Brot und Wein als Symbole des Abendmahls. Zwei Dinge sind Goßner in der Beschreibung wichtig: dass allein der Blick auf Christi Leiden die wahre Bekehrung beinhalte und der bekehrte Mensch an nichts anderes als Christi Leiden denke, *conversio* also *iustificatio* bzw. die Annahme der *iustificatio* ist; und die Folge der Bekehrung in der *sanctificatio* und *imitatio Christi*: »Seine Grundneigung wird daher die, Christo dem Gekreuzigten ähnlich zu werden.« ²⁷⁰ Die *conversio* führt die *sanctificatio* also unmittelbar mit sich.

Das fünfte Bild zeigt den völlig bekehrten, offen und frei in die Welt schauenden Menschen, in dessen Herz der dreieinige Gott lebt, in dem das Kreuz mit Glaube, Hoffnung, Liebe ²⁷¹ das Fundament bildet und die Kardinaltugenden Demut, Freigebigkeit, Liebe, Keuschheit, Nüchternheit, Geduld und Fleiß geübt werden. Der Engel der Gnade Gottes schützt den Menschen, und der Teufel muss aus dem Bild fliehen. Goßner hebt in dem kommentierenden Text wiederum den Versöhnungstod Christi als Zentrum des Glaubens hervor.

Damit könnte der Bekehrungsprozess abgeschlossen sein. Die Bekehrung ist vollzogen, der Mensch verändert, sein Leben ein Leben der Heiligung, der Ruhe und des Glücks. Doch das *Herzbüchlein* warnt vor Abfall: In der sechsten Illustration wird »Der Herzenszustand eines Menschen, dessen Eifer wieder erkalte, und der die Welt lieb gewinnt« ²⁷² gezeigt. Das Herz ist fast leer, das Kreuz steht noch in der Mitte, aber ohne den Gekreuzigten, die meisten Marterwerkzeuge sind verschwunden, und viele kleine Teufel tragen die Tiere der Laster wieder auf das Herz zu, die Welt stößt den Dolch ins Herz. Mit Gewalt oder Verführung bringt sie den Menschen dazu, sich ihr wieder zuzuwenden. »Der Engel – oder die Gnade Christi – sucht zwar den Satan abzutreiben, allein, da ihm der Mensch selbst durch die Sünde Thür

268 Ebd., S. 19.

269 Vgl. Mt 26,41par.

270 GOSSNER, *Herzbüchlein*, S. 24.

271 Vgl. 1 Kor 13,3.

272 GOSSNER, *Herzbüchlein*, S. 32.

und Thor wieder öffnet, und nicht wacht und betet, mit der Gnade nicht treu mitwirkt, dringt die Sünde und durch die Sünde der Satan wieder in das Herz ein.«²⁷³ Im Gebet wird zu Standhaftigkeit aufgerufen.

Die Folgen des Abfalls werden in zwei Bildern dargestellt: Die siebte Illustration zeigt den Menschen, in dessen Herz der gekrönte Teufel als König herrscht, sich die Hauptlaster und viele kleine Teufel vergnügen. Der Heilige Geist flieht, der Engel der Gnade ebenfalls, nur seine betenden Hände deuten das Mitleid Christi an. Der Mensch blickt grimmig in die Welt. Anhand dieses Bildes sollen die Leser lernen: Der Zustand nach Bekehrung und Abfall ist schlimmer als vor der Bekehrung; um im Stand der Rechtfertigung zu bleiben aber brauche es fortwährenden Kampf und Standfestigkeit.²⁷⁴ Im anschließenden Gebet aber wird angedeutet, dass es auch aus dem Abfall wieder Umkehr und neue Vergebung und Aufnahme geben kann. In der achten Illustration liegt der abgefallene Mensch auf dem Sterbebett, Teufel, Skelett als Personifikation des Todes²⁷⁵ und Ungeheuer greifen nach ihm und Gott verurteilt ihn zur ewigen Hölle. Die sieben Hauptlaster sind am Bett angeschlagen als Grund seiner Verurteilung. Goßner ist sich mit den meisten Erweckten einig: »Besonders schrecklich ist der Tod derjenigen, die schon einmal Gnade empfangen, aber sie nicht bewahrt, Christum schon einmal erkannt haben, aber nicht bey Ihm geblieben, sondern wieder abgefallen sind«.²⁷⁶

Die letzten beiden Bilder widmen sich dem Bekehrten. Die neunte Abbildung zeigt »Das Innere eines Christen, der im Kampfe gegen die Sünde und in der Uebung der Gottseligkeit bis ans Ende beharret.« Der Mensch blickt glücklich himmelwärts, der Engel hält biblische Verse über ihn, Teufel und Welt versuchen zwar, sich ihm zu nähern, haben aber keinen Zugang zu seinem Herzen, in dem der Gekreuzigte, das Evangelium, die Kirche, ein offener Geldbeutel, Brot und Fisch sind. Der Geldbeutel illustriert die Wohltätigkeit – Nächstenliebe –, Brot und Fisch symbolisieren »Mäßigkeit, Enthaltsamkeit und Nüchternheit«.²⁷⁷ Der Mensch betet um Geduld und Treue. Er stirbt in Frieden (Abbildung zehn), Gott ruft seine Seele zu sich, der Engel steht bei ihm, und über allem stehen Ruhe und Zuversicht, die auch in der Bilderklärung und dem Gebet aufgenommen werden.

273 Ebd., S. 35.

274 Vgl. ebd., S. 40: »Es ist da kein Stillstand. Wer nicht ernsthaft ringet bey der engen Thür hinein zu gehen: nicht standhaft und muthig fortwandelt auf dem schmalen Wege: [...] den ziehet die List der Teufels, der Reiz der Sünde und die Lust der Welt bald wieder in ihre Netze.«

275 Die Illustration des selig Sterbenden kommt ohne das Skelett aus. Dies entspricht der Überzeugung, dass der selig Sterbende ins ewige Leben eingeht.

276 Ebd., S. 46.

277 Ebd., S. 52.

Das *Herzbüchlein* demonstriert Aktivität und Passivität des Menschen: Sein Herz wird von einem anderen bewohnt, entweder vom Teufel mit den Lastern oder von Gott und allen Freuden. In Goßners Vorstellung ist es damit wie bei Martin Luther eine Art Reittier.²⁷⁸ Und doch muss der Mensch selbst in sein Herz schauen und Gott wirken lassen. Diese Aktivität kann ihm keiner abnehmen. Außerdem muss er nach der Bekehrung den Zustand in fortwährendem Gebet und Kampf bewahren. Auch und vor allem das Resultat der Bekehrung ist Aktivität.

Die Bedeutung des persönlichen Erlebens wird hier durch die Emotionen und Mimik erhellt. Die Tränen der Reue und der Freude sind sichtbarer Ausdruck des persönlichen Erlebens. Die Krise der Bekehrung und vor allem die Veränderung werden sinnbildlich dargestellt, die abzulehnenden Laster durch Tiere symbolisiert, die Tugenden aufgeschrieben, die Werthaltungen und Emotionen im Text aufgezählt. Durch die Illustrationen, die das *Herzbüchlein* zu einer Art *Biblia pauperum* erweckter Bekehrungserzählung machten, konnte es in allen sprachlichen Kontexten eingesetzt werden und feierte große Erfolge. Die Analyse der Berichte der Missionare zeigt aber auch, wie die schematische bildliche Darstellung ihre eigenen Vorstellungen beeinflusste.

Allen Bekehrungsgeschichten dieser Frömmigkeitstradition ist die Betonung der Erfahrung gemeinsam. Der christliche Glaube muss persönlich angeeignet werden. Für den Ablauf des Bekehrungsprozesses gibt es Vorbilder, die jedoch in Details voneinander abweichen. Wichtig ist, dass die Erkenntnis der Sünde und die Annahme der *ustificatio* im Mittelpunkt der Bekehrung stehen und persönlich erlebt werden. Grundlage dafür ist ein gewisses Maß an christlichen Kenntnissen, wie vor allem Tholuck zeigt. Zur Bekehrung gehören *vocatio* und *illuminatio* durch Gott, das passive Angesprochen- und Gezogenwerden, sowie die aktive Annahme des Glaubens. Häufig ist die Bekehrung von Rückzug in Einsamkeit begleitet, aber der Konvertit braucht auch menschlichen Beistand. Dieser wird durch Freunde gewährleistet, und in der Regel hat er auch eine Gemeinschaft um sich oder kann sich ihr bald nach der Bekehrung anschließen. Starke Emotionen prägen die *conversio*. Tränen sind ein herausragendes Merkmal des inneren Bekehrungsprozesses und der Krise, sie werden jedoch zunehmend durch den Gegensatz von Unruhe und Ruhe ersetzt. Die Kardinaltugenden müssen selbstverständlich geübt werden, wichtiger noch sind indessen auf die Bekehrung bezogene einzelne Werte, die den Christen im Glauben bewahren sollen: Hingabe, Treue und Standfestigkeit, Geduld, Eifer und Gehorsam.

278 Bei Luther stand freilich der freie Wille im Zentrum, Goßner bezieht die Lehre auf das Herz des Menschen.

2. Die Basler Mission in Südindien 1834–1860

So der Herr Gnade zu Eurer Reise gibt, so werdet Ihr zu Madras [...] den heidnischen Boden Indiens zuerst betreten. Wir dürfen getrost hoffen, daß Eure geliebten Brüder von Majaveram und Palamcottah her bei Eurer Ankunft daselbst Euch das Plätzchen nennen werden, wo Ihr das erste für Eure Angewöhnung an ein tropisches Klima entscheidungsvolle Jahr in stiller Zurückgezogenheit zubringet, die Sprache des Volkes, zu welchem Ihr gesendet werdet, vor Allem gründlich erlernet, Euch mit den Sitten und der Lebensweise, den Gewohnheiten, dem Volkscharakter und der Religion der Eingeborenen genau bekannt machet, die Mißionsweise unserer dortigen Brüder aus eigener Anschauung kennen lernen und die ersten Versuche wagen könnt, von ihrer Seite u unterstützt durch ihre Erfahrung Euch als Boten des Evangeliums in Eure Mißionsarbeit hineinzuleben.¹

In diesem Ausschnitt aus der Instruktion für die ersten Basler Indienmissionare werden verschiedene zentrale Aspekte ihrer frühen Mission genannt: der Verweis auf Leitung und Bewahrung durch Gott sowie die Kooperation mit Missionaren anderer Gesellschaften, die die Basler nicht nur einarbeiten, sondern ihnen auch ein Arbeitsgebiet zuweisen sollten.² Zudem illustriert der Ausschnitt die Bedeutung, welche die Basler der Eingewöhnung und dem Kennenlernen von Menschen, Kultur und Religion in Indien beimaßen. Die Basler Mission war von Beginn als stetig konzipiert, nicht als »Glaubensmission« im Sinne einer schnellen Predigt und baldiger Weiterreise. Dass das Kennenlernen einzig der besseren Vermittlung des christlichen Glaubens dienen sollte, erklärten die weiteren Ausführungen.

Der Ausschnitt deutet implizit noch ein weiteres Charakteristikum der frühen Basler Indienmission an, das in der Instruktion später auch explizit genannt wird: Die Missionare waren relativ frei in der Gestaltung ihrer Aufgaben; die Mission war noch nicht durchstrukturiert und hierarchisiert. Vor Ort sollten sie entscheiden, welche Sprachen sie lernten, wo und wie

1 BMA, C-1.2 Mangalur 1834, Nr. 0, Instruction, S. 3vf. (§ 4). Diese Instruktion für die ersten Indienmissionare Hebich, Greiner und Lehner ist mit Nummer 0 vor die in C-1.2 gesammelten Briefe aus Mangalore geheftet. Das Instruktionenbuch für Indien mit Einzelinstruktionen beginnt erst 1848, vgl. BMA, Q-3-3.36, Instruktionen und Contracte von 1848–1876. Instruktionen für die anderen Missionare sind somit nicht zugänglich. Q-3-3.25, Missions-Instruktion, nach welcher das Evangelium Jesu Christi unter den Heiden zu verkündigen ist (1799), findet sich die älteste in Basel vorhandene Instruktion, die zunächst im Archiv der Deutschen Christentumsgesellschaft aufbewahrt wurde.

2 Mit »Eure geliebten Brüder« waren die durch die CMS ausgesandten Deutschen gemeint. Auch Missionare der LMS und anderer Gesellschaften unterstützten die Basler.

sie arbeiteten. Obgleich die Missionsleitung ihnen Anregungen gab, welche Sprachen die wichtigsten zu sein schienen, nämlich Tamil und Telugu, unterschieden sich die Missionare später angesichts der Situation in ihren Missionsgebieten für andere Sprachen, vornehmlich Kannada und Malayalam.³ Auch Überlegungen zur Missionsstrategie führte die Instruktion ausführlich auf, ohne dass die Komitee oder der Inspektor in den ersten Jahren auf ihrer genauen Befolgung beharrt hätten.

Zwar bemühte sich die Basler Missionsleitung auch in dieser Zeit um Kontrolle der Mission und zwar gab es immer wieder Auseinandersetzungen um Ordnung und Gehorsam, aber dennoch hatten die Missionare vor Ort einen verhältnismäßig großen Gestaltungsspielraum. Auch waren manche Fragen der Missionsmethode noch nicht geklärt. Besonders deutlich wurde dies, wenn Lebensstandard und Umgang mit indischer Kultur und klimatischen Verhältnissen verhandelt werden mussten wie in den Auseinandersetzungen um Herrmann Mögling.⁴ Unbestritten war jedoch, dass die Missionierung der Inder das Ziel der Basler sein sollte; die Bekehrungsversuche an Europäern in Indien kamen erst später hinzu und waren durchaus umstritten.

Innerhalb wie außerhalb der Mission herrschte eine große Vielfalt. In dem Missionsziel, der Evangelisierung der ganzen Welt, waren sich alle einig. Aber wie dies zu bewerkstelligen sei, wann eine Region ausreichend evangelisiert, ein Mensch ernsthaft bekehrt, eine Gemeinde fähig zur Selbstständigkeit sei, darüber divergierten die Ansichten zwischen Missionsleitung und Missionaren vor Ort sowie teilweise auch zwischen den Missionaren in Indien. Sollte erst getauft und dann unterrichtet werden, oder war nicht die umgekehrte Reihenfolge vonnöten? Auch inwieweit politische Autoritäten die Mission beeinflussten, gegen die Mission arbeiteten oder sie intensiv unterstützten, unterschied sich je nach Zeit und Ort. Dies gilt sowohl für die europäischen Obrigkeiten als auch für indische Herrscher, Verwaltungsangestellte und Polizisten. Im Folgenden werden zunächst kurz die politischen, sozialen und kulturellen Hintergründe der Missionsarbeit im südlichen Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dargestellt. Sodann wird die Entwicklung der Basler Mission in Südindien bis zur Mitte der 1850er Jahre nachgezeichnet. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in einem eigenen Kapitel auf Missionszielen und -strategien. Zuletzt wird anhand einer Forschungsdiskussion die Bedeutung der *conversio* in Indien erörtert und damit ein Überblick über diesen für die Basler zentralen Themenkomplex gegeben.

3 Vgl. ebd., S. 4v (§ 5).

4 S.u. Kapitel 2.2. Vgl. dazu auch in Bezug auf Afrika MILLER, *Missionary zeal*.

2.1 Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: politische und kulturelle Hintergründe

Evangelische Mission hatte es in Südindien seit 1706 gegeben, als die ersten beiden Missionare der Dänisch-Englisch-Halleschen Mission, Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau, in Tranquebar (heute: Tharangambadi) ankamen. Während Plütschau nach vier Jahren nach Europa zurückkehrte, blieb Ziegenbalg bis zu seinem Tod am 23. Februar 1719 in Indien.⁵ Die deutschsprachige indische Mission des 18. Jahrhunderts war mehr noch als durch diese beiden ersten Missionare durch ihre Nachfolger, Philipp Fabricius und Christian Friedrich Schwartz, geprägt. Die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission war gegen Ende des 18. Jahrhunderts stark von aufklärerischen Ideen beeinflusst. Trotzdem blieb sie ein Vorbild, nicht nur für deutschsprachige Missionsgesellschaften wie die Basler. Auch die *Church Missionary Society* (CMS) knüpfte an die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission an, immerhin hatte durch die Kooperation mit Halle auch die *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) in diesen Gebieten gewirkt.⁶ Später übernahm die *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG) einen Teil der ehemals halleschen Stationen.⁷

Das Interesse von Erweckten und *Evangelicals* an der Mission in Indien gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist neben den im frühen 18. Jahrhundert liegenden Anfängen und in Europa vermittelten Erfolgen zu einem beträchtlichen Teil auf das sogenannte »Serampore Trio« William Carey, William Ward und Joshua Marshman zurückzuführen.⁸ Carey übersetzte das Neue Testament in Bengali und wurde später Professor an der Hochschule in Fort William, wo angehende indische Beamte ausgebildet werden sollten. Von Beruf Schuster, bildete er sich selbst zu einem Gelehrten

5 Zur Dänisch-Englisch-Halleschen Mission gibt es vielfältige Forschungen. Vgl. für eine theologische Perspektive JEYARAJ, *Inkulturation*. Vgl. auch LIEBAU, *Tranquebarmission (1706–1845)* und aus religionswissenschaftlicher Perspektive BERGUNDER, *Darstellung des Hinduismus*.

6 Der vorbildliche Charakter wird auch in der Instruktion für die ersten Basler Indienmissionare deutlich, in der mehrfach und ausführlich auf die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission, vor allem aber auf Schwartz, verwiesen wird.

7 Zur SPG vgl. PASCOE, *Two Hundred Years*. Die CMS schickte mit Karl Theophil Ewald Rhenius und Johann Christian Schnarre zwei deutsche Missionare in dieses Gebiet, vgl. z.B. den Bericht in *Church Missionary Society Proceedings, Report of the Committee delivered to the Annual Meeting, held May 5, 1818, at Freemasons' Hall, Great Queen Street*, S. 104f., 117f. Schnarre wurde Nachfolger von Christoph Samuel John in Tranquebar.

Manche Missionare wechselten aus unterschiedlichen Gründen die Missionsgesellschaften, so z.B. Rhenius, vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 249–257, oder Robert Caldwell, vgl. SCHRÖDER, *Religion, Kaste und Ritual*. Vgl. auch RHENIUS, *A Review of a work entitled The Church*; DERS., *Reply to the statement*.

8 Vgl. zum Serampore Trio RICHTER, *Indische Missionsgeschichte*, S. 143–155. Carey starb 1834, Ward 1823 und Marshman 1837, vgl. ebd., S. 154. Serampore liegt in der Nähe von Kolkata.

in Sprache, Kultur und Natur Nordindiens.⁹ Marshman gründete Schulen für angloindische Kinder. Gemeinsam schufen die drei 1818 eine Bengali-Zeitung und eine sehr einflussreiche und langlebige englische Zeitschrift. In Serampore wurde eine Druckerei gegründet, hauptsächlich zum Druck von Bibelübersetzungen. Zudem errichteten sie in Serampore ein Seminar, in dem einheimische Missionare ausgebildet werden sollten. Ihre Mission vor Ort war allerdings nur wenig erfolgreich, ihr Einfluss auf die Wahrnehmung Indiens in Europa hingegen außerordentlich.

1806 kamen vier neue Kapläne nach Indien, die zu den *Evangelicals* gehörten und sehr einflussreich wurden: Henry Martin, Daniel Corrie, John Parson und Marmaduke Thompson.¹⁰ Insbesondere Henry Martin besaß eine große Ausstrahlung, sowohl aufgrund seiner Missionsmethode und seiner Erfolge als auch aufgrund seiner Bibelübersetzung. Daniel Corrie machte politischen Einfluss geltend und erweiterte damit wie seine Kollegen den Spielraum der Missionare in Indien, der in den vorherigen Jahrzehnten durch die britische *East India Company* (EIC) und die niederländische *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) beschränkt worden war.

Denn schon vor der Ankunft der Missionare und unter dem Schutz der VOC hatten evangelische Geistliche in Indien gearbeitet. An den Orten, an denen viele Europäer lebten, also an größeren Handelsniederlassungen oder Militärstationen, hatten die Geistlichen den kirchlichen Dienst an den Europäern versehen. Mission wurde hingegen nicht gerne gesehen, befürchteten die Handelsherren doch, es könne dadurch zu Unruhen in der Bevölkerung kommen. Dies änderte sich auch nicht, als die britische *East India Company* im Laufe des 18. Jahrhunderts die Herrschaft in Indien übernahm.¹¹ Die Abneigung der Kolonialverwaltungen gegen die Mission war einer der Gründe, warum die britische SPG hauptsächlich unter Weißen arbeitete.¹² Die Charta von 1793 verschärfte sogar die Bestimmungen gegenüber Missionaren.¹³ Ein Jahr vor der Erneuerung der Charta 1813 begann die CMS eine große Öffentlichkeitskampagne, um die Regierung in der Aushandlung der Charta zu beeinflussen.¹⁴ Mit der neuen Charta wurden ein Bischof und drei Archidiakone in Indien zugelassen, außerdem erklärte es Großbritannien als seine Pflicht, »to promote the interest and happiness of the native inhabitants of the British dominions in India, and that such measures ought to be adopted as may tend to the introduction among them of useful knowledge

9 Damit stand Carey in der Tradition des 18. Jahrhunderts, die in Bezug auf Natur- und Kulturbeschreibungen in den Kontaktzonen von Mary Louise Pratt dargestellt wird, vgl. PRATT, *Imperial Eyes*. Vgl. auch SEBASTIAN, *Localized Cosmopolitanism*.

10 Vgl. NEILL, *Christianity*, S. 256.

11 Zur ökonomischen Geschichte der East India Company vgl. z.B. WEBSTER, *East India Company*.

12 Die Geschichte der SPG wird dargestellt von PASCOE, *S.P.G.*

13 Vgl. STOCK, *History of the CMS I*, S. 95f.

14 Vgl. ebd., S. 101.

and of religious and moral improvement.«¹⁵ Erst die Charta von 1833 brachte Missionaren in Indien Unabhängigkeit von der Erlaubnis der *East India Company*, was der Basler Mission die Eröffnung eigener Stationen ermöglichte.¹⁶ Zudem wurden zwei weitere Diözesen eingerichtet.¹⁷

Eine einheitliche Herrschaft über den gesamten indischen Kontinent in all seiner Vielfalt an Ethnien, Sprachen und Kulturen hatte es vor dem britischen Kolonialreich nie gegeben.¹⁸ In Südindien hatte sich die Herrschaft kleinerer lokaler Autoritäten oder wichtiger Kasten durchgesetzt.¹⁹ Versuche unterschiedlicher Warlords, das Land zu besetzen, scheiterten, hinterließen aber ein immer komplizierteres System an Herrschaften und Zugehörigkeiten.²⁰ Die *East India Company* ebenso wie die *Vereenigde Oostindische Compagnie* kamen zunächst als Handelsgesellschaften, nicht zur Unterwerfung des Landes, nach Indien, wobei die VOC in direkter Beziehung zum niederländischen Staat stand und damit auch ein größeres militärisch-koloniales Interesse an Indien hatte als die englische Gesellschaft. Die Händler der *East India Company* besaßen zunächst große Unterstützung durch lokale indische Herrscher, vor allem aus Telugu. Sie errichteten Handelsstationen, die bald lokale Herrschaft ausübten und zudem politische und wirtschaftliche Funktionen in Indien erfüllten, wobei die inneren Strukturen und kulturellen Gegebenheiten der indischen Orte erhalten blieben.²¹ Nicht nur die wirtschaftliche, sondern auch die kulturelle und religiöse Zusammenarbeit zwischen führenden Indern der Region und Mitgliedern der *East India Company* war lange groß. Vor allem aber gelang es der EIC, viele verschiedene indische Akteure über Verträge an sich zu binden.²² Dabei griffen sie möglichst wenig in einheimische Kultur und Religion ein. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts bauten die europäischen Kolonialmächte – insbesondere England und Frankreich standen einander gegenüber – einheimische Polizeieinheiten auf (*Peons*²³). Auch eine indische Infanterie wurde errichtet, die sehr professionell ausgebildet und geführt wurde (*Sepoys*). Die Bezahlung übernahmen teilweise einheimische Herrscher, die die *Sepoys* auch in ihren

15 Vgl. ebd., S. 103.

16 Dies wird unten in Kap. 2.2 ausführlicher beschrieben.

17 Vgl. STOCK, History of the CMS I, S. 294.

18 Vgl. FRYKENBERG, Christianity in India, S. 169f. Auch die Begriffe Indien, Inder und Hinduismus entstanden erst zu dieser Zeit, vgl. ebd., S. 200. Die Geschichte des Christentums in Indien beschreibt mit großer Kenntnis, aber ohne kritische Distanz zum Objekt NEILL, Christianity in India; ähnlich RICHTER, Indische Missionsgeschichte.

19 Vgl. FRYKENBERG, Christianity in India, S. 173f.

20 Vgl. ebd., S. 175–177.

21 Vgl. ebd., S. 179–182.

22 Vgl. ebd., S. 192f.

23 Dies ist nur eine der Bedeutungen des Wortes »Peon«, das in Indien Angestellte fast jeder Funktion bezeichnen konnte.

eigenen Kriegen einsetzten.²⁴ Bei Auseinandersetzungen um 1760 unterlagen sowohl die Franzosen als auch die Maratha-Herrscher; von nun an konnten die Briten ihre Herrschaft in Indien durchsetzen.²⁵ 1772 wurde der erste Generalgouverneur der EIC in Indien etabliert.²⁶ Der Generalgouverneur von 1798–1805, Lord Wellesley, entschied schließlich, tatsächlich eine Herrschaft über ganz Indien zu errichten.²⁷

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gewann Großbritannien Autorität über immer mehr Gebiete Indiens. In Nordindien begann 1857 die große Rebellion, in der von indischer wie britischer Seite mit großer Brutalität gekämpft wurde.²⁸ Einige britische Missionare wurden getötet, die Basler Missionare in den nördlichen Provinzen Südindiens fürchteten zwar um ihr Leben, wurden aber nicht angegriffen. Die Basler Missionare blieben auf ihren Stationen, um die einheimischen Christen nicht im Stich zu lassen und demonstrierten damit – wichtig für die *sanctificatio* – Standfestigkeit.²⁹ 1858 wurde Indien direkt der britischen Herrschaft unterstellt, der Generalgouverneur nannte sich von nun an »Vizekönig«. 1877 nahm Königin Viktoria den Titel »Kaiserin von Indien« an.

Einige technische Veränderungen sollten die Mission in Indien stark beeinflussen. Dazu gehörte der Aufbau eines Schiffsverkehrs per Dampfschiff. Der erste Dampfer aus England kam im Dezember 1825 in Kolkata an,³⁰ bis zu einem regelmäßigen, schnellen und bezahlbaren modernen Schiffsverkehr dauerte es jedoch noch mehr als 15 Jahre. Ab 1841 gab es einen regelmäßigen Postdienst zwischen England und Indien.³¹ Mit der Beschleunigung der Kommunikation durch technische Neuerungen konnten Informationen viel schneller ausgetauscht werden, sodass die aussendenden Gesellschaften in die Lage versetzt wurden, in einem viel stärkeren Maße Einfluss zu nehmen als in den ersten Jahren der Mission. Die erste Eisenbahnverbindung in Indien wurde 1853 eröffnet. Zeitgleich wurde die Telegrafie eingeführt.³²

In Indien gab es bis zum Beginn der europäischen Kolonialherrschaft zwei große religiöse Traditionen: Hinduismus und Islam, wobei vor allem der Hinduismus keine einheitliche Religion darstellte, sondern von sehr unterschiedlichen Traditionen beeinflusst war und sich in verschiedenen

24 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 194f.

25 Vgl. ebd., S. 197.

26 Vgl. ebd., S. 201.

27 Vgl. ebd., S. 203.

28 Vgl. z.B. PATI, *The 1857 rebellion*; WAGNER, *The great fear of 1857*.

29 Vgl. STOCK, *History of the CMS II*, S. 227. Zu den Baslern siehe auch unten, Kap. 4.2.2.

30 Vgl. ebd. I, S. 295.

31 Vgl. ebd., S. 298.

32 Vgl. ebd. II, S. 158.

Regionen auch ganz unterschiedlich darstellte.³³ Es ist bezeichnend, dass es in der brahmanischen Religion kein Wort für »Religion« gibt, *dharma* bedeutet eher Pflicht, Ordnung, Richtigkeit, *sanskriti* hingegen Zivilisation.³⁴ In den niedrigeren Kasten wurden auch Gegenstände als Götter verehrt und es bildeten sich Devotionalkulte aus.³⁵ Für die Basler Mission besonders wichtig war die Bhūta-Verehrung, ein Geister-Kultus. An manchen Orten wurden auch niedrigere Götter der brahmanischen Religion als Bhūtas angesehen.³⁶ Die Basler Missionare bezeichneten die Bhūta-Gläubigen als »Dämonenanhänger« und integrierten den Dämonenglauben in ihre Religiosität.³⁷

Dar-ul-Islam bedeutet die völlige Hingabe an Gott und umfasst alle Lebensbereiche. Der Islam vermischte sich nicht direkt mit dem Hinduismus, sondern existierte in weiten Teilen neben ihm. Er wurde durch Araber, Perser und Türken nach Indien gebracht und kam damit schon in drei unterschiedlichen Sprachen und Kulturen in das Land.³⁸ Wie es in Indien nicht »den« Hinduismus gab, so gab es dort auch nicht »den« Islam. Und ebenfalls nicht »das« Christentum.

Denn schon bevor Europäer anfangen, in Indien zu missionieren – also auch vor der europäisch-katholischen Mission – existierte in Indien eine christliche Kirche: die sogenannten Thomaschristen, d.h. syrisch-orthodoxe Christen.³⁹ Über die Ursprünge der Thomaschristen gibt es unterschiedliche wissenschaftliche Hypothesen, aber auch verschiedene Traditionen und Überlieferungen innerhalb Indiens. Ob der Apostel Thomas tatsächlich in Indien war, kann weder mit Sicherheit belegt noch widerlegt werden. Sicher ist aber, dass die Thomaschristen auf eine sehr alte Tradition aus den ersten Jahrhunderten des Christentums zurückgehen.⁴⁰ Im Laufe der Zeit kamen christliche Flüchtlinge, Siedler und Händler in Wellen nach Indien. Ab dem Jahr 345 kann die Existenz einer christlichen Kirche in Indien mit Sicherheit

33 Überblickartige Einführungen bieten z.B. FLOOD, An introduction to Hinduism; MICHAELS, Der Hinduismus. Vgl. auch McDANIEL, Hinduism, S. 51: »it is said that no two villages have the same deities on their altars, as there are different ancestors and regional gods and goddesses in every area.«

34 Vgl. FRYKENBERG, Christianity in India, S. 57.

35 Vgl. ebd., S. 68–72.

36 Vgl. dazu z.B. SUZUKI, *Bhutā* and *Daiva*; BRÜCKNER, Bhūta-Worship.

37 S.u. Kap. 4.

38 Vgl. FRYKENBERG, Christianity in India, S. 72–90.

39 Vgl. die Beiträge in VERGHESE (Hg.), Die syrischen Kirchen in Indien.

40 Vgl. hierzu und zum Folgenden FRYKENBERG, Christianity in India, S. 91–102. Frykenberg hält es für möglich, dass Thomas tatsächlich in Indien war: »Thus, it is entirely plausible to conclude that such events might have involved the Apostle Thomas himself.« Ebd., S. 103. Vgl. auch VERGHESE, Ursprünge. Selva J. Raj und Corinne G. Dempsey leiten ihren Sammelband mit den Worten ein: »Indian Christianity may well be as old as Jesus Christ himself« Vgl. RAJ / DEMPSEY, Introduction, S. 1. Skeptisch äußerte sich Hermann GUNDERT, Evangelische Mission (1881), S. 134. In der zweiten Auflage von 1886 führte er neben Thomas auch Bartholomäus an (S. 203).

nachgewiesen werden.⁴¹ Durch die Trennung zwischen West- und Ostkirche und aufgrund der politischen Bedingungen gab es über Jahrhunderte fast keine Beziehungen zwischen indischen und europäischen Christen.⁴² Als die Portugiesen Ende des 15. Jahrhunderts nach Calicut kamen, trafen sie dort jedoch auf indische Christen. Sie wurden von den einheimischen Christen zunächst freundlich und aufgeschlossen begrüßt.⁴³ Bis 1510 hatten die Portugiesen eine stabile Herrschaft in Goa errichtet.⁴⁴ In der Folge spalteten sich die Thomaschristen in diejenigen, die katholisch wurden, und solche, die das durch den Kolonialismus gebrachte Christentum ablehnten.⁴⁵ Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es in Indien verschiedene Kirchen innerhalb der Thomaschristen, von welchen einige sich dem west-syrischen, andere dem ost-syrischen, eine dritte Gruppe dem römisch-katholischen Ritus verpflichtet fühlten.⁴⁶ Bis Anfang der 1830er Jahre herrschte eine verhältnismäßig gute Beziehung zwischen Missionaren (vor allem der CMS) und der syrisch-orthodoxen Kirche.⁴⁷

Die Religionszugehörigkeit der Distrikte Südindiens, in denen die Basler Mission im 19. Jahrhundert arbeitete, Kannada und Kerala (Malabar), soll etwas genauer betrachtet werden. Zu Beginn der Basler Mission lebten in Kannada (Kanara) 20.000 Katholiken, 651.000 Hindus und 46.000 Muslime.⁴⁸ Im Distrikt Madras gab es in den 1820er und 1830er Jahren, vor allem aber in den 1840ern und 1850ern, zunehmend ernsthafte Zusammenstöße zwischen Hindus und Christen. Insbesondere in Tirunelveli lebten viele christliche Konvertiten, während in Madras eine große Zahl sehr gut ausgebildeter und vernetzter Hindus und Muslime aus hohen Kasten vertreten war.⁴⁹ Doch nicht nur unterschiedliche Religionen, sondern auch verschiedene Bevölkerungsgruppen lebten auf engstem Gebiet zusammen. Im Distrikt Mangalore lebten 1866 vermutlich ca. 800.000 Menschen, 500.000 Tulus, 200.000 Kanaresen und 100.000 Malayalen.⁵⁰ Die Missionare trafen somit auf Angehörige unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, Religionen,

41 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 107.

42 Vgl. ebd., S. 116–119. Aus dem Mittelalter sind vier Begegnungen überliefert. Ob die indischen Christen zu dieser Zeit west- oder ostsyrisch orientiert waren, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, vgl. VERGHESE, *Die dunklen Jahrhunderte*.

43 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 121f. Vgl. auch KOODAPUZHA, *Die Ankunft der Portugiesen*.

44 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 125.

45 Vgl. ebd., S. 127–136.

46 Vgl. ebd., S. 141.

47 Vgl. VERGHESE, *Die syrisch-orthodoxe Kirche*.

48 Vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], *Samuel Hebich*, S. 55f.

49 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 274f.

50 Vgl. FRENZ, *Anandapur*, S. 17.

Glaubensrichtungen und Kasten. Schon dies zeigt, dass sich nicht zwei Gruppen gegenüberstanden, sondern dass es eine Vielfalt an Zugehörigkeiten gab, deren Mitglieder miteinander interagierten.

In Indien wird zwischen zwei großen Bevölkerungsgruppen, Draviden und Ariern, unterschieden, wobei die Draviden vermutlich die ältere Gruppe darstellten und von den im Norden eindringenden Ariern gen Süden verdrängt wurden.⁵¹ Entsprechend den Bevölkerungsgruppen werden auch die mehr als 200 unterschiedlichen Sprachen in die Sprachfamilien dravidische und indoarische Sprachen unterteilt. Die älteste dravidische Sprache ist Tamil, aus ihr entstanden Malayalam, Kannada und Telugu.⁵² Dies sind die Sprachen der Gebiete Südindiens, in denen die Basler und CMS-Missionare arbeiteten. Die wichtigste indoarische Sprache war Sanskrit; sie war stark durch europäische Sprachen beeinflusst. Später kamen Einflüsse durch Arabisch, Türkisch und vor allem Persisch hinzu.⁵³

In Indien gab es mehr als dreitausend unterschiedliche ethnische Gemeinschaften.⁵⁴ Die Gruppen unterschieden sich in Religion, Kultur und Sprache; eine Vermischung fand praktisch nicht statt. Das Kastensystem war sehr ausdifferenziert. An oberster Stelle standen die Brahmanen, ganz unten die Angehörigen derjenigen Kasten, die sich heute Dalit (Unterdrückte) nennen.⁵⁵ Die verschiedenen Berufsgruppen waren ebenfalls in Kasten geordnet. Auch gab es Kasten, bis zu einem Fünftel der Bevölkerung, die in sklavenähnlichen Umständen lebten. Sie galten als sozial unsichtbar.⁵⁶ Diese Bevölkerungsgruppen erregten das Interesse der Missionare, insbesondere der Basler; die Mission unter ihnen erwies sich aber als schwierig, unter anderem, weil in Indien wie in Afrika die Sklavenhalter gegen die Mission arbeiteten, oft getrieben aus Angst vor einer Verselbstständigung der Sklaven. Sklavenhandel wurde wie in allen britischen Herrschaftsgebieten 1807 verboten, ab 1811 durften keine Sklaven mehr nach Indien importiert werden, 1843 wurde die Sklaverei in Indien völlig abgeschafft.⁵⁷ Dies führte zu der von der Regierung und der *East India Company* befürchteten sozialen Unruhe, denn damit wurde eben auch in das Kastensystem eingegriffen.

Alle Religionsgemeinschaften wurden bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts in gewisser Weise in das Kastensystem integriert; so konnten auch

51 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 27–30.

52 Vgl. ebd., S. 30. Vgl. auch TRAUTMANN, *Entdeckung*.

53 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 31f.

54 Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., S. 27.

55 Zu den in der Kasten-Hierarchie unten stehenden Kasten und Versuchen, durch Reform und Christianisierung sozial aufzusteigen vgl., auch im Blick auf die Vermischung von einheimischer Kultur und europäischem Christentum, BAUMAN, *Christian Identity*.

56 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 47f.

57 Vgl. NEILL, *Christianity*, S. 162. Zur Haltung von Basler Missionaren zur Sklaverei in Indien vgl. BECKER, *Liberated by Christ*.

Christen als eigene Kaste angesehen werden.⁵⁸ Die Kastenfrage löste in der südindischen Mission in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts intensive Diskussionen aus. Während sich die Basler Missionare einig waren, dass eine Trennung nach Kasten in der Kirche nicht akzeptiert werden könne, standen in der CMS und SPCK ältere und jüngere Missionare in dieser Frage einander gegenüber. Die älteren hatten die Beibehaltung des Kastensystems trotz Konversion und damit innerhalb der evangelischen Kirche von ihren Vorgängern übernommen, die jüngeren vertraten wie die Basler die Ansicht, der christliche Glaube erlaube keine Unterscheidungen und Trennungen zwischen den Gläubigen. Möglicherweise bildete bei einigen den Kasten gegenüber toleranten Briten nicht nur die Angst vor Unruhe unter Indern den Hintergrund für ihre Auffassung, sondern auch das Bewusstsein sehr deutlicher sozialer Klassenunterschiede in Großbritannien selbst, die nicht als störend für *echtes* christliches Leben wahrgenommen wurden.⁵⁹ Grundsätzlich aber wandten sich sowohl Basler Mission als auch CMS – im Gegensatz zu anderen Gesellschaften – ab den 1830er Jahren gegen die Kastentrennung.

Eheschließungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Gemeinschaften waren im Kastensystem verboten, weil man so die rituelle Reinheit zu erhalten glaubte; auch setzten sich die Angehörigen verschiedener Kasten nicht gemeinsam zu Tisch.⁶⁰ Dies bedeutete für die Mission, dass sie entweder unterschiedliche Gemeinschaften einzeln ansprechen oder hauptsächlich in einer Gemeinschaft missionieren musste. Oder sie musste die Inder überzeugen, dass sie mit der Konversion auch ihre Kastenzugehörigkeit aufgeben mussten. Dies bedeutete für die Angehörigen höherer Kasten einen großen Verlust; für Inder aus niedrigeren Kasten konnte es auch eine Motivation zur Konversion darstellen.⁶¹ Gerade die Basler Missionare berichteten immer wieder über ihre Bemühungen, Konvertiten unterschiedlicher Kasten zu gemeinsamem Leben und vor allem – denn daran wurden für sie der neue Glaube und Lebenswandel symbolisch deutlich – zu gemeinsamem Essen zu bewegen.⁶²

Aufgrund der strikten und eindeutigen Differenzierung Indiens in verschiedene Gruppen war es für die Einzelnen eine besondere Herausforderung, diese Gemeinschaften zu verlassen. Mit dem Wechsel einer Gemeinschaft ging in der Regel eine Veränderung von Kleidung, gegebenenfalls von

58 Dies galt sowohl für die syrischen Christen als auch, zumindest in Teilen, für römisch-katholische Christen. Der Islam hatte in weiten Teilen ebenfalls das Kastensystem übernommen. Die Basler Missionare arbeiteten hauptsächlich unter Hindus.

59 Vgl. STOCK, *History of the CMS I*, S. 300.

60 Frykenberg betont allerdings auch, dass das Kastensystem in Indien nie so strikt umgesetzt wurde, wie es in der Theorie und auch in der indischen Imagination bestand, vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 49.

61 S.u. Kap. 2.4 u. 4.1.1.

62 Ausführlicher zum Vorgehen der Basler Mission s.u. Kap. 4.1.1.

Sprache und Handlungsmustern einher.⁶³ Hinzu kommt, dass auf dem Land die Dörfer die wichtigste soziale und politische Einheit bildeten.⁶⁴ Austritt aus der lokalen Gemeinschaft bzw. Glaubensgemeinschaft bedeutete zumeist auch Ausschluss aus der Dorfgemeinde.

Durch ihre Geburt gehörten Inder zu einer bestimmten Familie, einer Großfamilie. Die wichtigste Gruppenzugehörigkeit war über Blutsverwandtschaft definiert.⁶⁵ Die Stellung der Einzelnen innerhalb dieser Familie war genau festgelegt, Riten und Gebräuche entschieden über Lebenswandel und Möglichkeiten.⁶⁶ Für Frauen bedeutete die Geburt eines Sohnes einen enormen sozialen Aufstieg; ihr gesamtes Ansehen und die Stellung in der Familie hing an dem Sohn.⁶⁷ Die Konversion eines Sohnes bedrohte in vielen Fällen über die sozialen Folgen hinaus, die die gesamte Familie trafen, auch die Stellung der Mutter.

Dabei ging es nicht nur um soziale Ausgrenzung, sondern auch um finanzielle und materielle Nachteile. Zunächst galt in Indien für eine Bevölkerungsgruppe jeweils das Gesetz dieser Religionsgemeinschaft bzw. Gruppe. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren christliche Konvertiten deshalb von einer Erbschaft ausgeschlossen. 1850 erhielten Konvertiten das Recht zu erben.⁶⁸ Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurden viele Rechtsvorschriften, die die Gesetze von Hindus und Moslems geschützt hatten, zugunsten einer Gleichstellung von (christlichen) Konvertiten abgeschafft. Zudem erhielten die *Evangelicals* auch in der Verwaltung Macht und setzten Gesetze durch, die sie für christlich hielten. 1829 verbot Lord William Bentinck, Generalgouverneur von 1828 bis 1835, das *Sati*, die Witwenverbrennung.⁶⁹ Gegen diesen Brauch, der als höchst barbarisch betrachtet wurde, hatten viele Europäer und vor allem die *Evangelicals* lange gekämpft.⁷⁰

Bis zu Beginn der 1850er Jahre war das offizielle Bildungswesen religiös neutral gewesen, d.h. es war europäische Literatur und Kultur gelehrt worden, nicht aber christliche Religion. Dies wurde bei der Neuauflage der Charta der *East India Company* 1853 intensiv diskutiert und 1854 das Bildungssystem verändert, nun konnten auch Missionsschulen offizielle Anerkennung erhalten.⁷¹ Die CMS folgerte aus der Rebellion von 1857, der christliche Einfluss müsse in Indien verstärkt werden, nicht als Zwang, sondern als positive Mission. Die Regierung solle sich indessen neutral gegenüber

63 Vgl. FRYKENBERG, *Christianity in India*, S. 35.

64 Vgl. ebd., S. 50–56.

65 Vgl. ebd., S. 36.

66 Vgl. ebd., S. 37.

67 Vgl. ebd., S. 42.

68 Vgl. STOCK, *History of the CMS II*, S. 157.

69 Vgl. NEILL, *Christianity*, S. 157f.

70 Vgl. auch die Ausführungen bei SPIVAK, *Can the subaltern speak?*

71 Vgl. STOCK, *History of the CMS II*, S. 239f.

denjenigen hinduistischen und muslimischen Riten verhalten, die nicht gegen »humanity and public decency« verstießen.⁷² Die Rebellion war freilich einer der Gründe, warum die Neutralität der Regierung aufgegeben wurde.⁷³ Nach 1858 gründeten ganz unterschiedliche Missionsgesellschaften gerade im Norden Indiens und wohl als Reaktion auf die Rebellion neue Stationen.⁷⁴

In einigen Punkten arbeiteten mehrere Missionsgesellschaften, unter anderem CMS und Basel, eng zusammen. Dies galt zum Beispiel für die Revisionen der Bibelübersetzung in südindische Sprachen. 1855 fand die erste indische Missions-Generalkonferenz in Kolkata statt.⁷⁵ Dennoch können deutliche Unterschiede zwischen den Gesellschaften aufgezeigt werden. Da sie unterschiedliche Konfessionen vertraten und verschiedene Kasten ansprachen, führte es bei der Gründung der *Church of South India* (CSI) 1947 zu einer Vielfalt an Traditionen, die sich nur schwer in einer Kirche vereinigen ließen. Bis heute besteht die CSI aus unterschiedlichen Gruppierungen, die sich auf die verschiedenen Missionsgesellschaften zurückführen lassen.⁷⁶

2.2 Die Basler Mission in Indien

Seit der Aussendung von Wilhelm J. Dürr durch die CMS 1819 arbeiteten in Basel ausgebildete Missionare in Indien.⁷⁷ Die Kooperation zwischen Basel und CMS funktionierte über viele Jahre recht gut, auch waren die Gesellschaften aufeinander angewiesen. Die CMS brauchte das Basler Personal, da nicht genügend eigene Kandidaten zur Verfügung standen, und Basel konnte auf diese Weise zu einer Zeit an der Mission teilhaben, als die Arbeit in Indien deutschen Missionaren noch verboten war. Als mit der neuen Charta der *East India Company* 1833 auch Missionaren aus nicht-britischen Ländern die Arbeit im britischen Herrschaftsgebiet in Indien erlaubt wurde, begannen in Basel die Vorbereitungen für eine eigene Indienmission.⁷⁸

72 Vgl. ebd., S. 242f.

73 Vgl. ebd., S. 246.

74 Vgl. ebd., S. 262–279.

75 Vgl. ebd., S. 163.

76 Vgl. JEREMIAH, *Community*, S. 21–37.

77 Vgl. CMS, *Register of Missionaries*, Nr. 55. DEERR, William James (Wilhelm J. Dürr). Zur Kooperation vgl. auch JENKINS, *The Church Missionary Society and the Basel Mission*. Die Geschichte der Basler Mission in Indien beschreibt aus Basler Perspektive SCHLATTER, *Basler Mission in Indien und China*.

78 Saint Helena Act 1833, vgl. <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Will4/3-4/85/section/1> (Zugriff: 26.10.2012). Die Privilegien der East India Company wurden deutlich beschnitten, nicht zuletzt aufgrund der ökonomischen Krise von 1830–1834; die Entwicklung hatte sich aber schon länger angedeutet, vgl. WEBSTER, *East India Company*, S. 101: »The Act thereby

Im Gegensatz zur offiziellen Geschichtsschreibung der Basler Mission von 1916 hat die CMS dieses Ansinnen zunächst offenbar nicht unterstützt, sondern sie suchte im Gegenteil eine eigenständige Basler Arbeit zu verhindern.⁷⁹ Man fürchtete wohl die Basler Konkurrenz und hätte es lieber gesehen, wenn Basel sich ein anderes Missionsgebiet gesucht hätte. Basel hingegen benötigte dringend eine erfolgreiche Mission und hatte außerdem in dem sächsischen Fürsten Otto Viktor von Schönburg-Waldenburg einen Mäzen gefunden, der ausdrücklich eine Mission in Indien unterstützen wollte.⁸⁰ Als Inspektor Christian Gottlieb Blumhardt 1833 zu Gesprächen mit der CMS in London weilte, erfuhr er aus Zeitungen über die Neuverhandlungen für die Charta der *East India Company* und beschloss, die Pläne zur Gründung einer Basler Mission in Indien voranzutreiben. Trotz ihrer anfänglichen Zurückhaltung unterstützte die CMS Blumhardt schließlich bei seinen Bemühungen. Auch übernahm Basel viele organisatorische Details von der CMS, deren System erprobt war und sich als erfolgreich erwiesen hatte. Durch die Kooperation war es den Baslern gut bekannt, und Blumhardt konnte 1833 bei seinem Aufenthalt in London auch persönlich sehen, wie die Verwaltung dort organisiert war.

Zwischen März 1833 und Juli 1834 fassten verschiedene Gremien der Basler Mission Beschlüsse für die Missionsarbeit in Indien.⁸¹ Am 9. Juli 1834 lagen schließlich alle Entscheidungen vor. Die Indienmission fußte finanziell wesentlich auf der Unterstützung von Schönburg-Waldenburgs. Im März 1834 waren die ersten drei Missionare für Indien, Samuel Hebich, Christian Leonard Greiner und Johann Christoph Lehner, schon mit einer zunächst mündlichen Instruktion ausgesandt worden.⁸² Man wollte die Arbeit der Dänisch-Englisch-Halleschen Mission weiterführen; deshalb sollten die

terminated the Company's life as a commercial organisation and reinvented it as an agency of colonial government, one step removed from the British government in Whitehall.«

79 Die Geschehnisse sind dargestellt in einem nicht veröffentlichten Manuskript von GRAEBSCH, *Die Basler Mission in Indien*, MS beim Autor. Die folgenden Ausführungen beziehen sich hauptsächlich auf dieses Manuskript, insbesondere das Kapitel »Die Ordinationsfrage und die Verhandlungen mit der Church Missionary Society (1833)«. Graebisch interpretiert hier anders als Schlatter, der vor allem die Erfolge der Kooperation zwischen Basel und CMS in den Vordergrund seiner Darstellung stellt. Ich danke dem Autor für die Möglichkeit zur Einsicht in das Manuskript.

80 Eine kurze Biografie von Otto Viktor von Schönburg-Waldenburg sowie seine nicht immer einfachen Beziehungen zur Basler Mission zeichnet Graebisch in einem eigenen Kapitel nach, vgl. GRAEBSCH, *Die Basler Mission in Indien*, Kapitel »Fürst Otto Viktor von Schönburg-Waldenburg (1785–1859): Ideengeber und Wohltäter«. Über die Motivation gibt sehr offen auch die Instruktion an die ersten drei Missionare Auskunft, vgl. BMA, C-1.2 Mangalur 1834, Nr. 0, Instruktion.

81 Graebisch gibt als Daten den 29. März 1833, den 12. Februar 1834 und den 9. Juli 1834. Vgl. BMA, KP Nr. 12, 1830–4, S. 138 (12.2.1834); Q-10,7, Nr. 1, S. 1 (30.7.1834), zit. nach Graebisch.

82 Vgl. BMA, KP Nr. 12 (zit. nach Graebisch), S. 142 u. C-1.2 Mangalur 1834, Nr. 0, Instruktion.

Missionare eine Station in deren Nähe gründen, also in Südindien.⁸³ Die großen Freiheiten, die den Baslern bei der Entscheidung des Ortes für die Station wie des Spracherwerbs und der Missionsorganisation zugestanden wurden, sind vermutlich zum Teil darauf zurückzuführen, dass die Basler Missionsleitung ihre eigenen Kenntnisse der Lage in Indien für so gering hielt, dass sie nicht von Europa aus genaue Bestimmungen treffen wollte. Dies war sicher der Situation angemessen, erlaubte den Missionaren aber auch eine Handlungsfreiheit, die später, als die Mission stärker hierarchisiert wurde, nur schwer zurückzunehmen war.

Nach ihrer Aussendung reisten Hebich, Greiner und Lehner zunächst nach England, um dort im Umfeld der CMS ihre Englischkenntnisse zu vertiefen. Ende Oktober 1834 kamen sie in Mangalore an. Ihre wichtigsten Unterstützer bei den ersten Schritten in Indien waren der Richter Nelson und der Kollektor Findlay Anderson; beide sollten die Basler Mission auch weiterhin intensiv begleiten.⁸⁴ Die Basler Missionare in Indien schwankten wie die meisten Missionare im 19. Jahrhundert zwischen Kooperation mit sowie Unterstützung durch die Kolonialherrschaft und schweren Auseinandersetzungen mit Politik und Verwaltung. Hier wie an anderen Orten entschied die Religiosität der Herrschaft über Zusammenarbeit oder gegenseitige Bekämpfung.⁸⁵

Die ersten Jahre der Mission in Indien werden nun etwas ausführlicher dargestellt, da an ihnen grundlegende Konflikte und Entwicklungen aufgezeigt werden können, die für die spätere Mission prägend waren. Auch Missionsmethoden und -strategien änderten sich bis Mitte der 1850er Jahre nicht wesentlich, auch wenn sie verfeinert und selbst wenn sie von Zeit zu Zeit diskutiert wurden.

Die Missionare waren zu regelmäßigen Berichten verpflichtet. Sie schrieben Briefe an den Inspektor oder die Komitee, und teilweise gelangten auch Briefe, die an Familie oder Freunde gerichtet waren, nach Basel und wurden dort archiviert. Zudem mussten sie Jahresberichte verfassen, später auch Halb- und Vierteljahresberichte. Die ersten Missionare waren verpflichtet Tagebuch zu schreiben und sollten sich dabei abwechseln. Auch bei Missionsreisen wurden regelmäßig Tagebücher verfasst, später schrieben teilweise nicht mehr die Missionare selbst, sondern die Inder, die sie begleiteten.⁸⁶

83 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalur 1834, Nr. 0, Instruction.

84 Anderson kehrte 1841 nach England zurück, vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 182.

85 Vgl. dazu ausführlich PORTER, Religion versus empire. S. auch u. Kap. 4.1.1.

86 Vgl. zum Beispiel BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 13, S. Hebich, Hebich's IV Palghat-Reise vom 14ten bis 21ten Mai 1853; C-1.16.2 Cannanur 1854, Nr. 14, S. Hebich, VI. Palghat Reise.

Die neu angekommenen Missionare konnten – wie auch später ihre Nachfolger – nicht sofort mit der eigentlichen Missionsarbeit beginnen. Zunächst mussten sie die Sprache bzw. die Sprachen lernen. Samuel Hebich und Christian Leonhard Greiner begannen mit Kannada, Johann Christoph Lehner mit Konkani, wobei Hebich, der schon in Basel Probleme gehabt hatte, die biblischen Sprachen zu lernen, sein Sprachstudium relativ bald beendete und mit der Predigt, wenn auch in gebrochener Sprache, begann. Im Oktober 1835 brach er zu seiner ersten Missionsreise auf. Diese Reise war noch primär Besuchen anderer Missionare gewidmet, insbesondere Angehörigen der CMS und LMS.⁸⁷ Wieder fand er Unterkunft teils bei Missionaren, teils bei Angehörigen der Verwaltung oder des Militärs. Wichtig war Hebich laut seinem Reisebericht vor allem die Religiosität derjenigen, bei denen er sich aufhielt. Mit besonderer Begeisterung berichtete er über einen Tag in Kannur, wo er unerwartet eine Gruppe »gläubiger« europäischer Soldaten kennenlernte:

Unsere Herzen schmolzen balde in Seiner Liebe zusammen, wir setzten uns auf's Neue wieder nieder in der Capelle, und da der Herr in unserer Mitte gewesen war, flogen 3–4. Stunden dahin, und es deuchte uns, als wären es Minuten. Wahrlich der Herr ist bei den Seinen bis an der Welt Ende nach Seiner gnädigen Verheißung, Amen.⁸⁸

Ausgerechnet an dem Ort, an dem er später unter Europäern wie Indern arbeiten sollte, machte Hebich diese erste prägende Erfahrung mit europäischen Soldaten. Zuvor waren Europäer als mögliche zu Missionierende nicht ins Blickfeld der Basler gerückt. Im weiteren Verlauf der Reise stellte Missionar Campbell in Bangalore ihm einen ersten Katechisten zur Verfügung: Malachi. Neben den Besuchen von befreundeten Missionaren und Unterstützern bekam Hebich bei dieser Reise auch einen Überblick über die Region, in der die Basler tätig werden wollten.

Nach anderthalb Jahren in Indien konnte die eigentliche Missionsarbeit beginnen: Die Missionare mieteten ein Haus in der Nähe des Bazars von Mangalore, um der Bevölkerung nahe zu sein, und eröffneten eine Schule. Der erste Lehrer war, wie auch viele der späteren, kein Christ. Auch ein Seminar wurde schon 1836 eingerichtet.⁸⁹ Die Basler hofften, die Lehrer ebenso wie die Schüler durch den Unterricht zu bekehren. Predigten fanden bisher hauptsächlich auf Englisch und durchaus auch für die Europäer vor Ort statt.

87 Hebich sandte einen ausführlichen Reisebericht nach Basel: BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 3 I+II.

88 BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 3 I, S. Hebich, Etwas von meiner Reise, 23.10.–21.12.1835, S. 2r.

89 Vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 20.

Während Greiner, Hebich und Lehner in Mangalore begannen, eine Missionsarbeit aufzubauen, sandte die Komitee aus Basel vier weitere Deutsche nach Indien: Heinrich Frey, Johannes Layer, Herrmann Mögling und Heinrich August Lösch. Die ersten drei stammten aus Württemberg, Lösch aus Sachsen. Sie kamen Ende 1836 in Indien an. Die Zusammenarbeit mit den älteren Missionaren gestaltete sich nicht ganz einfach, und die meisten Konflikte waren grundsätzlicher Art.⁹⁰ Unterschiedliche Konzepte von Theologie, Mission, Frömmigkeit und Lebenswandel prallten aufeinander.

Die theologischen Konflikte waren nicht fundamental; vielmehr basierten sie auf unterschiedlichen theologischen Ausbildungswegen.⁹¹ Herrmann Mögling hatte in Tübingen Theologie studiert, während die ersten drei Indienmissionare lediglich die Basler Ausbildung durchlaufen hatten, und auch das teilweise nur mit einem verkürzten Curriculum. So hatte Hebich nur insgesamt zwei Jahre in Basel verbracht. Schon die Tiefe der theologischen Ausbildung differierte damit sehr. Kleinere inhaltliche Unterschiede zwischen Tübingen und Basel kamen – bei aller Gleichheit in den grundsätzlichen Glaubens- und Frömmigkeitsüberzeugungen – hinzu.

Fundamentaler waren die Differenzen in den Auffassungen, wie Mission durchzuführen sei. Die wichtigsten Antagonisten in dieser Frage waren Samuel Hebich und Herrmann Mögling. Mögling warf Hebich Verschwendungssucht und Luxus vor, er war der Meinung, Missionare sollten in Armut leben und sich in ihren Bedürfnissen den ärmeren Einheimischen möglichst weit anpassen. Im Gegensatz zu den erstausgesandten erhielten die neuen Missionare von Basel kein regelmäßiges Gehalt. In Absprache mit Blumhardt wollten sie so einfach wie möglich leben. Hebich, der davon nichts wusste, hatte zu ihrer Versorgung Schafe gekauft und empfing sie mit einem Braten.⁹² So war die erste Begegnung der Basler von einem Konflikt geprägt, der die gesamte protestantische Missionsgeschichte als Gegenüber von etablierter Mission und »Glaubensmission« durchzog – und der in der Basler Indienmission nach diesem Eklat für die nächsten Jahrzehnte geklärt war.

Hebich als ausgebildeter Kaufmann und Buchhalter war für die Finanzen und die Abrechnungen gegenüber Basel zuständig. Er verzweifelte regelmäßig an der – seiner Meinung nach – Inkompetenz seiner Kollegen, buchhalterisch korrekte Abrechnungen abzugeben. Allerdings geriet er später selbst mit der Basler Missionsleitung in Konflikt über seine Abrechnungen. Er erhielt für bestimmte Projekte relativ große Spenden der europäischen Gemeinde in Indien. Diese brachte er nicht in die allgemeine Kasse ein, was

90 Konflikte zwischen denjenigen, die schon länger in Indien waren, und Neuangekommenen brachen immer wieder aus, vgl. HESSE, *Gundert's Leben*, S. 247.

91 Vgl. dazu auch das Zitat in ebd., S. 156f.

92 Vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], *Samuel Hebich*, S. 53.

zwar dem Willen der Spender, nicht aber den Vorgaben der Missionsleitung entsprach. Erst ab 1855 lag die Finanzverwaltung in Indien nicht mehr in den Händen eines Missionars, sondern es wurde ein extra entsandter Kaufmann, G. Pfeleiderer, bestellt.⁹³ Herrmann Mögling, der lange für den Gesamtbericht der Indienmission nach Basel zuständig war, hatte nicht weniger Schwierigkeiten als Hebich, die Kollegen zur Abgabe von rechtzeitigen und formal und inhaltlich korrekten Berichten zu bewegen.

Mögling versuchte 1839 tatsächlich gemeinsam mit einigen neu angekommenen Missionaren, wie ein einfacher Inder zu leben. Sie vermieteten das Missionshaus und zogen in ein einfaches Gebäude, in dem sie zusammen mit ihren Schülern auf dem Boden schliefen und nichts als Reis aßen.⁹⁴ Das Experiment musste aus gesundheitlichen Gründen abgebrochen werden. Mögling wurde aber auch von Johannes Häberlin, einem in Basel ausgebildeten und vormals durch die CMS ausgesandten Missionar, der nun im Auftrag der Bibelgesellschaft Indien bereiste und mit verschiedenen Missionsgesellschaften zusammenarbeitete, überzeugt, dass er eine solche Entscheidung nicht eigenmächtig (also gegen die Komitee) treffen dürfe und dass auch die Einheit der Missionare nicht darunter leiden dürfe. Mögling gab das Experiment auf und leistete bei Hebich und Greiner, die am stärksten betroffen waren, Abbitte.⁹⁵ Hier wie auch später folgten auf Auseinandersetzungen sehr intensive Bemühungen um Versöhnung, die den Auftrag zur Einheit betonten und die Bitten um Vergebung mit dem Hinweis auf christliche Buße überhöhten und explizit auf *conversio* und *sanctificatio* Bezug nahmen.⁹⁶

An der Episode wird neben der Frage nach dem richtigen Ansatz der Mission und der Apostolizität ein weiteres Konfliktfeld deutlich, das immer wieder zu Auseinandersetzungen führte: die Frage von Hierarchie und Gehorsam, die für die Basler auch eine Frage der *sanctificatio* war.⁹⁷ Unter den Missionaren in Indien sollte es eigentlich keine Hierarchie geben, aber genauso selbstverständlich, wie die Gleichheit betont wurde, war klar, dass neu ankommende Missionare sich den älteren unterordnen sollten. Das sahen

93 Vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 249. 1858/59 wurde die Finanzverwaltung endgültig den Missionaren aus der Hand genommen, vgl. ebd., S. 300.

94 Vgl. ebd., S. 80–82. Dies war jedoch kein »going native« im klassischen Sinne; den Missionaren ging es nicht darum zu Indern zu werden, sondern sie wollten dem apostolischen Ideal möglichst weit nachfolgen. Dazu gehörte die einfache Lebensweise, und die war ihrer Meinung nach am besten durch Anpassung an das Leben der einfachen Menschen im Land zu erreichen. Zum *going native* vgl. COX, *Going Native*; COHEN, *The Missionary as Stranger*.

95 Vgl. die Berichte und Briefe in BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 24, H. Mögling, 27.11.1839; Nr. 25, H. Mögling, 27.11.1839; C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 1, H. Mögling, 8.1.1840; Nr. 2, H. Mögling / G. F. Sutter / J. C. Essig, Jan. 1840.

96 S.u. Kap. 4.1.6.2.

97 S.u. Kap. 4.2.5.

die neuen nicht immer ein, die mit eigenen, ihrer Meinung nach moderneren oder besseren Vorstellungen von Mission nach Indien ausgereist waren, wie zum Beispiel Mögling. Die älteren verlangten teilweise eine so deutliche Unterordnung, dass es den neuen kaum möglich war sich darein zu fügen, so zum Beispiel Hebich.⁹⁸ Auch die Beziehung zu Basel war nicht eindeutig geregelt. Die ersten Missionare hatten große Freiheiten, die nach und nach zurückgenommen wurden, teils weil die Komitee immer genauere Einblicke in die indischen Verhältnisse erhielt, teils weil mit dem Fortschritt der Technik Briefe und Anweisungen schneller und zuverlässiger in Indien ankamen.

1838 berief die erste Generalkonferenz der Basler Indienmission Hermann und Julie Gundert zur Mitarbeit – ohne Erlaubnis aus Basel. Anfang November kamen Gunderts unter Begleitung der Katechisten Gnanamuttu und Sattianaden sowie des Lehrers Schinappa und des Jungen Devaprasadam in Mangalore an. Gundert hatte vorher für den englischen Privatmissionar Anthony Norris Groves in Südindien gearbeitet und dort Julie Dubois, die für Frau Groves tätig war, geheiratet. Die Komitee zeigte deutlich ihre Verärgerung über die eigenmächtige Entscheidung der Generalkonferenz, akzeptierte Gundert jedoch schließlich und gewann damit einen der am längsten und intensivsten tätigen Missionare der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eines der wichtigsten Ziele der Generalkonferenz war gewesen, die Einheit der Indienmissionare zu stärken.⁹⁹ Bei dieser Konferenz wurde der Indienmission eine erste Verfassung gegeben. Sie sollte von nun an jährlich stattfinden, zusätzlich sollten Stationskonferenzen eingerichtet werden. 1844 wurde die erste Gemeindeordnung für eine Basler Missionsgemeinde erlassen, verfasst von Christian Greiner für Mangalore. Die Gemeinde wählte Älteste, legte eine Gemeindegasse an, aus der auch die Armen unterstützt werden sollten, beschloss die Einführung des Klingelbeutels im Gottesdienst,

98 Die Zusammenarbeit mit dem ersten Missionar, der Hebich zugeteilt wurde, Johann Conrad Hiller, scheiterte völlig. Hebich wehrte sich lange dagegen, einen weiteren Mitarbeiter zugeordnet zu bekommen. Vgl. BMA, C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 7, S. Hebich, 21.4.1843. Ausführlicher zu Hierarchie und Gehorsam s.u. Kap. 4.2.5.

99 »Man wollte dem Uebergewicht einzelner Brüder gewisse Schranken setzen.« [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 68. SCHLATTER, Heimatgeschichte der Basler Mission, S. 26, zitiert aus der Verfassung: »§ 1. Diese Ordnung setzt die Anerkennung voraus, daß die vom Geiste Christi in den Herzen der Brüder gewirkte Liebe, sowie der aus dieser Quelle fließende brüderliche Gemeinsinn im Stande ist, eine bleibende Einheit unter den an der kanaresischen Mission arbeitenden Brüdern zu stiften, und daß nur eine so gestiftete Gemeinschaft die wahre und gottgefällige sein kann. – § 2. Weil aber jeder Christ im Streit gegen sein eigen Fleisch und Blut steht und dadurch Zeiten eintreten, in welchen die Liebe und der echte Gemeinsinn in Einzelnen geschwächt sind, bedarf es einer äußern Ordnung als Schranke für das Fleisch, um den geregelten und harmonischen Fortgang des Werkes in keiner Weise von den Schwankungen im innern Leben der Arbeiter abhängig zu machen.«

Sonntagsheiligung, Regeln für Eheschließung und Beerdigung, die Aufhebung der Kastenunterschiede, Regelungen zur Kirchengründung und Kleidervorschriften.¹⁰⁰

1839 wurde Gundert nach Zustimmung seines Vaters auch offiziell Basler Missionar. Mitte Januar kamen Johann Jakob Dehlinger, Johann Conrad Hiller (ein Schwager Möglings),¹⁰¹ Johann Christoph Esser, Johann Georg Supper und Friedrich Sutter in Mangalore an. Eine zweite Missionsstation in Dharwad wurde eröffnet.¹⁰² Die Basler weiteten ihre Mission damit nach Norden und etwas ins Innere des heutigen Bundesstaats Karnataka aus. Lehner und seine Frau reisten nach Honavar, auf halber Strecke zwischen Mangalore und Dharwad gelegen. Hermann und Julie Gundert eröffneten in Tellicherry eine neue Missionsstation.¹⁰³ Im Juli 1840 kamen Johann Jakob Ammann, Johann Michael Fritz, Johann Heinrich Mengert, Johannes Müller und Gottfried Weigle nach Indien, im August 1841 Johann Georg Stanger, Matthias Hall und Christian Irion. Ende 1842 betrat mit Karoline Salome Mook die erste ledige Lehrerin indischen Boden. Sie wurde begleitet von Johann Jakob Huber, Adam Bühler, Heinrich Albrecht, Georg Friedrich Müller, Christian Müller, Wilhelmine Frohmeyer, die anstelle ihrer verstorbenen Schwester Greiner heiratete, und Emilie Wörnle, ebenfalls zur Missionarsgattin ausersehen. Es wurden von nun an fast jährlich Missionare oder Missionarsfrauen nach Indien gesandt, einige kehrten aber nach kurzer Zeit nach Europa zurück, traten aus der Mission aus oder wurden ausgeschlossen und blieben in Indien oder verstarben bald. 1840 wurde auch in Hubli in der Nähe von Dharwad eine Station gegründet. Dort arbeitete Johannes Müller für 22 Jahre.¹⁰⁴ 1842 erhielt die Mission in Mangalore (Balmattha) eine Presse, so dass die Basler nun eigene Bücher drucken konnten. 1845 wurde mit großer Unterstützung des Richters G. J. Casamajor die Missionsstation auf den Nilgiris gegründet (Keti), wo Gottfried Weigle später mit seiner Frau arbeitete.

Die Missionare wechselten je nach Notwendigkeit die Stationen, auf denen sie arbeiteten. Wenn ein Missionar erkrankte, konnte es passieren, dass deswegen mehrere andere versetzt wurden bzw. untereinander die Plätze tauschten. Herrmann Mögling jedoch arbeitete lange Jahre hauptsächlich als Seminarleiter in Mangalore, Samuel Hebig in Kannur und Hermann Gundert ab

100 Vgl. Evangelisches Missionsmagazin 1845, Beilage, S. 133–141. Eine zentrale Gemeindeordnung für alle Basler Missionsgemeinden in Indien wurde erst 1859 erlassen, vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 69.

101 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 59.

102 Dharwad gehörte zur Provinz Südmahratta, die seit 1818 unter britischer Herrschaft stand, vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 33.

103 1842–1861 arbeitete Christian Irion in Tellicherry, vgl. ebd., S. 42. Er ersetzte damit Johann Michael Fritz, der 1842 die Station Calicut gründete.

104 Vgl. ebd., S. 36.

1849 an seiner Seite in Chirakkal. Die Schularbeit wie die Predigtstätigkeit wurden ausgeweitet. Hebich beantragte schon zu dieser Zeit, als Reiseprediger arbeiten zu dürfen. Dies wurde aber zunächst abgelehnt, und er blieb der Station Dharwad zugeordnet. Die Freiheit zur alleinigen Reisepredigt wurde ihm erst Ende der 1850er Jahre zugestanden, als er dazu gesundheitlich kaum noch in der Lage war. 1853 verließ Mögling die Basler Mission, um in Coorg eine neue Station zu gründen. Die Komitee hatte ihm die Erlaubnis dazu versagt. Nach langen Verhandlungen und durch Vermittlung der anderen Missionare wurde er wieder aufgenommen und Coorg in den Verbund der Basler Mission integriert.

Nach drei Jahren in Indien stellten Greiner und Lehner Heiratsanträge. Hebich unterstützte sie dabei sehr, schloss aber für sich selbst eine Heirat aus.¹⁰⁵ Die einzelnen Missionare gingen sehr unterschiedlich an diese Frage heran. Während sie versuchten, konvertierte Inder und Inderinnen mit christlichen Partnern und Partnerinnen zu verheiraten, und während Hebich seine europäischen Katechisten unterschreiben ließ, dass sie Inderinnen heiraten würden, hielten nicht alle Missionare eine Heirat für sich selbst für notwendig oder sogar angemessen. Dies zeigt zum einen, dass *sanctificatio* die völlige Konzentration auf die Aufgabe im selbstgewählten Zölibat bedeuten konnte – ohne dass dies für andere in irgendeiner Weise als verbindlich angesehen wurde. Zum anderen werden an diesem Beispiel die Bemühungen um Einheit der Gemeinde und um Gleichheit von Indern und Europäern bei der Ausübung derselben Aufgaben deutlich. Sich selbst sahen die Missionare allerdings aufgrund der von den Katechisten unterschiedenen Aufgabe als »anders« an. Die Heirat eines Missionars mit einer indischen Konvertitin wurde in dieser Zeit nicht diskutiert, wohl aber die Heirat des indischen Missionars Kaundinya mit einer deutschen Frau befördert.

Samuel Hebich, der sich vor seinem Eintritt ins Missionshaus verliebt, dann aber festgestellt hatte, dass ihn dies von der völligen Konzentration auf Gott ablenkte,¹⁰⁶ der kurz darauf von seiner Arbeitgeberin mit ihrer Tochter hatte verheiratet werden sollen und daraufhin gekündigt hatte,¹⁰⁷ lehnte eine Heirat am ausdrücklichsten ab und blieb auch bei dieser Entscheidung. Herrmann Mögling und sein Stiefbruder Gottfried Weigle¹⁰⁸ kamen 1842 zu der Überzeugung, dass im Missionsseminar in Mangalore eine Frau mitarbeiten solle und somit einer von ihnen heiraten müsse. Ausführlich begründete Mögling, warum Weigle der geeignetere Kandidat für

105 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 9, S. Hebich, 4.7.1837.

106 Vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 9f.

107 Vgl. GRAEBSCH, Die Missionspredigt Hebichs, S. 249.

108 Zu Weigle vgl. RIEDEL, Gottfried Hartmann Weigle, S. 411–414; BINDER, Gottfried H. Weigle.

Weigle war der Stiefsohn der Stiefmutter Herrmann Möglings.

dieses Opfer sei.¹⁰⁹ Nach Weigles Tod 1855 heiratete Mögling dann dessen Witwe, Pauline, nicht ohne sich erneut lange geweigert zu haben. Andere Missionare wie Greiner baten einfach darum, dass ihnen aus Basel eine Frau geschickt werde. Lehner hingegen wollte die Frau, mit der er sein Leben teilen sollte, vor der Heirat sehen – eine logistische Herausforderung. Er heiratete schließlich Emma Groves, eine Cousine von Anthony Norris Groves.¹¹⁰ Johann Heinrich Mengert bat nach einem halben Jahr in Indien im Januar 1841 um die Erlaubnis, eine Frau aus seiner Heimatstadt Bremen zu heiraten. Als ihm dies verwehrt wurde, trat er aus der Basler Mission aus.¹¹¹ Von besonderer Brisanz waren die Probleme, wenn eine ledige Frau als Lehrerin nach Indien geschickt wurde und dann einen Missionar heiraten wollte. Christian Müller wurde kurzzeitig durch die Komitee ausgeschlossen, nachdem er ohne Erlaubnis Karoline Mook geheiratet hatte. Hermann Gundert, der die beiden getraut hatte, musste sich verteidigen, dass er eine schnelle Eheschließung für sinnvoller als das monatelange Warten auf einen Bescheid aus Basel gehalten hatte. Müller und Mook hatten sich schon auf der Reise nach Indien heimlich verlobt. Die Komitee schloss das Ehepaar Müller zunächst von der Mission aus, stellte sie dann aber auf Fürsprache der anderen Missionare wieder ein.

In Bezug auf die *conversio* zählten die Missionare ihre »Erstlingsfrüchte«. Diese wurden für jeden Ort, jede Bevölkerungsgruppe und am Anfang auch für jede Missionsstrategien einzeln aufgeführt, sodass bei den Baslern einige »erste« Konvertiten zusammen kamen.¹¹² Bedeutsamer als die Frage nach dem zeitlichen Vorsprung waren die Hoffnungen, die die Missionare an diese »Erstlinge« knüpften: Sie würden unzählige weitere aus ihrer Familie, ihrem Ort, ihrem Beziehungsgeflecht nach sich ziehen.¹¹³ Diese Erfolge ließen allerdings in der Regel lange auf sich warten. Die Missionsarbeit in Indien war in den ersten Jahrzehnten mühsam. Manchmal schlossen sich einzelne Personen der Mission an, manchmal kleine Familien, selten größere Gruppen. Nur 1839/40 bat eine ganze Bevölkerungsgruppe, die Kalagnana, die Missionare zu ihnen zu kommen; sie wollten Christen werden.¹¹⁴ Doch auch diese

109 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 8, H. Mögling, 19.4.1842; Nr. 11, H. Mögling, 8.6.1842; Nr. 12, H. Mögling, 9.7.1842; C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 2, H. Mögling, 20.2.1843.

110 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 9, S. Hebich, 4.7.1837; BV 133 bzw. <http://www.library.yale.edu/div/fa/0-NorthKarnataka%20INTRODUCTION.pdf> (Zugriff: 13.11.2012); Vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 86.

111 Vgl. GRAEBSCH, Die Basler Mission in Indien, Kapitel »Fortschritte und Schwierigkeiten 1839–1842«.

112 1850 gab es in Karnataka zwei Missionsstationen mit 420 Gemeindegliedern und 36 Katechumenen, in Malabar vier Stationen mit 545 Gemeindegliedern und 37 Katechumenen, vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 106.

113 S.u. Kap. 4.1.2. Vgl. auch JENSZ, Representative Individuality.

114 Interessant ist, dass die Kalagnana sich dabei auf ihr Geschichtsverständnis und eine besondere Prophezeiung beriefen. Vgl. dazu auch LEHNER / FREY, Berichte; FREY, Neuester Bericht.

Hoffnung zerschlug sich oder wurde von den Missionaren zerschlagen.¹¹⁵ Im Herbst 1847 begann in Kannur bei Samuel Hebich eine Erweckung, die sich nach Tellicherry, Chombala und Calicut¹¹⁶ ausbreitete, von den anderen Missionaren und Stationen jedoch sehr kritisch gesehen wurde.

Manche der Bekehrten und Neugetauften verließen die Mission später wieder, andere, nach Ansicht der Missionare *echt* Bekehrte, wurden zu Vorzeige-Christen, und die stolzen Missionare verfassten Hagiographien über sie, vor allem zur Erbauung der europäischen Leser.¹¹⁷ Im Januar 1844 wurde Hermann Anandrao Kaundinya mit zwei Freunden getauft.¹¹⁸ Er trat 1846 ins Basler Missionsseminar ein, wurde 1851 in Leonberg ordiniert und war damit der erste ordinierte indische Basler Missionar. Kurz nach seiner Ordination kehrte er 1851 in Begleitung von Joseph Josenhans bei dessen Visitationsreise nach Indien zurück.¹¹⁹ 1856 ordinierte Hebich seinen langjährigen Katechisten Jakob Ramavarma im Beisein des (nicht-christlichen) Raja von Chirakkal; Ramavarma wurde so der erste Inder, der in Indien vom Katechisten zum ordinierten Missionar aufstieg. Er starb im folgenden Jahr an den Pocken.¹²⁰

Dem Problem, dass zum Christentum konvertierte Inder aus ihrer Kaste und damit auch vom Gelderwerb ausgeschlossen wurden, versuchten die Missionare zu begegnen, indem sie ihnen neue Erwerbsmöglichkeiten beschafften. So wurden ihnen Anstellungen in Schule und Haushalt gegeben, andere wurden in (europäischen) Handwerken ausgebildet. 1841 gründete man die Kolonie Malasamudra, um dort Inder in der Landwirtschaft beschäftigen zu können.¹²¹ Gleichzeitig sollten sie auf diese Weise in räumlicher Trennung vom »schädlichen heidnischen Einfluss« leben.

Von September 1851 bis Juni 1852 visitierte Josef Friedrich Josenhans, seit 1848 als Nachfolger von Wilhelm Hoffmann (1839–1848) Missionsinspektor

115 Vgl. zu diesem Vorgang JENKINS, Ungewollte Zuneigung.

116 Heute: Kozhikode. Hier wird weiter die alte Bezeichnung verwendet, da der Name sonst in den Quellenzitaten nicht wiederzuerkennen ist.

117 Vgl. z.B. GUNDELT, Gowinda; Ramawarma; IRION, Drei Erstlinge; Drei Frauen-Bekehrungen; Tschandren; Armenhaus; Militäraufstand.

118 Vgl. BINDER, Herrmann Anandrao Kaundinya; SEBASTIAN, Mission without History?.

119 Nach dem Tod seiner ersten Frau, die nicht zum Christentum übergetreten war, heiratete Kaundinya mit Marie Reinhard eine Frau aus Württemberg, vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 30.

120 Vgl. [GUNDELT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 280–285; HESSE, Gundert's Leben, S. 202, 279. Ramawarma war in Indien von der Generalkonferenz examiniert worden, die Prüfungsunterlagen wurden nach Basel geschickt, und von dort die Erlaubnis zur Ordination erteilt. In den 1860er Jahren erfolgten weitere Ordinationen: 1866: Daniel Furtado; 1867: Paul Tschandren (Malabar); 1868: Joseph Jacobi (Kodakal); 1872: Daniel Aaron u. Diego Fernandez (Mulki), vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 75. Zu Ramawarma vgl. auch: Der indische Fürstensohn Jakob Ramawarma.

121 Die Station prosperierte allerdings nicht, vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 38.

in Basel, die indischen Stationen. Einige Missionare, wie Gundert, hatten schon lange um einen Besuch aus Basel gebeten. Von allen wurde Josenhans mit offenen Armen empfangen. Er informierte sich auf den verschiedenen Stationen und griff dann organisatorisch und personell deutlich durch. Einige Missionare mussten Indien in der Folge verlassen, die Organisation der Basler in Indien wurde strukturiert und hierarchisiert. Samuel Hebich wurde zum Vorsitzenden der indischen Generalkonferenz ernannt, eine Rolle, die er ungern annahm: Weder das Arbeiten nach Vorschriften noch die Zusammenarbeit mit anderen fielen ihm leicht, und nun sollte er beides bei seinen Kollegen durchsetzen.¹²² Die älteren Missionare verließen Indien im Laufe der 1850er Jahre, teils aus gesundheitlichen Gründen, teils weil ihnen die Arbeit unter den neuen Bedingungen, insbesondere der verschärften Kontrolle und der Hierarchisierung, schwer fiel.

Mit der Visitation ging neben der Neuorganisation auch eine Nationalisierung der Basler Mission einher. Ihr Name wurde in *German Evangelical Basel Mission* geändert.¹²³ Auch die neu ausgearbeitete Liturgie, die nun verbindlich für alle Gemeinden eingeführt wurde, verwies in ihrem Titel auf Deutschland. Sie beruhte zu großen Teilen auf der Württembergischen Liturgie. Die Basler Mission grenzte sich mit diesen Maßnahmen deutlicher als bisher von den sie umgebenden britischen und amerikanischen Missionsgesellschaften ab.

Die Zusammenarbeit mit den anderen evangelischen Missionsgesellschaften, und insbesondere mit denjenigen, die aus einer ähnlichen Frömmigkeitstradition kamen, wie die *London Missionary Society* und die *Church Missionary Society*, wurde – zumeist auf inoffizieller Ebene – während der ganzen Zeit fortgesetzt. Dies beinhaltete gegenseitige Besuche, geistliche Unterstützung, auch im Gebet, aber auch das Zur-Verfügung-Stellen von (einheimischen) Mitarbeitern, wo nötig, die Drucklegung von Traktaten und Übersetzungen aus anderen Missionsgesellschaften, die Bereitstellung eigener Druckerzeugnisse für andere und – dies war einer der wichtigsten und intensivsten Punkte der Zusammenarbeit – die gemeinsame Revision einer Bibelübersetzung ins Kannada. Die Grenzen zwischen den Missionsgesellschaften waren in dieser Zeit durchlässig. So wurden Missionare nicht nur von anderen Gesellschaften angestellt, wenn sie bei der eigenen entlassen

122 Hermann Gundert beschrieb Josenhans' Reaktion, wenn ein Missionar eine zugeteilte Aufgabe nicht übernehmen wollte: »Josenhans entgegnete scharf: ich bin bevollmächtigt, jeden zu entlassen, der nicht gehorchen will; ich werde auch den entlassen, der nicht im Sinn der Komitee regieren will.« HESSE, Gundert's Leben, S. 257. – Die Treffen der Generalkonferenz waren sehr unregelmäßig gewesen. Von nun an wurde per Basler Verfassung bestimmt, dass sie alle zwei Jahre stattfinden sollten, vgl. SCHLATTER, Basler Mission in Indien und China, S. 57.

123 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 17.

worden waren, sondern auch aufgrund von besonderen Fähigkeiten aktiv und in beiderseitigem Einvernehmen ausgetauscht. 1847 wurde zum Beispiel Gottfried Weigle, dessen Sprachbegabung bei der Bibelübersetzung zu Tage getreten war, von der *Bible Society Madras* angestellt und dafür von Basel freigestellt.

Politische Umwälzungen in Europa wie die Revolution von 1848 bewegten die Missionare innerlich – in diesem Fall auch deshalb, weil Herrmann Möglings Bruder auf Seiten der Revolutionäre kämpfte –, betrafen sie aber äußerlich nur selten. Die wichtigsten Auswirkungen waren finanzieller Art, wenn in Europa die Spendenbereitschaft bzw. -möglichkeiten zurückgingen. Bei den verschiedenen Aufständen und Unruhen in Indien kamen die Basler Missionare verhältnismäßig glimpflich davon. Besonders bedrohlich war die Rebellion von 1857 für die Missionare Christian Irion und Johannes Müller, die am weitesten nördlich arbeiteten und Briefe nach Basel schickten, von denen sie dachten, sie seien ihre letzten.¹²⁴ Doch auch ihnen geschah nichts.

Innerhalb der Basler Mission wurden in den ersten 25 Jahren die Grundlagen für die Missionsorganisationen im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts gelegt. Die Auseinandersetzungen zwischen den Missionaren in Indien betrafen zumeist *sanctificatio* und *conversio*, vor allem den Lebensstil (Luxus, Finanzen), den Missionsstil, den Umgang mit Indern und die Frage der Bekehrung höherer Kasten sowie die Ausbildung von Indern in Basel. Die Auseinandersetzungen mit der Basler Komitee erstreckten sich ebenfalls auf die Finanzen, sowie auf die (In)subordination der Missionare und Heiratsfragen – die ihrerseits mit Hierarchie und Gehorsam verbunden waren.¹²⁵

Zum besseren Verständnis ihrer Briefe und Berichte aus Indien werden nun Lebenslauf und Persönlichkeit der drei für diese Studie wichtigsten Basler Missionare beschrieben: Samuel Hebich, Hermann Gundert und Herrmann Mögling. Die Darstellung beginnt mit dem »Senior«, Samuel Hebich. Sie beruht für alle drei Missionare vornehmlich auf Biographien, die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts erschienen sind. Insbesondere die Biographien durch die Kollegen sind aufgrund ihrer Kenntnis nicht nur der Person, sondern auch einer Vielzahl von heute nicht mehr zugänglichen Briefen und Schriften wertvoll.

124 S.u. Kap. 4.2.2.

125 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 308: Die Komitee kürzte Samuel Hebich die finanzielle Unterstützung, »er solle als Präses sich zuerst ducken«.

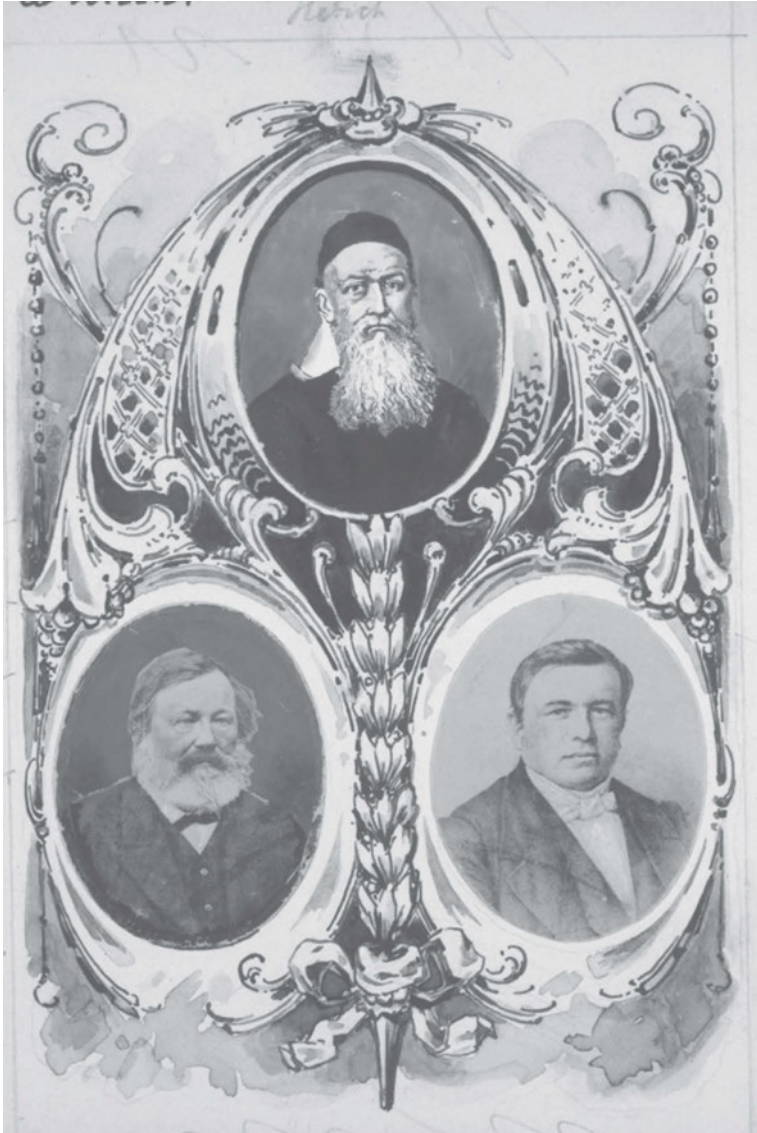


Abb. 3: »Gundert [li. u.], Hebich [oben], Mögling [re. u.]«
Archiv Basler Mission / Bestand Basler Mission, Ref. no. QS-30.022.0057.

Samuel Hebich

Samuel Hebich (1803–1868) war zweifellos der auffälligste der Basler Indienmissionare.¹²⁶ Er war nicht so gebildet wie viele andere und auch nicht besonders an Bildung interessiert. Stattdessen erfüllte er alle Erwartungen, die der Gedanke an einen charismatischen Missionar wecken könnte. Entgegen aller Mode trug er seit der Ausreise nach Indien einen langen Bart, der ihm den Spitznamen »Bartherr« einbrachte und ebenso wie seine altmodische Kleidung Aufmerksamkeit erregte.¹²⁷ Seine Sprache war weder gepflegt noch geschliffen, aber sehr direkt. Obwohl er weder Englisch noch eine der indischen Sprachen richtig beherrschte, predigte, lehrte und ermahnte er in einer Weise, die ihm gleichermaßen Respekt und Spott einbrachte. Viele Anekdoten und Legenden rankten sich um seine Gestalt. Hebich machte keinen Unterschied zwischen den Menschen, die er, sei es auf der Straße, sei es in ihrem eigenen Haus, ansprach und zum Glauben ermahnte. Er redete Fürsten (europäische wie indische) genauso ungeniert an wie einfache Arbeiter, Bettler oder indische Sklaven. Sein späterer Kollege Heinrich Frey berichtete von einer Vakanzreise, die er 1832 mit Hebich unternahm:¹²⁸

Wir kamen an einem Hügel vorbei, der ein Schloß trug. Hebich meinte, da müssen wir einmal hinauf; umsonst wollte ich ihn zurückhalten. Allerhand Wagen und Pferde standen vor dem Eingang, Hebich aber sagte der Dienerschaft, er möchte gern die Aussicht beschauen, und ließ sich bis auf die Altane führen. Ob er nicht auch den Herrn des Hauses sehen könne? fragte er zuletzt, ohne auf meine abmahnenden Winke zu merken. Derselbe trat einen Augenblick heraus, wurde von Hebich feierlich angedredet, und lud uns ein, einige Erfrischungen anzunehmen. Hebich zog mich mit in den Saal,

126 Am anderen Ende der Skala war jemand wie Gottfried Weigle zu finden, ein Gelehrter, mild, zurückhaltend, demütig bis zur Depression, der sich in Kultur und Sprache, Literatur des Landes hinein arbeitete und wissenschaftliche Werke verfasste, vgl. RIEDEL, Gottfried Hartmann Weigle; BINDER, Gottfried H. Weigle. Weigle hat nur sehr wenige persönliche Zeugnisse hinterlassen. Charakteristisch war sein Kommentar zu seinem letzten Bericht aus Indien: »Falls dieser Aufsatz zur Veröffentlichung bestimmt werden sollte, so möchte ich bitten, die *Namen* der Missionare wegzulassen, damit doch nirgends, weder zu Hause noch hier Außen, der Eindruck entstehe, als meinte ich, *wir* thun mit dieser Predigt etwas Besonderes. Wir thun nur, was alle andern Brüder auch thun, jeder in seiner Weise und nach der ihm dargebotenen Gelegenheit, und Manche weit besser als wir.« Heidenbote 1855, S. 98. Zu Hebich wurden bis Mitte des 20. Jahrhunderts verschiedene Hagiographien verfasst: Zwei seiner Kollegen, möglicherweise Gundert und Mögling, veröffentlichten 1872 eine erste Biografie: [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich. Ein Beitrag zur Geschichte der indischen Mission. In großen Teilen wörtlich darauf basierend als Kurzbiografie von 1922: RICHTER, Aus der Heidenwelt. Vgl. auch mit ähnlichen Anekdoten GRAUER, Samuel Hebich.

127 Vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 33.

128 Die jungen Männer, die zur Ausbildung im Basler Missionsseminar waren, wurden regelmäßig auf sog. Vakanzreisen geschickt, bei denen sie Gemeinden besuchten und predigten. Heinrich Frey wurde 1832 ins Missionshaus aufgenommen und 1836 nach Indien entsandt. 1843 trat er aus der Basler Mission aus. Vgl. BMA, BV 157.

setzte sich und fieng bald mit den Umsitzenden lauter zu reden an, bis endlich Alles zuhörte. Er schlug zuletzt vor, er wolle auch noch etwas lesen, zog alsbald sein Neues Testament aus der Tasche und las einen Abschnitt. Dann sagte er ruhig: »Jetzt lasset uns auch beten!« und kniete nieder. Viele flüchteten nun zwar in den Garten, mit den Zurückbleibenden aber betete er sehr herzlich und wurde sodann vom Hausherrn mit den gerührtesten Dankbezeugungen entlassen: er selbst kenne und liebe den HERRN, habe den ganzen Morgen geseufzt, daß es ihm doch gegeben werde, den Tag nutzbar zu machen und sei nun überaus froh, daß Gott uns hergeführt habe.¹²⁹

Diese Erzählung noch aus der Basler Zeit zeigt Hebichs Unverfrorenheit, aber auch seinen Mut und die Ernsthaftigkeit seines missionarischen Eifers. Daran sollte sich auch in den 25 Jahren in Indien nichts ändern, höchstens wurde Hebich angesichts der Widerstände umso entschlossener. Noch ein weiteres Charakteristikum von Hebichs Glauben trat in der Geschichte zu Tage: die Einfachheit seiner Religiosität, die sich auf Gebet und ernsthaftes Bekenntnis in jeder Lebenssituation reduzierte. Von Hebichs selbst für einen Missionar intensivem Gebetsleben berichten alle Quellen. Und noch ein dritter Punkt wird in Freys Bericht von der Vakanzreise deutlich: Hebich fühlte sich zur Mission, das hieß für ihn: zum Zeugnis von Gottes rechtfertigender Gnade und dem Sündersein des Menschen berufen, und er machte keinen Unterschied zwischen Europäern und Indern. In Indien war er der einzige Missionar, der sich an Europäer wie Inder in gleicher Weise wandte und aus allen eine Gemeinde zu sammeln suchte.

Hebich war der Sohn eines kinderreichen rationalistischen Pfarrers aus Nellingen in der Nähe von Ulm. 1803 geboren, erhielt er vom Vater selbst Unterricht, kam nach seiner Konfirmation 1817 zu seinem älteren Bruder nach Lübeck, wo er später eine Ausbildung zum Kaufmann begann. 1821 hatte er ein Bekehrungserlebnis, das sein Leben grundlegend veränderte.¹³⁰ Nach längeren Aufenthalten in Skandinavien und Anstellungen bei verschiedenen größeren Handelshäusern trat er an Weihnachten 1831 in das Basler Missionshaus ein, als einer der ältesten Schüler, dem das Lernen und das Einfügen in eine sehr strenge Ordnung nicht leicht fielen.

129 [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 25f. Vgl. dazu auch [HEBICH], Fünfzehn Vorträge, S. 82 (HEBICH, Gotteskraft, S. 40): »Warum haben wir so wenig Bußprediger? Sie sind nicht in der Wüste aufgewachsen. Sie fürchten sich, sie wollen niemand beleidigen. Wer Buße predigen will, der muß unabhängig von Menschen dastehen; den muß Gott berufen und erzogen haben.« S. 48f.: »Seht, es ist eine große, herrliche Sache, im Namen des Herrn arbeiten zu dürfen. Doch kommt der Tod gar bald, der der ganzen Arbeit ein Ende macht. Darum sollen jetzt Seelen gewonnen werden. Jetzt, wer will, soll seine Zeit recht anwenden, jetzt soll jeder dem Herrn dienen mit den Gaben, die der Herr gegeben hat. Ich habe draußen und hier für Gottes Namen gepredigt, und wenn ich das nicht tun würde, so wüßte ich nicht, wie ich leben sollte.«

130 Vgl. BMA, BV 154, Lebenslauf vom 29. Dezember 1831.

Zunächst in Mangalore, dann in Dharwad stationiert, begann er 1841 mit der Mission in Kannur, das bis Ende der 1850er Jahre seine Basis bleiben sollte. Aufgrund der großen Ernsthaftigkeit seiner Glaubensüberzeugungen und seiner völligen Schamlosigkeit in dieser Beziehung war er bei Predigten bei hinduistischen Festen, auf Straßen und Märkten und bei Reisepredigten in seinem Element. Andere Missionare waren dabei wesentlich gehemmt, und sei es, weil sie sich Gedanken um die Korrektheit ihrer Sprache machten.¹³¹ Kannur war eine große Militärstation mit europäischen und einheimischen Regimentern, und Hebich predigte beiden. Er verteidigte sein Vorgehen damit, dass die europäische Gemeinde die indische finanziell und in der Fürbitte unterstütze und betonte immer wieder die Einheit der beiden Gemeinden sowie die gemeinsamen Gottesdienste, Abendmahlsfeiern und weitere gemeinsame Aktionen. Hebich war und blieb ein Einzelkämpfer; ihm fiel es schwer, sich in andere hineinzusetzen.¹³² Gleichzeitig war ihm sehr am Austausch mit den anderen Missionaren und an der guten Gemeinschaft gelegen und er kümmerte sich dem Zeugnis seiner Kollegen zufolge mehr als andere um solche in Not, ließ alles stehen und liegen und eilte dorthin, wo er sich gebraucht fühlte. Als 1856 das langjährige uneheliche Verhältnis Christian Leonard Greiners mit der Inderin Mina bekannt wurde, versetzte er sich »so ganz in die Lage des unglücklichen Gefallenen, daß er in ihm nur sich selbst sah, und immer wieder sagte: So stünde es mit mir, wenn Gnade mich nicht hielte.«¹³³ Dieses Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit – bei aller Kritik an Greiner, die in seinen Briefen deutlich wird – und der alleinige Bezug auf Gott, die ständige Besinnung auf *conversio* und *sanctificatio* waren typisch für Hebichs von tiefer Frömmigkeit geprägte Lebensführung.

Nach seiner Rückkehr nach Europa Ende 1859 rief Hebich mit seinem Aussehen, seiner Art, seinem schwäbischen Akzent und vor allem den Inhalten

131 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 61; BMA, C-1.7 Talatscheri 1839-1840, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839; Nr. 7, H. Gundert, 19.3.1840.

132 1851 wurde Hebich Ernst Diez zugeordnet. Hebich selbst berichtete verhältnismäßig positiv über die Zusammenarbeit, da Diez bereit schien sich unterzuordnen. Diez' Perspektive wird in einem Nachruf auf Gundert deutlich: »ohne ihn hätte ich kaum auf meinem Posten ausharren können, und zwar deshalb, weil der liebe Hebich alles monopolisierte und mich nur als einen Untergeordneten ansah, den er zuschustern müsse. Da hat Dr. Gundert mir zu Sitz und Stimme in der Stationskonferenz verholten, mich in die eigentliche Missionsarbeit eingeführt und auf jede Weise mich gefördert.« HESSE, Gundert's Leben, S. 271f.

133 [GUNDELT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 275; Vgl. BMA, C-1.21 Mangalur 1856, Nr. 1, H. Gundert / S. Hebich, 19.–21.1.1856. Das Urteil von Josenhans über Hebich anlässlich der Visitation lautete: »Hebich ist ein feuriger, eifriger, heldenmüthiger Missionar, der aber dabei eine wirklich kindliche und edle Seele verräth. Es wird ihm schwerer als den meisten, sich in andere Leute hinein zu versetzen, etwas Fremdes zu fassen; bringt man ihn aber in liebevoller Weise zum Verständniß, so gibt er gern nach, soweit es ihm immer möglich ist. Der zerschlagene Geist blickt doch überall bei ihm durch. [...] Predigen ist seine Passion: er fürchtet nie, es nicht gut zu machen, und ist nicht verlegen, was er sagen soll.« [GUNDELT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 209f.

seiner Predigt großes Aufsehen hervor, das besonders in Basel zu heftigen Kontroversen führte.¹³⁴ Man forderte, in Indien habe er Indisch gelernt, »so lerne er jetzt Deutsch und denke sich in unsere Sitten hinein, ehe er auftritt.«¹³⁵ Hebich aber blieb sich selbst treu und passte sich den Ansprüchen der Basler Freisinnigen ebenso wenig an, wie er in Indien richtig »Indisch« oder auch Englisch gelernt hatte. Im Mai 1868 starb er in Stuttgart.¹³⁶

Hermann Gundert

Mit Hermann Gundert (1814–1893) war der Basler Mission ein wissenschaftlich ausgebildeter Mitarbeiter beigetreten, der in Tübingen Theologie und Philosophie studiert hatte.¹³⁷ Einer seiner wichtigsten Lehrer war David Friedrich Strauß gewesen. Wie bei vielen Missionaren ging auch bei ihm die Bekehrung (1833) mit dem Missionswunsch einher. Zwei Jahre später schloss er das Studium im Alter von 21 Jahren mit Examen und unmittelbar anschließender Promotion ab und wurde von dem englischen Privatmissionar Anthony Norris Groves angestellt. Bei einem Aufenthalt in England lernte er die ersten indischen Sprachen, ab August 1836 hielt er sich in Tirunelveli auf, wo er von Karl Theophil Ewald Rhenius, dem langjährigen Missionar der CMS, Tamil lernte. 1838 heiratete er Julie Dubois, die im Haushalt Groves gearbeitet hatte, und zog mit ihr zusammen nach Mangalore. Er hatte mit Herrmann Mögling zusammen studiert. Ab 1839 arbeitete das Ehepaar Gundert in Tellicherry. Auffällig ist, dass die Eheleute immer gemeinsam erwähnt werden. Zweifellos hat sich Julie Gundert in einer Weise in die

134 Vgl. z.B. die Schrift: Samuel Hebich in Basel. Dort wird als Abschluss aus Hebichs »Schlußrede« zitiert (S. 35): »Ich danke euch für die Liebe, die ihr mir bewiesen habt. Ihr habt mich nach Indien ausgesandt, nun bin ich nach 25 Jahren wieder zu euch gekommen und hätte euch viel Dinge von dort erzählen können. Aber von sich selbst zu erzählen ist schwer, ist gefährlich. Ich habe euch gezeigt, wie ein Missionar in Indien arbeitet. Wenn ihr Segen durch mich empfangen habt, so verdankts dem HErren. Ihn habe ich euch verkündigt – nicht mich. Nun ist noch mein Anliegen, daß ihr Jesum im Herzen habet, eines Sinnes seydt, daß ihr euren Heiland wahrhaftig lieb habt und ihn alleine suchet. Ich komme von Indien und habe da Ausdrücke gebraucht, die ihr mir verzeihen müßt [...].« Inhaltlich scheint die Rede den Stuttgarter Vorträgen geähnelt zu haben, vgl. [HEBICH], Fünfzehn Vorträge, bes. Vortrag sieben zur Bußpredigt Johannes des Täufers (S. 78–90). Dargestellt werden die Auseinandersetzungen auch bei GRAEBSCHE, Die Missionspredigt Hebichs.

135 [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 310.

136 Er wurde mit dem Wunsch zitiert: »Auf dem Grabstein soll stehen: *Ein Zeuge Jesu Christi* aus der Missionswelt. Das ist mein Titel, dazu bin ich berufen vom Herrn.« HEBICH, Gotteskraft, S. 63.

137 Eine Kurzbiografie zu Gundert findet sich in der Einleitung zu seinem Tagebuch: GUNDERT, Tagebuch, S. ix–xvi. Zur Biographie seines Enkels Wilhelm Gundert und dessen Abwendung von der Mission vgl. LIENEMANN-PERRIN, Konversionsbiographien, S. 63–68.

Missionsarbeit eingebracht – vielleicht auch einbringen können – wie kaum eine andere der frühen Missionarsfrauen.¹³⁸ Unmittelbar nach der Aufnahme durch die Basler Mission begann sie mit einer Mädchenschule.

Julie Gundert, 1809 in der französischen Schweiz geboren, hatte schon als Jugendliche entschieden, Missionarin werden zu wollen. Die Anstellung bei Groves eröffnete ihr die Möglichkeit, nach Indien auszureisen. Zu ihrer Enttäuschung verbrachte sie ihre Zeit dort mit Hausarbeit und Kinderaufsicht. Den Heiratsantrag Hermann Gunderts nahm sie unter der Bedingung an, dass er als Missionar in Indien bleibe – was genau sein Grund gewesen war, ihr unromantisch und »nüchtern« einen Antrag zu machen.¹³⁹ Die Ehe bot ihr also die Möglichkeit, selbst missionarisch tätig zu werden. Sie suchte diesen Beruf bis an ihr Lebensende auszuüben, nach dem gesundheitlich bedingten Umzug nach Deutschland in Missionsvereinen.¹⁴⁰

Hermann Gundert kam aus einer zutiefst pietistisch-erwecklich geprägten Familie. Sein Großvater war Lehrer gewesen, der Vater Kaufmann. Schon in den Generationen der Eltern und Großeltern hatte es enge Beziehungen zu den Familien Josenhans und Enßlin gegeben, der Großvater hatte Christoph Blumhardt und Christian Gottlob Barth unterrichtet, der Vater war Sekretär der Württembergischen Bibelanstalt. Hermann Gundert wurde am 4. Februar 1814 geboren; den Vornamen verdankte er dem Patriotismus des Vaters.¹⁴¹ Gundert selbst erhielt im Stuttgarter Gymnasium, in Maulbronn (1827) und dann in Tübingen (1831) eine sehr gute Ausbildung und genoss dort auch weltliche Vergnügungen, Kunst und Literatur.¹⁴² 1833 trat er den »Stunden« bei, an denen auch Josenhans teilnahm.¹⁴³ Auch Herrmann Mögling und Gottfried Weigle lernte er während des Studiums kennen. 1834 erfolgte nach langem Ringen seine Bekehrung, die er nicht nur im Lebenslauf beschrieb, sondern auch in mehreren Briefen. In seinem Fall lassen sich aufgrund der guten Quellenlage die Bemühungen um die Bekehrung, das Suchen, gut nachvollziehen. Nach Studium und Promotion fragte ihn der Lehrer des Missionsseminars in Basel, ob er als Hauslehrer des Privatmissionars Anthony

138 Johannes Müller verfasste seine Berichte aus Hubli zumeist im Namen der »Geschwister Jo. Müller«, vgl. z.B. BMA C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.1.1851; 5.8.1851: »Geschwister Müller«.

139 HESSE, Gundert's Leben, S. 130. Zu Frauen in der Basler Mission vgl. KONRAD, Missionsbräute; HAAS, Erlitten und erstritten.

140 Vgl. HOFFMANN, Julie Gundert-Dubois. Julie Gundert-Dubois war frankophon und erlernte erst in Deutschland die deutsche Sprache, vgl. ebd., S. 46.

141 Vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 5.

142 Vgl. ebd., S. 24–37. Zum Tübinger Stift Anfang des 19. Jahrhunderts und den drei Indien-Missionaren Mögling, Gundert und Weigle vgl. SCHÖLLKOPF, Das eine Wort.

143 Vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 43.

Norris Groves nach Indien gehen wolle.¹⁴⁴ Zögernd nahm Gundert das Angebot an. Erst nach mehr als einem Jahr Missionsarbeit in Indien war er von seiner Berufung zum Missionar überzeugt.¹⁴⁵

Nach mehreren Monaten in England folgte im März 1836 die Ausreise nach Indien. Dort wurde er zuerst zu Rhenius geschickt, um herauszufinden, wie es in dem Streit zwischen Rhenius und CMS stehe.¹⁴⁶ Gundert blieb einige Zeit bei Rhenius und wurde stark von ihm beeinflusst.¹⁴⁷ Nach seiner Rückkehr zu Groves wurde entschieden, in Chittoor eine Mission zu beginnen, wo schon Missionare der LMS arbeiteten. Gundert übernahm nun auch eigentliche Missionsarbeit. Die Beziehung zu Groves hingegen zerrüttete mehr und mehr. 1838 kam er auf Umwegen nach Mangalore zur Basler Mission, wohin Mögling ihn im Namen der Generalkonferenz eingeladen hatte. Bei der Basler Komitee bat Gundert erst später um Aufnahme.

Im Gegensatz zu Hebich hatte Gundert keine Freude an Bazarpredigten und zweifelte auch an deren Nutzen.¹⁴⁸ Seine Begabung lag neben vielem anderen auf literarischem Gebiet. Er übersetzte, verfasste Traktate, eine Sprichwortsammlung und Grammatiken. Stärker als Hebich war er an Gemeinschaft und Zusammenarbeit interessiert, doch auch ihm fiel die Teilung der Arbeit mit anderen Missionaren nicht immer leicht, vor allem wenn sie ihm intellektuell unterlegen waren – und ihn nicht wie Hebich durch die Ausschließlichkeit ihres Glaubens beeindruckten. Gundert suchte hingegen den Fehler meistens bei sich selbst; dadurch geriet er auch relativ leicht in Niedergeschlagenheit.¹⁴⁹

1846 fuhren Gunderts zum Heimaturlaub und zur Erholung der schwer kranken Julie nach Europa.¹⁵⁰ Die älteren Kinder wurden zur Ausbildung in Deutschland bzw. der Schweiz gelassen, Hermann Kaundinya zum Studium nach Basel gebracht. Gundert war die Beziehung zur Heimat immer

144 Vgl. ebd., S. 53f. Dort auch kurz zu Groves' Biografie.

145 Vgl. den zitierten Brief in ebd., S. 121.

146 Rhenius musste die CMS nach langer und sehr erfolgreicher Arbeit wegen Auseinandersetzungen um Konfession und Hierarchie verlassen; seine deutschen Kollegen folgten ihm und die Arbeit der CMS in Tirunelveli wäre über diesem Konflikt fast zum Erliegen gekommen. S.o. Kap. 2.1.

147 Vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 95–102.

148 Vgl. auch ebd., S. 104. Die beiden Männer waren grundverschieden. Trotzdem schätzten sie einander sehr. So nannte Gundert 1840 seinen zweiten Sohn nach Hebich Samuel und ließ ihn von diesem taufen. Vgl. ebd., S. 174, vgl. auch ebd., S. 229: »Hebich schätzte an Gundert nicht nur seine große Gelehrsamkeit, sondern auch seine Ruhe, Besonnenheit und Uneigennützigkeit; Gundert, der sich selbst immer wieder der Feigheit und Halbherzigkeit anklagt, an Hebich die Tapferkeit und heilige Einseitigkeit. [...] »Bruder Hebich ist fortwährend ungemein gesegnet in seinem Privatumgang mit dem Herrn. Ach, ich mußte mich unter seinen priesterlichen Gebeten schämen, wie er die Einzelnen auf dem Herzen trägt. Ach, daß wir alle recht beten könnten, oder, was dasselbe ist, recht beten *wollten*.«

149 Vgl. ebd., S. 184f. Dies zeigt sich auch in den Einträgen in seinem Tagebuch.

150 Vgl. ebd., S. 210.

sehr wichtig gewesen, Briefe wurden sehnsüchtig erwartet.¹⁵¹ Während des Heimaturlaubs musste er dann feststellen, wie sehr sich deutsche und Schweizer Erwartungen an die Reden eines Missionars auf der einen Seite und indische Erwartungen auf der anderen unterschieden. Seine Vorträge fanden nicht immer Anklang, sie waren den Zuhörern einerseits zu ernst christlich und andererseits zu wenig bunt-orientalistisch.¹⁵² Die Erfahrungen der Missionare vor Ort und ihr Umgang mit den Menschen in Indien entsprachen kaum den Erwartungen, die in Europa an ihre Arbeit und an Indien als exotische Sujets gestellt wurden. Wie die Analyse der Narrative zeigen wird, neigten die Missionare wesentlich weniger zur Exotisierung als die in Europa lebenden Erweckten. Gleichzeitig vertieften sie ihre Religiosität im Sinne einer Ernsthaftigkeit, die in Europa selbst die Erweckten beirrte. Diese Irritationen deuten auf die Ausbildung einer Kontaktreligiosität hin.

Nach seiner Übersiedlung nach Chirakkal 1849, durch die die Komitee Hebich einen Mitarbeiter zuordnen wollte, der aber doch nicht an demselben Ort arbeitete und vor allem die Schul- und Bildungsarbeit übernahm, litt Gundert an einer Entzündung von Brust und Kehlkopf, die sich über drei Jahre hinzog und ihn sprech- und damit auch zur genuinen Missionsarbeit unfähig machte.¹⁵³ Sein literarisches Œuvre wuchs in dieser Zeit sehr, auch nahm er anderen Missionaren, vor allem Hebich, viel Schreibarbeit ab. Die Hauptarbeit an der neuen Bibelübersetzung fiel ebenfalls in diese Zeit. Seine Verdienste um die Malayalam-Sprache waren so groß, dass man in Indien sagt, »Gundert sei ein Inder gewesen, der aus Versehen in Deutschland zur Welt gekommen sei.«¹⁵⁴

Nach dem Tod Gottfried Weigles 1855 versetzte die Komitee Gundert gegen seinen Willen nach Mangalore. Er verließ damit das Malabar-Gebiet. Gundert kommentierte in einem Brief an seinen Sohn: »Missionar kommt von *mitto* (schicken), wie Apostel von *αποστειλω* (senden): nur geschickte Leute sind geschickt zu diesem Amt, d.h. sie müssen sich immer aufs neue schicken lassen, auch wo sie nicht gern hingehen.«¹⁵⁵ Er kam zu einer Zeit des Aufruhrs nach Mangalore. Christian Leonard Greiner, der Gründer der Station, war gerade seiner langjährigen außerehelichen Beziehung (und möglicherweise weiterer Affären) überführt und entlassen worden.¹⁵⁶ Gut ein

151 Vgl. z.B. ebd., S. 206; GUNDELT, Tagebuch.

152 Vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 214f.

153 Julie Gundert hingegen war in Chirakkal wesentlich gesünder und arbeitsfähiger als in Tellicherry, vgl. ebd., S. 245.

154 GUNDELT, Tagebuch, S. xiv.

155 HESSE, Gundert's Leben, S. 278.

156 Diese Affäre wird in den meisten Geschichtsschreibungen nur kurz als »Krise« der Station gestreift. Sie lässt sich unter anderem aus den Berichten Hebichs und Gunderts nach Basel rekonstruieren, vgl. BMA, C-1.21 Mangalur 1856, Nr. 1, H. Gundert / S. Hebich, 19.–21.1.1856; Nr. 4, die Ältesten von Udapi, Petrus, Aaron, Titus, Samuel an Hebich u. Gundert, Jan. 1856;

Jahr später wurde Gundert Schulinspektor der Regierung für die Provinzen Malabar und Kanara. In Basel erhoffte man sich dadurch pietistisch-erweckten Einfluss auf das Schulwesen. Gundert übte das Amt jedoch nur knapp zwei Jahre lang aus; schon nach einem Jahr hatte er um seine Entlassung gebeten.¹⁵⁷

1859 reiste er aus gesundheitlichen Gründen nach Europa, und es stellte sich heraus, dass er nicht nach Indien würde zurückkehren können. Damit musste auch Julie Gundert, die in Indien geblieben war, nach Europa zurückkehren. Hermann Gundert übernahm die Nachfolge von Christian Gottlob Barth im Calwer Verlagsverein.¹⁵⁸ Julie Gundert starb 1885, Hermann 1893.

Herrmann Mögling

Herrmann Mögling (1811–1881) wurde am 29. Mai 1811 in Güglingen geboren, er wuchs in Brackenheim auf, wo sein Vater Rektor der Lateinschule war.¹⁵⁹ Seine Mutter starb 1814.¹⁶⁰ Im Gegensatz zu Gunderts konservativ-pietistischem Vater gehörte Möglings Vater zu den Reformpädagogen.¹⁶¹ 1825 wurde Mögling in das Seminar in Blaubeuren aufgenommen, wo er sich intensiv mit klassischen Schriftstellern beschäftigte.¹⁶² Ab 1829 studierte er in Tübingen unter David Friedrich Strauß. Wie viele andere Studierende wurde er stark von den Freiheitsbewegungen in Frankreich und Polen beeinflusst. 1835 heiratete sein Vater Henriette Weigle, die Stiefmutter Gottfried Weigles.¹⁶³ Im selben Jahr trat Mögling ins Missionshaus in Basel ein.

Nr. 5 (B), S. Hebich / H. Gundert / Lehmann in Ggw. v. A. Bühner, 12.1.1856; (C), S. Hebich / H. Gundert / Chr. Greiner, 14.1.1856; (D), S. Hebich / H. Gundert / H.A Kaundinya, 16.1.1856; (E), S. Hebich / H. Gundert / Chr. Greiner, 17.1.1856.

157 Vgl. HESSE, Gundert's Leben, S. 288f.

158 Gundert wurde zunächst Barths engster Mitarbeiter, dann sein Nachfolger. Christian Gottlob Barth starb im November 1862.

159 Der Vater wechselte später mehrfach die Stelle – immer mit einem Aufstieg verbunden. 1831 wurde er Pfarrer in Mössingen, vgl. FRENZ, Mögling, S. 27. Zu Güglingen vgl. GÖPFRICH-GERWECK, Alt-Güglingen. Vgl. ferner FRENZ, Registereinträge. Die Schule besuchte er in Öhringen, vgl. FRENZ, Möglings Schulzeit.

160 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 19f. Frenz betont immer wieder das Freiheitsbewusstsein Möglings.

161 Vgl. ebd., S. 21f.

162 Sein Abschlusszeugnis von Blaubeuren scheint ihn gut zu charakterisieren: »Mögling behielt auch in der Vorschule (seines Vaters, damals in Öhringen) noch viel Kindlichkeit und Gutmüthigkeit, blieb auch in Blaubeuren gutartig und redlich. Er scheint aber zu viel Lob und Beifall erhalten zu haben und sich zu viele Anlagen und Fortschritte zuzutrauen. Lieset gern viel und schnell, und bedarf Klarheit der Begriffe, Gründlichkeit der Fortschritte.« Zitiert nach SCHÖLLKOPF, Das eine Wort, S. 92. In Tübingen wurde Mögling mehrfach diszipliniert, besonders häufig wegen Trunkenheit, vgl. ebd., S. 93.

163 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 27f.

1836 reiste er über England, wo er sich drei Monate lang aufhielt und das Kirchen- und Schulwesen kennenlernte, nach Indien.¹⁶⁴ Er verbrachte zunächst einige Zeit in Mumbai bei Dr. John Wilson, einem schottischen Missionar, wo er Beziehungen zu führenden Briten knüpfte.¹⁶⁵ Anfang 1837 reiste er mit Hebich nach Dharwad. Im September desselben Jahres eröffnete er die erste englische Schule.¹⁶⁶ 1838 erließ er eine Verfassung für die Station Dharwad, deren Vorsitzender er war; die Verfassung wurde von der ersten Generalkonferenz angenommen.¹⁶⁷ Mögling beschäftigte sich intensiv mit indischer Kultur und Tradition, sammelte Geschichten und insbesondere Lieder, die er auch in seinen Lehrplan integrierte.¹⁶⁸ Zudem arbeitete er intensiv daran, eine *Bibliotheca Carnatica* zusammenzustellen.¹⁶⁹ Damit wollte er zum einen Kannada Literatur für die Nachwelt bewahren, zum anderen sie so aufbereiten, dass Missionare sie für ihre Missionsstrategien nutzen konnten. Je besser sie die Gedankenwelt Kannadas verstünden, desto besser könnten sie die Menschen erreichen, so Mögling. In diesem Sinne verfasste er auch mehrere Traktate, deren wichtigster, *Eeraau Patrike*, sich in zwölf Briefen mit Problemen der Bekehrung beschäftigte. Im Hintergrund dieses Traktats standen Briefe, die Mögling mit Kaundinya gewechselt hatte.¹⁷⁰

Zurück in Mangalore, begann er nach dem Wegzug Greiners sein Experiment, auf, wie er meinte, apostolische Weise in Armut zu leben. Zudem gründete er in Mangalore wie in Dharwad eine englische Schule. Ab 1840 unterrichtete er dort gemeinsam mit Gottfried Weigle; beide widmeten sich intensiv dem Studium der Kannada Kultur und Sprache, die in den Schulen von Indern unterrichtet wurde.¹⁷¹ 1842 taufte Mögling die ersten 20 Schüler. Dies war für ihn der Anlass, die Schule als »christlich« zu bezeichnen.¹⁷²

Mögling's größter Missionserfolg war die Bekehrung und Taufe von Hermann Anandrao Kaundinya.¹⁷³ Gegen manche Widerstände setzte er durch, dass Kaundinya ihn bei seiner Reise nach Europa 1846 begleiten durfte und in Basel zum Theologen ausgebildet wurde. 1860, kurz vor seiner endgülti-

164 Vgl. ebd., S. 32–34.

165 Vgl. ebd., S. 35–39.

166 Vgl. ebd., S. 41.

167 Vgl. ebd., S. 47.

168 Vgl. ebd., S. 44.

169 Vgl. ebd., S. 71–76. Vgl. dazu auch BINDER, Eine kanaresische Blumenlese. Mögling begann mit der konkreten Arbeit wahrscheinlich 1848, vgl. ebd., S. 37. Mögling und Weigle, der ihn unterstützte, bemühten sich, nach dem neuesten Stand der biblischen Exegese Urtext-Ausgaben herauszugeben, vgl. ebd., 39. In der *Bibliotheca Carnatica* finden sich auch 174 Lieder, die er »Gedichte moralischen Inhalts« nannte, ebd., S. 43f.

170 Vgl. PARINITHA, Conversion. Vgl. Twelve Letters (BMA, C.Sch-1.17).

171 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 55.

172 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H. Mögling / G. Weigle, 17.4.1842, S. 1r.

173 Zu Kaundinyas Bericht über seine Bekehrung vgl. FRENZ, Mögling, S. 61. Die Briefe und Berichte der Konvertiten für Basel kamen auf Wunsch Möglings zu Stande.

gen Rückkehr nach Deutschland, traute er Kaundinya mit Marie Reinhard aus Schwaben.¹⁷⁴ Wie Hebich europäische Soldaten zu indischen Katechisten machte und mit indischen Frauen verheiratete, so stellte Mögling den brahmanischen Konvertiten europäischen Missionaren gleich und traute ihn mit einer Europäerin.¹⁷⁵

1847 gründete er in Balmattha ein Katechisten-Seminar und erfüllte damit die Vorgabe Otto Viktor von Schönburg-Waldenburgs, der die Basler Indienmission ursprünglich unter der Bedingung finanziell unterstützt hatte, dass sie ein theologisches Seminar einrichtete.¹⁷⁶ 1848 wurden dort elf Schüler unterrichtet, »welche sich gemeinschaftlich für den Dienst der Mission vorbereiten und nach drei Jahren, so der Herr will, in die Arbeit einzutreten anfangen werden.«¹⁷⁷

1853 gründete Mögling – ohne Erlaubnis durch Basel – die neue Missionsstation »Almanda« auf einem Landstück in Coorg, das er durch die Bezahlung von Schulden des hochgestellten Konvertiten Stephanas Somaya Almanda (Somappa) bekommen hatte.¹⁷⁸ Damit musste er aus der Basler Mission austreten. Seine Kollegen setzten sich intensiv in Basel für ihn ein, aber erst fünf Jahre später wurde er mit seiner neuen Mission wieder aufgenommen. Unterstützung erhielt er in der Zwischenzeit durch ein Hilfskomitee, das er mithilfe der CMS eingerichtet hatte.¹⁷⁹ In Almanda richtete er sich ausschließlich an die höheren Kasten, erst ab 1856 wandte er sich auch den niedriggestellten Holeyas zu, für die mit dem Geld Hermann Kaundinyas ein eigenes Dorf, Anandapur, gegründet wurde.¹⁸⁰ Die Gleichheit aller Menschen bezog er lange vor allem auf die Gleichheit aller Gebildeten. 1859 taufte Mögling und Kaundinya die ersten 42 Konvertiten in Anandapur.¹⁸¹

Nach dem Tod Gottfried Weigles 1855 heiratete er 1856 dessen Witwe.¹⁸² Vier Jahre später musste Pauline Mögling aus gesundheitlichen Gründen

174 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 76; FISCHER, Marie Reinhardt.

175 Die Suche nach einer Frau unternahm, wie bei anderen Missionaren, Möglings Vater. Kaundinya wurde in dieser Beziehung wie ein europäischer Missionar behandelt. Wie diesen, so war es auch ihm nicht erlaubt, sich selbst eine Frau zu suchen.

176 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 65. Die ersten Katechisten waren Georg Kolb, Daniel Aaron, Bernhard Jacob, Nahasson Rosario, Diego Fernandez, Sebastian Pududas und Samuel Michael. Vgl. zur Geschichte des Seminars SALINS, *The Institutions on Balmatta*.

177 Mögling, zitiert nach: FRENZ, Mögling, S. 68.

178 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 77; FURTADO, Stephanas Somaya Almanda, S. 305–309.

179 Vgl. MABEN, Pauline Moegling, S. 331.

180 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 77f., 84; mit Blick auf die Gegenwart: KUMAR, Anandapur.

181 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 85. Erst nach dieser Taufe wurde der Ort als Anandapur (Freudenstadt) bezeichnet, in Rückbezug auf Hermann Anandrao Kaundinya. – Die Arbeit unter den Holeyas war der einzige Versuch Basler Missionare, die niedrigsten Kasten zum Christentum zu bekehren, vgl. PARINITHA, *Conversion*, S. 140. Vgl. auch BECKER, *Liberated by Christ*.

182 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 82. Für Weigle, Mögling, Pauline Weigle-Mögling, Kaundinya und Stephanas Somaya Almanda (auf dessen Land der Ort Almanda entstand) gibt es eine gemeinsame Gedenkstätte in Esslingen, vgl. FRENZ / FRENZ (Hg.), *Zukunft im Gedenken*,

nach Europa zurückkehren. Mögling folgte ihr Ende 1860. Im folgenden Jahr wurde er Missionsprediger in Frankfurt am Main, wo seine Frau im November 1861 starb.¹⁸³ Ein halbes Jahr später trat er aus der Basler Mission aus und legte das Zweite Theologische Examen ab. Mögling wurde Pfarrer in Untergruppenbach in Württemberg und heiratete erneut. 1869 wurde er pensioniert und zog nach Esslingen.¹⁸⁴ Er starb 1881 kurz nach der Konfirmation seiner Tochter Charlotte.

2.3 Missionsstrategien und -ziele

Ziel der Mission war die persönliche Bekehrung des Einzelnen. Dazu nutzten die Missionare verschiedene Methoden. Insgesamt lassen sich bis Ende der 1850er Jahre ein Ausbau und eine Verfeinerung der Missionsstrategien erkennen, nur in seltenen Fällen aber wurden Ansatzpunkt oder Zielrichtung der Methoden verändert. Die verschiedenen Strategien lassen sich in drei Grundtypen zusammenfassen: öffentliche Predigt und Missionsgespräch, Unterricht sowie materielle Unterstützung.

Predigt und Missionsgespräch

Die öffentlichen Predigten sind der Aspekt, der das Bild von Mission am stärksten geprägt hat, auch wenn sie für viele Missionare nicht den Alltag bestimmten. Innerhalb der öffentlichen Predigten dominierten in Indien zwei Formen: Reisepredigten und Bazarpredigten. »Unter Bazar [...] versteht man nemlich entweder den Marktplatz eines morgenländischen Ortes oder die große Hauptstraße, wo sich die öffentlichen Kaufläden befinden.«¹⁸⁵ In den ersten Jahren gingen die Missionare in die Mitte eines Ortes, stellten sich an eine Straßenecke oder setzten sich unter einen Baum und begannen zu predigen. Später erwarben sie feste Orte, an denen sie reden konnten. In

S. 11. Zu Pauline Weigle-Mögling vgl. MABEN, Pauline Moegling. Wie Julie Gundert wollte auch sie schon früh Missionarin werden. Im Gegensatz zu jener war sie sehr gebildet und unterstützte ihre Ehemänner bei deren literarischen Arbeiten ebenso wie bei der Schularbeit. Für die Arbeit an der Seite Möglings spricht Maben ihr »a role that was equivalent to that of a male missionary« zu (S. 329). Wie ihr Mann unterhielt sie eine intensive Korrespondenz mit Hermann Kaundinya, vgl. ebd., S. 330. In dem Band ist auch ihr Tagebuch von der Reise nach Indien veröffentlicht, transkribiert v. Gertraud Frenz: BACMEISTER, Reise-Tagebuch.

183 Vgl. FRENZ, Mögling, S. 116. 1861 vernichtete Mögling Teile seiner handschriftlichen Notizen und bat Gundert, nach seinem Tod auch den größten Teil seiner Korrespondenz zu zerstören, vgl. ebd., S. 116f.

184 Vgl. ebd., S. 118–125. Zu Untergruppenbach vgl. ALTVATER, Untergruppenbach. Zu Bertha Mögling vgl. GÜNTHER, Anna Bertha Mögling.

185 Heidenbote 1855, S. 97.

Mangalore pachteten sie ein Ladenlokal, stellten sich in die offenen Fenster ihres »Wahrheits-Kaufladens«,¹⁸⁶ die Katechisten-Schüler hinter sich, sangen, predigten, beteten und sangen zum Abschluss wieder. Auf diese Weise konnten die Missionare auf dem Bazar ihre Botschaft wie eine Ware anpreisen; sie passten sich damit äußerlich dem Ort an, an dem sie predigten.¹⁸⁷

Auch bei Predigten unter Bäumen oder an Brunnen orientierten sich die Missionare in der Wahl des Settings an den Bräuchen Südindiens – und an dem, was als Missionsmethode eingeführt und von anderen erprobt war. Der Übergang von einer Predigt zu einem Streitgespräch war dabei häufig fließend. Manchmal wurden Einwürfe der Zuhörer ignoriert, aber in vielen Fällen berichteten die Missionare von den Argumenten der Inder und ihren Antworten. In ihrer Korrespondenz finden sich an solchen Stellen auch Reflexionen über ihre eigenen religiösen Überzeugungen. Zumeist sahen sie ihre Glaubenssätze in den Gesprächen bestätigt und drückten Dankbarkeit für den eigenen Glauben aus. In den Kontakten intensivierte sich mithin ihre erweckte Religiosität.

Manchen der Missionare fiel diese Form der Verkündigung leicht, andere bereitete sie Schwierigkeiten. Hermann Gundert sah keinen Sinn in ihr, zumindest nicht wenn sich europäische Missionare mit mangelnden Sprachkenntnissen auf indischen Marktplätzen unverständlich und lächerlich machten.¹⁸⁸ Samuel Hebich hingegen hatte, möglicherweise aufgrund seiner großen Begeisterung und Überzeugung, großen Erfolg mit dieser Methode – obgleich er die Sprache nie richtig lernte.

In einem Brief vom April 1836 beschrieb Hebich seine Predigten. Er predigte »auf verschiedenen Plätzen des Bazars« und verteilte Traktate, die ihm buchstäblich aus der Hand gerissen wurden.¹⁸⁹ Allerdings kam ihm auch zu Ohren, dass manche der Traktate einfach zerrissen wurden. Nachmittags predigte er an einer anderen öffentlichen, viel frequentierten Stelle. Zu dieser Zeit waren schon regelmäßige Bazarpredigten eingerichtet.¹⁹⁰ Bei Predigten vor seinem Haus setzte er sich auf die Treppe, forderte die Zuhörer auf, sich zu ihm zu setzen, »und [ich] erzähle ihnen dann kurz den Rathschluß [Got-]tes mit Seinen Menschenkindern, und fordere sie auf: »Buße zu thun [u] ihre Götzen zu verlassen, u an das Evangelium zu glauben.« Wenn [ich] das

186 Heidenbote 1855, S. 98.

187 Sie nahmen dafür einige Unannehmlichkeiten in Kauf: »[...] wir kehrten, im Schweiß gebadet von der Anstrengung des lauten Redens in dem niedrigen, dem Wind unzugänglichen Raum, auf unsern luftigen, kühlen, stillen Balmattha-Hügel zurück.« Heidenbote 1855, S. 101. – Gottfried Weigle, der diesen Bericht verfasste, war einer der stillsten und am meisten nach Stille bedürftigen Basler Indienmissionare.

188 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 61; BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–1840, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 1v.

189 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 6, S. Hebich, 27.4.1836.

190 Ebd.

ordentlich gethan habe, gebe ich ihnen Bücher nach Umständen, [ent]lasse sie, mit der Bitte über das Gehörte nachzudenken, die Büch[er] fleißig zu lesen und dann mit Fragen wieder zu kommen und [] mehr zu hören.«¹⁹¹ Das Verteilen von Traktaten, biblischen Geschichten und Sprüchen oder anderer Literatur war integraler Bestandteil der öffentlichen Arbeit. Ohne Traktate gingen die Missionare nicht auf den Bazar und auch nicht zu einem Fest.

Im Laufe der Zeit modifizierten die Basler die Regeln, nach denen sie Schriften verteilten. So wurden später Schriften teilweise nur noch an ausgewählte Personen ausgegeben, von denen man annahm, dass sie sie auch lesen würden. Auch experimentierten die Missionare zeitweise mit dem Verkauf von Schriften. Gerade aus den ersten Jahren sind jedoch viele Berichte überliefert, die von einer freigebigen Verteilung der Schriften berichteten, und auch davon, dass viele der Traktate zerrissen oder auf andere Weise zerstört wurden.

Hebich war der erste Missionar, der eine Missionsreise unternahm. Diese Reise diente freilich noch nicht wie die späteren ausschließlich der Mission unter Indern; vielmehr wollte Hebich das Gebiet kennenlernen, in dem die Basler arbeiten würden. Außerdem brachte ihn die Reise in Kontakt mit potentiellen englischen Unterstützern und mit englischen Missionaren, die in der Umgebung arbeiteten, und diente damit auch dem Ausbau der Kooperation.¹⁹² Der Reisebericht zeigt einerseits Hebichs Unsicherheit in dem für ihn noch fremden Land und demonstriert andererseits seine enge Beziehung zu erweckten Briten. Der Kontakt zu diesen hatte schon bei der Reiseplanung im Vordergrund gestanden, durch die Begegnungen bei der Reise wurde er weiter verstärkt. Die Unterstützung durch Teile der britischen Führungsschicht und durch andere Missionsgesellschaften war von fundamentaler Bedeutung für die Basler Mission in Indien.¹⁹³ Auch spätere Reisen erfüllten oftmals den doppelten Zweck, Missionspredigt einerseits und Erkundung neuer Städte oder Treffen mit anderen Missionaren, häufig auch anderer Missionsgesellschaften, zur Stärkung der Zusammenarbeit andererseits.

Doch auch Unterschiede zwischen den Missionsgesellschaften wurden bei diesen Reisen und Begegnungen deutlich. Anfang 1837 unternahm Hebich in Begleitung Möglings eine Reise nach Dharwad. Unterwegs trennten sich die beiden, und Hebich verbrachte alleine einige Tage bei zwei Missionaren der LMS, Taylor und Beynon, in Belgaum. Trotz aller Willigkeit zur

191 Ebd.

192 Anlass der Reise war die bevorstehende Rückkehr des Missionars John Hands nach England, vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 3 I+II, S. Hebich, Reisebericht, 23.10.1835–27.1.1836.

193 Eine Bemerkung Hebichs aus diesem Bericht zu seiner Rede »zu allerhand hohen Personen« spiegelt seine Persönlichkeit: »der Herr gab meinen Worten Autorität, wovon ich in Demuth Gebrauch machte »zeugend wider die Sünde.« BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 3 I, S. Hebich, Reisebericht, 23.10.1835–21.12.1835, S. 5v.

gegenseitigen Unterstützung und trotz allen Wohlwollens war er überzeugt, dass die Angehörigen der LMS nicht die volle christliche Lehre verkündigten. Außerdem kritisierte er deren Missionsstrategie. Er begleitete Taylor auf den Bazar, und sah, dass dieser auf einfache und sanfte Weise religiöse Gespräche führte. Hebichs Ansicht zufolge sollte die Verkündigung jedoch als autoritätvolle Predigt geschehen. Er charakterisierte die Methode der LMS als »menschlich« und die Basler Methode als »göttlich«.¹⁹⁴ Hier wie in Europa fand die Kooperation selbst zwischen befreundeten Missionaren und Missionsgesellschaften ihre Grenze an dem gegenseitigen Vorwurf, nicht ganz die richtige Lehre zu vertreten.

Neben diesen eher allgemein gehaltenen Missionsreisen gab es zwei weitere, spezifische Formen: die Reisen zu hinduistischen Festen und Predigtreisen mit Schülern. Regelmäßig zu den Festen indischer Götter fuhr Samuel Hebich. Vor allem bei den Festen in Palghat (heute: Palakkad), in Payawur (Payyanur) und Taliparamba (Perimchellur) war er regelmäßig, er war bekannt und seine Teilnahme wurde von allen Seiten erwartet.¹⁹⁵ Dennoch wurde seine Teilnahme selbstverständlich nicht von allen Indern gerne gesehen, und es konnten bedrohliche Situationen entstehen. 1851 reiste Hebich zum achten Mal nach Payawur und Taliparamba. Begleitet wurde er von Schülern und Katechisten. Er selbst schickte einen ausführlichen Bericht nach Basel, und sein Mitarbeiter Jacob Ramavarma schrieb ein Tagebuch, das ebenfalls nach Basel gesendet werden sollte. Hebich bezeichnete die Predigt bei den Festen als »meine größte Arbeit«.¹⁹⁶ Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb fühlte er sich bei dieser Gelegenheit besonders vom Teufel versucht. In Anlehnung an Mt 4 beschrieb Hebich für den 15. März 1851 drei Versuchungen durch den Teufel, dreimal hörte er den Teufel sprechen und ihn auffordern, zuhause zu bleiben. Hebich bekämpfte den Teufel seinem

194 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14 I, S. Hebich, Reisebericht, 11.1.–3.6.1837, S. 4v. – In Hebichs Berichten wird deutlich, dass er selbst das Missionarsamt als prophetisches Amt verstand und sich in dieser Tradition deutete, vgl. z.B. ebd. II, S. 10vf.: »Deßhalb schrieb mir auch Collector [...] : »daß ich mit meiner Predigt höchst vorsichtig seyn sollte, u dem Volke durchaus Nichts von der Falschheit ihrer Götter sagen sollte &c.« - - Indessen der arme Mann weiß nichts von meiner Predigt: Ich habe Gottes Wort zu reden. Und dies soll ich reden und nicht schweigen. Amen.«

195 Vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 156f. In Palghat steht ein Bhagavathy Tempel, der für alle Göttinnen in der Gegend genutzt werden kann. In Payawur befindet sich ein Subrahmanya Tempel und in Taliparamba ein Rajarajeshwara/Shiva Tempel. Ich danke Mrinalini Sebastian für diese Informationen.

196 BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, Etwas über die 2. Heidenfeste, 7.5.1851, S. 1. Er fuhr fort: »Es ist Etwas großes unter Kindern-Gottes das Wort der herrlichen Gnade zu verkündigen; aber 1000den von Götzendienern, die Steine anbeten, die eben so fähige Menschen sind als wir sind, ja die nach dem Fleische unsere Brüder sind, den Allein wahren Gott u. das Ewige Leben in Christo Jesu verkündigen zu dürfen, dies ist eine Herrlichkeit, die Ein Zeuge allein recht nun erfahen und schätzen kann.«

Bericht zufolge mit Gebeten, in der Stille, wenn er alleine war, und laut und lauter, wenn er unter Indern stand, die Unruhe verbreiteten. Seine Beschreibung demonstriert, wie er sich selbst in der Nachfolge Christi verstand. Auch das Prophetische seiner Amtsführung wird daran deutlich. Die Geschichte zeigt aber auch, dass auch Hebich Anfechtungen erlebte, Zweifel, und auch Furcht. Sie demonstriert, wie er diese Emotionen durch Gebet – *emotion work* – in ein Gefühl der Stärke verwandelte.¹⁹⁷ Dies benötigte er, um in der ihm durchaus unfreundlich gesonnenen Umgebung öffentlich und laut predigen zu können. Die Überwindung der Angst schrieb Hebich allein Gott zu.¹⁹⁸

An diesem Tag kam es zunächst zu verbalen Angriffen auf ihn, aus denen dann eine Prügelei zwischen einem Inder höherer Kaste und einem *Peon*, einem indischen Polizisten, entsprang, die sich immer weiter ausbreitete und in die schließlich auch Gnanamuttu, einer der wichtigsten Basler Katechisten, eingriff. Als noch mehr Polizisten und ein *Thasildar*, ein Kolonialbeamter, hinzugekommen waren, wurde der Inder, der mit dem Streit begonnen hatte, überwältigt und abgeführt. Insgesamt war dies jedoch einer der harmloseren Angriffe auf den predigenden Missionar. Hebich und seine Katechisten waren schon mehrfach mit Steinen angegriffen worden, auch hatte man Elefanten auf sie gehetzt.

In dem Bericht von Payawur 1851 beschrieb Hebich ausführlich den Tagesablauf bei seinen Fest-Predigten. Vor der Abreise aus Kannur wurde noch einmal mit der Gemeinde das Abendmahl gefeiert. Die Kommunion, das Mahl wie die damit einhergehende Gemeinschaft, wurden immer wieder von den Missionaren als besondere Stärkung beschrieben. So suchte Hebich sie auch hier für die »größte«, aber auch schwerste Arbeit. Bei der Ankunft in Payawur schlugen die Basler zwei Zelte auf. Sie begannen den Morgen des Festes mit einer Andacht, gingen dann zum Bazar, Hebich bestieg mit einigen Katechisten einen Erdwall, die anderen stellten sich unten auf. Man nahm Hut und Turbane ab, faltete die Hände und betete still. Dann begann Hebich die Verkündigung im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Versammelten sangen ein Lied, darauf betete Hebich laut. Danach predigte er auf Kannada, und der Katechist Jakob übersetzte alles ins Malayalam. Daraufhin sprachen einer oder zwei Katechisten, je nach Situation. Hebich schloss die Zeremonie, und nach einem stillen Gebet verließ die Gruppe den Platz. Diese Form der Predigt war deutlich an die Liturgie eines Wortgottesdienstes angelehnt.

197 Vgl. REDDY, *The Navigation of Feeling*.

198 BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, Etwas über die 2. Heidenfeste, 7.5.1851, S. 2: »In der That hat der Teufel in diesem Jahre vor & nach dem Hinausgehen auf diese beide Feste uns so angefochten, daß ich es fast unmöglich fand hinauszuziehen, aber der Herr gab den Sieg vor & nachher immer zu Seiner Zeit: so, daß vor den Menschen kein Ruhm überbleibt, sondern wie geschrieben steht: »wer sich rühmen will, der rühme sich Des Herrn Hallelujah! Amen«.

Sie wurde an einem oder zwei weiteren Plätzen wiederholt, dann ging die Gruppe zu ihren Zelten, sang und betete und machte es sich gemütlich. Allein waren die Christen aber nicht unbedingt, häufig kamen nichtchristliche Inder zu den Zelten, aus Neugierde oder um zu diskutieren.¹⁹⁹ Vor dem Zelt oder auch beim Fest konnten Bibelauszüge und Traktate verteilt werden. Als Erfolg wurde es angesehen, wenn nur eine geringe Zahl dieser Schriften zerstört wurde. Hebich beschrieb den gemeinsamen Abend mit den Katechisten und Schülern, wie sie Lobgesänge sangen und Gott dankten, er vor seinem Zelt saß und »seine Leute« auf ihren Matten lagen, man über die Ereignisse des Tages sprach und miteinander lachte. Gemeinsam mit den Katechisten und Schülern schlief er nach einer Abendandacht in seinem Zelt, die Träger schliefen in der Küche.

Der Bericht beschreibt den Ablauf der Liturgie der öffentlichen Predigt bei den hinduistischen Festen, der – ebenso wie Weigles Bazarpredigt – aus dem missionarischen Auftritt einen Gottesdienst machte. Mithilfe dieser Liturgie stellten sich die Missionare in die Tradition der christlichen Verkündigung. Gleichzeitig wurde durch die gottesdienstliche Struktur klar, dass es eben nicht der Mensch Samuel Hebich sein sollte, der hier redete, sondern wie bei einer Predigt im Gottesdienst galt das, was hier verkündet wurde, als Wort Gottes. Die folgenden Bekenntnisse der Katechisten entsprachen aufgrund ihres Zeugnischarakters schon eher dem menschlichen Wort, das auch im Gottesdienst laut werden und Göttlichem im menschlichen Leben Gestalt geben konnte.²⁰⁰ Gleichzeitig aber konnten sie besonders gut die *conversio* beschreiben und auf diese bei den indischen Zuhörern hinarbeiten, so glaubten die Basler.

Hebich benahm sich so, wie es klischeehaft von einem europäischen Missionar erwartet wurde. Und doch erfüllten die Missionare nicht einfach nur Klischees, vor allem nicht nur europäische. Wenn Herrmann Mögling mit seinen Schülern eine Predigtreise unternahm und sie auf dem Weg fast spielerisch unterrichtete, indem er ihnen Geschichten erzählte und seine Beispiele dafür aus der Weltgeschichte nahm, um so den Unterricht des nächsten Jahres vorzubereiten, wenn er sie in sein Leben als Missionar einbezog und ihnen alles erklärte, was er tat, dann erfüllte er damit auch »die in Indien seit alters gepflegte Rolle eines indischen Guru.«²⁰¹

199 Vgl. ebd. S. 4: Als morgens nichtchristliche Inder Hebich beim Essen zusehen wollten, rief er zunächst einen Katechisten, aber die Leute wollten mit ihm selbst sprechen und ihn essen sehen. Also bat er sie, sich zu setzen und begann essend mit seiner Predigt. Mittags wurde Hebichs Essen gebracht (die indischen Christen aßen im Zelt), die herumstehenden Inder wurden weggeschickt, »sie wollen nicht, sie wollen mich essen sehen«.

200 Gerade für Samuel Hebich war es sehr wichtig, dass er nicht aus eigener Autorität zu sprechen glaubte, sondern mit der Autorität Gottes.

201 FRENZ, Mögling, S. 58.

Diese Reisen sind jedoch nicht nur aus Indien bekannt, sondern auch in Deutschland und der Schweiz gehörten »Vakanzreisen« zum Ausbildungsprogramm. Sie hatten eine andere Form als in Indien, und die Basler Missionsschüler wurden zum Beispiel ohne Lehrer, aber mit einem Kommilitonen auf die Reise geschickt, aber dass Predigtreisen integraler Bestandteil der Ausbildung waren, galt in Europa wie in Indien. An diesem Beispiel zeigt sich, dass die Arbeitsweise der Missionare nicht einfach als »europäisch« oder »indisch« bezeichnet werden kann, sondern dass sich in Indien eine neue Form herausbildete, die Elemente aus beiden Kulturen aufnahm.

Ein wichtiger Teil der missionarischen Arbeit waren Einzelunterweisungen. Eines der häufigsten und in den Quellen ausführlich dargestellten Elemente der missionarischen Praxis war das Missionsgespräch. Viele Missionare berichteten in ihren Briefen ausführlich über diese Gespräche, über ihre Lehraussagen, die Einwürfe der indischen Zuhörer, ihre Antworten und den weiteren Verlauf der Diskussion. In vielen Fällen beschrieben die Missionare, von ihren Gesprächspartnern zunächst Zustimmung erhalten zu haben, die dann aber widerrufen wurde, entweder verbal oder nonverbal durch den Abbruch des Gesprächs.

Viele dokumentierte Missionsgespräche fanden unter vier oder sechs Augen statt, häufiger noch waren Gespräche mit Einzelnen in einem öffentlichen Rahmen, zum Beispiel im Anschluss an Bazarpredigten oder bei Predigten anlässlich von hinduistischen Festen. Auch in den Missionshäusern war oft eine größere Anzahl von Menschen versammelt, wenn die Missionare mit einzelnen ins Gespräch kamen. Manchmal kamen Inder extra zu ihnen, um mit ihnen zu sprechen. Und auch die Missionare gingen zu den Indern: »Das Predigen in der Kirche allein ist noch weniger, als zu Hause, für die Leute hinreichend. Um sie in der Wahrheit zu befestigen, um sie weiter zu befördern auf dem einmal von ihnen betretenen Wege des Lebens, ist es notwendig, daß man sie in ihren Hütten besucht, mit ihnen spricht, sie ermahnt, straft und tröstet d. h. das Wort theilt, sowie es recht und heilsam ist«, so Adam Bühner nach einem Jahr in Mangalore.²⁰²

Die Ermahnung und in gewisser Weise auch die Strafe, von denen Bühner hier spricht, sind, vor allem in der Verbindung mit Trost, ein aus der europäischen Religionsgeschichte bekanntes Mittel des Gemeindeaufbaus. Sie sind die Grundbestandteile der Kirchengzucht. Gleichzeitig waren sie insbesondere in dem erweckten Umfeld, aus dem die Missionare stammten, weit verbreitet. Ein Großteil der Basler Bewerber, die aus sogenannten »christlichen« Elternhäusern kamen, berichteten von strenger Züchtigung.²⁰³ Die

202 Heidenbote 1844, S. 8.

203 S.u. Kap. 3.

Ermahnung muss nicht unbedingt mit einem Verweis einhergegangen sein. Häufig jedoch strafte die Missionare die Konvertiten oder Konversionswilligen, um sie zu züchtigen, wie sie es aus ihrer eigenen Jugend kannten.²⁰⁴

Kleinere oder größere Verstöße gegen die von den Missionaren als »christlich« angesehenen Lebensregeln boten ebenfalls einen Anlass zur Unterweisung. Den Konvertiten wurde die Bedeutung der *sanctificatio*, des nach Basler Ansicht richtigen christlichen Lebenswandels, vorgehalten. Der Lebenswandel wurde als Ausdruck des Glaubens angesehen; *echter* Glaube ohne »christliche« Lebensführung war für die Missionare undenkbar. Sie nutzten jede Gelegenheit, den Glauben und die daraus folgenden Konsequenzen darzulegen.²⁰⁵

Die zwischenzeitliche Zustimmung in Missionsgesprächen beruhte manchmal auf Missverständnissen: Man benutzte dasselbe Vokabular, meinte damit aber Unterschiedliches. Häufiger noch scheinen bei den Gesprächen verschiedene Gesprächskulturen und ein divergentes Verständnis von Logik aufeinander getroffen zu sein. Dazu gehörte zum einen die Frage, wie gute Gesprächsführung funktionierte und ob es nicht aus Höflichkeit oder um der Gesprächskultur willen angemessen wäre, dem Dialogpartner zuzustimmen. Zum anderen war die europäische nach-aufklärerische Logik in Indien nicht einfach zu vermitteln. Es konnte den Missionaren leichtfallen, die Gesprächspartner in die Enge zu treiben und ihnen damit vorläufig eine Zustimmung zu entlocken, doch dann unterliefen die Inder die europäische Logik und wandten ganz andere Begründungssysteme an, die wiederum den Europäern nicht zugänglich waren.

Einer derjenigen, die am ausführlichsten Missionsgespräche dokumentierten, war Johannes Müller, der ab 1841 in Hubli arbeitete und dort bis zu seinem Tod 1863 blieb. Über einige Jahre bemühte sich Müller in Hubli völlig vergeblich um die Evangelisierung der indischen Bevölkerung. In seinem Tagebuch hielt er Verlauf und Inhalte vieler Gespräche detailliert fest; sie bilden den weitaus größten Teil der Aufzeichnungen.²⁰⁶ Das Tagebuch begann mit dem 1. September 1841, und schon an diesem Tag berichtete Müller über den Besuch von zwei jungen Männern und das anschließende Missionsgespräch.²⁰⁷

204 Insbesondere Hermann Gundert berichtete in seinem Tagebuch wiederholt von Schlägen. Interessanterweise wird ausgerechnet in seiner Biografie im Gegensatz zu denen seiner Kollegen ebenfalls von sehr strikter Züchtigung in seiner Kindheit berichtet, vgl. HESSE, Gundert, S. 13.

205 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 304.

206 Das Tagebuch ist in Privatbesitz, eine Transkription durch Justus Maurer befindet sich in BMA, BV 192, J. Müller. Im Folgenden wird aus dieser Transkription zitiert.

207 Vgl. BMA, BV 192, J. Müller, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke, S. 140.

Am 23. September kam ein Mann zu Müller und bat um Blumen aus dem Missionsgarten. Auf Müllers Nachfrage erklärte er, er wolle sie seinem Gott opfern. Müller verweigerte ihm die Blumen, »denn dadurch würde nicht nur er sondern auch ich sündigen. Er: Warum sündigen?« Müller erklärte dem Mann, man dürfe keinen Gott außer den wahren – christlichen – Gott anbeten. Auf den Einwurf des Inder, auch sein Gott sei der wahre Gott, sagte Müller, der Gott des Inder sei ein Stein, während sein, Müllers, Gott der wahre Gott und Schöpfer sei. Daher sei die Anbetung von steinernen Göttern Sünde, und der Sünder komme in die Hölle. Der Inder konterte, wenn er gute Werke tue, komme er in den Himmel. Nach einem kurzen, von Müller initiierten Exkurs über angebliche Falschaussagen von Brahmanen zählte der Inder mögliche gute Werke auf: Almosen geben, Trinkwasserversorgung sichern, Häuser für Bedürftige bauen. Anhand der Frage, wer ihm das Geld dazu gebe (Gott), versuchte Müller dem Inder zu beweisen, dass damit auch die guten Werke von Gott kämen. »Wollte ihm jetzt noch sagen, daß wir nicht durch unsere guten Werke u Verdienste in den Himmel kommen, sond. durch Gottes Gnade und die Verdienste Jesu, allein er bat mich ihn gehen zu lassen. Ließ ihn dann gehen.«²⁰⁸

Nicht alle Gespräche endeten so friedlich. Zwar gab es durchaus Gespräche, bei denen die Missionare aufmerksame Zuhörer fanden – wohl auch noch aufmerksamere als dieser namenlose Inder – und bei denen man am Ende friedlich auseinander ging, aber es gab auch Diskussionen, die in Spott endeten, der sowohl von Indern als auch von den Missionaren eingesetzt werden konnte. Im Alltag führten diese Gespräche in der Regel nicht wie bei den Festpredigten zu körperlichen Auseinandersetzungen.

Die Missionsgespräche sollten zum einen der Belehrung der Zuhörer dienen. Dies bezog sich gleichermaßen auf die – aus Sicht der Missionare – Nichtigkeit des hinduistischen Glaubens (»Euer Gott ist ein Stein u. kann nichts thun und machen«) wie auf die grundlegenden christlichen Lehren (in Müllers Gespräch mit dem Inder: Gott als Schöpfer, Sünde, gute Werke, Rechtfertigung). Wenn es um die Nichtigkeit des Hinduismus ging, stellten die Missionare in der Regel Fragen, mit denen sie die Gesprächspartner in die Enge treiben wollten: »Durch welche guten Werke glaubt ihr in den Himmel zu kommen? [...] Wer gibt Euch zu diesem Allem das Geld? [...] Wenn Euch Gott das Geld gibt ist dann das gute Werk Euer oder Gottes? Wenn ich Euch z.B. 100. Rps gebe um solche gute Werke damit zu thun, wem ist das gute Werk Euch oder mir?«²⁰⁹ Diese Gesprächstechnik der Missionare entsprach nicht der gewohnten Gesprächsführung der Inder und stieß auf wenig Widerhall. Zwar berichteten die Missionare häufig, dass die Inder

208 BMA, BV 192, J. Müller, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke, S. 147.

209 Ebd.

ihnen irgendwann nicht mehr widersprachen, aber sie berichteten nie, dass die Inder sich nun auch überzeugt gezeigt hätten. Eine solche Gesprächstechnik wurde fast ausschließlich gegenüber Hindus verwandt, denn meist ging es an irgendeiner Stelle des Gesprächs um die Göttlichkeit Gottes, und die Verehrung Gottes wurde Angehörigen der monotheistischen Religionen in der Regel nicht abgesprochen.

Christliche Glaubensinhalte lehrten die Missionare entweder in den positiven Gegenaussagen im Anschluss an die abgelehnten hinduistischen Lehren oder direkt in einer Art »Frontalunterricht«. Wenn sie bei einer bestimmten Gruppe hinduistischer Gläubiger Anknüpfungspunkte für die christliche Lehre sahen, griffen sie diese gerne auf. Sie mussten jedoch jedes Mal erkennen, dass die Ähnlichkeiten nur bis zu einem bestimmten Punkt gingen und danach die Verständigung wie mit den Angehörigen anderer Gruppierungen aufhörte. Herrmann Mögling und Gottfried Weigle fanden auch in den indischen Schriften, Erzählungen und Liedern, mit denen sie sich beschäftigten, an manchen Stellen eine Offenheit, die man für die christliche Verkündigung hätte nutzen können. Ob und, falls ja, wie weit sie dies taten, ist in ihrer Korrespondenz nicht überliefert.²¹⁰

Die Missionsgespräche bilden die am besten dokumentierte Quelle der Bemühungen der Missionare um Belehrung und Bekehrung. Über die Wirkung der Traktate und Bibelauszüge, die in großen Mengen verteilt wurden, wurde kaum je berichtet. Zwar erfuhren die europäischen Korrespondenzpartner, ob die Schriften angenommen, mitgenommen oder vernichtet wurden. Auch teilten die Missionare den Lesern mit, wenn Inder explizit um Schriften baten. Aber schon Schilderungen, die deutlich machten, dass die Schriften auch gelesen wurden, waren selten. Dass ein Traktat oder ein Bibelauszug eine Person zum Nachdenken über den christlichen Glauben und damit den Missionaren zugeführt hatte, wurde nur in Einzelfällen erwähnt.

Schulen

Neben den öffentlichen Predigten bildeten Schulen den zweiten wichtigen Arbeitsbereich der Missionare in Indien. Sie waren nicht nur deshalb eminent, weil man hoffte, durch die Vermittlung europäischer Bildung Inder anzuziehen und gleichzeitig über die Schüler auch ihre Eltern zu erreichen, sondern sie gehörten fundamental zum Missionsauftrag der Basler. Da Otto Viktor von Schönburg-Waldenburg die finanzielle Grundlage für die Basler

210 Dies mag damit zusammenhängen, dass man in Basel die Forschung zur indischen Literatur nicht gerne sah. Der Gebrauch der indischen Literatur für die Mission wird hervorgehoben von FRENZ, Anandapur; FRENZ, Mögling.

Indienmission unter der Bedingung gelegt hatte, dass Schulen errichtet würden, ist die Notiz im *Heidenboten* von 1836, dass Hebich und Greiner »eine kleine Schule für Hindu-Jünglinge« eröffnet hätten, von elementarer Bedeutung.²¹¹ Bis zum April 1836 hatten die drei Basler Missionare noch keine Zeit zur Gründung einer Schule gefunden und auch keinen Raum. Dann entschieden sie, ihr an der Hauptstraße zum Bazar gelegenes Haus für diesen Zweck zu nutzen.²¹²

Im Laufe der Zeit wurde das Schulwesen ausgebaut und differenziert. Die Missionare gründeten sogenannte »Tagschulen« sowie Internate, zunächst für Jungen, dann auch für Mädchen. Die Leitung des 1847 in Balmattha bei Mangalore gegründete Katechisten-Seminars übernahm Herrmann Mögling. Zusätzlich wurden Jugendliche in verschiedenen Handwerken ausgebildet. Die Jungen sollten zur Selbstständigkeit, die Mädchen zu guten Haus- und Ehefrauen erzogen werden.

Die Unterrichtsinhalte umfassten neben Lesen, Schreiben und Rechnen – ersteres wurde häufig anhand der Bibel gelehrt – biblische und Weltgeschichte sowie Geographie, für die Mädchen auch Handarbeiten. Für den Katechismusunterricht war der Zellersche Katechismus neben dem Brenzschens Katechismus die beliebteste Grundlage, beliebter noch als Luthers Katechismen.²¹³ Später wurde auch Konfirmandenunterricht erteilt. Obwohl in die Schulen große Hoffnungen gesetzt wurden und aus ihnen auch tatsächlich einige der Konvertiten hervorgingen, die später führende Positionen übernahmen, wie Hermann Anandrao Kaundinya, und obwohl die Schulen insgesamt sehr wichtig für die Bekehrungserfolge der Mission waren, beschränkten sich die meisten Berichte auf Schülerstatistiken, Lehrpläne und Unterrichtsmaterial. Manchmal wurde auch die schulische Entwicklung einzelner Schülerinnen oder Schüler dargestellt. Bekehrungsgeschichten, auch von Schülern, fanden sich in den Briefen und Berichten aber selten in den schulspezifischen Berichten, außer bei Herrmann Mögling, dessen Hauptaufgabe der Unterricht war. Bedeutung der Schulen und Berichterstattung in Bezug auf die Religiosität standen in keinem Verhältnis zueinander. Hierin spiegelten sich möglicherweise die Erwartungen der europäischen Leserinnen und Leser, die mit exotisierenden Berichten über Bazar- und Festpredigten besser erfüllt wurden als mit Schulberichten.

211 Heidenbote 1836, S. 62.

212 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 6, S. Hebich, 27.4.1836.

213 Vgl. ZELLER, Unterweisung zur Seeligkeit; DERS., Christliche Sermones.

Missionsorganisation

Über die Predigt, Bildung und damit die religiöse Versorgung der Inder hinaus sahen sich die Missionare auch für die materielle Unterstützung verantwortlich. Zum einen nutzten sie Armenfürsorge und diakonische Maßnahmen als Mittel, Einheimische anzuziehen, um sie dann belehren zu können. Zum anderen standen sie vor der Notwendigkeit, für Konvertiten, die mit ihrer Konversion nicht nur die Beziehung zu ihrer ursprünglichen Gemeinschaft sondern auch die materielle Lebensgrundlage verloren hatten, neue Möglichkeiten des Broterwerbs zu schaffen. In dem Bericht an die erweckten Unterstützer der Basler Mission in Indien von 1840 erklärten die Missionare, dass sie begonnen hätten, Bäume in einem Landwirtschaftsprojekt anzupflanzen. Hier sollten konvertierte Familien lernen, ihren eigenen Unterhalt zu verdienen.²¹⁴

Die Missionsorganisation wurde auch formal immer weiter ausgebaut. Es bildeten sich große Missionsstationen heraus, Mangalore, Kannur und Dharwad, die Nebenstationen in ihrer Umgebung eröffneten. In der Regel wurden die Nebenstationen mit einheimischen Katechisten besetzt. Die Missionare besuchten die Stationen regelmäßig, zumindest zur Abendmahlsfeier, wenn möglich aber wöchentlich zum Gottesdienst oder zur Unterredung.²¹⁵

Die Entscheidung, wo neue Stationen eröffnet wurden, sollte vom »Ruf« bzw. der Führung Gottes abhängen. In einigen Fällen konnte der Ruf ganz konkret durch Menschen ausgesprochen werden. So traten Briten und Angloinder auf die Basler zu und baten um Errichtung einer Missionsstation an ihrem Ort oder in ihrer Umgebung. Einige waren durchaus bereit, die Basler dafür auch mit größeren Summen finanziell zu unterstützen. Auch Inder konnten die Missionare rufen, entweder um eine Schule zu errichten oder, wie im Fall der Badagas, tatsächlich mit der Bitte um Missionierung.

Trotzdem machte die Missionsleitung ihre Entscheidung nicht allein von diesem offensichtlichen »Rufen«, den ausdrücklichen Bitten, abhängig. Sie prüfte in jedem Fall sehr genau Möglichkeiten und Aussichten der Mission in dem entsprechenden Gebiet, und ihre eigenen finanziellen Grundlagen spielten eine größere Rolle als die Angebote der Briten oder Angloinder. Im Fall Herrmann Möglings und der Coorg-Mission führte dieses Verhalten sogar zur Abspaltung eines Missionszweigs von Basel.

Dennoch fühlte sich die Missionsleitung von Gott abhängig; sein Ruf wurde darin gesehen, dass Bitten, Gelegenheiten und finanzielle Verhältnisse

214 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 28a, S. Hebich / C. Greiner / H. Mögling / S. Sutter, Juni 1840.

215 Vgl. Heidenbote 1853, S. 48.

zusammenpassten. Immer wieder aber traf sie Entscheidungen, die nicht zu dem erhofften Ziel führten. 1854 sah der *Heidenbote* sich zu einer Erklärung veranlasst:

Der Herr hat zu Nikodemus ein Wort gesprochen, das sich fast nirgends deutlicher und handgreiflicher bewahrheitet, als in der Heidenwelt. »Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, von wannen er kommt, und wohin er fährt« [...]. Wo wir nach unserer Berechnung die herrlichsten Früchte und reichsten Ernten erwarteten, da bleibt's dürre und öde wie die Wüste; und wo wir auch nicht einmal es der Mühe werth achteten, den Blick hoffend hinzuwenden, da spriest's und grünt's und blüht's empor wie ein Garten Gottes. Gerade um dieser Freiheit willen, welche Gott in seinen Wegen sich vorbehält, ist es für die Mission-Committeen die allerschwerste Aufgabe, die richtigen und zweckmäßigsten Stellen für ihre *Missionsstationen* gleich von vorne herein auszuwählen. [...] alle göttlichen Fingerzeige scheinen auf *diese* Stelle hinzudeuten. [...] Aber siehe, des Herrn Rath meint es anders.²¹⁶

Im Folgenden erklärte der *Heidenbote* seinen Lesern, dass Mangalore, die wichtigste und größte Missionsstation der Basler in Indien, im Blick auf Bekehrungen und Gemeindeglieder zu einem Randphänomen wurde, während in den kleineren Orten nördlich von Mangalore, Kadike, Uchilla und Gudde, Bekehrungen in nennenswertem Umfang stattfanden.

Die Leitung der Basler Mission war wie die Missionare hin- und hergerissen zwischen dem von anderen, aber auch von jedem einzelnen selbst gewünschten völligen Vertrauen auf Gott und der Hingabe an Gottes Führung einerseits und der Notwendigkeit, die doch nicht immer eindeutige Führung Gottes auf der Erde umzusetzen andererseits.²¹⁷ Faktisch war es eben doch notwendig, selbst aufgrund rationaler Abwägungen Entscheidungen zu treffen und mit den zur Verfügung stehenden irdischen Mitteln zu agieren. Der Verweis auf Gott bei allen Entscheidungen war zweifellos ernst gemeint, führte aber auch dazu, dass diese Entscheidungen nicht hinterfragt oder gar bekämpft werden konnten.

Gleichzeitig demonstriert gerade die zitierte Argumentation des *Heidenboten*, dass die Komitee in diesem Licht auch Fehleinschätzungen zugeben konnte. Diese wurden dann wiederum im Blick auf Gottes Führung interpretiert. Eine völlige Korrektur eines einmal eingeschlagenen Weges ist jedoch nicht überliefert. Dieser Spagat zwischen der völligen Hingabe an Gott und dem sehr selbstbewussten Auftreten aufgrund der Überzeugung, unter Gottes Leitung zu stehen, beschäftigte die Missionare, je nach Charakter, Bildungsstand und Frömmigkeit in unterschiedlicher Weise.

216 *Heidenbote* 1854, S. 47.

217 S.u. Kap. 4.1.4.2 u. 4.2.1.

Samuel Hebich wandte sich, wie dargestellt, seit Beginn seiner Verkündigung auch an Europäer.²¹⁸ Er wurde darin bestärkt durch seine Erfolge, durch die expliziten Aufforderungen von Europäern, auch bei ihnen zu predigen, und durch Argumentationen wie die der LMS-Missionare aus Belgaum: »sie glaubten: daß die mir vom Herrn dargereichten Gnaden-Gaben mehr für die Engländer als die Heiden seyen, und wenn die Engländer hier im Lande bekehrt würden, auch das Reich-Gottes dadurch bedeutend gewinnen würde, da dann jeder Bekehrter Engländer ein Missionar wäre &c.«²¹⁹ Diese Entscheidung, dass vor allem Samuel Hebich einen Großteil seiner Zeit Europäern widmete, wurde immer wieder, auch von ihm selbst, hinterfragt. Primär sollte er sich wie alle Missionare an Inder wenden. Im Stationsbericht von 1846 erzählte er ausführlich von seinen bis zur Verzweiflung gehenden Zweifeln an dem Recht, dreimal pro Woche den Europäern zu predigen. »Du mußt Dich ganz den Schwarzen hingeben & die Weißen laufen lassen!« tönte es in meinem Innern mit Druck.«²²⁰ Auch die großen Erfolge bei den Europäern überzeugten ihn nicht, dass er ihnen so viel Zeit widmen dürfe. Erst nachdem er einen Monat lang morgens und nachmittags jeweils dreimal auf den Straßen und in den Bazars gepredigt hatte, war Hebich wieder zufrieden mit seiner Missionsmethode. Die Offenheit der nichtchristlichen Inder für seine Predigt führte er unmittelbar auf die Fürbitte der indischen, vor allem aber der europäischen Gemeinde zurück.

Dies war einer der Hauptpunkte zur Verteidigung der Mission unter Weißen: die gegenseitige Unterstützung von europäischer und indischer Gemeinde, die Gemeinsamkeit bei vielen Aktivitäten, der Rückhalt, den die Fürbitte bot, und nicht zuletzt die finanzielle Unterstützung durch die wohl-situierten Europäer. Immer wieder wurde an dieser Stelle die Gemeinschaft in der Gemeinde hervorgehoben; im Zusammenhang der Erweckung von 1847 wurde die Gemeinsamkeit dann besonders deutlich.

2.4 *Conversio* im kolonialen Kontext

Wenn deutsche oder Schweizer Missionare nach Indien reisten, maßten sie der kolonialen Umgebung, die sie erwartete, häufig wenig Bedeutung bei. Die Kolonialisierung Indiens diente als Begründung für die Mission, die Religionen Indiens galten als Aberglauben, der zu überwinden war. Wie sehr der koloniale wie religiöse Kontext Indiens die Evangelisationsbemühungen beeinflusste, wurde den Missionaren oftmals erst während ihres Aufenthalts

218 Vgl. Heidenbote 1835, S. 70, S. 91.

219 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, Reisebericht, 11.1.–3.6.1837, S. 5r.

220 BMA, C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 3, S. Hebich, Cannanore-Station, 1.2.–8.5.1846, S. 1r.

bewusst. Zum Verständnis der Erfahrungen der Missionare ist das Wissen um die Verhältnisse in Indien jedoch unabdingbar. In diesem Abschnitt sollen daher zunächst der koloniale und religiöse Kontext sowie die unterschiedlichen Erwartungen der verschiedenen missionierenden Gruppierungen und die Strategien der Missionare erörtert werden. Je nach konfessioneller bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Zugehörigkeit versuchten sie in sehr unterschiedlichem Ausmaß, gesellschaftliche Veränderungen durchzusetzen. Dies verdeutlicht ein kurzer Überblick über die indische Missionsgeschichte. Zudem werden in der Forschung zu Konversionen in Indien zwei weitere Fragen intensiv diskutiert: Warum kam es überhaupt zu Konversionen? Und, aus entgegengesetzter Perspektive: Warum gab es nicht mehr Konversionen? Ein großer Teil der bisherigen Untersuchungen bezieht sich auf das 20. und das späte 19. Jahrhundert, die Zeit des indischen (Hindu-)Nationalismus. Viele der Ergebnisse lassen sich jedoch – mit Abstrichen – auch auf die frühere Zeit übertragen. Zuletzt ist auf das Verhältnis von Konversion und kontextuellem Christentum einzugehen, das bei allen Überlegungen zu Mission im kolonialen Kontext mitschwingt.²²¹

Der Kolonialismus ermöglichte und erschwerte die Mission zugleich. Die Missionare benötigten in den meisten Fällen die Erlaubnis der Regierung zur Eröffnung von Schulen und zur Evangelisation, und oft erleichterte eine europäische Regierung den Zugang; auch wurden Missionare bei Konflikten häufig von Regierungsbeamten geschützt und in ihrer täglichen Arbeit von *evangelical* Autoritäten unterstützt. Waren in einem Gebiet die Regierungsbeamten jedoch nicht den *Evangelicals* zugeneigt, konnten sie den Missionaren die Arbeit sehr erschweren. Die Angst vor politischem Aufruhr, der die *East India Company* lange davon abgehalten hatte, Mission überhaupt zu erlauben, war auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch groß. Dennoch wurde Mission in der kulturwissenschaftlichen Forschung lange vornehmlich als Unterstützerin des Kolonialismus betrachtet.²²²

Neben den politischen Voraussetzungen der Mission beeinflusste die koloniale Situation auch die sozialen Voraussetzungen. Die Missionare erlangten in Indien einen sozialen Rang, den sie in Europa nicht unbedingt innegehabt

221 Zur Inkulturation vgl. auch die Beiträge in RAJ / DEMPSEY (Hg.), *Popular Christianity in India*. Zu Konversion und Mission vgl. SHARKEY, *Cultural Conversions*; sowie darin: SHARKEY, Introduction; und zu Basel SEBASTIAN, *Scholar-Missionaries*. Zu Bekehrung und Konversion aus missionswissenschaftlicher Perspektive vgl. BECKER, *Bekehrung*; DERS., *Mission*. Zur Basler Mission vgl. JENKINS, *Ungewollte Zuneigung*. Matthias Frenz beschreibt Reaktionen von Hindus auf christliche Dominanz und schließt von dort auf die Bedeutung der Diskursanalyse für die Erforschung von Konversionen: FRENZ, *The Illusion of Conversion*.

222 Vgl. z.B. COMAROFF / COMAROFF, *Of Revelation and Revolution*; vgl. auch HALL, *Civilising Subjects*. Eine Gegenmeinung vertritt ROBERTS, *Conversion*. Vgl. mit Blick auf die Gegenwart ASAD, *Comments on Conversion*.

hatten. Zwar sandte Basel zu dieser Zeit eher die gebildeten Kandidaten als Missionare nach Indien, dennoch bedeutete das Missionarsdasein einen sozialen Aufstieg. Dies galt freilich vor allem im Verhältnis zu den großen Teilen der indischen Bevölkerung, nicht jedoch im Verhältnis zur indischen Oberschicht und schon gar nicht im Verhältnis zu den englischen Regierungsbeamten. Diese ließen, wenn sie nicht *evangelical* waren, die Missionare sehr deutlich ihre Herablassung spüren. Dennoch konnten sie allein aufgrund ihrer Hautfarbe und im weitesten Sinne ihrer Zugehörigkeit zur kolonialen Herrschaft auf eine gewisse Anerkennung und auch auf Sicherheit rechnen.

Gleichzeitig konnte diese Gemeinsamkeit mit anderen Europäern die Missionierung erschweren. Die Missionare äußerten in ihren Berichten häufig Beschwerden über das Verhalten anderer Europäer – Kolonialbeamter oder Händler –, die in Indien ein ihrer Meinung nach falsches Bild vom Christentum vermittelten. Lebenswandel und Tätigkeiten vieler Europäer ließen die indischen Beobachter an der Moralität christlicher Lehren zweifeln. Wieso sie zu einer Religion konvertieren sollten, die solche von Europäern gezeigten Verhaltensweisen zuließ, war den Indern nicht immer leicht zu erklären. In vielen Berichten erörterten die Missionare, wie sie sich von anderen Europäern im kolonialen System zu distanzieren suchten.

Der koloniale Kontext war jedoch nur ein Aspekt, der die Evangelisation in Indien beeinflusste. Einen zweiten ebenso wichtigen Aspekt bildete das religiöse System Indiens. Die Missionare mussten sich auch hier positionieren und vor allem zwei Fragen entscheiden: erstens, ob sie sich vornehmlich an katholische und syrische Christen oder an Hindus und Muslime wenden, und zweitens, wie sie mit dem indischen Kastensystem umgehen wollten. Die katholische Mission hatte hauptsächlich die Eliten des Landes anzusprechen gesucht und das Kastensystem daher kaum infrage gestellt. In der von portugiesischen Missionaren initiierten Padroado-Bewegung zum Beispiel durften überhaupt nur Brahmanen Priester werden, und auch Roberto de Nobili (1577–1656), einer der bedeutendsten katholischen Indienmissionare, garantierte die Beibehaltung der Kasten.²²³

Die evangelischen Missionare der verschiedenen Gesellschaften vertraten unterschiedliche Haltungen zur Kastenfrage, teilweise differierten auch die Meinungen innerhalb einzelner Gesellschaften. Walter Fernandes vertritt die These, dass Lutheraner die Kasten für eine säkulare Institution hielten, die deshalb religiös irrelevant war, während Anglikaner und Presbyterianer sie für eine religiöse Institution hielten und daher abschaffen wollten.²²⁴ Aller-

223 Vgl. FERNANDES, *Caste and Conversion Movements*, S. 9–13, 16–21.

224 Vgl. ebd., S. 3. Fernandez äußert des Weiteren die Ansicht, dass die protestantischen Missionen mit ausgeprägteren Vorstellungen von Gleichheit und Individualisierung nach Indien reisten als die stärker traditionell geprägten Katholiken aus Südeuropa, weil sie hauptsächlich aus Nordeuropa kamen und ihre Erfahrungen mit Aufklärung und französischer Revolution

dings opponierten die lutherischen Basler Missionare noch direkter und deutlicher gegen jede Form von Kastenunterscheidung innerhalb der Gemeinde als die Angehörigen anderer, auch anglikanischer, Missionsgesellschaften wie der SPG und in Teilen auch der CMS. Die Differenzierung zwischen den verschiedenen Auffassungen kann somit nicht allein anhand der Konfession vorgenommen werden, sondern es müssen auch die Frömmigkeitsstile der Missionare einbezogen werden. Die *Evangelicals* und die durch die Erweckungsbewegung geprägten Missionare forderten eine Auswirkung der *conversio* auf das ganze Leben und damit eben auch auf das Kastensystem. Sie betrachteten es daher nicht als *Adiaphoron*, obgleich man es, Fernandes' Argumentation folgend und der lutherischen Zweireichelehre entsprechend, aufgrund seiner allumfassenden Organisation des Lebens in Indien als »weltlich« hätte klassifizieren und damit hätte ignorieren können.

Die Kasten waren jedoch nicht nur theologisch, sondern auch lebenspraktisch relevant, indem die Missionare entscheiden mussten, welche Kaste sie vornehmlich ansprechen wollten. Da häufig ganze Ortschaften einer Kaste angehörten, wurde dies bei kleineren Orten schon anhand der Lage der Missionsstation entschieden. In größeren Städten hingegen mussten die Missionare selbst eine Entscheidung treffen. Und obgleich die Basler einige prominente brahmanische Konvertiten vorweisen konnten, hatten sie doch die zahlenmäßig größten Erfolge bei den niedrigeren Kasten. Die CMS hingegen wandte sich in den ersten Jahren besonders an die syrischen Christen, die eine eigene Kaste innerhalb des indischen Systems bildeten, und konzentrierte ihre Bemühungen erst später auf Hindus. Die syrischen Christen hatten selbst nie Missionsversuche unternommen, eben weil sie eine eigenständige Kaste bildeten, und Konversionen in Kasten hinein nicht möglich waren.²²⁵ Die Mission unter einzelnen Kasten führte jedoch unwillentlich zu einer Perpetuierung des Kastensystems innerhalb der Missionskirchen: Zwar traten auch einzelne Angehörige anderer Kasten einer bestimmten Missionskirche bei, aber die meisten Missionsgesellschaften gründeten Gemeinden und später Kirchen, in denen bestimmte Kasten überwogen.

Warum aber konvertierten in einem solchen alle Lebensbereiche umfassenden und regelnden Kastensystem sozialisierte Inder zum Christentum? Zwei sozialgeschichtliche Antworten sind auf diese Frage gegeben worden: erstens aus dem Wunsch nach sozialer Mobilität und zweitens aufgrund der Unterstützung, die Inder in Notsituationen von Missionaren erfuhren. Die zweite

mitbrachten, vgl. ebd., S. 25. Allerdings stammten die meisten katholischen Missionare, über die die Basler und CMS Missionare berichteten, aus Frankreich.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 32.

Gruppe wurde mit dem Ausdruck »Reischristen« belegt.²²⁶ Er bezieht sich vornehmlich auf die Konversionen einer größeren Anzahl von Indern infolge von Hungersnöten im 19. und frühen 20. Jahrhundert und unterstellt einen *rational choice*. Eine genauere Betrachtung dieser Konversionsbewegungen zeigt jedoch, dass die meisten Konversionen vor oder nach den Hungersnöten, nicht jedoch während der Notzeiten stattfanden und dass diese Konversionen in der Regel dauerhaft waren.²²⁷ Dennoch können Konversionen als Reaktion auf erfahrene Unterstützung nicht ausgeschlossen werden, zumal die Unterstützung sich auch auf finanzielle Geschäfte ausdehnen konnte. Wenn es den Missionaren für die Konversion von Indern hilfreich schien, erlösten sie sie von Schulden oder gaben ihnen Geld zum Freikauf, verhalfen zu Erwerbsmöglichkeiten und einer guten Ausbildung, und außerdem brauchten Konvertiten nicht mehr kostspielige hinduistische Zeremonien vollziehen.²²⁸ Von Fällen, in denen sie Inder einer sozialen oder wirtschaftlichen Motivation verdächtigten, berichteten auch die Basler Missionare, wobei sie Wert darauf legten, dass die Konversionswilligen vor der Aufnahme in die Gemeinde ihrer Meinung nach *echt* bekehrt waren. Massenbekehrungen aufgrund von Hungersnöten fanden in den 1830er bis 1850er Jahren nicht statt.

Soziale Mobilität war innerhalb des Kastensystems kaum möglich. Mit der Konversion traten die Christen aus dem Kastensystem aus, und damit verloren sie auch ihre Bezugspersonen, Beruf und Einkommen. Die Konversion war damit zum sozialen Aufstieg für den Einzelnen wenig geeignet. Anders sah das für ganze Gruppen bzw. Kasten aus. Hier konnten niedrigere Kasten in der Tat die Konversion zum Christentum als Mittel zum Aufstieg innerhalb des Kastensystems nutzen, denn nun scherte eine ganze Kaste aus dem System aus, nahm eine neue religiöse Auffassung an und, besonders wichtig, einen neuen Lebenswandel und konnte so als Gruppe auch aus den ihr traditionell zugewiesenen niederen oder unreinen Tätigkeitbereichen ausbrechen oder diese uminterpretieren.²²⁹

Das Christentum war nicht die einzige Religion, die im Indien des 19. Jahrhunderts Möglichkeiten zum Kastenaufstieg bot. Innerhinduistische

226 Vgl. dazu nun DOSS, *Repainting Religious Landscape*.

227 Vgl. ebd., S. 21f. Vgl. ausführlich zu diesem Thema im Nordindien des späten 19. Jahrhunderts: BAUMAN, *Christian Identity*, S. 76–88. Sozialen Aufstieg und soziale Veränderungen durch Mission beschreibt auch Dick Kooiman, der die Beziehungen zwischen der Ausbildung durch die LMS im Seminary in Nagercoil und den Anstellungen von Christen auf Kaffeeplantagen in Ceylon untersucht: KOOIMAN, *The Gospel of Coffee*. Vgl. auch ROBINSON / CLARKE, *Religious Conversion*; DEMPSEY, *Kerala Christian Sainthood*; DUBE / BANERJEE DUBE, *Spectres of Conversion*; KENT, *Converting Women*; KOOIMAN, *Conversion*; MOSSE, *The saint in the banyan tree*, dort auch zum Kulturverständnis.

228 Vgl. BAUMAN, *Christian Identity*, S. 78–83.

229 Vgl. dazu auch ebd.; FERNANDES, *Caste and Conversion Movements*, S. 22, 26. Die Inkulturation des Christentums am Beispiel der SPG und Baptist Mission unter nordindischen Chamars in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschreibt WEBSTER, *Missionary Strategy*.

Reformbewegungen ermöglichten mittels Veränderungen in Lehre und/oder Lebenswandel den Aufstieg für Angehörige niedriger Kasten seit dem späten 18. Jahrhundert, so zum Beispiel der Satnampanth in Nordindien oder die Kartabhaja-Bewegung, ebenfalls in Nordindien. Beide führten (Teile) ihrer Angehörigen dem Christentum zu.²³⁰ Viele Mitglieder der Kartabhaja-Bewegung waren enttäuscht von ihren religiösen Führern und erhofften sich Jesus als wahren Guru. Die vorchristlichen Vorstellungen prägten auch ihre Bekehrungen, viele der Anforderungen an den Lebenswandel koinzidierten. Im Nachhinein ist es nicht immer möglich, zwischen christlichen und vorchristlichen Vorstellungen in der Religiosität zu unterscheiden.²³¹ Ganz anders sah es bei Dalits in Südindien aus, bei denen die Gottesvorstellungen von einer starken Hierarchie und der daraus resultierenden Angst vor Gott geprägt waren. Die Predigt von Gottes Liebe stand in völligem Widerspruch zum traditionellen Denk- und Glaubenssystem dieser Gruppen. Untersucht wurde dies anhand der CMS-Mission unter Pulayas in Travancore.²³² Was die Mission George Oomen zufolge trotzdem attraktiv machte, waren die Aufhebung der Kastenunterschiede innerhalb der christlichen Gemeinde und die Möglichkeit zur sozialen Besserstellung.²³³ Wie die Angehörigen der Kartabhaja-Bewegung, so behielten auch die Pulayas viele ihrer vorchristlichen Praktiken bei.²³⁴

Auch einige Missionare bemühten sich, die Kontinuitäten von ehemaliger Religion und christlichen Auffassungen und Praktiken zu betonen, soweit sie solche feststellen konnten. Im Laufe der Zeit entwickelte sich jedoch bei manchen Konvertiten ein neues Selbstbewusstsein, sodass sie nicht mehr auf ihre alten Praktiken – und damit auf die alte, unterlegene Kaste – angesprochen werden wollten.²³⁵ Wenn der soziale Aufstieg durch die Annahme des Christentums erfolgreich gewesen war, bemühte man sich, so Chad Bauman, die Ursprünge vergessen zu machen – und damit häufig auch die Gemeinsamkeiten von Christentum und ehemaliger Religion.

Ein Konversionsgrund für Einzelne, insbesondere im 18. und frühen 19. Jahrhundert, konnte der Eindruck sein, die ursprüngliche Religion und das traditionelle System Indiens seien den aus Europa kommenden Neuerungen unterlegen. Man konvertierte mit dem Eintritt ins Christentum dann auch zur Moderne.²³⁶ Diese Interpretation wurde in der Forschung vielfach vertreten.

230 Vgl. BAUMAN, *Christian Identity*; ODDIE, *Old Wine in New Bottles?*

231 Vgl. ODDIE, *Old Wine in New Bottles?*, S. 65f., 72f.

232 Vgl. OOMMEN, *Strength of Tradition*.

233 Vgl. ebd., S. 92f.

234 Vgl. ebd., S. 90f.

235 Vgl. BAUMAN, *Christian Identity*, S. 104f.

236 Vgl. VAN DER VEER (Hg.), *Conversion to Modernities*. Van der Veer betont in seiner Einleitung, wie sehr diese Art der Konversion auch die Missionare, Kolonisatoren und das heimatische Christentum veränderte, vgl. DERS., *Introduction*, S. 7. Vgl. zur Bedeutung für die aussendende

Allerdings ist festzuhalten, dass eine Modernisierung und »Europäisierung« auch ohne Konversion möglich war und dass sogar lange Zeit »europäisierte« Hindus oder Muslime größere Chancen auf eine Karriere in der Kolonialverwaltung hatten als konvertierte Inder, da die Regierung Unruhen vorbeugen wollte.²³⁷

Für die Bildung, die die Missionsschulen versprachen, wurde häufig in Kauf genommen, mithilfe der Bibel unterrichtet zu werden,²³⁸ und die Missionare bemühten sich, durchaus mit Erfolg, aus ihren Schülern Christen zu machen. Antony Copley führt in seiner sehr explizit missionskritischen Monographie zu Mission und Konversion in Indien im Anschluss an Erik Eriksons Entwicklungspsychologie an, dass die Missionare durch die Bildungsangebote Erfolge hatten, weil sie in den Schulen die jungen Männer zur Zeit der Adoleszenz und pubertärer Identitätskrise besonders gut beeinflussen konnten.²³⁹

Werden nicht ganze Gruppen betrachtet und wird die Frage nach den Motiven nicht allgemein gestellt, so lassen sich in jedem Einzelfall weitere Gründe finden. Copley nennt zum Beispiel die Peergroup, den frühen Tod des Vaters oder einen Missionar mit großem Charisma.²⁴⁰ Dies sind freilich Gründe, die in Indien genauso wie in Europa Bekehrungen beeinflussen konnten, wie in Kapitel eins angesprochen wurde und in Kapitel drei anhand der Bewerbungsschreiben der Missionare ausführlich dargestellt werden wird. Selbstverständlich galten in Indien grundsätzlich dieselben (psychologischen) Bedingungen wie in anderen Teilen der Welt. Und ebenso wie dort ist nicht auszuschließen, dass eine tatsächliche Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre Menschen zur Konversion bewogen haben kann.²⁴¹ Das Zusammenspiel mehrerer Gründe demonstriert die *conversio* Anandrao Kaundinyas, der um des sozialen Aufstiegs willen die Missionsschule besucht und den christlichen Unterricht in Kauf genommen hatte, dann aber in der Gegenwart Herrmann Möglings eine *echte* Bekehrung erlebte und selbst zum Missionar wurde.

In Bezug auf Konversionen im kolonialen Kontext wird stärker noch als in der Konversionsforschung insgesamt diskutiert, inwieweit ein Individuum aktiver Agent seiner Bekehrung ist. Häufig wird den Konvertiten Passivität unterstellt, entweder indem der Druck, den Missionare als koloniale Agenten

Gesellschaft auch ROODEN, *Missionary Conversion*. In anderen Gesellschaften kamen weitere Motivationen hinzu, so z.B. im Indonesien des 20. Jahrhunderts die politische Vorgabe, einer Weltreligion anzugehören, vgl. dazu SPYER, *Serial Conversion*.

237 Vgl. z.B. COPLEY, *Religions in Conflict*, S. 180.

238 So erklärte es auch Kaundinya in seiner Lebensgeschichte, s.u. Kap. 4.1.2.2.

239 Vgl. COPLEY, *Religions in Conflict*, S. 185f.

240 Vgl. ebd., S. 189, 196.

241 Vgl. dazu auch ROBERTS, *Conversion*.

ausgeübt hätten, betont wird, oder indem den Konvertiten rein weltliche Motive unterstellt werden wie den »Reischristen«.²⁴² Wenn die These lautet, die Inder hätten konvertieren müssen, um Reis zu bekommen, wird ihnen ziemlich wenig Spielraum für eigene Aktivität zugestanden.²⁴³ Die Realität war wohl komplizierter: Trotz politisch-sozialem Druck oder trotz wirtschaftlicher Anziehungskraft des Christentums kann häufig ein Zusammenspiel aus beidem, kombiniert mit unbewussten weiteren Motiven, zur Konversion geführt haben.²⁴⁴ Es gilt:

The historian with either strong feeling or a definite theory about conversion will have no difficulty in finding in the sources the kinds of answers he is looking for. What is more difficult is to question those sources in such a way that one's conclusions will not be an automatic confirmation of views previously held.²⁴⁵

Insgesamt betrachtet, blieb die Zahl an Konversionen in Indien stets gering. Nur selten kam es zu Konversionen ganzer Gemeinschaften und ausgeprägten Konversionsbewegungen. Auch heute hält sich die Prozentzahl der Christen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung im niedrigen einstelligen Bereich. Darum wird in der Forschung immer wieder gefragt, warum die christliche Mission nicht erfolgreicher war (und ist). Die Antworten für das frühe 19. Jahrhundert und die Zeit des Hindunationalismus müssen sich zum Teil unterscheiden, viele Überlegungen gelten aber für beide Epochen. Neben sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Faktoren sind dabei auch philosophische und weltanschauliche Prägungen zu bedenken.

Ein Großteil der Literatur aus Indien zu Konversionen in Indien bezieht sich auf das 20. Jahrhundert, als Konversionen zum Christentum angesichts des zunehmenden Hindunationalismus nicht nur umstritten waren, sondern

242 Für Indien wird in den meisten Studien festgehalten, dass kein Zwang ausgeübt worden sei, so z.B. BAUMAN, *Christian Identity*, S. 83. Vgl. aber die Definition von Bekehrung als Dominanz bei DIRKS, *The Conversion of Caste*, der zudem betont, wie sehr die Wahrnehmung der Kaste als bedeutend durch den englischen Missionar Robert Caldwell geprägt war. Zu Caldwell vgl. SCHRÖDER, *Religion, Kaste und Ritual*.

243 Ähnlich wenig Aktivität gestand Mahatma Gandhi den Dalits zu, wenn er die Ansicht vertrat, die unterdrückten Kasten könnten nicht selbstständig über ihre Konversion entscheiden, vgl. KIM, *In Search of Identity*, S. 23–36, bes. S. 33, der Gandhi zitiert: »the poor Harijans have no mind, no intelligence, no sense of difference between God and no-God«.

244 Vgl. dazu auch BAUMAN, *Christian Identity*, S. 71–76, 96: »Many of the *Satnamis* who became Christian were not ›converted‹, but rather ›chose‹ to convert as part of a larger project to find an appropriate way of living and being in a changing world (although the ›choice‹ was of course made in the context of socio-economic realities that were largely beyond their control).« Die Bedeutung der Aktivität der Konvertiten betont, unter anderem mit einer religiösen Argumentation, bei der gleichzeitigen Forderung, »Agency« auch theoretisch zu konzeptionalisieren – und zu historisieren ASAD, *Comments on Conversion*, S. 271f.

245 WEBSTER, *The Christian Community*, S. 53, zit. in: FERNANDES, *Caste and Conversion Movements*, S. 28.

auch zu Unsicherheit in den christlichen Kirchen führten, die ihre Zugehörigkeit zur indischen Nation trotz der abweichenden Religion erklären mussten.²⁴⁶

Sebastian C. H. Kim hat eine Untersuchung vorgelegt, in der er auf die unterschiedlichen philosophisch-theologischen Vorannahmen von Christentum und Hinduismus aufmerksam macht. Im frühen 19. Jahrhundert gab es laut Kim drei hinduistische Auffassungen zur Beziehung von Hinduismus und Christentum: die grundsätzliche Gleichwertigkeit der beiden Religionen aufgrund ihres ethischen Kerns; die Gültigkeit beider Religionen, auch wenn sie sehr unterschiedlich seien; und die Überlegenheit des Hinduismus gegenüber dem Christentum.²⁴⁷ Schon in einer der ersten Kontroversen des 19. Jahrhunderts zwischen einem Missionar, Joshua Marshman, und einem Hindu, Ram Mohan Roy, wurde der grundsätzliche Unterschied in der Art, sich religiösen Fragen zu nähern, deutlich. Roy erkannte die ethischen Grundsätze der Lehre Jesu von Nazareth an und hielt sie für ausreichend für die Seligkeit, Marshman bestand auf einer *echten* Bekehrung in der Anerkennung der Göttlichkeit Jesu und der grundlegenden christlichen Lehren.²⁴⁸ Zu diesen Unterschieden in der Lehre kam, dass vielen Hindus durchaus bewusst war, dass die christlichen Missionare mit Vernunftargumenten gegen den Hinduismus predigten – in den Missionsberichten finden sich viele Beispiele –, dass die Missionare aber ihre eigene Religion nicht mit demselben Maßstab maßen, sondern hier Glauben statt rationaler Erklärung forderten.²⁴⁹ Das Misstrauen der Inder gegenüber der christlichen Kirche als Organisation war aus unterschiedlichen Gründen groß – die Missionare selbst nannten immer wieder den Konfessionalismus –, und mit dem wachsenden nationalen Selbstbewusstsein ging, so Kim, auch ein Anstieg des religiösen Selbstbewusstseins einher.²⁵⁰

246 Vgl. für eine Auseinandersetzung aus christlicher Sicht BANERJEE, *Religious Conversions in India*. In einigen Bundesstaaten wurden im 20. Jahrhundert Konversionen verboten, vgl. ebd., S. 193–202.

247 Vgl. KIM, *In Search of Identity*, S. 13. Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Dialogs sowie gegenseitige Vorwürfe diskutiert anhand verschiedener Forschungszugänge COPLEY, *Religions in Conflict*, S. 55–58. Copley betont mehrfach, die Missionare hätten ihre Probleme und Misserfolge mit dem Kastensystem erklärt, statt ihre eigenen falschen religiösen Vorannahmen im Exklusivismus zu erkennen (z.B. ebd., S. xvi, 153). Ebd., S. 168, argumentiert er ähnlich wie Kim, dass die Unterschiede im philosophischen Zugang zu Welt und Religion eine große Bedeutung gehabt hätten. Zu hinduistischen Haltungen zu (Hindu-)Mission und Konversion vgl. auch SHARMA, *Hinduism and Conversion*.

248 Vgl. KIM, *In Search of Identity*, S. 15–18.

249 Vgl. ebd., S. 21.

250 Vgl. ebd., S. 23.

Kim hebt hervor, dass hinduistische Argumentationen zur Konversion durch hinduistische Philosophie und Praxis geprägt sind; christliche Evangelisationsbestrebungen müssten dies zur Kenntnis nehmen.²⁵¹ Häufig missverstanden sich Christen und Hindus, weil mit denselben Begriffen unterschiedliche Konzepte bezeichnet wurden, hinzu kam, dass innerhalb der christlichen wie der hinduistischen Religion so große Unterschiede herrschen, dass selbst eine Binnenverständigung mühsam werden kann.²⁵² Kim identifiziert für das spätere 20. Jahrhundert drei Konversionsdiskurse, den säkularen, den befreiungstheologischen und den Inkulturationsansatz.²⁵³ Der säkulare Diskurs suche nach einer Antwort auf die im 20. Jahrhundert virulente Frage, wie jemand gleichzeitig ein guter Inder und ein Christ sein könne. Die religiösen Überzeugungen würden damit ins Innere verschoben, die Kontinuität zur Vergangenheit könne bewahrt werden.²⁵⁴ Eine befreiungstheologische Neuinterpretation der Konversionen von Angehörigen niedriger Kasten sei unter anderem wegen des Vorwurfs nötig geworden, die Konversionen hätten aus rein ökonomisch-politischen Interessen stattgefunden. Inkulturationstheologien hingegen unterstrichen die Kontinuität von Hinduismus und Christentum und betonten dann den Mehrwert der Konversion. Kim schließt: »At the meeting point of faiths, conversion may be experienced both as a change of religion and as a transformation within a religious tradition.«²⁵⁵ Dieser Ansicht hätten die Missionare aus Basel und von der CMS aufgrund ihrer Überzeugung des *solus Christus* sicher nicht zugestimmt, sie kann aber Möglichkeiten zum Verständnis der Konvertiten des frühen 19. Jahrhunderts aufzeigen.

Weitere Antworten auf die Frage nach Begründungen für die relative Erfolglosigkeit der christlichen Mission finden sich in ihren sozialen und politischen Voraussetzungen und Anforderungen, insbesondere in den sozialen Beziehungen, Sprachproblemen und der Haltung der kolonialen Obrigkeiten in Indien sowie den Reaktionen und Forderungen der Missionare.

Die Notwendigkeit, mit der Konversion zum Christentum die ursprüngliche Gemeinschaft zu verlassen, und die große Wahrscheinlichkeit, aus allen sozialen Zusammenhängen ausgeschlossen zu werden, hielten viele Inder von der Konversion ab.²⁵⁶ In den Missionszeitschriften finden sich zahlreiche Beispiele für solche Begründungen. Die Konversion bedeutete nicht

251 Vgl. ebd., S. 182.

252 Vgl. ebd., S. 183.

253 Vgl. ebd., S. 190f.

254 Vgl. ebd., S. 191–193.

255 Ebd., S. 197.

256 1850 wurde mit dem Caste Disabilities Removal Act gesetzlich festgelegt, dass Konvertiten nicht vom Erbe ausgeschlossen werden durften, vgl. SEBASTIAN, *Mission without History?*, S. 88.

nur ein Ende der sozialen Beziehungen zu lebenden Personen, sondern je nach Ausrichtung des Hinduismus auch das Ende der Beziehungen zu den Vorfahren, mithin ein völliges Aus-der-Tradition-Fallen.²⁵⁷ Zudem wurden Eheschließungen endogam vollzogen, d.h. ein Konvertit konnte innerhalb seiner Familie keine Frau bzw. keinen Mann mehr finden. Auch in dieser Hinsicht endete die Gemeinschaft durch die Konversion. Gleichzeitig fanden die Konvertiten in der christlichen Gemeinde eine neue Gemeinschaft, und die Missionare bemühten sich intensiv, ihnen christliche Ehepartner zu geben.²⁵⁸

George Oommen hat in seiner Untersuchung zur Evangelisation der CMS in Travancore auf das Sprachproblem hingewiesen: Die Sprache der Pulayas war auch für diejenigen Missionare, die verschiedene indische Sprachen beherrschten, fast unverständlich – und die Predigt der Missionare für die Pulayas. Die Missionare hielten sich ausschließlich zu Reisepredigten unter den Pulayas auf. Vor Ort waren häufig aus syrischen Christen gewonnene Evangelisten stationiert. Diese konnten sich besser verständigen und aufgrund der dauerhaften Anwesenheit auf die Pulayas einwirken. Nur vertraten sie zumeist eine anders ausgerichtete Lehre als die Missionare der CMS. Die Wirkung von Pulaya-Führern war für Konversionen am effektivsten.²⁵⁹

Auch die britische Kolonialverwaltung unterstützte Konversionen nicht, fürchtete sie doch die daraus resultierende soziale Unruhe. Gleichzeitig musste sie den Umgang mit Konvertiten und mit einer religiösen Minderheit nicht nur in den Kolonien, sondern auch in der Heimat neu regeln. Gauri Viswanathan hat auf Parallelen in der Haltung der britischen Regierung in diesen Fragen in der Heimat wie in der Fremde aufmerksam gemacht.²⁶⁰ Konversionen betrafen das Staats- und Bürgerrecht, und es musste geklärt werden, wer unter welchen Bedingungen zur Gemeinschaft gehörte. Um die rechtlichen Probleme zu minimieren, wurden Konvertiten in Indien weiterhin als im Rechtssinne ihrer Ursprungsreligion, Hinduismus oder Islam, zugehörig angesehen und nach den entsprechenden Gesetzen behandelt.²⁶¹ Dies stärkte die Konvertiten zum Beispiel bei Erbstreitigkeiten, schwächte aber zugleich die neue Religionsgemeinschaft und sprach den Individuen die subjektive,

257 Vgl. BAUMAN, *Christian Identity*, S. 98f. Antony Copley erhebt gegenüber den Missionaren des 19. Jahrhunderts mehrfach den Vorwurf, die Vielfältigkeit des Hinduismus nicht erkannt und vor allem das gute Zusammenleben der Religionen und die Toleranz untereinander zerstört zu haben, vgl. z.B. COPLEY, *Religions in Conflict*, S. 143f.

258 Der Paternalismus bei diesen Verheiratungen ist im größten Teil der Berichte deutlich.

259 Vgl. OOMMEN, *Strength of Tradition*, S. 83–87. Die Pulayas wurden auch Cheramar oder Cherumas genannt, vgl. ebd., S. 79.

260 Vgl. VISWANATHAN, *Outside the fold*; DIES., *Religious Conversion*. Vgl. dazu auch VAN DER VEER, *Imperial Encounters*.

261 Vgl. VISWANATHAN, *Outside the fold*, S. 14. In Indien galten unterschiedliche Rechtssätze je nach Religionszugehörigkeit.

bewusste Entscheidung ab.²⁶² Damit wollte man auf rechtllichem Wege das Problem lösen, dass Konversionen die Identität einer Gemeinschaft – in diesem Fall einer ganzen Nation – infrage zu stellen schienen.²⁶³ In England musste die »Englishness« neu definiert werden, in Indien die »Indishness«. Diese galt schon im frühen 19. Jahrhundert und in der Wahrnehmung der britischen Kolonialverwaltung als hinduistisch bzw. muslimisch, eine Auffassung, die zugleich zu einer Homogenisierung Indiens führte. Hinzu kam, dass im Hinduismus tatsächlich eine Veränderung der religiösen Auffassungen nicht unbedingt eine Veränderung in der Gruppenzugehörigkeit nach sich ziehen musste. Die für den Hinduismus relevante *conversio* war nicht die Bekehrung, sondern die Konversion, der Wechsel der Gemeinschaft. Nach hinduistischer Theologie war der Glaube Teil der Gruppenidentität, sodass die Subjektivität tatsächlich im Hintergrund stand.²⁶⁴

Dies widersprach den christlichen Auffassungen und der Lehre der evangelischen Mission natürlich zutiefst, und Visnawathan zeigt, wie religiöser Dissens und die Formulierung von Subjektivität zunächst mit Schweigen übergangen wurden, dann aber zu einer Modifikation in rechtlichen und politischen Positionen führten. Dennoch überschrieben Klassifikationen die Selbstdefinitionen und wurden im Gegensatz zu diesen in die Erinnerungsgeschichte aufgenommen. Diese Tendenz verstärkte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts. So konnten zum Beispiel diskursive Annäherungen der Religionen in Indien nicht in Datenbanken wie den Zensus aufgenommen werden und blieben damit in der allgemeinen Wahrnehmung vernachlässigt.²⁶⁵ In Erzählungen und Geschichten sah die Sache ganz anders aus, aber diese haben die öffentliche Erinnerung weniger stark geprägt. Zuletzt ist zu fragen, wer eigentlich für wen sprechen kann und wer gehört wird.²⁶⁶ Pandita Saraswati Ramabai und Bhimrao Ramji Ambedkar waren in der zweiten Hälfte des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts von großem Einfluss, aber weniger gut gebildete und prominente Personen hatten kaum eine solche Möglichkeit. Nur einzelne der Konvertiten des frühen 19. Jahrhunderts wären von ihrer Bildung und ihrem sozialen Status her überhaupt in der Lage gewesen, sich Gehör zu verschaffen – in der Basler Mission vor allem Hermann Anandrao Kaundinya –, und von einem Einfluss auf die öffentliche (Regierungs)meinung ist auch in ihren Fällen nichts bekannt.

262 Vgl. zu letzterem ebd., S. 14, 18, 80f.

263 Vgl. ebd., S. 75.

264 Vgl. ebd., S. 89, 97, 110f.

265 Vgl. ebd., S. 156f.

266 Vgl. ebd., S. 211; SPIVAK, Can the subaltern speak?

Die Antworten auf die Fragen, warum Inder überhaupt konvertierten und warum nicht mehr Inder konvertierten, sind somit vielfältig: Eine Mischung aus politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Beweggründen veranlasste Inder in je individueller Gewichtung zu ihren Entscheidungen. Am bedeutsamsten waren neben den religiösen Überzeugungen Überlegungen zu den sozialen Umständen, die Kaste und Familie sowie die größere politische Situation betrafen.

3. Die Missionare: Bekehrungserfahrungen in Europa

Dieses Kapitel beschreibt die Ausgangssituation der Missionare und analysiert ihre Auffassungen vor der Ausreise nach Indien. Die Abschnitte eins bis drei, die detailliert auf Bekehrung und Heiligung eingehen, basieren auf den bei der Bewerbung eingereichten handschriftlichen Lebensläufen und erörtern die Überzeugungen der Kandidaten vor dem Eintritt ins Missionshaus und der dortigen Ausbildung. Wenn sich junge Männer zur Ausbildung am Basler Missionsseminar bewarben, mussten sie einen Lebenslauf einreichen, aus dem ihre christliche Gesinnung ebenso wie die Begründung für den Missionswunsch hervorging. In den späteren Jahren fügten Kandidaten ihren Briefen manchmal Tagebücher bei. Über die meisten Bewerbungen entschied der Inspektor aufgrund der Schriftlage; die Kandidaten mussten Gutachten und Empfehlungsschreiben sowie ein ärztliches Attest beibringen. Einige Kandidaten, unter ihnen Christian Leonhard Greiner, wurden zunächst zurückgestellt und aufgefordert, sich später noch einmal zu bewerben. Andere nahm der Inspektor auf Probe auf, wieder anderen riet er, sich persönlich in Basel vorzustellen. Bewerbungsschreiben und Lebenslauf konnten also, mussten aber nicht über die Aufnahme entscheiden. Die Bewerbungsunterlagen sind ebenso wie eine kurze Einschätzung durch die Inspektoren im Basler Archiv überliefert.

Im Abschnitt vier werden anhand der Mitschrift der Dogmatikvorlesung des Missionsinspektors Christian Gottlieb Blumhardt, mit der die Missionare bis 1838 und möglicherweise darüber hinaus ausgebildet wurden, die wichtigsten über die Bekehrung hinausgehenden theologischen Voraussetzungen untersucht. Das Kapitel drei legt damit die Grundlagen, um später Kontinuitäten und Modifikationen in Konzeption und Darstellung von *conversiones* in Indien herausarbeiten zu können. Es zeigt die Vorstellungen von *conversio* und *sanctificatio* auf, mit denen die Missionare nach Indien reisten.

In die Auswertung werden nicht nur die Bewerbungen der Indienmissionare einbezogen, sondern in Zehn-Jahres-Schritten alle erfolgreichen überlieferten Basler Bewerbungen zwischen 1820 und 1860.¹ Auf diese Weise kommt eine ausreichend große Anzahl an Lebensläufen und Anschreiben

1 Der Basler Archivierungspraxis folgend werden jeweils die Lebensbeschreibungen derjenigen Kandidaten, die in einem Jahr aufgenommen wurden, analysiert, nicht derjenigen, die sich in einem Jahr bewarben. Aus dem Jahr 1820 liegt nur eine erfolgreiche Bewerbung vor, 1830 waren es fünf, 1840 neun, 1850 sieben und 1860 26. Hinzu kommen für die 1830er vier ausgewertete Lebensläufe von späteren Indienmissionaren, die zwischen den runden Jahren ins Seminar bzw. die Gesellschaft aufgenommen wurden.

zustande, mithilfe derer auch mögliche Entwicklungen in Basel herausgearbeitet werden können. So kann ausgeschlossen werden, dass Veränderungen in der Darstellung der Indienmissionare lediglich in Europa vollzogene Wandlungen widerspiegeln. Diese serielle Quelle ermöglicht also den Blick auf die großen Tendenzen in der Basler Mission und bei denjenigen, die Missionare werden wollten. Zusätzlich werden die Lebensläufe und Anschreiben derjenigen Indienmissionare hinzugezogen, die in dieser Untersuchung im Vordergrund stehen: Samuel Hebich, Herrmann Mögling, Hermann Gundert und Johannes Müller.

Diese fallen in den Zeitraum zwischen 1830 und 1840 und zeichnen sich dadurch aus, dass nur einer von ihnen, Johannes Müller, regulär ins Basler Seminar aufgenommen und vollständig dort ausgebildet wurde. Samuel Hebich war ein lebens- und berufserfahrener Mann, als er sich in Basel bewarb, er verbrachte nur zwei Jahre dort, Herrmann Mögling und Hermann Gundert hatten in Tübingen studiert und brauchten in Basel keine Ausbildung mehr zu durchlaufen – Gundert wurde überhaupt erst angenommen, als er schon in Indien lebte. Sein Lebenslauf befindet sich nicht im Basler Archiv, obgleich er offensichtlich dorthin gesandt wurde, sondern ist als Abschrift in Calw erhalten und in den *Schriften und Berichten* ediert.² Johannes Müller studierte von 1834 bis 1839 im Missionshaus in Basel. Nach einem kurzen Aufenthalt in England arbeitete er ab 1840 in Indien. Dass sich drei der vier ausführlich betrachteten Bewerber in ihrer Ausbildung von den übrigen Kandidaten unterschieden, ist teils dem Zufall geschuldet: Aufgrund ihres gemeinsamen Studiums und ihrer persönlichen Bekanntschaft setzte Herrmann Mögling die Aufnahme Hermann Gunderts in Basel durch. Zum Teil lag es jedoch auch in der Basler Personalpolitik begründet, denn die meisten der (wenigen) studierten Theologen, die sich in Basel bewarben, wurden in diesen Jahren nach Indien gesandt.

3.1 *Conversio* – der idealtypische Bekehrungsablauf

Die untersuchten Lebensläufe der Basler Missionsbewerber beschreiben bis auf eine Ausnahme ausschließlich Bekehrungsgeschehen, keine Konversionen. Einzig Wilhelm Rieb konvertierte infolge seines Bekehrungserlebnisses zum Protestantismus.³ Dennoch bedeutete die Bekehrung für viele der Bewerber einen Wechsel der Gruppenzugehörigkeit, von »weltlichen« Freunden hin zu erweckten Gemeinschaften. Wie Tholucks Guido⁴ scheuten

2 Vgl. GUNDELT, *Schriften*, S. 75–80.

3 Vgl. Wilhelm Rieb, BMA, BV 608 (Konversion 1859, Eintritt ins Missionshaus 1860).

4 S.o. Kap. 1.3.4.

sich viele vor diesem Schritt, gingen ihn aber schließlich doch. In der Analyse der Narrative, mit der dieses Kapitel beginnt, wird die große Offenheit und Vielfältigkeit der formalen und inhaltlichen Normen deutlich.

3.1.1 Das Narrativ: formale und inhaltliche Normen

Mit der Frage nach dem Narrativ und den impliziten oder expliziten formalen und inhaltlichen Normen kann eruiert werden, ob die Lebensläufe standardisiert waren. Damit wird zugleich deutlich, welche Meistererzählungen möglicherweise später nach Indien transferiert wurden. Explizit bezog sich Johannes Müller in seiner Bewerbung auf ein von ihm imaginiertes Narrativ:

Das eine mal war ich im Himmel, das andere mal wieder in der Hölle das eine mal sah ich mich an dem Ziel meiner Wünsche, das andere mal warf ich mich wieder Meilen weit hinweg; und an diesem Allem war ich selbst Schuld, denn ich wollte mich bekehren, u. in kurzer Zeit ein rechter Heiliger werden u wenn du denn dies bist, dachte ich, dann bist du tüchtig ein Verkündiger des Evangeliums zu werden; hier muß ich bemerken, daß ich mir die Bekehrung oder die Wiedergeburt auf folgende Art vorzeichnete: ich dachte, u glaubte es auch fest, bis du dich für bekehrt oder wiedergeboren halten darfst, so muß folgendes bei dir vorgehen: 1 mußt du eine gründliche und lebendige Erkenntniß deiner Sünden und deiner Verdammungswürdigkeit vor Gott haben, u überhaupt daß du ein ganz verfluchter Sünder bist, u diese Erkenntniß und Gefühl von deiner Sündhaftigkeit und Verdammungs[würdigkeit?] muß einen so hohen Grad erreichen, der fast an Verzweiflung grenzt, in solchem Zustand muß denn 2 der heilige Geist dich auf Golgatha führen, u. dir Jesum den Heiland aller Sünder zeigen, wie er am Kreuz auch deine Sünden getilgt u bezahlt habe u dich dann durch diesen Anblick der Vergebung deiner Sünden versichern, wenn denn dieses bei dir vorgegangen ist, dann kannst du glauben, daß du ein Kind Gottes bist, und bevor, dachte ich, solches nicht Punkt für Punkt bei dir vorgeht kannst du weder glauben, daß dir deine Sünden vergeben sind, und noch viel weniger, daß du ein Kind Gottes bist, auf solche Weise hatte ich mir die Bekehrung vorgestellt⁵ [...].

Der ausdrückliche Bezug auf ein (imaginiertes) Narrativ findet sich bei den Basler Bewerbungen dieser Zeit selten, das Zitat beweist aber, dass dieses Narrativ implizit, in den Imaginationen der Bewerber, durchaus existierte. Was Johannes Müller, der später in Hubli⁶ arbeitete, hier beschrieb, war

5 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 2rf. Vgl. dazu auch WATKINS, *Puritan Experience*, S. 7, 46, 228. Der Wortteil »Verdammungs-« steht auf S. 2r, der zweite Wortteil scheint weggefallen. S. 2v beginnt mit »muß einen«.

6 Hubli bildet heute mit Dharwad einen Doppelort und liegt in Karnataka.

das reformatorische Narrativ der Überführung der Sündhaftigkeit, der Sündenerkenntnis und der darauf folgenden *iustificatio*. In zwei Hinsichten erkannte er das Narrativ in seinem eigenen Bekehrungserleben als falsch: zum einen merkte er, dass ein Bekehrungsprozess auch anders ablaufen kann als gedacht, dass er mithin nicht dem überlieferten Narrativ entsprechen muss. Die zweite Erkenntnis drückte Müller in dem an das Zitat anschließenden Halbsatz aus: »und dabei wollte ich das Meiste thun, und der freien Gnade Gottes keinen Raume laßen.« Die Einsicht, dass nicht jeder Mensch die Bekehrung nach demselben Schema erfährt, wurde bei den Basler Missionaren religiös gewendet: Gott sei größer als die menschliche Erwartung aufgrund eines bestimmten Narrativs. Johannes Müller formulierte diese Einsicht in seinem achtseitigen Lebenslauf mehrfach.⁷ Er schloss aus dieser Erfahrung – ganz dem klassischen Narrativ entsprechend –, dass allein Gott die Handlungsmacht im Bekehrungsgeschehen habe.⁸

Das Zitat aus Johannes Müllers Bewerbung spricht explizit aus, was auch die Analyse der Lebensläufe aus diesen Jahren zeigt: Bei der Darstellung des Lebenslaufs im Allgemeinen und der Bekehrung im Besonderen gab es in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts eine gewisse Bandbreite; Abweichungen von einer Norm, die nur recht grob als »persönliche Erfahrung der Bekehrung« beschrieben werden kann, waren zulässig und führten nicht zur Ablehnung der Bewerber durch die Komitee. Andererseits wurden auch Kandidaten, die durchaus einen »klassischen« erweckten Lebenslauf mit einem (datierbaren) Bekehrungserlebnis vorweisen konnten, nicht angenommen, wie Stichproben erwiesen haben.⁹ Die Orientierung an einem Narrativ wie es in groben Zügen bei Paulus, Augustin und Luther aufscheint und in Schriften wie Bunyan's *Pilgrim's Progress* und Tholucks *Lehre von der Sünde* verbreitet wurde, entschied also nicht über die Aufnahme in Basel.

Dennoch ist bei den Lebensläufen ein Muster, ein Narrativ, zu erkennen, dem mit gewissen Abweichungen in der Regel gefolgt wurde. Dazu gehörten, wie von Müller vermutet, zentral Sündenerkenntnis, Krise, Erkenntnis der Rechtfertigung durch Christus und *sanctificatio*, womit nicht nur das klassische protestantische Bekehrungsnarrativ beschrieben ist, sondern auch die zentrale evangelische Lehre von der *iustificatio*. Man könnte dies das »religiöse Meisternarrativ« nennen.

Auch Johannes Müller folgte diesem Narrativ, obgleich er selbst das nicht erkannte. Über Seiten beschrieb er seine Sündhaftigkeit und sein Ringen um Sündenerkenntnis, dann die Erfahrung des Zuspruchs der Rechtfertigung.

7 Vgl. ebd., S. 2r: »[...] doch die Sache gieng bei mir nicht den Weg, welchen ich Unwißender mir vorgezeichnet hatte.«

8 S. unten die Diskussion von Aktivität und Passivität im Bekehrungsgeschehen.

9 Auch die Bewerbungen der erfolglosen Kandidaten sind in Basel archiviert.

Was bei ihm fehlte, war die Erkenntnis, dass sein Ringen um Sündenerkenntnis der Sündenerkenntnis selbst entsprach. Denn wie hätte er um Einsicht in seine Sündhaftigkeit ringen können, wenn sie ihm nicht bewusst gewesen wäre? Vielleicht hatte er eine tiefere Erfahrung erwartet, aber viel tiefer als das einem Menschen das Ringen wie die »Hölle«¹⁰ vorkommt, kann es kaum gehen.

Doch auch über die Beziehung von Sündenerkenntnis und Rechtfertigungsgewissheit hinaus gab es Elemente, die den meisten Bekehrungsberichten gemein waren und somit als Basler Narrativ angesehen werden können. Im Allgemeinen folgten die Berichte dem Schema: Beginn mit einem Verweis auf die Ehre Gottes und/oder die eigene Unwürdigkeit¹¹ – Lebensbeschreibung, häufig anfangend bei der Geburt (in manchen Fällen wurde die religiöse Entwicklung dem äußeren Lebenslauf vorangestellt) – Bekehrung und ihre Beziehung zum Missionswunsch – Lebenswandel seit der Bekehrung – Hingabe an Gottes Willen, häufig mit Bezug auf die Komitee als ausführendes Organ – Segenswünsche oder Schlussdoxologie.

Die Bekehrung selbst fand in der Regel – der Darstellung zufolge – in mehreren Schritten statt: Egal ob die jungen Männer aus christlichen oder nichtchristlichen Elternhäusern stammten, der Lebensweg war von Brüchen, von Hinwendungen zu Gott und (meist mehreren) Abfällen geprägt,¹² die in der endgültigen Bekehrung gipfelten, nach der der Mensch seine Kraft ganz aus Gott zog, nur auf ihn hin lebte und damit auch seinen äußeren Lebenswandel änderte. Häufig war allerdings auch die Zeit nach der Bekehrung noch durch Anfechtungen geprägt. Ein Markstein der Bekehrung war einigen die Konfirmation, in der sie bewusst ihr Leben Gott übergaben. Sie wurde aber unweigerlich gefolgt von einem Abfall, in dem die Jugendlichen die Welt und ihre Vergnügungen entdeckten. Viele Lebensläufe berichteten des Weiteren von einer Bekehrung zur »Werkgerechtigkeit«, also der Bemühung um Erlangung der Rechtfertigung durch eigene Taten, die ebenso unweigerlich zu neuem Abfall oder zumindest zu Verzweiflung führte, denn Werkgerechtigkeit steht nach evangelischer Dogmatik der *iustificatio sola fide* diametral entgegen, und das war allen Autoren bewusst, selbst denen, die es nicht in dogmatisch korrekter Sprache hätten ausdrücken können. In gewisser Weise handelte es sich auch bei Johannes Müllers Streben nach Sündenerkenntnis um eine Form der Werkgerechtigkeit, was er selbst mit den Worten andeutete, die den Bericht seines Bekehrungserlebnisses abschlossen: »der Herr

10 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 2r.

11 Vgl. ebd., S. 1r: »Im Gefühl meiner großen Schwachheit und Gebrechen u meiner großen Sündhaftigkeit, aber auch im Vertrauen auf Gottes Gnade u Hilfe, ergreife ich die Feder [...]«

12 Die Terminologie wird hier aus den Selbstbeschreibungen übernommen. Sie drückte die von den Konvertiten wahrgenommene oder beschriebene Passivität aus und unterscheidet sich von einer bewussten Abwendung, s. auch Kap. 4.1.6.1.

gab mir aber noch zu erkennen, nicht mit Werken umzugehen, sondern mich gänzlich auf seine freie Gnade zu verlassen«. ¹³ Auf die Erfahrung, dass Werkgerechtigkeit nicht zur *echten* Bekehrung und inneren Ruhe führte, folgte in diesem Narrativ als zweite oder gar dritte Bekehrung die *sola fide* und *sola gratia* von Gott initiierte Hinwendung zum *echten* Glauben.

Im Kontext des Narrativs ist auch nach den Emotionen zu fragen. Bestimmte Erfahrungen und Emotionen gingen in fast allen Fällen mit der Bekehrung einher. Zentral war die Unruhe vor der Bekehrung, die als Wirken Gottes in dem Menschen interpretiert wurde und ihn schließlich zur Bekehrung führte. Das Siegel der Bekehrung waren endlich Ruhe und innerer Friede. Das Zusammenspiel von Unruhe und Ruhe scheint das wichtigste Kennzeichen der Bekehrung in dieser Frömmigkeitsgruppe gewesen zu sein. ¹⁴ Es fehlt in fast keinem der Lebensläufe. Innere Ruhe und eine große Freude waren Insignien der Rechtfertigungsgewissheit, die die Bekehrung markierte. Sie wurde gefolgt von gewissen Werthaltungen, die zumeist gleichermaßen auf Gott und auf das Leben in der Welt bezogen wurden. Über Tränen, das Kennzeichen der Bekehrung im Halleschen Pietismus, berichteten nur wenige spätere Missionare. ¹⁵

Die Hochschätzung der Ruhe führte dazu, dass sie nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich gesucht wurde. Diejenigen Bewerber, die ein Bekehrungserlebnis beschrieben und keinen Prozess, schilderten häufig die einsame Kammer oder das freie Feld als Ort der einschneidenden Erfahrung, einer Bekehrung in der Natur gingen oft Überwältigung und Anerkennung der Schöpfermacht Gottes voraus. Fast alle Autoren, die ausführlich über die Umstände der Bekehrung berichteten, nannten Gebet oder Bibellese als die Aktivität, während der sich die Bekehrung vollzog.

Eine für die Berichte aus Indien zentrale Frage kann auch an die Bekehrungsnarrative der Basler Kandidaten gestellt werden: Inwiefern unterscheiden sich die Narrative bei der Selbst- und der Fremddarstellung? Einige der Basler Indienmissionare kannten sich schon aus dem Studium in Tübingen (Gundert, Mögling, Weigle), sodass über sie zwei Bekehrungsberichte vorliegen: die Selbstbeschreibungen aus den Lebensläufen und die Darstellungen in den posthumen Biographien, die auf dem eigenen Erleben der Biographen und auf Briefen und Berichten von und an Freunde aus der Zeit

13 Joh. Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 3r. Er fuhr fort: »diese Haupt-Erkenntniß des Evangeliums fehlte mir anfänglich ganz u gar«.

14 Vgl. dazu auch das Gebet zum Abschluss des Missionsvortrags von Samuel Hebichs in Stuttgart 1861: »Werther heiliger Geist, komme zu uns und laß Keinen von uns ruhen, bis wir wahre Ruhe in Dir gefunden haben. Du bist unsere Ruhe, HERR Jesus, Du bist der Friede, Du bist der Sabbath! Du gibst Deinen Kindern Ruhe in der Vergebung der Sünden.« [HEBICH], Fünfzehn Vorträge, S. 28.

15 Vgl. aber z.B. Johann Jakob Riess, BMA, BV 142, Nr. 1, 8.1.1830, [Lebenslauf], S. 2. Vgl. YÖDER, Soteriological shift; DERS., Blood, Spit and Tears.

der Bekehrung beruhen. Hier können also die verschiedenen Darstellungen miteinander verglichen werden. Die Berichte wichen in den Sachaussagen nicht voneinander ab, betonten aber jeweils sehr unterschiedliche Aspekte: Während die selbstverfassten Lebensläufe das Handeln Gottes hervorhoben und stärker auf den Seelenzustand vor und nach der Bekehrung eingingen als auf die äußeren Umstände, die die Bekehrung begleiteten, beschrieben die durch andere verfassten Biographien auch die Gegebenheiten, die nach Ansicht der Verfasser die Bekehrung veranlassten oder beschleunigten. Das Wirken Gottes trat hier gegenüber den Lebensumständen etwas in den Hintergrund, die Betonung der Aktivität Gottes wich der Hervorhebung der Aktionen des Menschen. Diese Modifikationen sind besonders im Blick auf die späteren Berichte aus Indien bedeutsam, wo eine ganz ähnliche Veränderung geschah.

Hermann Gundert zum Beispiel schrieb in seinem Lebenslauf an die Basler Komitee lapidar: »[...] als mich der Herr durch wunderbare Führung armer Freunde, die arm und elend wie ich waren, die Augen über die Unwirklichkeit aller eigenen Gedanken öffnete, mich vor Aufdeckung vieler Schulden auch vor andern demütigte und mir (seit Herbst 1833) ein Verlangen eingab, mit den verachteten Pietisten-Brüdern Leben und Gemeinschaft zu suchen.«¹⁶ Aus der Biographie erfahren die Leser, dass ein Studienfreund die Universität verlassen und sich mit Reisen hatte vergnügen wollen, schließlich aber einen Selbstmordversuch unternahm. Die Mutter bat Gundert, mit dem Freund zu reden, doch dieser starb, bevor Gundert ihn sehen konnte. Der Biographie zufolge führte dies Gundert zum *echten* Gebet.¹⁷ In seinem eigenen Berichte betonte Gundert hingegen das, was die Tradition *vocatio* und *illuminatio* genannt hat.

Aus der Zeit seiner Bekehrung sind Briefe an die Eltern überliefert, die sein Ringen um die *echte* Bekehrung widerspiegeln. So schrieb er 1831 aus Maulbronn: »Ich muß göttliche Gnade und Gebetsleben anders erfahren, ehe ich dem sündlichen Leben entrissen werde.«¹⁸ Der Brief schilderte sein Bemühen um Erfahrung, auch einen gewissen Fortschritt, aber noch keinen »Durchbruch«.¹⁹ Gundert war sich der Prozesshaftigkeit seiner Bekehrung sehr bewusst. Die *conversio* ging auch mit großen Emotionen einher: »Der Baum der Erkenntnis ist nicht der des Lebens.« Ja, das ahne ich mehr und mehr. Aber ich komme nicht zur rechten Umkehr und zum gewissen Verstand, weil der Ausspruch des »Ich« in mir zu stark, mein eigener Wille geradezu

16 GUNDELT, Schriften, S. 77.

17 Vgl. HESSE, Gundert, S. 41f.

18 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 5.

19 »Hat auch das angeborene *Widerstreben* gegen das Gute manche *Milderung* erfahren, so ist denn doch *geblieben*, und mit all meinen Anstrengungen werde ich doch nie zu einem Seelenzustand kommen können, der mir selbst gefällt.« (Ebd.). – Das Subjekt des ersten Hauptsatzes fehlt.

unbändig ist. Dann stellt sich die Demut mir nur als Schwachheit dar. [...] Ach, ich müßte oft mehr noch als trauern, wenn nicht die herrliche Mittlers-Idee, die Hoffnung auf Sühne auch meiner Schlechtigkeit mich emporhielte. Würden nur einmal diese drei: Überzeugung oder Glauben, Hoffnung, und was am meisten noch fehlt: das Leben der Liebe in mir zur Einheit gebracht, – dann wär's eine Freude!«²⁰ Große Trauer und Freude wurden hier einander gegenübergestellt, die eine vor, die andere nach der Bekehrung verortet.

Ein weiterer Themenkomplex beschäftigt sich mit der Frage nach den Medien der Bekehrung. Die Bekehrung war nicht nur eine religiöse Erfahrung oder ein inneres Erleben, sondern sie hatte häufig auch eine intellektuelle Grundlage – je nach Bildungsgrad der Bewerber natürlich mehr oder weniger ausgeprägt. Einige der späteren Missionare erfuhren ihre Bekehrung während des (Theologie)studiums, so auch Hermann Gundert, Herrmann Mögling oder Gottfried Weigle. Andere wurden wie Tholucks Julius²¹ durch das Studium benachbarter Disziplinen zur Bekehrung gebracht. So studierte August Dittrich, der 1820 ins Missionsseminar aufgenommen und 1821 nach Russland ausgesandt wurde, Jura und Geschichtswissenschaften und schrieb:

Dabei kam ich dann oft auch auf die Religion und untersuchte den Einfluß derselben in der alten und neuen Geschichte, fand aus allen Erfahrungen, daß sie eine Grundstütze der Staaten sei und richtete darum mein Augenmerk auf sie weit mehr, als auf die Staatsmechanik der Neuern und deren Hebel, das Geld und die Soldaten. So ward die Religion bei mir zuerst bloß Sache des Verstandes. Ich sah ein, daß der menschliche Geist eben so sehr einer geoffenbahrten Religion bedürfe, als der Körper der täglichen Speise, und konnte darum von der Zeit an nie mehr leiden, daß Lehrer auf Universitäten und Prediger die christliche Religion zu einer bloßen Vernunftlehre machen wollten, weil ein solch menschliches Machwerk nicht nur vermessen ist, sondern mir auch gar keine Kraft über die menschlichen Gemüther und also auch für den Staat nicht nur keinen Nuz zu haben, sondern im Gegentheile eine Grundsäule des Staatsgebäus zu untergraben schien.²²

In manchen Fällen war die Bekehrung wie bei Dittrich durch die Beschäftigung mit bestimmten Gegenständen initiiert, in anderen fand sie zwar zur Zeit des Studiums, doch ohne direkten Bezug zu dessen Inhalten statt – sie hatte aber dann große Auswirkungen auf die weiteren Studieninhalte. Dozenten wie David Friedrich Strauß, dem Gundert und Mögling begeistert zugehört hatten, wurden plötzlich uninteressant bzw. zu Irrlehrern.

20 Ebd., S. 6f. Kurz darauf schrieb er seinen Eltern, er wüschte, das »ewige Kämpfen und Nimmererringen« fänden ein Ende, vgl. ebd., S. 7. Vgl. I Kor 13,13.

21 S.o. Kap. 1.3.4.

22 August Dittrich, BMA, BV 29, Nr. 1, 13.10.1819, August Dittrich's Lebenslauf, S. 4rf.

Einige wenige Bewerber verwiesen als Medien der Bekehrung auf bestimmte Bücher, die sie zur christlichen Erkenntnis geführt hatten, mehrere führten Zeitschriften an und insbesondere die Publikationen der Missionsgesellschaften. Diese Verweise nahmen im Laufe der Zeit naturgemäß zu, als sich die Mission immer weiter ausdehnte und in erweckten Kreisen immer populärer wurde. Die Bibel war ebenfalls in einigen Fällen das Medium der Bekehrung: die jungen Männer erfuhren einzelne Bibelverse oder -kapitel als bedeutsam für ihr eigenes Leben. Mit neuer Bibelerkenntnis wie bei der paradigmatischen Bekehrung Martin Luthers ging dies jedoch nicht einher; die evangelische Dogmatik wurde durch diese Bekehrungserlebnisse nicht verändert. Vielmehr ging es darum, evangelische Erkenntnisse auf das eigene Leben zu beziehen und sie im eigenen Erleben zu erfahren.

Eine Bekehrung durch Schriften beschrieb August Albert Schönhuth, der 1869 nach Westafrika und 1871 nach Nordamerika gesandt wurde. Das Lesen bestimmter Schriften führte ihn zu dem Entschluss von »nun an dem Herrn Jesu anzugehören«,²³ und das Lesen biblischer Schriften bestärkte ihn in der Bekehrung. Obwohl auch er in seinen Lebensläufen von 1859 und 1860 von Passivität sprach, unterstrichen die Beschreibungen seinen aktiven Anteil, seinen Willen und Entschluss zur Bekehrung.

Bemerkenswert ist der Bekehrungsbericht Wilhelm Riebs von 1860,²⁴ der in seiner Konversion zum Protestantismus mündete und so das Bekehrungsnarrativ mit einem Konversionsbericht verband:

Es begab sich aber an dem Kirchweihfest 1858 erweckte mir der Herr mein Herz ernstlich, Abends 5 Uhr, und eine ganz besondere Rührung gieng in mir vor. Diese Rührung und diese Erweckung gescha (!) nicht durch Anredung von Menschen, und auch nicht durch das Wort Gottes, sondern der heilige Geist fuhr in mich, nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, durch diese Erweckung lernte ich jetzt ernstlich durch Gottes Hülfe beten, und durch dieses Gebet wurde mir das wahre hell gemacht, Welches vorher vor meinen Augen finster war, der katolische Glauben, auf welchen ich getauft und konfirmirt war, ist mir durch diese Erweckung finster geworden, und der wahre evangelische hell, ich armer konnte nicht mehr in die katolische Kirche gehen, und die Betrüglichkeit dieser mehr ansehen, ich elender stand jetzt in einer harten und bedenklichen Lage, katolisch konnte ich nicht mehr bleiben, und wahr evangelisch zu werden war Gottes Befehl in mir [...].²⁵

Rieb beschrieb hier in klassischer Weise und weit über die meisten Basler Bewerber hinausgehend orientiert am klassischen Narrativ ein

23 August Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 2, [1860, Lebenslauf], S. 2v.

24 Rieb wurde wie Schönhuth Pastor in Nordamerika.

25 Wilhelm Rieb, BMA, BV 608, 16.2.1860, [Lebenslauf], S. 1v.

Bekehrungserlebnis, das zwar nicht, wie bei Johannes Müller, aus heiterem Himmel kam – Rieb war in einer gemischt-konfessionellen Familie aufgewachsen und in eine evangelische Schule gegangen –, aber doch das Eingreifen von außen, seine eigene Passivität, die Aktivität des Heiligen Geistes und die völlige Veränderung durch das Erlebnis in den Vordergrund stellte. Die Dichotomie von Licht und Finsternis unterstrich die Grundsätzlichkeit der Veränderung. Trotz der Drohung seines Vaters, ihn zu enterben, wenn er ihm die »Schande«²⁶ bereite zu konvertieren, trat Rieb zu Neujahr 1859 zur evangelischen Kirche über. Die Aufnahme in die erweckten Gemeinschaften und Zirkel ging einher mit Verspottung und Gewaltanwendung seitens seiner katholischen ehemaligen Freunde und Kollegen. Rieb erfuhr hier also im Kleinen im württembergischen Esslingen, was Inder später erlebten, wenn sie vom Hinduismus zum Christentum konvertierten. Er flüchtete sich ins Gebet.

Zuletzt ist eine Besonderheit der Missionsbewerber zu erwähnen: Immer wieder beschrieben Kandidaten, dass der Wunsch, Missionar zu werden, der Bekehrung vorausging. In besonderer Weise trifft dies auf Christian Tischhauser zu, von 1864 bis 1873 Missionar in Brasilien, danach Missionsprediger in Winterthur und von 1881 bis 1905 Lehrer am Missionsseminar. Zwar gab es in seinem Leben Phasen intensiven Gebets, auch wünschte er sich eine Bekehrung in die resultierende »Freudigkeit, von der ich oft schon mit Sehnsucht gehört habe«,²⁷ aber ein Bekehrungserlebnis oder auch nur eine definitive Beschreibung des Zustands von Bekehrtheit gab es bei ihm nicht. Dennoch wurde er in Basel angenommen und prägte später Generationen von Missionaren. Der über Jahre immer wieder beschriebene »Missionstrieb« reichte offenbar für seine Annahme aus. Das bedeutet, dass auch 1860 das Bekehrungsnarrativ in Basel nicht so ausgeprägt war, dass eine Bekehrung stattgefunden haben musste. Während andere Bewerber die Bekehrung mit Schweigen übergingen, wurde bei Tischhauser ganz klar, dass er – zumindest seinem eigenen Empfinden nach – keine Bekehrung erlebt hatte. Für die Missionsleitung reichten wohl sein Ringen um Bekehrung und die Beschreibung seiner Gebete und christlichen Überzeugungen (die andere wohlmöglich als Bekehrung bezeichnet hätten) zur Beglaubigung.²⁸ Tischhausers Bericht von 1860 erinnert an Johannes Müllers Lebensbeschreibung von 1835. Noch hatte sich das Narrativ nicht in der Weise zu einer Norm verfestigt, dass Zweifel am eigenen Bekehrtheit zur Ablehnung des Bewerbers führten.

26 Ebd.

27 Christian Tischhauser, BMA, BV 613, 18.10.1859, Mein Leben, S. 15v.

28 Theodor Walz fragte in demselben Jahr, ob er überhaupt schon bekehrt genug sei, um sich als Missionar zu bewerben, vgl. BMA, BV 614, Nr. I.6, [1860, Lebenslauf], S. 13.

Es gab unter den Baslern also am »klassischen« Narrativ orientierte Bekehrungsberichte. Doch von Beginn bis zum Aufnahmejahrgang 1860 finden sich im Missionsarchiv Berichte, bei denen die Bekehrung nicht die endgültige Umwandlung des Menschen bedeutete.²⁹ Zwar forderte die Basler Mission mindestens ab 1860 in Dokumenten, die an Bewerber verteilt wurden, ausdrücklich das Bekehrte sein, aber die Weise, in der sich die Bekehrung vollzogen hatte, ob als eindrückliches Erlebnis oder als schleichenden, vom Kandidaten selbst manchmal nicht erkannten Prozess, ließ sie offensichtlich offen.³⁰ Die Bandbreite ist gegenüber solchen religionssoziologischen Studien hervorzuheben, die von einem einheitlichen Narrativ ausgehend die Konstruiertheit von Bekehrungsberichten dem Erleben gegenüberstellen und solchen Berichten aus konstruktivistischer Überzeugung die Authentizität absprechen.

Der zentrale Inhalt, der tatsächlich von allen Kandidaten angeführt werden musste, was das »religiöse Meisternarrativ«: Sündenerkenntnis, Krise, Annahme der Rechtfertigung durch Christus und *sanctificatio*. Begleitet wurde dies häufig von starken Emotionen der Unruhe und der folgenden Ruhe. In diesen Emotionen wie im »religiösen Meisternarrativ« fand sich die Normierung.

Bei den Basler Bewerbern waren Bekehrung und Missionswunsch oft eng verbunden. Die Selbst- und Fremddarstellung von Bekehrungsgeschichten unterschied sich auf charakteristische Weise: Während in der Selbstdarstellung der innere Prozess im Vordergrund stand, legte die Fremddarstellung Gewicht auf den Kontext.

29 Dies konnte zum Beispiel geschehen, wenn die Bekehrung schon im Kindesalter stattfand. Wilhelm Friedrich Schnepf, der ab 1866 in Ostindien arbeitete, beschrieb seine Bekehrung schon für sein zehntes Lebensjahr. Danach folgte auch kein größeres Bekehrungserlebnis oder eine Wiederholung der Bekehrung mehr wie bei anderen Bewerbern, obgleich Schnepf in der Pubertät Unsicherheit erlebte, auch starke geistliche Unsicherheiten und Anfechtungen; und es »stellten sich leider auch im Bekehrungsstande noch manche jugendlichen Unarten ein«. (Wilhelm Friedrich Schnepf, BMA, BV 611, Nr. 1, [1860], Kurzer Ueberblick über mein Jugendleben, S. 3r). An seiner Bekehrung zweifelte er dennoch nicht ernsthaft, auch suchte er nicht, sie zu erneuern.

30 JOSEPHANS, 45. Jahresbericht, S. 24: »Bedingungen des Eintritts in die Evangelische Missions-Anstalt zu Basel und Anweisung zur Meldung um Aufnahme. 1. Der Eintritt neuer Zöglinge in die evangelische Missionsanstalt zu Basel geschieht in der Regel alljährlich Einmal nach den Ferien beim Beginn des Jahreskurses, um die Mitte Augusts, unter folgenden Bedingungen: [...] Wer in die Anstalt eintreten will, muß nicht bloß ein sittlich unbescholtener Jüngling sein, sondern wahrhaftiges Leben aus Gott besitzen. Es ist nicht genug, daß der Petent Einmal von der Wahrheit des Evangeliums mächtiger ergriffen und aus dem geistlichen Tod erweckt worden sei. Wer Andere bekehren will, muß selbst wahrhaftig und gründlich bekehrt sein aus dem heiligen Geist. [...]« S. dazu auch u. Kap. 3.4.

3.1.2 Der Kontext: Bezugspersonen

Anhand der für die Bekehrungen der Basler Bewerber besonders relevanten Frage nach den Bezugspersonen lassen zugleich weitere Themen wie die soziale und kulturelle Situation der Kandidaten aufzeigen. Dieser Abschnitt fragt daher, welche Bedeutung Bezugspersonen für die Bekehrungen der Kandidaten ihrer Darstellung zufolge hatte und wie sich Bindungen an Personen und Gruppen durch die Bekehrung wandelten.

Schon von Kindheit auf hatten mich meine Eltern mit aller elterlichen Sorgfalt u. Liebe erzogen, und in den jungen Jahren meines Lebens mir die Bibel so gut als möglich verständlich gemacht, u. mir schon frühe das Fürbild Jesu ins Herz zu drücken gesucht, wozu in mir der Herr auch Freude und Aufmerksamkeit erwekte.³¹

Viele der Basler Bewerber stammten aus Elternhäusern, die den christlichen Glauben ernst nahmen und ihn ihren Kindern zu vermitteln suchten, ein großer Teil kam aus Familien, die der Erweckungsbewegung zuzurechnen sind. Daneben gab es eine ebenfalls zahlenmäßig bedeutsame Gruppe an Bewerbern, die stärker als die Religiosität die Strenge und Sittlichkeit der Eltern hervorhob. Auch diese sahen in ihrem Elternhaus Grundlagen für den Glauben und die spätere Bekehrung gelegt. Doch es gab auch ganz andere Erfahrungen. So begann Johann Melchior Steiner seine auf 136 Seiten beschriebene »Lebensgeschichte ... aus dem Tagebuch« mit der Bemerkung:

Wenn ich Blicke in die Vergangenheit meines Lebens werfe, zurückdenke an die Jahre meiner Kindheit, so muß ich aussprechen mit David Psalter 71. 5. 6. Du bist meine Zuversicht, Herr, Herr, meine Hoffnung von meiner Jugend an: du hast mich aus meiner Mutterleibe gezogen; mein Ruhm ist immer vor dir. Mit weinenden Auge stand oft meine Mutter vor meinen Vater, bittend er möchte doch einige Kreuzer zur Unterstützung beitragen; aber mit versteinerten Herzen warf er Flüge über Flüge, über seine Frau u. seinen sieben unmündigen Kindern aus.³²

Das Elternhaus hatte zweifellos einen großen Einfluss auf die spätere Entwicklung der Kinder, entscheidend für die Bekehrung war es nicht. Hermann Gundert stammte aus einer stark in der Erweckungsbewegung verwurzelten Familie – und bereitete seinem Vater einige Trauer, bevor er sich im Studium bekehrte. Samuel Hebichs Vater war rationalistischer Pfarrer, dazu relativ

31 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte des Christian Leonhard Greiner, S. 1r.

32 Johann Melchior Steiner, BMA, BV 249, Nr. 1, [ab 1832], Lebensgeschichte von Johann Melchior Steiner, S. 1r.

alt bei der Geburt seines jüngsten Sohnes und den Herausforderungen der Erziehung nicht mehr recht gewachsen, Hebich genoss in seiner Jugend große Freiheiten. Christian Greiner kam aus einer erweckten Handwerker-Familie, ebenso wie Johannes Müller, der allerdings betonte, sein Vater sei Bürger gewesen. Johann Melchior Steiner musste in seiner Kindheit und Jugend hungern und wurde vom alkoholisierten Vater geschlagen, ebenso wie seine Mutter. Dennoch erfuhren alle eine Erweckung, bewarben sich in Basel und wurden zur Mission ausgesandt.³³

Die Herkunft aus einer erweckten Familie erleichterte den jungen Männern die Bekehrung wesentlich, kehrten sie damit doch in ihre Ursprungsgemeinschaft zurück und verstärkten die Bande zu Eltern und gegebenenfalls Geschwistern. Diejenigen, die nicht aus erweckten Elternhäusern stammten, berichteten zumeist wesentlich kritischer über ihre Kindheit und Erziehung und grenzten sich so von ihren Familien ab. Diese Beurteilung kann freilich auch der Situation des Schreibens geschuldet gewesen sein, denn die Lebensläufe wurden im Nachhinein aufgezeichnet und gaben somit die Urteile der Bekehrten wieder, nicht unbedingt die Gefühle der Kinder oder Jugendlichen vor der Bekehrung. Dass eine dysfunktionale Familie zur Suche und dadurch zur Bekehrung führte wie in der neueren Konversionsforschung vermutet,³⁴ ist von den Basler Bewerbern nur sehr selten überliefert.

Allerdings gab es andere familiäre Ereignisse, die als Anlass zur verstärkten Religiosität und zur Suche dienten: Krankheit und Tod. Viele der späteren Missionare berichteten von eigenen schweren Krankheiten, die eine intensive Auseinandersetzung mit Fragen um Leben und Tod sowie Gebete zeitigten. Eine ebenso große Anzahl schilderte Krankheit und häufig auch Tod von Eltern oder Geschwistern, die sie erschütterten – Gegebenheiten, die im Rückblick als Aufforderungen Gottes interpretiert wurden, sich ihm zuzuwenden. Oftmals kam in einem Leben auch beides zusammen.

Einen engen Freund und Begleiter auf dem Glaubensweg hatten nur einige der Bewerber. Mehrere erzählten von vorübergehenden Freundschaften und Wegbegleitern, die aber – teils durch äußere Umstände – nicht über den gesamten Bekehrungsprozess hin anhielten. An einem bestimmten Punkt mussten sie natürlich jemanden treffen, der ihnen die erweckte Glaubenslehre und Religiosität vermittelte, dies konnte aber schon im Elternhaus und der kindlichen Erziehung geschehen sein, oder es fand später statt. In Ausnahmefällen stand die Person dem Kandidaten nicht besonders nahe, sondern die Erweckung geschah einzig durch die Predigt bei einem öffentlichen Anlass, zum Beispiel einem Missionsfest.

33 Steiner arbeitete später in Nordamerika.

34 S.o. Kap. 1.2.2.

Samuel Hebich war einer der wenigen Bewerber, der einen Bekehrungsprozess mitsamt einschneidendem Erlebnis völlig unabhängig von menschlicher Begleitung schilderte, und er sollte auch später einer der enthusiastischsten und charismatischsten Missionare der Basler sein und gleichzeitig viel alleine arbeiten. Bei ihm wurde die Suche seiner Darstellung nach vor allem durch Einsamkeit ausgelöst. Schon bei den alten Eltern scheint das Kind eher allein gewesen zu sein, auch wenn Hebich diesen Zustand nicht näher ausführte. Mit 13 Jahren wurde er aus dem württembergischen Dorf zu seinem Bruder nach Lübeck gerufen, der dort als Konditor arbeitete. Eigentlich sollte er dem Bruder nach dem Tod von dessen Frau als Gemeinschaftler und Dienstbote dienen, doch als er in Lübeck ankam, hatte der Bruder inzwischen erneut geheiratet. Hebich kommentierte die folgende Zeit:

Mein Bruder liebte mich zwar herzlich, aber der Unterschied des Alters zwischen mir u ihm waren derzeit von der Art, daß mein junges gefühlreiches Herz, mit meinem Bruder, als einem reifern Manne nicht sympathisiren konnte, weil ja schon die Bedürfniße des Menschen in solcher Verschiedenheit des Alters sehr verschieden seyn müßen.³⁵

Er fuhr fort: »Ich suchte also einen Freund, der mit mir ganz sympathisirte, aber – vergebens«³⁶ und beschrieb die daraus entstandene Niedergeschlagenheit. Hebichs Selbstdarstellung zufolge verstärkten sich Einsamkeit und religiöse Suche gegenseitig. Bei einem anderen Gemütszustand und ohne seine intensive Religiosität hätte er in Lübeck vielleicht einen Freund finden können, die Einsamkeit hingegen trieb ihn immer weiter in die Suche. 1821 intensivierten sich die inneren Kämpfe so sehr, dass der Bruder sich offensichtlich Sorgen zu machen begann. Jedenfalls schickte er Hebich anlässlich eines Volksfestes spazieren. Hebich ging jedoch nicht zu dem Fest, sondern auf ein »freyes und stilles Land«³⁷, wo er seine Bekehrung erlebte und endlich einen Freund fand: »So suchte ich einen irrdischen Freund, nun aber fand ich den ewigen Freund, der auch mein Gott ist, und den ich nicht suchte.«³⁸ In Gemeinschaft mit Erweckten geriet er seinem Bericht zufolge erst später.

Auch in diesem Lebenslauf zeigte sich die Bedeutung der Gemeinschaft bzw. in diesem Fall genauer: der fehlenden Gemeinschaft – und man könnte die These vertreten, in Hebichs späterem Lebenslauf wurde ebenfalls die fehlende Gemeinschaft deutlich, sowohl in seiner Lebensführung, als auch in seinen religiösen und theologischen Auffassungen, die durchaus in einigen

35 Samuel Hebich, BMA, BV 154, Nr. 1b, 29.12.1831, [Lebenslauf], S. 3f.

36 Ebd., S. 4.

37 Ebd., S. 5v.

38 Ebd.

Punkten von der in Basel üblichen Dogmatik abwichen. Hebich beschrieb, dass er nach seiner Erweckung zunächst alleine die Bibel las, bis er einen erweckten Pfarrer predigen hörte und dort gewisse dogmatische Topoi genauer kennenlernte.

Üblich aber war die Begleitung durch einen Freund oder eine Gruppe, auch wenn manche sich diesen Freunden erst zögernd näherten wie Tholucks Guido dem Otto. Selten führte die Schule zur Bekehrung,³⁹ etwas häufiger der Kontakt zu Pfarrern oder Vikaren, doch auch dies war insgesamt betrachtet selten.

Unabdingbar war nach der Bekehrung der Eintritt in eine erweckte Gemeinschaft, in der Regel in Form von festgefügtten Gruppen: Im württembergischen Dorf in die sogenannten »Stunden«, Jünglings- oder Missionsvereine; auf den Universitäten bildeten sich erweckte Zirkel. Auch Samuel Hebich trat einem Missionsverein bei, beschrieb aber ausführlicher als diese Gemeinschaft seine Beziehungen zu einzelnen Personen und bildete damit erneut eine Ausnahme.

Ein weiterer Aspekt der Frage nach dem Kontext sei noch kurz erwähnt: die sozialen und politischen Strukturen, denen die Missionare entstammten. Mehr als die Hälfte der Basler Bewerber kam aus Württemberg, der größte Teil von ihnen aus Dörfern oder Kleinstädten. Die Missionare selbst schilderten diesen Hintergrund nur als Nebeninformation ihrer Lebensläufe, sodass aus den Selbstaussagen wenig über Bedeutung und Struktur ihrer Herkunft zu erfahren ist. Wichtig war jedoch, dass die Gesellschaft, aus der sie stammten, häufig sehr geschlossen war. Das konnte im Fall von Dörfern mit einer starken erweckten Gruppe – oder gar ganz der Erweckungsbewegung zuzurechnenden Dörfern wie Korntal – die Bekehrung befördern, sie im gegenteiligen Fall aber auch behindern. Die erste Gruppe würde versuchen, die Bekehrung der Erwartung gemäß zu erleben, die letzte, sie zu unterdrücken, sofern sie nicht in starker Abgrenzung zur Gemeinschaft erlebt wurde.⁴⁰ In praktisch allen Fällen kann von einer intensiven Verwurzelung der Jugendlichen in ihrer Herkunftsregion und deren Traditionen ausgegangen werden.

Die Beschreibung der Kindheit und des Einflusses der Eltern war in Basel nicht normiert und das Urteil der Bewerber konnte im Rückblick positiv wie negativ ausfallen. Der der Familie zugeschriebene Einfluss war bei denjenigen, die nicht einer erweckten Tradition entstammten, sehr gering, alle jedoch führten ihre religiöse Suche – gewendet als »Zug« Gottes, eine Form der *vocatio* – auf in der Kindheit und Jugend erfahrene Widrigkeiten zurück, wozu in erster Linie Krankheit und Tod gehörten. Die Begleitung

39 Vgl. z.B. Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 1f.

40 Ausführlicher wird dies in Kapitel 3.3 thematisiert.

durch einzelne Personen oder Gemeinschaften war für die Bekehrung von grundlegender Bedeutung, die Mitgliedschaft in einer Gruppe von *echt* Bekehrten nach der Bekehrung unabdingbar. Selbst ein Einzelgänger wie Samuel Hebich schloss sich einer Gruppe an.

3.1.3 Die Krise

Nur sehr selten berichteten Bewerber von einer Entwicklung im Glauben, die ohne Krise einherging. Häufiger waren mehrfache Krisen oder ein über eine längere Zeit sich hinziehender krisenhafter Prozess. Die Krise war das Thema, bei dem die Schilderungen am meisten differierten, was darin begründet gewesen sein mag, dass hier Person und Persönlichkeit des Menschen am stärksten berührt waren und die allgemeine Lehre erweckter Religiosität individuell erfahren werden musste. Insofern kämpften die Basler Bewerber mit denselben Problemen, die auch schon die Puritaner einige Jahrhunderte zuvor beschäftigt hatten.⁴¹ Die Krise wird im Folgenden ausführlich dargestellt, um die große Vielfalt der Erfahrungen und Darstellungen zu illustrieren. Die Auswertung beginnt mit den Missionaren, die in Kapitel vier im Zentrum stehen, und folgt dann in Zehn-Jahres-Schritten den Basler Bewerbungen. Im Zentrum steht die Frage, wodurch die Krisen ausgelöst wurden, wie sie erlebt wurden und welche Emotionen und Werthaltungen mit ihnen verbunden waren. Zudem wird die Bedeutung von Rechtfertigungslehre, Sündenerkenntnis, -bekenntnis und Erfahrung der *iustificatio* untersucht.

Die Krise konnte auf ganz unterschiedlichen Wegen und vermittelt durch sehr verschiedene Umstände ausgelöst werden. Die Beschreibung einer »plötzlichen« Krise wie bei Johannes Müller war extrem selten:

Es war im Jahr 1829 im Nov., eines SonnenTag[s] als ich so an meiner Arbeit saß, ohne daß meine Gedanken auf einen besondern Gegenstand gerichtet gewesen wären, kam auf einmal der Gedanke ganz unwillkürlich u unwiderstehlich mir ins Herz: jezt bekehrst du dich, u. dann wirst du Mißionar; dieser Sprache an mich konnte ich nun gar nicht widerstehen, denn es war zu stark u machte mich sehr unruhig, sogleich hieß es in meinem Innwendigen: gehe u bekehre dich, damit du Mißionar werden kannst. Diese Stimme ganz gegen meine frühern Gedanken und Grundsätze [...].⁴²

41 S.o. Kapitel 1.3.1.

42 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 1v.

Bei den meisten Missionaren kündigte sich die Krise lange durch innere Unruhe und verschiedene Versuche, diese zu bekämpfen, an, wozu auch Bekehrungsversuche und kleinere Krisen zählten. Und selbst Johannes Müller musste im Folgenden zugeben, dass der Ruf zur Bekehrung nicht ganz aus heiterem Himmel kam und er sich der Bekehrung nur bisher verweigert hatte: »obwohl ich doch nie keine rechte Ruhe hatte, denn der Geist Gottes kam oft an mein Herz aber ich gab kein Gehör u hatte ganz u gar keine Lust mich zu bekehren.«⁴³ Auf den erfahrenen Ruf hin begann bei ihm der Kampf um die *echte* Bekehrung, der sich über lange Zeit krisenhaft hinzog.

Von Herrmann Mögling sind in Basel zwei handschriftliche Lebensläufe überliefert, beide heben den Unterschied zwischen seinem Lebenswandel vor und nach der Bekehrung hervor, übergehen diese selbst aber mit Schweigen. Aus den Formulierungen wird klar, dass Mögling eine Art Krise erlebt hat, seine Schilderung ist aber so sehr von gebildeter theologischer Sprache geprägt, dass der Bericht sehr allgemein bleibt. Mögling kannte freilich einige Mitglieder der Basler Komitee persönlich, sodass er sich darauf verlassen konnte, dass sein Lebenslauf hinreichend bekannt war. Seine Bekehrung fand statt, als er, wegen Unfugstiftens vom Universitätsexamen ausgeschlossen und von seinem Vater als Hilfsprediger angestellt, alle Gemeindegruppen kennenlernen wollte und deshalb auch »die Versammlungen der dortigen Pietisten« besuchte.⁴⁴ Wie stark die Krise überhaupt war, oder ob in seinem Fall nicht eher von »Wendepunkt« gesprochen werden müsste, bleibt in den selbst verfassten Lebensläufen unklar, und auch die wesentlich auf Möglings Briefen und Berichten beruhende Biographie durch seinen Kollegen Hermann Gundert beschrieb die Bekehrung nicht.⁴⁵

Deutlicher schilderte Hermann Gundert seine Krise, die zunächst durch Erlebnisse »armer Freunde« ausgelöst wurde. Aus dieser Erfahrung heraus wandte er sich den »Pietisten-Brüdern« zu, gleichzeitig wollte er, so die Selbstdarstellung, aber »die Welt« nicht aufgeben: »ich suchte noch lange, zumal der Welt und Gottes Freund zu sein.« Die Krise resultierte in einem Nervenfieber, und während der Genesungszeit wandte sich Gundert der Bibel zu und erfuhr die Gewissheit der *ustificatio*: »das stellvertretende Leiden und Sterben Jesu wurde mein Halt.«⁴⁶ Eine so gesteigerte Krise, dass sie eine schwere Krankheit auslöste, beschrieben nur wenige Kandidaten dieser Zeit.

August Heinrich Dittrich, der sich für den Jahrgang 1820 bewarb, kam ganz klassisch beim Lesen der Bibel, die er aus Gründen der Frömmigkeit ebenso wie des Bildungswillens aufgeschlagen hatte, zur evangelischen

43 Ebd.

44 Hermann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Möglings Lebenslauf 1b, S. 4r.

45 Vgl. GUNDELT, Mögling, S. 63–75.

46 GUNDELT, Schriften, S. 77.

Erkenntnis, wobei ihm »jeden Tag [...] meine Augen mehr aufgethan« wurden.⁴⁷ Eine Krise im engeren Sinne beschrieb er ebenso wenig wie Mögling. Auch Johann Christoph Friedrich Schmidt hielt sich in dieser Frage 1828 zurück,⁴⁸ Christian Friedrich Schlenker schilderte in demselben Jahr weder Krise noch überhaupt Bekehrung. Seiner Darstellung nach war sein Lebensweg durch eine christliche Entwicklung seit der frühen Kindheit geprägt, mit einem Höhepunkt anlässlich der Konfirmation.⁴⁹ Jean Ulrich Graf schilderte nicht eine punktuelle Krise oder zumindest einen punktuellen Höhepunkt, sondern einen langen Krisenprozess, der zum Zeitpunkt der Bewerbung noch nicht abgeschlossen zu sein schien. So betonte er auch in seiner Bewerbung, wie sehr er noch der Welt verhaftet sei und wie gering sein Glaube und Vertrauen seien.⁵⁰ Der größere Teil dieser frühen Kandidaten schilderte mithin keine oder keine einmalige, explizite Krise.

Bei Christian Greiner wurde die Krise durch den Wunsch, Missionar zu werden, ausgelöst. Im Gegensatz zu Johannes Müller ging der Missionswunsch jedoch nicht unmittelbar mit dem Bekehrungswillen einher, sondern wurde von diesem gefolgt. Erst dadurch, dass er sich unwürdig zur Mission fühlte,⁵¹ begann Greiner seiner Darstellung zufolge die Bekehrung zu suchen, bis er – initiiert durch Gott – zur seiner Meinung nach richtigen Missionsmotivation durchdrang, die auf dem Doppelgebot der Liebe beruhte, der Liebe zu Christus und zu den Nächsten. Die Krise konnte also durch das Ringen um die reine Missionsmotivation ausgelöst werden.

Johann Jakob Riess aus Greiners Jahrgang wurde, so schrieb er, von Gott mit ermahnenden Bibelversen an seine Taufe und den Bund, den er mit ihm geschlossen hatte, erinnert und so in Unruhe und zum Weinen getrieben, die schließlich in der Krise gelöst wurden. Wie diese »Erinnerung« genau aussah, erzählte Riess nicht. Die Krise selbst bestand inhaltlich wie bei Greiner in der Sündenerkenntnis, dem Anflehen Gottes und der Vergebungsgewissheit. Greiner betonte zudem die Gemeinschaft mit Gott. Die Lehre von *iustificatio*, *unio cum Christo* und *regeneratio* bildete damit das Zentrum der Bekehrung. In der Krise erfuhr er die *iustificatio* und nahm sie für das eigene Leben an.

In diesen Jahren waren also Beschreibungen einer Krise, krisenhafte Prozesse, Bekehrungen ohne Krise und Bekehrungen ohne Krisendarstellungen

47 August Dittrich, BMA, BV 29, Nr. 1, 13.10.1819, Lebenslauf, S. 5v.

48 Vgl. Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 136, 13.1.1828, [Lebenslauf], S. 1v: »Da fühlte ich denn in vollem Maase (!) ganz innig die unaussprechliche Liebe unseres HErrn zu seinen armen, verlorenen Menschen, und das war, Dank sei seiner unaussprechlichen Liebe! der Tag meiner Erwekkung.«

49 Vgl. Christian Friedrich Schlenker, BMA, BV 145, 20.11.1828, Züge aus dem Leben von Christian Fr. Schlenker.

50 Vgl. J. Ulrich Graf, BMA, BV 146, 29.1.1830, [Lebenslauf], S. 4v.

51 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 1v.

möglich und wurden von der Missionsgesellschaft akzeptiert. Selbst wenn die meisten Bewerber mindestens eine Krise beschrieben, war diese für die Anerkennung des Erwecktseins nicht unabdingbar.

Die Bewerbungen von 1840 unterschieden sich nicht wesentlich von denjenigen zehn Jahre zuvor. Joh. Christian Dieterle, der 1840 ins Missionsseminar aufgenommen und 1846 nach Ghana ausgesandt wurde, beschrieb einen langen krisenhaften Zustand, in dem er sich offensichtlich weiterentwickelte, aber doch glaubte, »daß ich noch zu viel Freude an irdischen Dingen habe und meinen Gott noch nicht über alles liebe.«⁵² Schließlich reichte er seine Bewerbung in Basel ein, in dem Wunsch, »daß ich mich doch ganz als ein Willenloses Kind dem Herrn übergebe«⁵³, die Bewerbung in Basel sollte mithin der Fortentwicklung und der Lösung des krisenhaften Hin und Her dienen. Dieterle setzte die Basler Bewerbung zur Überwindung der Krise ein.

Der aus einer sehr armen und dysfunktionalen Familie stammende oben schon erwähnte Johann Melchior Steiner erkannte, so schrieb er in seiner »Lebensgeschichte«, am »gottlosen« Tod seines Vaters, wie wichtig eine rechtzeitige Übergabe des Lebens an Gott sei.⁵⁴ Aus Geldnot musste er Schafe hüten; er nutzte die Zeit auf der Weide, um im Neuen Testament zu lesen und christliche Lieder zu singen. Eine erste Krise wurde durch eine schwere Krankheit ausgelöst, allerdings betraf die Krise weniger Steiner selbst als vielmehr seinen – seiner Darstellung nach – ungerechten Dienstherrn, der, obwohl er, wie Steiner anmerkte, regelmäßig zur Kirche ging, versuchte, ihn um seinen Lohn zu betrügen. Steiner wurde aufgrund äußerer und innerer Zerrissenheit mit knapp zehn Jahren schwer krank und fiel in eine Art Delirium, in dem er von Gott sprach. Als der Dienstherr ihn besuchte, »da habe ich in meinem kranken Zustande ihm so nah an das Herz gesprochen, daß er sogleich weinte, aber wo ich *fräglich* nichts davon wußte: welches mir erst später nach meiner Krankheit erzählt wurde.«⁵⁵ Der Dienstherr kümmerte sich daraufhin fürsorglich um ihn. Ein weiterer Meilenstein war sein Aufenthalt im Haus seines »Wohltäters«, wo er sich ein so gutes Gedächtnis antrainierte, dass er später die Predigten des Vikars in verschiedenen Häusern wiederholen musste – und sich damit implizit auf die Missionsarbeit vorbereitete.⁵⁶

52 Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 10.

53 Ebd., S. 11.

54 Vgl. Johann Melchior Steiner, BMA, BV 249, Nr. 1, [ab 1832], Lebensgeschichte, S. 2v. Steiners Vater hatte durch Alkoholismus seine Arbeit vernachlässigt, bis er seine Kinder nicht mehr ernähren konnte (vgl. ebd., S. 3r). – Es handelt sich um ein Lebenslaufbuch, das wohl auf Notizen aus seinem Tagebuch basierte.

55 Ebd., S. 17r.

56 Vgl. ebd., S. 22v.

Seine Gedanken anlässlich der Konfirmation waren in Ausführlichkeit in den Lebenslauf aufgenommen. Steiner spitzte sie krisenhaft zu: »Aber wie kann ich zu dir kommen mein geliebter Heiland. Ich schäme mich meine Augen aufzuheben, denn meine Missethat ist größer denn der Himmel ist.«⁵⁷ Bei der auf die Konfirmation folgenden Beichte erfuhr er die *iustificatio*: »daß ich eine elende Kreatur bin daß ich ohne dem Herrn nichts bin, ohne daher den Tod u. Verdammniß verdiene, aber der Herr ist bar[m]herzig, u. nahm sich meiner an, er machte *zuerst* meine Seele gesund, u. dann auch leiblich, denn die Seele geht geht (!) immer vor.«⁵⁸

In den folgenden schweren Jahren hielt sich Steiner am Glauben fest, die Krisen, die er durchlebte, waren durch äußere Umstände veranlasst und bezogen sich auf diese. Zwar verzweifelte er an seinem Leben, aber er zweifelte nicht an Gott; auch in Phasen schwerer Niedergeschlagenheit orientierte er sich am Glauben als dem einzigen zuverlässigen Punkt in seinem Leben. Die Bewerbung in Basel bedeutete ein Ende seiner Existenznöte und damit einen Hoffnungsschimmer in tiefer Depression.⁵⁹ Von einer Glaubenskrise im strengen Sinne kann bei ihm kaum die Rede sein. Am stärksten noch knüpfte er die Bekehrung an seine Konfirmation. Alle weiteren äußeren Krisen bestärkten ihn eher in seinem Glauben, als dass sie zu geistlichen Krisen geführt hätten. In dieser Intensität bildete Steiner damit eine Ausnahme, die aber zeigt, dass auch ein Mensch mit einem solchen Lebenslauf angenommen wurde.

Den theologisch erwarteten Ablauf von Krise, Sündenerkenntnis, den Versuch der Werkgerechtigkeit und die schließliche Gewissheit der *iustificatio* beschrieb David Hinderer in seinem Lebenslauf von 1839:

Ich erkannte mich nun als einen Sünder, klagte meine Noth dem Heiland, konnte aber mein Sünden Elend nicht so bejamern und beweinen, und eben deßwegen konnte ich die Vergebung nicht so zuversichtlich glauben, und meine Untreue, die ich gegen den Heiland bewieß wollte mir's ganz strittig machen, nun kam ich auch darauf, ob ich nicht möchte etwas verdienen oder dem Heiland gefallen wollen mit einer solchen Reue, weil ich mir ja doch nichts geben kann, nun wurde es mir über alles theuer, daß ich meinem Herrn und Heiland alles sagen und klagen darf, und daß er Sünder annimmt so wie sie sind, und zwar einen jeden, also auch mich [...].⁶⁰

Hier waren die klassische Erkenntnis der *iustificatio sola fide* und die Krise in vorbildhafter Weise beschrieben. Immer ging es den Kandidaten bei der

57 Vgl. ebd. S. 26v.

58 Ebd., S. 27rf.

59 Vgl. ebd., S. 65vf.

60 David Hinderer, BMA, BV 251, [1837, Lebenslauf], S. 4.

Krise um die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und ihre Überwindung durch die Glaubensgewissheit. Teilweise waren die Schilderungen sehr stark durch theologisch-dogmatische Sprache geprägt, sodass nicht nur der Inhalt, sondern auch die sprachliche Form die reformatorische Erkenntnis explizierten.⁶¹

Doch auch 1840 bewarben sich noch viele Kandidaten, ohne ein eigentliches Bekehrungserlebnis oder eine große Krise zu beschreiben. Einige Bewerber betonten die Kontinuität in der Entwicklung, bei allen Brüchen in der Jugendzeit.⁶² Die kleinen Krisen, Krankheit und Tod, die sie zum Glauben hinführten, gab es häufig, aber eine Krise, in der die Rechtfertigung persönlich erfahren wurde, gehörte nicht zum Kanon des Lebenslaufs. Wichtig war, deutlich zu machen, dass die Bewerber den *echten* Glauben vertraten; wie sie dorthin gelangt waren, war sekundär.

Auch 1850 gab es noch Bewerbungen ohne explizite Beschreibungen einer Krise. Neu waren hingegen Visionen und Ekstasen. Bevor diese dargestellt werden, sollen exemplarisch zwei Bewerbungen späterer Indienmissionare erwähnt werden, die die Kontinuität illustrieren. Georg Ferdinand Kittel, der später lange in Indien arbeiten sollte, stammte aus einem Pfarrhaus und brachte Empfehlungsschreiben seines Vaters bei. Seine Bekehrung beschrieb er nicht ausführlich, wohl aber (im Verhältnis zur Länge des gesamten Lebenslaufs) die vorausgegangene Krise, die Erfahrung der Annahme durch Gott und den Eid, den er Gott schwor: »Ich sagte dem Herrn Jesu zu, daß

61 Vgl. z.B. den Lebenslauf des späteren Indienmissionars Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2r: »Dazu oder eigentlich daraus kam noch eine sehr große Muthlosigkeit u. geistliche u. leibliche Trägheit, daß ich mir gar nicht mehr zu helfen noch zu rathen wußte, [...] ich hatte nirgends einen Halt, nirgends Trost, weil ich ja das ganze Wort Gottes anzweifelte, [...] ja er zeigte mir da recht, daß Geheimniß des Glaubens, daß ich nicht um meiner Werke willen, nicht wegen meines Glaubens, Liebe u. Treue, gerechtfertiget werde, sondern als ein durch die Sünde des Ebenbildes Gottes ganz beraubter u. dagegen der teuflischen Natur theilhaftig gewordener, u. des ewigen Fluch u. Verdammungs würdiger, allein um seines Verdienstes willen weil er für mich Mensch wurde, u. durch sein Leben, Leiden u. Sterben, den Willen seines Vaters vollkommen erfüllt, u. meine u. der ganzen Welt Sünde bezahlt hat mich erlöst aus der Gewalt des Teufels, des Todes u. der Sünde u. mir die Kindschaft u. Erbschaft des ewigen Lebens erworben. Dieß glaube ich auf sein Wort, u. da mag Vernunft, Teufel u. Welt sagen was sie wollen, ihm sey Ehre.«

62 Vgl. Johann David Gackenheimer, BMA, BV 253, 20.10.1839, [Lebenslauf]; ähnlich, nur ohne Spielplatzpredigt, auch Johannes Stanger, BMA, BV 254, der von Barth unterrichtet worden war. Bernhard Deggeller entwickelte sich ebenfalls langsam zum erweckten Christen. Interessant an seiner Schilderung ist, wie er sich mit einem neu gewonnenen Freund über den Glauben austauschte, aber mit einem Vorbehalt: Die Sünde, die ihm wirklich am Herzen lag, bekannte er zunächst nicht. »Dem genannten Freunde entdeckte ich nichts von dem Laster der Selbstbefleckung, sondern wir redeten nur von grossen Sünden & von der Liebe des Heilandes. Nachher kam es dann schon dazu & er entdeckte mir die gleiche Sünde.« (BMA, BV 259, Nr. 1, Kurze Darstellung meines bisherigen Lebensganges, Schaffhausen im Mai 1840, S. 15).

mich von nun an nichts mehr von der Liebe zu ihm scheiden solle [...]»⁶³ Auf nicht weiter bezeichnete Weise fand Gottfried Hausser von der Unruhe zur Ruhe.⁶⁴ Er wurde 1856 ausgesandt und starb 1858 in Mangalore. Beide erwähnten späteren Indienmissionare galten als *echt* bekehrt, obwohl sie keine ausdrückliche Krise schilderten.

Anders sah das bei Jakob Hehr aus, mit dem Neues in die Basler Beschreibungen kam. Er schilderte als erster der untersuchten Kandidaten ekstatische Zustände während seiner Bekehrung, die durch seine Begegnung mit einer »Brüdergemeinde« ausgelöst wurde: »eines Tags am Abend empfand ich eine solche Freude daß ich auf die Hö sprang vor Seligkeit welches 2 Stunden dauerde nachher erwachte ich einmahl Morgens früh wo ich das gleiche erfuhr 4 Stunden lang«.⁶⁵ Allerdings stellte dies weder Anfang noch Ende der Bekehrung dar, auf die Ekstase folgten erst Ruhe und dann der »Kampf wieder die Sünde«⁶⁶. Den Höhepunkt des Bekehrungsprozesses aber bildete zweifellos das In-die-Höhe-Springen.

Georg Vosseler war der erste der untersuchten Gruppe, der durch eine Vision bekehrt wurde. Er bat noch während der Ausbildung nach heftigen Auseinandersetzungen mit der Missionsleitung um seine Entlassung aus dem Seminar. Auf die Vision folgte wie bei Hausser noch eine Zeit der Unruhe und des Kämpfens, kleinerer Krisen, aber der Traum bildete gleichzeitig den Beginn und den Höhepunkt der Bekehrung:

[...] es war im Monat Februar 1847, als mir der liebe Heiland in der Nacht, sein Kommen zum letzten Weltgericht in einem Gesicht vorstellte, u. mir zeigte, wie gar unvorbereitet ich sei. Ich fühlte tief wie meine Sünden mich quälten, u. als das Geschrei immer näher kam, er verziehe nicht! So kam ich ganz in Verzweiflung, u. als ich keinen Retter sah, u. mir selbst überlassen dastand, schickte mir mein treuer Jesus meine Schwester, die schon 2 Jahr vor mir von der Gnade Gottes ergriffen worden war, die aber von mir, weil ich leider ein Feind Jesu war, viel Widriges zu leiden hatte, zu mir: die ich dringend anflehte für mich zu beten. Sie gab mir dann zur Antwort, sie wolle es thun, aber es werde nicht mehr viel helfen, u. dabei ganz ruhig blieb, u. man es ihr in den Gesichtszügen ansah, daß sie mit vollem Vertrauen auf den Herrn wartete. Als ich erwachte und sahe daß ich noch in der Gnadenzeit seie, faßte ich den Entschluß, die Treue, die ich 4 Jahre vorher versprochen zum zweitenmal zu geloben u. zu halten.⁶⁷

63 Georg Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, Nr. I.4, [1849, Lebenslauf], S. 1.

64 Vgl. Gottfried Hausser, BMA, BV 384, 8.12.1849, [Lebenslauf]. Vgl. ähnlich auch Joh. Georg Schmidt, BMA, BV 379; Gottlieb Reim, BMA, BV 382.

65 Jakob Hehr, BMA, BV 378, [1850], Lebenslauf, S. 1r.

66 Ebd., S. 1v.

67 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 4vff.

Ekstase und Visionen wurde nie zu einem vorherrschenden Moment Basler Kandidaten; auch in den folgenden Jahrzehnten berichteten nur wenige Bewerber von solchen Zuständen.⁶⁸ Die von William James beschriebenen Auditionen und Visionen waren in dieser Frömmigkeitsgruppe selten. Die Basler Bewerber sollten erweckt sein, aber nicht unbedingt charismatisch; die zugrundeliegende Theologie war konservativ.

Eine ausgesprochene Krisenerfahrung beschrieb 1860 Gottlieb Hess. Von christlichen Eltern erzogen, mit Gebeten, Psalmen und biblischen Geschichten aufgewachsen, kritisierte er an seinen Eltern im Rückblick doch eine eher allgemeine Christlichkeit. Über sich selbst sagte er: »Den Herrn Jesum kannte ich nicht bis in mein 22^{tes} Jahr. Seinen Namen, auch sein Leben kannte ich freilich [...]. Aber ach, was ist jener Mann, der einst in Jed. Palästina gewandelt, viele Wunder und Zeichen that, gegen den Herrn Jesum, den man am eigenen Herzen kennen lernt als den Herrn, Herrn, der vom Tode errettet [...].«⁶⁹ Hess machte eine Ausbildung zum Lehrer; über seine eigenen Lehrer berichtete er sowohl deren Glauben als auch ihre Lebensführung betreffend nur Schlechtes. Rationalistisches Christentum verband sich seiner Darstellung zufolge mit Alkoholismus und deviatem Sexualverhalten. Er selbst wurde ebenfalls zunächst zu einem rationalistischen Lehrer, kämpfte aber immer wieder mit Zweifeln und Todesängsten. Als die Ängste überhandnahmen, griff er nach einer Missionszeitschrift. Sein Blick fiel, so schrieb er, zuerst auf den Verweis auf I Kor 6,9f., die Warnung, dass Sünder nicht ins Reich Gottes kommen, verbunden mit einem Lasterkatalog.⁷⁰ Auch wenn er die von ihm als am schlimmsten empfundene Sünde nicht aufgezählt sah, empfand er »Höllenangst«. »Ich warf mich aufs Suchen«. Die schwere Krise führte dazu, dass er die Bibel »so zu sagen keinen Augenblick«⁷¹ aus den Händen legte. Ein Teil seiner Familie unterstützte ihn freudig, ein anderer warnte vor zu viel Eifer. Das Bibellesen half aber zunächst nicht, sondern verstärkte die Krise noch, weil Hess in I Joh 5,16 seine Sünde zu finden meinte. Es half ihm das Lesen von erbaulichen Predigten und Schriften. Was genau am Ende den Umschwung brachte, beschrieb er nicht, aber die durch Gott selbst vermittelte und in ihm erfahrene Rechtfertigungsgewissheit richtete ihn wieder auf:

68 Dies gilt zumindest in Bezug auf die Bekehrung. Visionen oder Träume, die zur Mission aufforderten, gab es hingegen häufiger, s.u. Kap. 3.2.2.

69 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Das Wichtigste aus meinem Leben, S. 1vf.

70 I Kor 6,9: »Oder wisst ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht erben werden? Lasst euch nicht irreführen! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästere oder Räuber werden das Reich Gottes ererben.«

71 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 14v.

Am Fuße des Kreuzes lag ich ohnmächtig u. streckte meine Hände wie Einer, der dem Untersinken nahe ist u. den gewissen Tode vor sich sieht, nach dem Gotteslamm aus u. siehe! vom Kreuze herab vernahm ich den Ruf: Es ist vollbracht! O, seliger Gottesfriede, der da in das müde Herz eines so großen Sünders kam!⁷²

Mit der Gewissheit der *iustificatio* waren auch bei ihm nicht alle Kämpfe überwunden, aber die große Todesangst und gänzliche Verzweiflung hatte er hinter sich gelassen. Dass die Kämpfe nicht endeten, lag vermutlich zumindest auch in Hess' Religiosität begründet: Zum einen blieb, der theologischer Überzeugung zufolge, der Mensch trotz seiner Bekehrung Sünder, *simul iustus et peccator*, zum anderen sollte er sich, dies betonten die Basler, seiner Unzulänglichkeiten gegenüber Gottes Anspruch immer bewusst sein.

Sehr plastisch beschrieb Wilhelm Reuther die auf die Krise und Bekehrung folgenden Kämpfe. Wie bei den meisten Bewerbern schützte der in der Bekehrung gewonnene innere Friede ihn nicht vor Rückfällen: »Nun gieng (!) ein ganz neues Leben an, wenn ich nur durch die Straßen gieng, wie packte der Teufel mein Herz dahin zu sehen, wo ich nicht sollte, u. über dem mich mein Gewissen strafte, und oft wurde ich in Gedanken dessen ein Thäter, was ich sah, o wie viele Noth gab und gibt es jetzt noch in diesem Stück durchzumachen.«⁷³ Vor der Bekehrung hatte ihm sein Bruder, der im Basler Missionsseminar studierte, Hoffart, Augenlust und Fleischeslust als für ihn besonders gefährliche Sünden vor Augen gestellt,⁷⁴ und Reuther hatte sie als seine eigenen erkannt. Mit der Bekehrung erwartete der Jugendliche nun aber von sich, nicht weiter hübschen Mädchen nachzuschauen, was ihm altersgemäß schwer fiel, aber nicht als normale Entwicklung, sondern als sündhafter Angriff auf die Seele gedeutet wurde.

Johannes Georg Hoch beschrieb eine ängstigende Krise, die in der christlichen Ackerbauschule, die er besuchte, durch die dortige Erziehung ausgelöst und von einem älteren »Bruder« begleitet wurde.⁷⁵ Josenhans kommentierte seine Bewerbung und legte damit die Aufnahmekriterien offen: »Petent scheint begabt, ist entschieden bekehrt, liebt die Gemeinschaft, hat die Welt kennen gelernt u. seinen Entschluß länger geprüft. Auch scheinen göttliche Fingerzeige vorzuliegen. Scheint mir ganz tüchtig.«⁷⁶ Das Bekehrt-Sein war

72 Ebd., S. 15r.

73 Wilhelm Reuther, BMA, BV 606, 23.4.1860, Lebenslauf von Wilhelm Reuther, S. Iv.

74 Vgl. I Joh 2,16.

75 Vgl. Joh. Georg Hoch, BMA, BV 594, 18.3.1860, [Lebenslauf], S. 1r.

76 Joh. Georg Hoch, BMA, BV 594, 1860, [Beurteilung von Inspektor Josenhans].

ein grundlegendes Kriterium für die Aufnahme in Basel; ein krisenhaftes Bekehrungserlebnis war dafür jedoch auch in diesem Jahr nicht nötig, wie andere Lebensläufe und Bewerbungen zeigen.⁷⁷

Carl Christian Bregler beschrieb eine Krise, ohne dass ihr ein eindeutiges Bekehrungserlebnis gefolgt wäre. Seine Eltern starben innerhalb von drei Tagen, und ihm selbst diagnostizierte der Arzt eine Schwindsucht, an der er innerhalb von fünf bis sechs Wochen sterben würde. Bregler betete verzweifelt um sein Leben oder um die Aufnahme ins Reich Gottes und überlebte. Die Krise war eindeutig. Ihr folgte nach der Genesung aber weder anhaltendes Gebet noch offenes Bekenntnis zur Gemeinschaft der Erweckten, sondern es war eher die Erinnerung an die Krise, die ihn im Glauben hielt. Das Leben nach der Krise ging nicht so weiter wie bisher, aber die Krise löste auch keine völlige Wendung aus.⁷⁸ Hier wie an anderen Beispielen zeigt sich, dass Krise und *echte* Bekehrung nicht unmittelbar zusammenhängen mussten.

Bei Christian Friedrich Bellon führte die Krise ebenfalls nicht zur Bekehrung: Er fühlte eine innere Leere und sah sich von seinen Sünden angeklagt. Als ihm der Pfarrer riet: »fasse auch du die ausgestreckte Hand des Heilandes und rufe: Ziehe, ziehe auch mich heraus aus der wasserlosen Grube«, folgte er diesem Rat, aber erfuhr trotzdem keine richtige Erleichterung und Umkehr: »Als ich von dieser Stunde ins Seminar zurückkam und die Andern im Bett waren, warf ich mich vor meinem Stühlein auf die Kniee und schrie zum Heiland, er solle auch mich herausziehen, es wurde darauf etwas ruhiger; daß er mich aber herausgezogen habe, das konnte ich nicht glauben.«⁷⁹ Die Bekehrung war also trotz der Krise nicht vollständig. An Sylvester 1857 begann Bellon, mit einem Freund zusammen in leeren Schlafsälen zu beten; der weitere Bekehrungsweg zog sich, begleitet von den Eltern und dem durch Basel ausgesandten Bruder, noch länger hin, ohne dass es seiner Darstellung zufolge zu einem weiteren einschneidenden Erlebnis gekommen wäre.

Ulrich Toggenburger berichtete über seine Bekehrung im Erwachsenenalter lediglich, dass er Frieden fand. In der Kindheit hatte er eine nächtliche Bekehrung erlebt: »Als dieselbe [Unruhe, J.B.] immer zunahm, betete ich an einem Abend recht von Herzen, darob ich auch einschlief und da ich am Morgen erwache war es ganz anders. Ich hatte von da völlig Friede und

77 Vgl. z.B. Johannes Weiblen, BMA, BV 590; Carl Christian Lieb, BMA, BV 595; Nikolaus Roth, BMA, BV 600, oder auch die Berichte über Wilhelm Oforikae, BMA, BV 592, von dem kein Selbstzeugnis in seiner Personalakte überliefert ist.

78 Vgl. Carl Chr. Bregler, BMA, BV 596, 24.4.1860, [Lebenslauf]. Josenhans' Kommentar lautete: »Die Freundschaft mit Bellon u. Schimaneck mag zum Entschluß des Petenten mitgewirkt haben, ist aber auch eine Bürgschaft für seine Redlichkeit u. Brauchbarkeit. Lebenslauf u. Zeugnisse lauten vollkommen befriedigend, sogar ermunternd. Begabung hinreichend, wenn auch nicht ausgezeichnet. Gesundheit wieder befestigt.«

79 Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 5.

Ruhe.«⁸⁰ Toggenburger hatte seine Bekehrung verschlafen.⁸¹ Zwar suchte er auch später, angeregt durch den Religionsunterricht, den wahren Frieden, aber von einem weiteren einschneidenden Erlebnis berichtete er nicht.

Zacharias Deuber hingegen berichtete 1860 von einem klassischen Bekehrungserlebnis, einer Krise mit vorausgehendem Prozess. Zwar war dem ein Prozess der Annäherung vorausgegangen: »Nach u. nach bekam ich doch mehr Zutrauen zum Heiland«, aber Deuber hatte nicht an die Sündenvergebung glauben können, bis er sich eines Sonntags, niedergeschlagen im Gottesdienst sitzend, »mit all meinen Sünden zum Herrn« wandte. »Auf einmal ließ mir der Heiland eine solche Gebetserhörung zu Theil werden, wie ich bis jetzt noch wenige erlebt habe. Auf dieses wurde ich so froh und freudig [...]«⁸² Bemerkenswert ist, dass er die Einmaligkeit des Erlebnisses, die er im gesamten Duktus des Lebenslaufs herausstrich und mit dem Terminus »die theure Stunde der Wiedergeburt« verstärkte, durch das »bis jetzt noch wenige« wieder relativierte. Selbst hier war das einmalige Erlebnis in einen Prozess eingebunden. Wie Rieb hob er die Passivität in der Bekehrung wie in allem Folgenden hervor. Von der Überzeugung aus seinen Kindertagen, »ich könne mich bekehren, wenn ich gerne wolle«⁸³ wandte er sich explizit ab. Diese Ansicht konnte ein erweckter Christ auch deshalb nicht teilen, und Rieb sagte dies ausdrücklich, weil er dann die Bekehrung hätte aufschieben und erst einmal das Leben hätte genießen können, bis er älter wäre. Dieses Vorgehen aber widerspräche einem christlichen Leben. Zudem mussten der Aktivität des Menschen *vocatio* und *illuminatio* durch Gott vorausgehen. Die Entscheidung über den Zeitpunkt traf, der Ansicht der Erweckten zufolge, letztlich nicht oder zumindest nicht in erster Linie der Mensch.

Es ist auffällig, wie selten die Krise in den Bewerbungen der ersten Jahrzehnte genau beschrieben wurde – falls sie überhaupt stattfand. Meist gingen die Kandidaten auf Lebenswandel, Gefühle und Religiosität vor und nach der Bekehrung deutlich ausführlicher ein als auf den Wendepunkt ihres Lebens. Zwischen 1820 und 1860 war eine ausdrückliche Krise und damit eine Art »Bußkampf« oder gar ein datierbares Erlebnis in Basel offensichtlich nicht gefordert. Einige der Kandidaten schilderten als Krise das »religiöse Meisternarrativ«, andere verbanden Krise und Missionswunsch. Ab ca. 1850 wurden Visionen und Ekstasen beschrieben; solche Bewerbungsschreiben bildeten jedoch weiterhin die Minderheit. Wichtig ist, dass nur sehr wenige die Krise als einmaliges und das ganze Leben veränderndes Ereignis bezeichneten.

80 Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 1r.

81 Vgl. Ps 127,2.

82 Zacharias Deuber, BMA, BV 610, [1860, Lebenslauf], S. 2r.

83 Ebd., S. 1r.

Die auch nach der Krise fortdauernden, wenn auch durch sie transformierten Kämpfe um die rechte Gottesbeziehung wiesen auf die Prozesshaftigkeit der Bekehrung.

3.1.4 Der Bekehrungsvorgang: Datierbarkeit oder Prozesshaftigkeit

Die Analyse der Narrative und der Darstellung von Krisen hat gezeigt, dass nur wenige Bewerber ein datierbares Bekehrungserlebnis beschrieben und dass manche von ihnen bis in die 1860er Jahre hinein gar kein Erlebnis im strengen Sinne schilderten. Offensichtlich war weder die Datierbarkeit noch das Erlebnis an sich notwendig, um die Missionsleitung zu überzeugen, dass ein Bewerber »wahrhaftig und gründlich bekehrt«⁸⁴ war. Der Umgang mit Datierbarkeit und Prozesshaftigkeit der Bekehrung in Basel muss dennoch thematisiert werden, weil gerade in erweckten Gruppierungen häufig ein datierbares Erlebnis gefordert wurde. Zudem wurde insbesondere die Frage nach der Prozesshaftigkeit der Bekehrung später in Indien für Missionare wie Konvertiten gleichermaßen wichtig. Des Weiteren weist die Frage nach der Datierung auf die Frage nach der Echtheit der Bekehrung hin. Häufig wird vermutet, durch die Datierung seien Echtheit und Beständigkeit der Bekehrung garantiert.

Die Bekehrung kann für Basel besser als Prozess denn als einmaliges Erlebnis beschrieben werden, selbst wenn das endgültige Bekehrungserlebnis, dasjenige, das den Unterschied in der Selbst- und Fremdwahrnehmung zwischen »echt bekehrt« und »nicht bekehrt« machte, einmalig war. Von den Bewerbern selbst wurde zwar die Besonderheit dieser Erfahrung hervorgehoben, sie stellten sie jedoch in den Lauf ihres Lebens und die Abfolge der verschiedenen Ereignisse und Entscheidungen für Gott. Das Leben bis zur Bekehrung und teilweise auch darüber hinaus wurde als ein Hin und Her zwischen Gott und Welt, zwischen Hinwendung und Hingabe auf der einen Seite und Eigensinn und »unchristlichem« Verhalten auf der anderen Seite beschrieben. Gerade in der zunehmenden Heiligung, der *sanctificatio*, (nach kindlich-pubertärem Abfall) erwies sich die Bekehrung als Prozess.

Daneben gab es aber auch Beschreibungen von plötzlichen und datierbaren Bekehrungen, die nun genauer in den Blick genommen werden sollen. Das Basler Narrativ war für beide Ansätze offen. Dabei waren auch die wenigen plötzlichen Bekehrungen keine *conversio* im Sinne der vollständigen Verwandlung eines Menschen in einem Augenblick. Wilhelm Bailer, der zur Probe angenommen wurde und später austrat, beschrieb eine plötzliche

84 JOSEPHANS, 45. Jahresbericht, S. 24.

Bekehrung, der aber ein langes Ringen vorangegangen war und die von viel Ringen gefolgt wurde.⁸⁵ Nach tage- und nächtelangem Gebet und tiefer Verzweiflung erwachte er eines Nachts, und

gleich im Erwachen fielen mir die Worte ein: sey getrost und unverzagt, und harre des Herrn. Über diese Worte wurde es mir ganz leicht, und konnte dann glauben, daß der Heiland mir gewiß helfe; ich nahm dann diese Worte vom Herrn an, und glaubte daß Er mir mit diesen Worten sagen will er helfe mir gewiß, ich soll nur ausharren und warten bis Er mir helfen könne. Doch ich spürte wohl daß es mir in dieser Zeit noch nicht ganz geholfen sey, aber so war es mir nimmer wie vorhin daß ich keinen Trost hatte; denn so oft ich an meine Sünden dachte, und die Unruhe meines Herzens wieder erwachte so fielen mir jedesmal die Worte ein: sey getrost, und unverzagt und harre des Herrn.⁸⁶

Das Erlebnis war keine Erfahrung der *iustificatio*, sondern die Erfahrung der Verheißung Gottes und deren Bezug auf das eigene Leben. Ohne die Rechtfertigungserfahrung aber blieb Bailer in seinen Problemen gefangen. Vor allem die »Lust meines Fleisches«⁸⁷ empfand er als Sünde, die er in so lauten Bußbeten äußerte, dass er Nachbarn und Spaziergänger auf sich aufmerksam machte und seine Verwandten, bei denen er wohnte, beschämte.⁸⁸ Sündenvergebung erfuhr er wie mehrere seiner Mitbewerber im Abendmahl.

Johannes Fuchs bezeichnete 1840 ausdrücklich den Beginn der Bekehrung: »Der erste Anfang zur Umkehr nemlich war eine Predigt am ersten Adventssonntag, gehalten von Vikar Pullmer, wo er Jesum darstellte als den sanftmüthigen König und zeigte, wie es diejenigen so gut haben, welche ihm dienen.«⁸⁹ Krankheit und Tod der Mutter führten ihn weiter zur Bekehrung, seinen endgültigen »Durchbruch« aber datierte er auf die Zeit, als er es wagte, trotz der damit verbundenen Schmach die erweckte Gemeinschaft zu besuchen und dort freundlich aufgenommen wurde. Eine Krise im eigentlichen Sinn beschrieb er nicht. Eine datierbare Bekehrung – »Ende Juni 1836«⁹⁰ – konnte es also auch ohne das Bekehrungserlebnis geben. Fuchs machte das Datum an einer bestimmten Handlung fest. Die *conversio* geschah seiner

85 Vgl. Wilhelm Bailer, BMA, BV 380, [1850], Aufsetzung meines Lebenslaufs, S. 3r.

86 Ebd., S. 3r. Vgl. Ps 27,40.

87 Ebd., S. 4r.

88 Ebd.: »Das Sehnen nach Freiheit von der Sünde wurde immer größer denn die Lust meines Fleisches brachte mich so in die Enge, daß ich im Gebet oft ganz laut wurde, ohne daß ich es wußte, bis es einmal eines der Meinigen zu mir sagte ich solle leiser beten, man höre mich auf der Gasse, und es haben mir schon Leute zugehört.«

89 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf von Johannes Fuchs in Plieningen, S. 2r.

90 Ebd.

Meinung nach in dem Moment, als er den Mut fand, die erweckte Gemeinschaft zu besuchen. Sie wurde gefolgt von der Erfahrung der »Liebe Gottes« und der »Liebe der Brüder«. ⁹¹

Johann David Gackenheimer beschrieb im selben Jahr weder ein Bekehrungserlebnis noch den Zustand des Bekehrten. Er schilderte seine Sünden und die Erkenntnis, dass er sich »der züchtigen Gnade Gottes« unterziehen müsse. Er erwartete aber einen langen und langsamen Prozess: »nun sehe ich je länger je mehr meine Herzensverdorbenheit ein u. daß ich nothwendig habe mich ernstlich zu bekehren u. je länger je mehr mich ganz meinem Heiland zu widmen der mir ja allein geben kann was mich in Zeit u. Ewigkeit befriedigen kan«. ⁹² Mit dieser Erkenntnis und dem Wunsch, von Gott als Werkzeug gebraucht zu werden, endete der Lebenslauf. Auch Gackenheimer wurde angenommen; 1846 wurde er nach Nordamerika ausgesandt. Das Besondere an ihm ist nicht, dass er einen Bekehrungsprozess beschrieb – das taten die meisten Basler Bewerber –, sondern dass er diesen ausdrücklich für erforderlich hielt. Damit wies er auf die Beziehung zwischen *conversio* und *sanctificatio* hin, auf die fortwährende Vertiefung der Bekehrung, die nach Meinung vieler Basler notwendig war. ⁹³

Wie bei den Narrativen insgesamt zeigt sich auch in der Frage nach Datierung und Prozesshaftigkeit der Bekehrung eine große Bandbreite. Die Echtheit der Bekehrung wurde offensichtlich nicht an diesen Kriterien festgemacht, sondern eher aus dem Duktus der Briefe und Lebensläufe herausgelesen. Wichtig war, dass die Bewerber an irgendeiner Stelle die Erkenntnis ihrer eigenen Sündhaftigkeit und von Gottes rechtfertigender Gnade beschrieben. Ob sie diese Erfahrung in Form eines Bekehrungserlebnisses machten oder ob sie so eindeutig und eindrücklich um die Erfahrung rangen, dass sie von außen betrachtet als gegeben angenommen werden konnte, war dem gegenüber sekundär. Wichtig waren einzig die Erkenntnis der *iustificatio* und die Beschreibung von Erfahrungen, die diese Erkenntnis auf das eigene Leben bezogen.

3.1.5 Aktivität und Passivität: Gott und Mensch

Zuletzt ist die Frage nach der Handlungsmacht zu stellen: Inwieweit präsentierten sich die Bekehrten als Autoren ihrer eigenen Bekehrung? Inwieweit

⁹¹ Ebd., S. 2v.

⁹² Johann David Gackenheimer, BMA, BV 253, 20.10.1839, [Lebenslauf], S. 1f.

⁹³ Dies wird in Kapitel vier näher erläutert, in dem die nach Bekehrung und Jugend-/jungen Erwachsenen Jahren verfassten Briefe analysiert werden.

erlebten sie die Bekehrung als passiv oder stellten sie so dar? Was nahmen sie als Handeln Gottes wahr? Bis auf sehr wenige Ausnahmen betonten alle Basler Bewerber die Aktivität Gottes im Bekehrungsgeschehen und ihre eigene Passivität. Einige sagten wie Johannes Müller ausdrücklich, dass die *echte* Bekehrung von Gott kommen müsse. Herrmann Mögling hob kurz nach seiner Bekehrung hervor, dass dies nicht nur für die eigene Bekehrung gelte, sondern auch für die Bekehrungsbemühungen an anderen: »Ich kann keinen bekehren, habe ja mich auch nicht bekehren können. Der Herr, der die Herzen lenkt, thut sein Werk.«⁹⁴

Mit den Augen der klassischen protestantischen Dogmatik betrachtet, musste das Primat einer *iustificatio sola gratia* und *sola fide*, der *echten* Bekehrung, bei Gott liegen, denn sonst handelte es sich um »Werkgerechtigkeit«. Dies wurde stärker noch als bei den Bewerbern, die von einer plötzlichen Bekehrung berichteten, in denjenigen Lebensläufen ausgedrückt, in denen intensives Suchen in einer Bekehrung resultierte, in der sich Gott dem Menschen zuwandte bzw. der Suchende plötzlich die Gewissheit der Vergebung seiner Sünden und der Gemeinschaft mit Gott erfuhr. Der Bewerber begann den Prozess als Aktiver, Suchender, erlebte aber erst die Bekehrung, wenn er sie, so die Beschreibungen, passiv an sich geschehen ließ, zum aktiv Passiven wurde.⁹⁵

In einem Großteil der Bewerbungen wurde jedoch auch der Weg zur Bekehrung hin schon als von Gott initiiert beschrieben. Die Kandidaten stilisierten sich damit noch stärker als passiv. Nicht nur wurde die Bekehrung ihrer Meinung nach von Gott durchgeführt, sondern sie wurde auch durch ihn in Gang gesetzt.

Dazu benutzten sie immer wieder vorkommende Ausdrücke: Gott sei es, der äußere Mittel gebrauchte, »um in mir wieder den Wunsch und Trieb zu erwecken, mich seinem Dienste zu widmen«,⁹⁶ »so klopfte der getreue Herr und Heiland schon bei meiner Confirmation an mein Herz«, bis er einige Jahre später »wieder an mein Herz kam, und zwar stärker«.⁹⁷ Das »Anklopfen« Gottes – ein beliebter erweckter Begriff für die traditionelle *vocatio* – konnte sich in Unruhe zeigen, in Unwohlsein bei kindlichen Unartigkeiten, es konnte sich aber auch wie bei Johannes Müller bis zur Todesfurcht steigern. Viele Erweckte erkannten im Nachhinein Gottes Wirken und sein »Ziehen« in ihrem Leben und führten damit nicht nur das Bekehrungsereignis, sondern auch das ganze auf das Erwecktsein hinführende Leben auf Gottes Aktivität und seine Zuwendung zurück.

94 Zit. in: GUNDERT, Mögling, S. 73.

95 Vgl. HÄRLE, Dogmatik, S. 516.

96 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 2r.

97 Ebd., S. 3v.

Die von vielen Bewerbern beschriebenen Schicksalsschläge, Krankheiten oder Todesfälle in der Familie, auch Armut und Einsamkeit wurden als »Ruthe der Zucht«⁹⁸ Gottes bezeichnet. Die Kandidaten deuteten sie als Eingreifen Gottes in das Leben, durch das Gott sie zur Hinwendung zu sich und damit zur Bekehrung führen wollte. Oft brachten solche Schicksalsschläge die Kinder und Jugendlichen auch zum Gebet. Im Nachhinein wurde dies als wichtig und zur Bekehrungweisend angesehen, selten jedoch führte es unmittelbar zur *conversio*. Der theologischen Überzeugung der eigenen Passivität wurde somit vielfach Ausdruck verliehen.

Dennoch war der Mensch den meisten Beschreibungen zufolge nicht einfach ein passiver Empfänger der Bekehrung. Insbesondere an zwei Aktivitäten ist dies festzumachen. Erstens schilderten sehr viele Bewerber ihren Weg zur Bekehrung, wie oben dargestellt, als religiöse Suche. Plötzliche Bekehrungen ohne vorhergehenden Prozess waren die absoluten Ausnahmen und häufig stellten sie sich bei genauerem Hinsehen wie bei Johannes Müller dann doch als vorbereitet heraus. Der Mensch war also dieser Beschreibung zufolge aktiv beteiligt, indem er sich – durch Gott angestoßen und in Unruhe versetzt – auf die Suche nach der *echten* Bekehrung und nach innerer Ruhe machte. Er war aktiv, indem er sich von »schlechter«, d.h. unbekehrter Gesellschaft abwandte und sich den Erweckten anschloss, indem er betete, die Kirche und vor allem Stunden und Versammlungen besuchte, indem er sich Glaubensgenossen gegenüber öffnete, die als Weggenossen den Bekehrungsprozess begleiteten.

Und zweitens war es mit der Suche allein nicht getan. Da die Suche ein sehr aktives Element in dem eigentlich, theologisch betrachtet, passiven Vorgang der *conversio* war, musste auch diese Aktivität wieder überwunden werden durch Passivität: in der Hingabe, in »aktiver Passivität«. Dann erst konnte die zur Bekehrung notwendige *unio mystica* entstehen und der Mensch im Glauben bekehrt werden. Dies war die Verwirklichung von Luthers Lehre, der gleichzeitig die *iustificatio* als passiv zu erfahren und den Glauben zum ersten Werk erklärte.⁹⁹ Der *echte* Glaube entstand, so der Gedanke, wenn der Mensch, der vorher schon, angeregt durch Gott, zu glauben begonnen hatte, alle eigene Aktivität aufgab und passiv *iustificatio* und *conversio* empfing.

Damit wird die Multidimensionalität von Aktivität und Passivität in der Bekehrung deutlich, selbst in dieser Gruppe, die über alle Unterschiede in den Narrativen, Zugängen und Bekehrungserfahrungen hinweg durchgängig die Aktivität Gottes und die eigene Passivität unterstrich. Der Mensch musste im Bekehrungsgeschehen aktiv beteiligt sein, um es als sich selbst betreffend anzuerkennen und zu erfahren. Das theologische Paradoxon von der passiven

98 Christian Jakob Bomwetsch, BMA, BV 252, 2.3.1840, [Lebenslauf], S. 1v.

99 S.o. Kap. 1.1.2.

Rechtfertigung und dem Glauben als Werk wurde hier in die Erfahrungswelt der Erweckten übernommen. In der Darstellung des Bekehrungserlebnisses – soweit es ein solches gab – betonten sie, ihrer Religiosität entsprechend, die alleinige Aktivität Gottes, in den Lebensläufen als ganzen wurde ihre eigene Aktivität sichtbar.

Anknüpfend an Herrmann Möglings Bemerkung »Ich kann keinen bekehren«¹⁰⁰ ist ein weiteres Thema anzusprechen: die Aktivität anderer Menschen. Hierbei geht es weniger um den Kontext, der oben schon besprochen wurde, als vielmehr um die Deutung der Beteiligung anderer an der eigenen Bekehrung bzw. von sich selbst an den Bekehrungen anderer. Inwiefern kann ein Mensch andere bekehren bzw. zur Bekehrung beitragen? Diese Frage war für die Mission zentral.

In den Bewerbungsschreiben und Lebensläufen wurde sie nur selten implizit und fast nie explizit angesprochen. Zwar berichteten viele Bewerber von Eltern, Geschwistern, Lehrern, Meistern oder Freunden, die sie zur Bekehrung hinführten, aber inwieweit diesen ein aktiver Einfluss auf die eigene Bekehrung zugestanden wurde, wurde nur selten thematisiert. Häufig wurden diese Personen als Werkzeuge Gottes beschrieben, und nicht sie als Person standen im Mittelpunkt der Erzählung, sondern die Mittel, die sie anwandten, um das Kind oder den Jugendlichen zur Bekehrung zu bringen: dies war neben der Unterweisung in Gebet und biblischen Sprüchen vor allem die Zucht in Form von physischen und psychischen Strafen. Diese galten als wichtige Mittel auf dem Weg zur Bekehrung – und wurden wiederum passiv erlitten. Strenge der Eltern, auch physische Zucht, wurde durchweg als positiv und wichtig beschrieben, ihr Fehlen als Schaden für das geistliche Wohl.

So beschrieb Bernhard Deggeller 1840 seinen Vater als streng, aber krank und fuhr fort: »da er mich also nicht körperlich straffen konnte, so fürchtete ich mich leider nicht viel vor ihm & der Eigenwille & Ungehorsam schlugen mächtig Wurzel in mir.«¹⁰¹ Wilhelm Friedrich Schnepf schilderte, wie die Gläubigkeit und Strenge seiner Eltern zu seiner eigenen frühen Bekehrung im Alter von zehn Jahren führte. Zwar zwang sein Vater ihn nicht, an erweckten Versammlungen teilzunehmen, »auf das dürfe ich mich aber gefaßt machen, daß ich hart gezüchtigt werde, wenn er erfahren, daß ich in der Zeit, so lange die Versammlung währte, Unarten getrieben habe.«¹⁰² Offensichtlich wurde auf ihn sowohl physisch als auch psychisch starker Druck ausgeübt. Sein durch die elterlichen Ermahnungen angelegter »Stachel im Herzen«¹⁰³

100 Zit. in: GUNDERT, Mögling, S. 73.

101 Bernhard Deggeller, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 3.

102 Wilhelm Friedrich Schnepf, BMA, BV 611, Nr. 1, [1860], Jugendleben, S. 2r.

103 Ebd.

brachte ihn oft dazu, wenn er mit seinen Spielkameraden als unchristlich aufgefasste Spiele gespielt hatte, abends im Bett in Tränen auszubrechen. Schnepf entwickelte Albträume. »Einmal z. B. träumte mir: Der Teufel stehe in furchtbarer Gestalt vor mir, und sei im Begriff, mich mit seinen ungeheuren Krallen zu fassen.« Die Eltern erwachten durch sein lautes Weinen. »Sie fragen mich, was es denn gebe? Ich erzählte ihnen dann, und wurde darüber getröstet; bekam aber die Ermahnung, mich ja zu bessern, sonst treffe mich das Gericht Gottes.«¹⁰⁴ Eltern und ältere Geschwister begleiteten seinen Prozess der Bekehrung, redeten ihm zu, trösteten ihn (zumindest nach der Bekehrung) und halfen ihm, im Zustand des Erwecktseins zu bleiben, so Schnepf. Dies alles, auch die Albträume und der psychische Druck, wurde als von Gott gebrauchtes Mittel zur Bekehrung verstanden.¹⁰⁵ Schnepf war innerhalb der Bewerber eine Ausnahme, kein anderer berichtete in der Intensität von psychischer Gewalt – vielleicht reagierte auch kein anderer so stark mit Albträumen auf die Drohungen mit dem Gericht. Das aktive Eingreifen von Erweckten in den Bekehrungsvorgang anderer ist indes vielfach belegt.

Es gab freilich noch andere, weniger gewaltsame Möglichkeiten, aktiv eine Bekehrung zu begleiten und vielleicht herbeizuführen: durch Erzählungen von Bekehrungen dritter (durch die das Narrativ verbreitet wurde) und durch das Gebet, die Fürbitte. Die Fürbitte wurde sowohl von den schon Bekehrten als auch von den Bekehrenden als sehr wichtig und vielleicht im Nachhinein (neben dem Wirken Gottes) entscheidend empfunden. In Herrmann Möglings Bekehrungsprozess spielte neben der an wichtigen Punkten immer wiederkehrenden Erinnerung an seine früh verstorbene Mutter David Spleiß (1786–1854) eine große Rolle. 1822 traf er Mögling zum ersten Mal, als dieser gerade zwölf Jahre alt war und sagte dem sich stolz auf Arminius Beziehenden: »Du wirst ein Mann des Herrn, *des Herrn* werden.«¹⁰⁶ Mögling »war innerlich empört über diese Verketzerung seines altdeutschen Namens und machte sich schnell aus dem Staub.«¹⁰⁷ Die Beziehung zu Spleiß aber sollte bestehen bleiben. Mehrfach trafen sich die beiden, und immer sprach Spleiß ihn auf die Bekehrung an. Im November 1834 erzählte Spleiß Mögling

104 Ebd.

105 GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum, S. 334–344, betont die Fortschrittlichkeit wie die Strenge der pietistischen und erweckten Pädagogik und unterstreicht, dass körperliche Strafen durch »Sanftmut und Verstehen« (S. 335) ergänzt werden sollten. Dies entspricht den Beschreibungen in den Lebensläufen und erst recht dem in der Korrespondenz ausgedrückten Selbstverständnis der Missionare. Wie stark körperliche Strafen für nötig gehalten wurden, hing von der Persönlichkeit des Einzelnen wie von seinem oder ihrem Menschen- und Gottesverständnis ab. Schon zwischen Hermann und Julie Gundert bestanden Unterschiede in der Einschätzung, die in seinen Briefen und Berichten manchmal aufscheinen – wobei Julie Gundert deutlich härter war als ihr Mann.

106 Zit. in: GUNDELT, Mögling, S. 36.

107 Zit. in: ebd., S. 37.

und seinem Bruder eine Bekehrungsgeschichte mit solcher Inbrunst, dass die beiden jungen Männer nur mit Mühe das Lachen unterdrücken konnten. Spleiß jedoch war sich Möglings endlicher Bekehrung gewiss. »Er hatte 11 – 12 Jahre um mich gebetet; das war's, was ihm Muth gab.«¹⁰⁸ Ein halbes Jahr später erlebte Mögling seine Bekehrung.

Selbstverständlich kann nicht gesagt werden, dass Spleiß' Gebet die Bekehrung direkt herbeigeführt habe, doch die Begleitung durch das Gebet wurde als ebenso wichtig wie die persönliche Interaktion empfunden. Die Erweckten waren sich der Gebetserhörung gewiss, deshalb war Spleiß auch sicher, dass Herrmann Mögling am Ende ein Mann des Herrn werden würde.¹⁰⁹

Die *conversio* war in der Darstellung der Kandidaten in erster Linie ein Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, an dem kein anderer Mensch unmittelbar aktiv beteiligt war. Dennoch ist deutlich, wie sehr andere Menschen den Prozess aktiv begleiteten und damit zum einen, so die Wahrnehmung, zu Werkzeugen Gottes auf Erden wurden und zum anderen durch ihre Gebete auch auf Gott selbst einwirkten. Damit wurde der Dualismus von Aktivität und Passivität zwischen Gott und Mensch erweitert und die Mensch-Mensch-Beziehung in die Gott-Mensch-Relation aufgenommen, die geistliche Gemeinschaft ausgeweitet in die weltliche Gemeinschaft.

3.2 *Sanctificatio* – Heiligung in der Mission

Der wahre Missionstrieb ist ja nichts anders als eine
Frucht von der am Herzen erfahrenen Gnade.¹¹⁰

Viele Basler Bewerber schilderten eine enge Beziehung zwischen Bekehrung und Missionswunsch. Dabei konnte der Missionswunsch mit der Bekehrung einher- oder ihr vorausgehen. In letzterem Fall folgte die Bekehrung auf den und aus dem Missionswunsch. Wenn der Wunsch, Missionar zu werden, unabhängig von der Bekehrung formuliert wurde, handelte es sich häufig um junge Männer, die keine Verbindung zu Missionskreisen gehabt hatten und mithin erst relativ spät von der Existenz von Missionsgesellschaften oder zumindest von der Möglichkeit, selbst ausgesandt zu werden, erfuhren. In engem Zusammenhang damit stand die Frage der Berufung. Vor allem aber

108 Zit. in: ebd., S. 65.

109 So wurde auch die Schreibweise mit dem doppelten »R« begründet.

110 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2v.

zeigte sich die *sanctificatio* in bestimmten Werthaltungen, die wiederum auf die Mission bezogen wurden. Die Heiligung sollte schließlich das Ziel des erweckten Lebens sein.

3.2.1 Bekehrung und Missionswunsch

Bei den Baslern gab es verschiedene Arten der Beziehung zwischen Bekehrung und Missionswunsch. Während diese bis 1860 konstant blieben, änderte sich der Anlass, der bei den jungen Männern den Wunsch, Missionar zu werden, auslöste, zwischen 1820 und 1860. Auch verbreitete sich das Wissen über die Mission, sodass der Missionswunsch immer häufiger früher auftrat und folglich den Bekehrungsprozess über einen längeren Zeitraum beeinflusste.¹¹¹

Schon bei den ersten Basler Indienmissionaren fand sich beides, die Bekehrung mit dem unmittelbar folgenden Missionsimpetus sowie die aus dem Missionswunsch folgende Bekehrung. Samuel Hebich schilderte seine Verzweiflung angesichts der Erkenntnis seiner Sünden und gleichzeitig Gottes große Liebe und Barmherzigkeit, »der alle Menschenkinder in Seinem Herzen trägt« und will »daß allen Menschen geholfen werde«.¹¹² Der Inhalt der Gnadenerkenntnis, der *conversio*, wies in dieser Formulierung über das Individuum hinaus in die globale Welt. Es ist auffällig, wie häufig sich die künftigen Missionare in die Gemeinschaft aller Menschen stellten und an dieser Stelle ihres Bekehrungsberichts schon auf die Globalität der göttlichen Liebe verwiesen. Der Inhalt der christlichen Erkenntnis, die allumfassende Liebe Gottes, wurde zwar, zumindest wenn er vor dem Abschluss der eigentlichen Bekehrung dargestellt wurde, nicht unmittelbar mit dem Missionsbefehl oder -wunsch verbunden, sondern hier stand der Gedanke: »für alle, und so auch für mich« im Mittelpunkt, aber der Blick war doch geöffnet auch für die anderen, nichtchristlichen Menschen. Auch diesen konnte und sollte die globale Liebe Gottes zugutekommen.

Samuel Hebich kam erst nach seinem Bekehrungserlebnis in Kontakt mit Erweckten und dadurch auch mit der Mission. Seine Bekehrung stellte er als fortschreitenden Prozess dar, der erst nach dem eigentlichen Erlebnis und in der erweckten Gemeinschaft gefestigt wurde und zum Missionswunsch führte. »Je mehr ich aber den Reichthum des Wortes-Gottes verstand und immer Näher in die Verbindung meines großen Gottes kam, desto gottseeliger

111 Ausführlicher zur Motivation vgl. BECKER, Sendungsbewusstsein. Vgl. auch HUPPENBAUER, Menschenliebe; BECKER, »Je gelehrter, desto verkehrter?«; ALTENA, Häuflein Christen. Zu Missionsbiographien vgl. auch CRAIG, Missionary Lives.

112 Samuel Hebich, BMA, BV 154, Nr. 1b, 29.12.1831, [Lebenslauf], S. 5r.

war mein Wandel [...]. Jetzt fühlte ich in mir einen großen Drang Allen Menschen diese meine Seeligkeit mitzutheilen, um sie dadurch zu bewegen, an dieser Seeligkeit, mit einem verlangenden und Bußfertigen Herzen Theil zu nehmen.«¹¹³ Die »Sehnsucht« und der »Trieb«¹¹⁴ zur Mission steigerte sich bis hin zu Tränen. Hebich schilderte hier plastisch, was viele der Bewerber erwähnten: Die eigene intensive Bekehrungserfahrung resultierte in einem überfließenden Herzen, das sich allen Menschen und insbesondere denjenigen »Mitbrüdern [...], die noch weder von einem Gotte noch Heilande etwas wissen«,¹¹⁵ mitteilen wollte. Alle sollten an derselben Freude teilhaben und allen sollte die Erfahrung der *iustificatio* zukommen.

Dass eine solch starke Erfahrung wie die Bekehrung mit vorhergehender völliger Verzweiflung und der folgenden Freude über die Gnadenerkenntnis in die Öffentlichkeit drängt, war keine Besonderheit der Missionsbewerber. Besonders war, dass diese nicht nur innerhalb der Gemeinschaft der Erweckten berichten und nicht nur ihre Familie, Freunde und Nachbarn bekehren wollten, sondern dass für sie alle Menschen »Mitbrüder« waren, denen es die gute Botschaft weiterzugeben galt. So wie die Bekehrungserkenntnis globale Aspekte aufwies, so strebten die Bekehrten selbst in die Globalität. Inhalt der Erkenntnis und Handlungsimpetus der Missionare entsprachen einander.

Zudem ist auffällig, wie häufig die Basler Bewerber in Bezug auf außereuropäische Nichtchristen von »Brüdern« sprachen. Hier zeigte sich in der Perspektive auf Gottes Vorsehung für die Welt ein Bewusstsein der Gemeinschaft aller Menschen, einer gemeinsamen Humanität im Gegenüber zu Gott, in dem alle Menschen gleichermaßen Sünder waren und der vergebenden Gnade Gottes bedurften. Aufgrund dieser theologischen Überzeugung konnten die künftigen Missionare die Überzeugung von der Einheit aller Menschen vertreten und damit alle als ihre Brüder ansehen.

Verstärkt wurde diese Überzeugung durch ein bestimmtes Geschichtsverständnis, in dem im Blick auf das kommende Reich Gottes die außereuropäischen Nichtchristen eben nicht einfach als Heiden, sondern als »noch« Heiden, »noch ganz in Irrthum und Sünden« verstanden wurden.¹¹⁶ Das *not yet*, das dem europäischen Kolonialismus und auch der europäischen Mission oft vorgeworfen wurde,¹¹⁷ zeigte hier – in völlig anderer Wendung und langer biblischer und kirchengeschichtlicher Tradition und durchaus auch auf

113 Ebd., S. 7.

114 Ebd., S. 8.

115 Ebd., S. 7f.

116 Ebd., S. 8.

117 Vgl. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe* (2000).

Europa selbst bezogen – einen positiven Aspekt, denn es ermöglichte durch die eschatologische Perspektive auf das erwartete Ende die Lehre von der Einheit aller Menschen.¹¹⁸

Deutlich abgeklärter als Hebich formulierte Herrmann Mögling sein Bekehrungserlebnis wie seine Missionsmotivation: »Zugleich damit – ich weiß nicht wie und wann – kam mir der Entschluß, als ein Bote des Herrn, der mich erhört hat, zu den Heiden zu gehen, um ganz sein Eigenthum zu seyn [...].«¹¹⁹ In seinem anderen Lebenslauf – von ihm sind zwei überliefert – bezog er sich auf den Missionsbefehl, dem er sich nach seiner Bekehrung hingeben wollte und der ihn als »unwiderstehlicher Zug Seines Geistes«¹²⁰ überwand. Die Gleichzeitigkeit von Bekehrung und Missionsimpetus wurde hier explizit, wenn Mögling sie auch nicht erklären konnte.

Bei Mögling kamen drei gegenüber Hebich neue Aspekte hinzu: erstens die Hingabe.¹²¹ Sie spielte eine große Rolle in der Missionsmotivation wie auch im Leben der Erweckten insgesamt. Immer wieder betonten Bewerber, dass sie Missionare werden wollten, um ihr Leben ganz Gott hinzugeben. Die Mission mit all ihren Entbehrungen und Gefahren schien ein sicherer Weg der völligen Selbstaufgabe und Hingabe. In späteren Jahren übernahmen einige Bewerber die Zinzendorfsche Formulierung: »Das that ich für dich. Was thust du für mich.«¹²² Dieser Gedanke existierte von Anfang an, die spezifische Formulierung freilich verbreitete sich, vermutlich durch bestimmte Missionspublikationen oder auch -predigten, erst im Laufe der Zeit.

Der zweite neue Aspekt war der ausdrückliche Bezug auf den Missionsbefehl. Dieser war erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den Fokus der evangelischen Missionsbemühungen gerückt,¹²³ und auch bei den Basler Bewerbern wurden diejenigen Bibelstellen, die heute als »Missionsbefehl« fungieren, Mk 16 und Mt 18, zunächst selten erwähnt. Häufiger verwiesen die Bewerber allgemein auf Gottes Willen zur Predigt seines Worts an alle Menschen, auf Erntebilder aus den Evangelien oder die »beginnende Morgenröte«, also die eschatologische Geschichtserwartung.¹²⁴ Die Begründung

118 Siehe dazu auch die Ausführungen zur Erweckungsbewegung in der Einleitung.

119 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, [1836], Lebenslauf des Hermann (!) Friedrich Mögling Ia, S. 1v.

120 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Möglings Lebenslauf Ib, S. 4v.

121 Zur Hingabe s.u. Kap. 3.2.3.1.

122 Johannes Weiblen, BMA, BV 590, 23.11.1859, [Lebenslauf], S. 2r; vgl. Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 1v; Karl Riehm, BMA, BV 617, Brief an Inspektor Josenhans v. 31.7.1859.

123 Vgl. WRIGHT, Great Commission.

124 Zur geschichtstheoretischen Argumentation der Mission vgl. auch BECKER, Christianisierung; DIES., Zukunftserwartungen. S.o. Einleitung.

der Missionsmotivation im Befehl Gottes war zwischen 1820 und 1860 in Basel folglich allgemein verbreitet, die Begründung mit dem biblischen Missionsbefehl war aber weder allgemein üblich, noch völlig außergewöhnlich.

Der dritte Aspekt, von Hebich angedeutet, wurde hier explizit: der »Zug« durch Gott. Ein Großteil der Bewerber berichtete von einem »Zug«, »Drang« oder »Trieb« zur Mission, der missionsbezogenen *vocatio*. Damit hoben sie wie in der Bekehrung so auch beim Missionswunsch ihre eigene Passivität hervor. Mögling betonte, dieser Zug Gottes habe »meine Trägheit, meinen Unglauben, meine Feigheit«¹²⁵ überwunden. Somit war wie in der Bekehrung so auch in der Mission Gott der Urheber der Aktion. Die Missionare wurden zu Instrumenten, oder, wie sie es ausdrückten, Werkzeugen Gottes.

Im Gegensatz zu den eher allgemeinen Aussagen von Hebich und Mögling, berichtete August Dittrich in seiner Bewerbung von 1819 ausführlich, wie das Bekehrungs- zum Berufungserlebnis wurde: »denn als ich die hohe Gnade Gottes in Christo erkannte durch des Christus Kraft und Beistand, da sprach es in mir mit gewaltiger Stimme: Gehe hin und predige, was du gelehrt bist durch den Christ, denen, die das Wort suchen und doch nicht haben.«¹²⁶ Aus anderen Bewerbungen ließen sich zuhauf weitere Belege für ähnliche Berichte anführen. In manchen Fällen ging die Bekehrung wie bei Dittrich mit dem Hören einer inneren Stimme und dem ausdrücklichen Ruf zur Mission, Audition und *vocatio*, einher. Die Berufung wurde hier wörtlich erfahren. In anderen Fällen folgte der Missionsimpetus inhaltlich aus der Bekehrung wie bei Samuel Hebich oder bei Joh. Georg Schmid: »Nun, da Er mich, und ich Ihn gefunden habe, und erfahren habe, und täglich erfahre was man in Seiner Nachfolge genießt und erspürt so möchte ich auch den Heiden diese frohe Botschaft des Evangelii hinaus tragen.«¹²⁷ Christian Friedrich Bellon – keiner der untersuchten Kandidaten beschrieb seinen jugendlichen Ungestüm so eindrücklich wie er – bezog den Missionswunsch auf die Erfahrung der eigenen Bekehrung mehr noch als auf deren Inhalt:

Dazu kommt noch, daß ich, der ich vor vielen, vielen andern meiner Jugendgenossen, die noch in der Irre gehen, so hoch begnadigt bin; hinaus möchte ich in die Heidenwelt, um aus voller Kehle den Heiden zuzurufen: »Mir ist Erbarmung widerfahren; thut

125 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Lebenslauf Ib, S. 4v.

126 August Dittrich, BMA, BV 29, Nr. 1, 13.10.1819, Lebenslauf, S. 6r.

127 Joh. Georg Schmid, BMA, BV 379, [1850, Lebenslauf], S. 1v. Vgl. auch z.B. Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 15vf.: »In dieser Zeit nun tauchten in mir die ersten Gedanken auf, in den Dienst der äußern Mission zu treten. Sie wurden wach gerufen durch das Lesen des Heidenboten. Die Erfahrung, daß der Herr an mir über Bitten u. Verstehen gethan habe, weckte Sünderliebe. Mich jammerte der armen Heiden, wenn ich an mein eignes Sündenelend dachte. Wenn ich dem Herrn nur den geringsten Dienst thun könnte unter diesen Verlorenen, dachte ich, ich wollte gern mein Leben hingeben dem zu lieb, der mich zuerst geliebt.«

Buße und laßt euch bekehren, das treue Heilandsherz brennt auch gegen Euch. Ich möchte hinaus in irgendein Eck des großen Reichs der Finsterniß, um daselbst im Dienste des Herrn die Kräfte zu verzehren, welche er mir dadurch geschenkt hat, daß er mich noch in meiner Jugend aus dem Labyrinth des Sündenverderbens herausgeführt hat zu dem Wandel im hellen Lichte seines holden Antlitzes.¹²⁸

Wieder andere Bewerber stellten Bekehrung und Missionswunsch nebeneinander, ohne die Verbindung recht deutlich zu machen, oder verwiesen wie Mögling auf die Gleichzeitigkeit, die aber nicht näher expliziert wurde. Dennoch wurde auch bei diesen die direkte Beziehung zwischen Bekehrung und Missionsimpuls ausdrücklich hervorgehoben und die Ableitung des Missionswunsches aus der Bekehrung betont.

Bei Christian Leonhard Greiner und Johannes Müller fand sich die umgekehrte Reihenfolge. Beide fühlten sich zuerst zum Missionar berufen und rangen dann um die *echte* Bekehrung. Müller beschrieb am eindrucklichsten den völlig unerwarteten Eingriff Gottes in sein Leben, als eine Stimme in seinem Inneren sprach: »jetzt bekehrst du dich, u. dann wirst du Mißionar.«¹²⁹ Eine starke Unruhe ging mit diesem Anspruch Gottes einher, die den göttlichen Eingriff beglaubigte. Diese Erfahrung war vielleicht völlig unerwartet, sie war aber nicht unvorbereitet. Einige Zeit zuvor hatte Müller in seinem Elternhaus einen Missionar getroffen, der zu ihm gesagt hatte: »nun Johannes du wirst auch Mißionar, übers Jahr meldst du dich [...]«¹³⁰ Müller hatte das Ansinnen damals zurückgewiesen, auch wenn er schon zu Schulzeiten Missionsberichte gelesen hatte und beim Lesen auch gerne Missionar geworden wäre. Dennoch hatte sich bis zu dieser unerwarteten Anrede Gottes an einem sonnigen Novembertag im Jahr 1829 nichts in seinem Leben geändert. Insofern war dies eine qualitativ neue Erfahrung.

Was Mögling mit dem »Zug« Gottes bezeichnete, erlebte Müller materialisiert als »Stimme« in seinem Inneren. Wieder ging es darum, dass auch die Berufung zum Missionar wie die *conversio* passiv erlebt wurde, dass der Wunsch nicht dem Menschen entsprang – und damit vielleicht »unrein« gewesen wäre –, sondern dass er von Gott kam, dass der Bewerber in

128 Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 7f.

129 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 1v. Später berichtete Hermann Gundert über den verstorbenen Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann, dessen Bekehrung sei in seiner Vikariatszeit geschehen, »wo er im Pfarrgarten die Stimme hörte: ›Dir sind deine Sünden vergeben.« (GUNDERT, Briefnachlaß, S. 266). Gundert meinte an anderer Stelle, Studenten oder Vikare bekehrten sich leichter als Pfarrer, denn: »Wie schwer hält es für einen Pfarrer, sich wirklich zu bekehren. Er kann doch nicht seine Worte zurücknehmen, und wenn er das nicht thut, giebt's keine Umkehr, kein Kindwerden, wie es zum Leben nötig wäre.« (ebd., S. 402). Ein Gegenbeispiel wäre der Vater Herrmann Möglings.

130 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 1v.

göttlichem Auftrag handelte. Müller berichtete auch von der inneren Kritik an sich selbst, die ihn in die *echte* Bekehrung trieb. Diese sprach ebenso wie die Stimme Gottes in wörtlicher Rede, wurde aber nicht als »Stimme« bezeichnet. Auf diese Weise unterschied Müller deutlich zwischen göttlicher und menschlicher Rede.

Obwohl er ursprünglich gleichermaßen zur Mission und zur Bekehrung gerufen worden war, stand die Mission bei den weiteren Schritten für ihn im Vordergrund. Sie prägte auch das Ringen um Bekehrung:

Da ich nun wie Oben gedacht dieser Stimme nicht widerstehen konnte so war mein sehnlichster Wunsch doch recht bald bekehrt zu seyn, um Mißionar werden zu können, denn ohne bekehrt zu seyn, hielt, u halte ich es jezt noch für unmöglich Mißionar zu werden, nur mit dem Unterschied, wenn man die Bekehrung versteht. Mich zu bekehren, das war nun mein Hauptgeschäft [...].¹³¹

Immer wieder bezog Müller Bekehrung und Missionswunsch in einem längeren Prozess aufeinander. Als die Bekehrung nicht wie erwartet vonstattenging, verlor sich die Priorität des Missionswunsches. Als der »Geist Gottes« ihn wieder an den Wunsch »erinnerte«, bemühte er sich wieder verstärkt um Bekehrung.¹³² Stets ging beides Hand in Hand, die Leitung aber übernahm der Missionswunsch.

Lange bevor die Basler Gesellschaft die *echte* Bekehrung öffentlich zur Voraussetzung für die Aufnahme ins Missionsseminar machte, herrschte Konsens darüber, dass nur ein *echt* bekehrter und erweckter Christ auch andere Menschen zur Bekehrung rufen könne. Daraus resultierte bei denjenigen, die sich selbst für nicht bekehrt hielten, ein intensives Ringen um *conversio*. Beides aber musste, sollte es *echt* sein, von Gott kommen. Darauf konnte der Mensch nur mit Hingabe antworten. Dies verdeutlicht auch der Bericht Christian Greiners:

[...] es kam mir der Gedanke so lebhaft u. eifrig erregt, ein Bote Gottes zu werden. Wie! fiel es auf einmal Zentner schwer auf mein Gewissen, wie! du willst Jesum verkündigen, als das einzige Heil der Menschen, den du nicht hast, du willst Heiden bekehren, und bist selbst noch nicht bekehrt, wie mag das zugehen.¹³³

Schon in seiner Kindheit hatte Greiner mit dem Gedanken gespielt, Missionar zu werden, diese Idee jedoch nie ernsthaft verfolgt. Nach der Schule hatte er zunächst pubertär zwischen Bekehrung und »weltlichem Leben«

131 Ebd.

132 Ebd., S. 2r.

133 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 1v.

geschwankt. Den erneuten und heftigen Gedanken an die Mission deutete er als Zuwendung Gottes, mit der Gott ihn gleichzeitig auf den Weg zur Bekehrung weisen wollte. In seinem Lebenslauf sowie in einem Brief, mit dem er die endgültige Aufnahme in Basel bestätigte – er war zunächst zurückgestellt worden –, hob er die Berufung stärker als die Bekehrung hervor und beschrieb seine Bemühungen um *echte* Bekehrung und *reinen* Missionswunsch sowie die Zweifel an beidem, besonders aber an seiner Bekehrung. Der Missionswille stand bei ihm immer im Vordergrund. Ausführlich erklärte er auch, wie ein neuer »Trieb« den früheren, falschen ersetzte und er zuletzt durch »die Liebe zu meinem Heilande, Erlöser und Seligmacher, auch die Liebe gegen meine armen Brüder und Schwestern in der Heidenwelt«¹³⁴ angespornt wurde.¹³⁵ Diese doppelte Liebe spielte bei vielen Bewerbern eine große Rolle in der Motivation.

Für diese Reihenfolge von Missionswunsch und Bekehrung gab es in den Basler Bewerbungen wie für die oben dargestellte umgekehrte Reihung viele Beispiele. Im Laufe der Zeit nahm die Folge Missionswunsch – Bekehrung weiter zu, als sich Missionszeitschriften, das Halten von Missionsstunden und -festen immer stärker verbreiteten. Damit wurde auch das Wissen um die Mission größer, und die Menschen kamen früher mit ihr in Berührung. Immer häufiger erwähnten Bewerber solche Kontakte schon aus der Kindheit.

Dies hatte für die Beziehung von Bekehrung und Missionswunsch Konsequenzen: Der Missionswunsch prägte nicht nur die endgültige, *echte* Bekehrung, sondern häufig den gesamten Bekehrungsprozess. Dabei galt wieder: Er konnte der Bekehrung vorausgehen oder aus ihr folgen; dies konnte jedoch an unterschiedlichen Stellen in dem Prozess festgemacht werden. So berichtete Joh. Gottlieb Kies, der von 1845 bis 1866 in Indien arbeitete, über seine erste Bekehrung als Jugendlicher: »da war mir's: o wüßten das doch alle Leute, die er mit seinem Blut erkaufte, wie schad es ist, daß nicht noch heute ihm alles in die Arme läuft [...]. U. ich bedauerte nur, daß ich nicht gleich zu den armen Heiden gehen konnte um ihnen zu sagen, wie gut man es beim Heiland habe.«¹³⁶ Doch nach dieser ersten, kindlichen Bekehrung fiel Kies zurück in Zweifel und Mutlosigkeit, einen Zustand, den er als unselig wahrnahm. Und mit »dem Seligseyn u. Fühlen verschwand auch alle Missionslust u. Missionstrieb«.¹³⁷ Erst die endgültige, *echte* Bekehrung brachte auch die richtige Willigkeit zur Mission, die Kies als Pflicht des bekehrten Christen verstand.

134 Ebd., S. 2v. Vgl. auch Brief v. 13.9.1829.

135 Seine Ausdrucksweise ähnelt auf frappierende Weise den späteren Berichten über seine Kämpfe beim Ehebruch.

136 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2r.

137 Ebd., S. 2v.

David Gackenheimer hingegen aus demselben Jahrgang 1840 wollte schon als Kind Missionar werden und predigte seinen Mitschülern von einer Buche auf dem Kirchplatz – weniger zu deren Erbauung als vielmehr zu seinem Spott. Seine Bekehrung vollzog sich erst später in einem längeren Prozess, ohne unmittelbare Beziehung zum Missionswunsch. Dass er aber von Gott zur Mission bestimmt sei, bewiesen ihm jedoch (nach der *echten* Bekehrung) im Rückblick diese kindlichen Predigten.¹³⁸

Gottlieb Reim aus dem Jahrgang 1850 beschäftigte sich ebenfalls schon als Kind mit der Mission. Er las seinen Eltern Missionsberichte vor und war vor allem von den Geschichten »von bekehrten Heidenkindern«¹³⁹ beeindruckt. Sie veranlassten ihn zu Überlegungen, warum, wie seine Eltern sagten, christliche Kinder glücklich und nichtchristliche Kinder unglücklich seien, und der Schlussfolgerung, es könne weder an der Geburt noch an der »äußerlichen Gemeinschaft mit Christen« liegen. Als Kind schon machte er sich also, angeregt durch die Mission, Gedanken über die *echte* Bekehrung und über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen in Europa und außerhalb Europas aufgewachsenen Kindern. Seine endgültige Bekehrung fand erst Jahre später statt, und zur Mission kam er in der Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit, ausgelöst durch das Lesen eines Traktats. Auch hier lag wie bei Gackenheimer keine unmittelbare Verbindung zwischen den kindlichen Gedanken und der späteren Bekehrungserfahrung vor, aber die Kindheit hatte den Missionswunsch und den Bekehrungsgedanken vorgezeichnet.

Eine weitere mögliche Beziehung der Mission zur Bekehrung wurde in wenigen Bewerbungen angedeutet: die Missionsarbeit als Garantie gegen einen Rückfall in den Zustand vor der Bekehrung. 1860 zählte Heinrich Peter Weibert in seinem Lebenslauf drei Gründe auf, warum er Missionar werden wollte. Der letzte lautete: »so viel mir Gnade und Kraft geschenket wird, will ich allen Fleiß anwenden um auf Seinen Wegen und Führungen zu bleiben«.¹⁴⁰ Die Arbeit in der Mission bedeutete hier nicht nur das Hören auf Gottes Ruf, die *vocatio*, sondern auch die Hingabe und vollständige Orientierung an Gott, die den Verbleib in der Gemeinschaft mit ihm, der *unio mystica*, zu gewährleisten schienen.

Die Mission sollte jedoch auf keinen Fall der in der ersten Bekehrung häufig präferierten Werkgerechtigkeit dienen. Georg Vosseler erklärte 1850 ausdrücklich, seine anfängliche Überzeugung, er »müße alle Menschen bekehren«¹⁴¹, sowie seine damalige Predigtweise seien auf ihn selbst bezogen, mithin egoistisch, gewesen. Erst nachdem sein Wille seiner eigenen Aussage

138 Vgl. Johann David Gackenheimer, BMA, BV 253, 20.10.1830, [Lebenslauf].

139 Gottlieb Reim, BMA, BV 382, 1850, Bitte an das Kommittee der äußeren Mission, S. 1v.

140 Heinrich Peter Weibert, BMA, BV 615, 23.3.–4.4.1860, Lebenslauf, S. 3v.

141 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 6r.

zufolge gebrochen, er also *echt* bekehrt war, konstatierte er die Gottesliebe als Grund seines Missionswunsches. Damit stand der Wunsch, Missionar zu werden, auf dem richtigen Fundament. Wenn ein Bewerber hingegen die Mission als »gutes Werk« dargestellt hätte, hätte er die *iustificatio*, den Inhalt der Bekehrungserkenntnis, infrage gestellt – also demonstriert, dass er noch nicht *richtig* bekehrt war.¹⁴²

Neben dem Inhalt der Bekehrungserkenntnis, der Universalität der Gottesliebe und der Möglichkeit zur *iustificatio*, war ein wichtiger Aspekt, der Bekehrung und Missionswunsch miteinander verband, die Betonung der Aktivität Gottes und der eigenen Passivität bzw. Rezeptivität. Deshalb gehörte die Arbeit als Missionar der Wahrnehmung nach zwar zur *sanctificatio* im Sinne des heiligen Lebenswandels, aber nicht im Sinne der eigenen Heiligmachung.¹⁴³

3.2.2 Berufung

Die Berufungsgewissheit war für die Aufnahme in Basel ebenso wichtig wie die Bekehrungsgewissheit. Sie konnte von den Bewerbern an verschiedenen Faktoren festgemacht werden und wurde vom Missionsinspektor wohl hauptsächlich aus dem Gesamtduktus der Schreiben herausgelesen. Jedenfalls musste die Berufung für eine erfolgreiche Bewerbung nicht ausdrücklich erwähnt werden und konnte zudem auf ganz unterschiedliche Weise vonstattegegangen sein.

Wenn der Missionswunsch in deutlichem Zusammenhang zur Bekehrung stand, schien die Berufung einigermaßen gesichert. Ein expliziter Verweis auf die Berufung oder Bestimmung zur Mission schien dann nicht mehr nötig. Außerdem konnte die Missionsleitung davon ausgehen, dass der Missionswunsch, wenn er eng mit der Bekehrung verknüpft war, ernst gemeint war. Neben dem Hören auf Gottes Willen war es natürlich auch rein weltlich wichtig zu wissen oder zumindest hoffen zu können, dass die jungen Missionare nicht nach kurzer Zeit in außereuropäischen Missionsgebieten wieder aus der Gesellschaft austreten würden. Dies wäre mit immensen Kosten verbunden gewesen, hätte ein schlechtes Licht auf die Mission in der Öffentlichkeit geworfen und die Gesellschaft bzw. die (ehemaligen) Missionare vor die Frage gestellt, welchen Beruf sie fortan ausüben sollten. Denn der Dienst in Europa wurde bei ihrer Ordination ausdrücklich ausgeschlossen.

142 Vgl. auch Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 2r.

143 S.o. Kap. 1.

Einen Hinweis auf die *Echtheit* der Berufung gab die Darstellung des Bewerbers als passivem Empfänger in dem Geschehen. Wenn der Mensch die Berufung hinnehmend erlitt, kam sie von Gott, so die Basler Ansicht. Dies konnte in passivischen Formulierungen ausgedrückt werden oder in Substantiven wie »Trieb«, »Drang« oder »Zug«. Diese finden sich in fast jedem der Lebensläufe. Der »Trieb« konnte sich wie bei Samuel Hebich zu Tränen steigern, meist ging er mit starker Unruhe einher.

Überhaupt war die Unruhe ein sicheres Merkmal wie der Bekehrung so auch der Berufung. Sie konnte häufig erst durch den Entschluss zur Mission bzw. das Verfassen eines Lebenslaufs und Bewerbungsschreibens beendet werden. Mehrere Bewerber schilderten – in ihrer Bewerbung – die Ruhe und den Frieden, die sie durch die Bewerbung erfuhren.¹⁴⁴

Daneben konnte die Berufung auch durch innere Stimmen oder Träume erfahren werden, Auditionen und Visionen, ebenso wie durch die Ansprache von außen, die Aufforderung durch andere Menschen. Im Laufe der Zeit wurde das Hören von Stimmen immer häufiger beschrieben, auch Träume kamen erst später hinzu. Die Berufung wurde immer öfter zu einem Erlebnis und damit auch immer konkreter. Medien der Berufung wie der Bekehrung konnten unter anderem Missionsschriften oder -predigten sein, und auch der Verweis auf diese nahm mit der Zeit und der Verbreitung von Schriften und Missionsfesten zu.

Samuel Hebich erklärte, dass er sich »inwendig stille« verhalten habe, »um die Stimme des Geistes meines Gottes zu vernehmen«. Dabei sei ihm »Bestimmt« klar geworden, »daß ich etwas anderes vom Herrn [als die Berufsausübung in Finnland, J.B.] zu erwarten hätte.«¹⁴⁵ Für einen so charismatischen und auf Geistesgaben bezogenen Missionar wie Hebich war das eine recht schwache Formulierung. Auch war die »Stimme« hier im Verhältnis zu späteren Bewerbungen relativ unkonkret. Dass er sich dennoch von Gott für prädestiniert – zum Missionsdienst bestimmt – hielt, war ihm unzweifelhaft.

Der promovierte Theologe Herrmann Mögling ging ausführlich auf Fragen zu seiner Berufung ein:

Will mich einer fragen: wie ich denn diese meine Berufung erhalten, und wie ich meines Berufes gewiß geworden sey, so antworte ich: der Grund meines Berufes ligt ganz allein in dem grundlosen Wohlgefallen Gottes: meine Berufung habe ich erkannt als eine göttliche, theils, weil sie aus meinen bißherigen Interessen (die Missionsssache war mir eine ganz fremde und verachtete Sache) und aus meinen damaligen Verhältnissen, welche mir eine Entfernung von meinem väterlichen Hause gerade erschweren

144 Vgl. z.B. Johannes Weiblen, BMA, BV 590, 23.11.1859, [Lebenslauf], S. 2r.

145 Samuel Hebich, BMA, BV 154, Nr. 1b, 29.12.1831, [Lebenslauf], S. 11.

mußten, nicht hervorkommen konnte: theils, weil sie, ob zwar eine ganz ruhige und innerliche, aber unwiderstehliche Gewalt biß auf diese Stunde über mich ausgeübt hat.¹⁴⁶

Mögling erwähnte hier verschiedene Aspekte, die für die *Echtheit* der Berufung grundlegend waren: die passive Berufung, *vocatio*, durch Gott, »allein in seinem grundlosen Wohlgefallen« (*sola gratia*), die durch den Verweis auf die Gewalt noch einmal betont wurde; die Ruhe in der Berufungsgewissheit; und die Neuheit und Unerwartetheit der Berufung, die sich nicht aus dem bisherigen Leben ableiten ließ. Ähnlich argumentierte ja auch Johannes Müller. Wenn die Berufung etwas völlig Neues war, musste sie von Gott kommen. Des Weiteren sollte auf diese Weise die Reinheit der Berufung erwiesen werden, denn wenn die Motivation zur Mission aus dem bisherigen Leben abgeleitet werden konnte, so war die Gefahr wesentlich größer, dass »unreine« Motive wie Abenteuerlust oder die Suche nach weltlicher Ehre – oder auch Werkgerechtigkeit – den Missionswunsch und damit die Überzeugung des Berufenseins beeinflussten.¹⁴⁷

Christian Leonhard Greiner, der den Missionswunsch vor die eigentliche Bekehrung datierte, musste daher nach der Bekehrung eine Modifikation in seinem »Trieb« deutlich machen. Er hob mehrfach hervor, dass »jezt« »ein ganz anderer Geist« ihn trieb, dass es »jezt« Gott war, der ihn zum Missionar machen wollte, dass »jezt« erst die doppelte Liebe, gegenüber Gott und gegenüber seinen »armen Brüder[n] und Schwestern«¹⁴⁸, ihn motivierte. Damit wurde trotz des vorhergehenden Missionswunsches die Neuheit und mithin die *Echtheit* der Berufung – Greiner benutzte diesen Begriff nicht, zugunsten des mehrfach erwähnten »Trieb« – akzentuiert.

Die Berufung wies aber auch einige Besonderheiten auf. Das Hören von inneren Stimmen, die Audition, kann von der ersten Bewerbung aus dem Analysekorpus 1820 an nachgewiesen werden, gleich ob die Bewerber diese Stimme nun einmalig mit konkreten Worten sprechen hörten wie August Dittrich¹⁴⁹ oder mehrfach eine mahnende Stimme hörten wie zum Beispiel

146 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Lebenslauf Ib, S. 5r.

147 Vgl. Gottfried Hausser, BMA, BV 384, 8.12.1849, [Lebenslauf], S. 1v: »denn ich wollte in meinem Leben nichts geringeres, als ein von allen Leuten, wegen seiner Frömmigkeit und Glaubensthaten bewunderter Mann werden«. Vgl. auch Edouard Bourquin, BMA, BV 601, [1860, Lebenslauf], S. 5: »le Seigneur m'a accordé, afin que le monde ne puisse pas dire que j'ai embrassé la carrière missionnaire, par dégoût de mon état, puisqu'au contraire on peut voir que j'ai fait des progrès dans l'horlogerie, et que s'il n'y avait pas une voix intérieure qui me dise toujours, malheur à toi si tu ne prêches pas l'Évangile, je serais resté au milieu des miens«.

148 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 2v.

149 S.o. S. 228

Johann Jakob Riess.¹⁵⁰ Ab 1840 kamen berufende Träume hinzu.¹⁵¹ Christian Jakob Bomwetsch, der ab 1846 in Bengalen arbeitete und 1905 in Kalkutta starb, wurde durch einen Missionar zuerst auf die Mission aufmerksam gemacht und wollte schon länger selbst in außereuropäischen Ländern evangelisieren, hörte auch einen »Ruf« Gottes, wenn er um Missionare betete – er selbst hielt sich aber eigentlich für nicht sprachbegabt genug.¹⁵² Die endgültige Entscheidung brachten Träume und eine unmittelbar auf sie folgende Predigt: »[...] doch nicht lange danach erschienen mir im Traum zweimal hintereinander Missionare, u. am folgenden Sonntage hielt unser Herr Pfarr-Verweser Weitbrecht eine herzergreifende Predigt [...]«.¹⁵³ Bomwetsch schämte sich, dass er »trotz den vielen inneren Stimmen«¹⁵⁴ bisher nicht den Mut gehabt hatte, sich zu melden, und entschied sich endgültig für eine Bewerbung in Basel. Die Träume in Kombination mit der Predigt, der äußeren Ansprache, erst hatten ihn von der Echtheit seiner Berufung überzeugt, die inneren Stimmen hatten bei ihm nicht mehr ausgereicht.

Träume allein aber konnten auch kein hinreichender Grund für eine Meldung in Basel sein. Es musste zumindest eine zweite Berufungserfahrung hinzukommen, innere Stimmen, ein sehr eindrückliches Bekehrungserlebnis oder, wie es häufig war, die Aufforderung durch andere Menschen. Wilhelm Bailer, der bei seinem Bekehrungsprozess durch die lauten Bußgebete aufgefallen war, träumte auch bei seiner Berufung von lauten Predigten:

Schon vor zwei Jahren ist es mir durch einige Träume geworden, ich sollte mich melden ins Missionshaus. Der erste war, ich säete Samen, und meine Saatkörner flogen über das Meer. Der zweite war: ich wurde durch einen Engel weit fort genommen, und in einem Orte verließ er mich und sprach zu mir, als er von mir wegging, ich soll jetzt ausrufen: thut Buße und glaubet an das Evangelium, und soll von Ort zu Ort von Haus zu Haus gehen, das ich auch that so laut ich es konnte, wo es aber bey mir durch manche Verfolgung gieng im Traume.¹⁵⁵

150 Johann Jakob Riess, BMA, BV 142, Nr. 1, 8.1.1830, [Lebenslauf], S. 3: »Es war mir immer, als hörte ich eine Stimme, die zu mir sprach, ich soll mich melden im Missionshaus in Basel, das ich den Heiden das Evangelium, das Leiden, und Sterben, unsers Herrn und Heilandes verkündigen könnte, und wer an den Sohn Gottes glaubt, soll zum ewigen Leben eingehen, und nicht zur Verdammniß, und sie durch den Herrn, aus dem Schatten der Finsterniß, an das Licht führen, und ihnen den Weg des Lebens zeigen.«

151 Diese Jahresangabe gilt ausschließlich für die untersuchten runden Jahrgänge.

152 Daran, dass Bomwetsch wirklich sprachlich so unbegabt war, lässt der Umstand zweifeln, dass die Basler ihn über die CMS nach Indien aussandten. Dieser Weg war traditionell den begabteren Missionaren vorbehalten.

153 Christian Jakob Bomwetsch, BMA, BV 252, 2.3.1840, [Lebenslauf], S. 2r.

154 Ebd., S. 2v.

155 Wilhelm Bailer, BMA, BV 380, [1850], Lebenslauf, S. 5vf.

Kurz darauf machte ein erweckter Freund einen Missionar auf Bailer aufmerksam, der damals aber noch zu jung zur Meldung war. Dass auch die Träume kein eindeutiges Kriterium – zumindest für die Kompatibilität mit Basel – waren, zeigte sich, als Bailer austrat. Er war der einzige der angenommenen Kandidaten aus den Untersuchungsjahren, der schilderte, wie er deutlich und kompromisslos seinen Glauben lautstark lebte.

Georg Vosseler, der durch eine Vision bekehrt worden war, zählte fünf Gründe für seine Berufung auf, darunter auch einen Traum, in dem er sich als Lehrer unter afrikanischen Sklaven sah, denen er die Freiheit »von der Sklaverei der Sünde« predigte.¹⁵⁶ Wilhelm Rieb wurde von einer Frau angesprochen, »ob ich keine Lust habe Missionar zu werden, auf dieses sagte ich nein, das werde ich nicht, aber der Herr der mich erweckt hat sagte ja«.¹⁵⁷ Nach einigen Monaten träumte er, dass Jesus ihn aufforderte zu opfern und ihn langsam zu der Erkenntnis führte, dass kein anderes Opfer als die völlige Selbsthingabe ausreiche. Danach betete er intensiv um Führung und erhielt von Gott die Antwort, »daß ich Missionar und Christi Diener werden soll«.¹⁵⁸ Er begründete seine Meldung vor allem mit dem Gehorsam gegenüber Gottes Gebot und Willen.

Die persönliche Aufforderung wurde von Anfang an in den Bewerbungen erwähnt, wurde aber im Laufe der Zeit immer wichtiger. Schon August Dittrich hatte 1819 berichtet, dass sein Bruder wünschte, er möge Missionar werden. Doch seine Berufung fand er erst in der Bekehrung. Joh. Christoph Friedrich Schmidt wurde 1828 durch die Vorbereitung seines Bruders auf den Missionsberuf selbst an diesen Wunsch herangeführt, aber auch er spürte die Berufung erst später, nachdem sein Bruder in Basel ausgeschlossen worden war. Die aktive Ansprache und Aufforderung auch durch fremde Menschen, die von den jungen Männern als Berufung wahrgenommen wurde, verbreitete sich im Laufe der Zeit, erste Ansprechpartner aber blieben Verwandte und Freunde.

Bei Gottfried Hausser, der 1850 aufgenommen wurde, wurde der »feste Missionstrieb« durch seine Eltern initiiert, die ihm sagten, »wenn du einmal gut und from wirst, so mußt du eben ein Missionar werden«.¹⁵⁹ Das war in kindlichem Alter noch keine Berufungsgewissheit, aber ein Anfang des Missionswunsches, der Hausser 1856 nach Indien brachte, wo er nach zwei Jahren Arbeit in Mangalore starb. Er wurde weniger durch sein eigenes

156 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 10r.

157 Wilhelm Rieb, BMA, BV 608, 16.2.1860, [Lebenslauf], S. 2r.

158 Ebd., S. 2v.

159 Gottfried Hausser, BMA, BV 384, 8.12.1849, [Lebenslauf], S. 1v.

Bekehrungserlebnis oder Liebe und Dankbarkeit gegenüber Gott als vielmehr durch die immer wieder erwähnte »Noth der Heiden« motiviert und bildete damit eine Ausnahme unter den Bewerbern.

Eduard Schweizer suchte 1860 nach seiner Bekehrung einen Pfarrer zur Beratung auf, weil er ein gottgefälliges Leben führen wollte und glaubte, dass das Musizieren in Gastwirtschaften am Sonntag, mit dem er seinen Lebensunterhalt verdient hatte, nicht dazu beitrug. Der Pfarrer riet ihm, Missionar zu werden, einen »edlern Beruf«¹⁶⁰ gebe es nicht. Schweizer war sehr überrascht von dieser Empfehlung. Zwar war er Leser des *Heidenboten*, aber auf sich selbst hatte er die Aufforderungen zur Mission wohl noch nicht bezogen. Er bewarb sich in Basel, arbeitete von 1866 bis 1869 in Indien und ab 1870 in den USA, wo er 1936 in St. Louis starb. Andere Bewerber seines Jahrgangs wie Gottlob Wilhelm Wörner verbanden die persönliche Aufforderung mit inneren Stimmen und in diesem speziellen Fall auch einem Handel mit Gott.¹⁶¹

Manche Kandidaten hatten wie Christian Bellon, Wilhelm Reuther oder Johannes Stanger Brüder, die in Basler Diensten standen oder dort in der Ausbildung waren, und waren dadurch schon persönlich mit der Mission verbunden. Stanger wurde durch den Tod seines Bruders in Ghana, der damaligen Goldküste, überzeugt, er selbst müsse auch Missionar werden;¹⁶² Bellon wurde durch das Vorbild seines Bruders und dessen Briefe in seinem Entschluss bestärkt;¹⁶³ Wilhelm Reuther zunächst zurückgehalten. Der Bruder hatte ihm zwar viele Missionsschriften zugeschickt, machte dann aber, als Reuther sich melden wollte, vor allem auf die Probleme und Anforderungen aufmerksam.¹⁶⁴

Jakob Hehr, der später um seine Entlassung bat, weil er sich doch nicht berufen fühlte, beschrieb 1850, wie ihm »einst auf der Strase von einem unbekanden Weib ein kleines Büchlen gegeben in dem ein Lied stehet drüben über am weiten Meer rufen Schwarze Heiden schickt uns doch Apostel her daß sie uns recht Waiden welches einen tiefen eindruck auf mich machte und es mir als ein Ruf vorkam ein Apostel zu werden für die Heiden«.¹⁶⁵ Bei ihm kamen die, wenn auch nicht direkte, Berufung durch einen Menschen und

160 Eduard Schweizer, BMA, BV 604, Nr. I.2, 12.4.1860, Rückblick auf meine Jugend [2], S. 18.

161 Vgl. Gottlob Wilhelm Wörner, BMA, BV 605, Nr. 1, 21.5.1859, Lebenslauf von Gottlob Wilhelm Wörner, S. 6vf.

162 Vgl. Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 3rf.

163 Vgl. Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 4.

164 Vgl. Wilhelm Reuther, BMA, BV 606, 23.4.1860, Lebenslauf. Möglicherweise war die, vielleicht unbewusste, Motivation, dadurch das eigene Tun gegenüber dem Bruder stärker hervorzuheben.

165 Jakob Hehr, BMA, BV 378, [1850], Lebenslauf, S. 1vf.

das Lesen von Missionsschriften zusammen. Eine Sicherheit, dass dies der richtige Beruf für ihn war, gab es trotzdem nicht.¹⁶⁶

Die Berufung konnte also auf sehr unterschiedliche Weise vonstattengehen, gemeinsam war den ausführlichen Beschreibungen das passive Angesprochenwerden, die *vocatio*, ob diese nun durch innere Stimmen, Träume oder Personen von außen geschah oder sich in einem »Zug«, »Drang« oder »Trieb« äußerte. Eine Garantie, dass die Personen damit tatsächlich für die Arbeit in der (Basler) Mission geeignet waren, bot dies nicht. Auch die Gewissheit des eigenen Berufenseins konnte ebenso wenig wie der ausdrückliche Hinweis, man sei nicht ganz sicher, ob man berufen sei, die Komitee solle entscheiden, und darin werde sich Gottes Wille zeigen, eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Eignung und damit, im Sinne der erweckten Mission gesprochen, auch der *Echtheit* der Berufung geben.

3.2.3 Bekehrung und Werthaltungen

Die Bekehrung ging einher mit einer Veränderung in den Werthaltungen der Missionare. Bestimmte Werte resultierten aus der Bekehrung, andere wurden durch sie verstärkt. Das Wertesystem der Erweckungsbewegung und der durch sie geprägten Missionare war recht geschlossen. Diejenigen Werte, die von den jungen Männern als besonders bedeutsam angesehen wurden, wurden in den Bewerbungsschreiben genannt. Dabei stimmte die Prioritätensetzung allerdings nicht mit der später von den Missionaren in ihrer Arbeit betonten Hierarchisierung der Werte überein. Um die gesamten in der Basler Mission als wichtig erachteten Werte zu erkennen, müssen ergänzend Schriften aus der Missionarsausbildung sowie weitere Veröffentlichungen der Gesellschaft hinzugezogen werden.

Dabei fällt auf, dass auch in dem Bewerbungsjahrgang von 1860, als die Basler Schriften große Verbreitung erlangt hatten, nicht alle im *Heidenboten* und anderen Publikationen hervorgehobenen Werte in den Bewerbungen genannt wurden. Dies könnte entweder darauf hindeuten, dass die Bewerber zwischen den im Rahmen von Bekehrung und Missionswunsch, also der *conversio* im weitesten Sinne, bedeutsamen Werten und allgemeineren für das *echte* Christentum wichtigen Werten unterschieden.¹⁶⁷ Oder es könnte

166 Inspektor Josenhans hatte in der Petenten-Liste kommentiert: Hehr scheine übertriebene Gefühle zu haben, sei aber trotzdem der Aufnahme würdig, vgl. BMA, BV 378, [1850], Bemerkungen.

167 Allerdings waren Werthaltungen wie Geduld oder Standfestigkeit in Indien auch für die *conversio* von Indern von großer Bedeutung, nicht nur für die Arbeit der Missionare. Zumindest für die Missionsgebiete stimmt diese Unterscheidung nicht.

daran gelegen haben, dass die Bewerber vor allem die Aktivität Gottes und ihre eigene Passivität, häufig auch ihre Unwürdigkeit, betonten.¹⁶⁸ Damit wurde Hingabe zum wichtigsten Wert, und alles, was auf eigene Aktivität und Widerstandsfähigkeit schließen ließ, wie Geduld oder Standfestigkeit, wurde ausgeblendet, auch wenn diese Werte in der Missionsarbeit später grundlegend waren, was den Bewerbern zumindest in den letzten Jahrzehnten, wenn sie mit dem *Heidenboten* und Schriften aus der Mission aufgewachsen waren, durchaus bewusst gewesen sein muss. Unwissen über die Bedeutung dieser Werthaltungen kann den Bewerbern nicht unterstellt werden. Eher wäre denkbar, dass die Werte als so selbstverständlich galten, dass sie nicht erwähnenswert schienen. Allerdings spricht gegen diese Interpretation, dass in Bewerbungsschreiben in der Regel alles genannt wird, was als grundlegend für eine gute Ausübung des Berufs wahrgenommen wird. Wahrscheinlicher scheint da, dass das Schweigen auf die starke Betonung des Berufenseins zurückgeführt werden kann. Möglicherweise glaubte man, mit der Hingabe und der Annahme der göttlichen Berufung alle Eigenschaften zugeteilt zu bekommen, die man für den Beruf benötigte. Dann würden aus der passiven Hingabe alle anderen Haltungen fließen.

Im Folgenden werden zunächst die auf die Bekehrung im engeren Sinne bezogenen Werthaltungen analysiert und dann mit der Ausweitung der untersuchten Schriften weitere wichtige »erweckte« Werte dargestellt. Einige der später elementaren Werthaltungen können implizit in den Geschichten, die die Bewerber aus ihrem Leben erzählten, gefunden werden, auch wenn sie nicht explizit genannt wurden. Bei der Analyse der Werthaltungen muss die Hingabe an erster Stelle stehen. Die Ruhe, wiewohl selbst kein Wert, findet wegen ihrer großen Bedeutung ebenfalls Erwähnung. Die Liebe in ihrer doppelten Gestalt als Gottes- und als Nächstenliebe wurde in den Schreiben häufig angeführt. Inwieweit es sich hierbei um einen Wert und inwieweit um eine Emotion handelte, müsste in jedem Einzelfall neu bestimmt werden. Im Rahmen dieser Studie kann nur allgemein auf sie eingegangen und ihre Problematik aufgezeigt werden. Ein wichtiger Wert in vielen Bewerbungen wie auch in den Missionsgebieten, der häufig in der Nächstenliebe begründet

168 Vgl. z.B. Aug. Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 2, [1860, Lebenslauf], S. 9vf.: durch den Kontakt mit Missionaren und Missionszeitschriften »lernte ich den Ernst & Zweck des Lebens auf eine ganz andere Weise kennen namentlich eines Missionars u. erkenne wohl welch ein wichtiger gefahrvoller Beruf es ist wozu außerordentliche Gaben erforderlich sind, u. vor allen ein ganz unbedingt Gott ergebenes Herz, das um des Heilandes Willen zu leben leiden u. sterben bereit ist, sowie ein gänzlich durchdrungen sein von dem Elend & Seelenverderben der armen Heiden, das Wort des Lebens zu predigen u. nur allein zur Verherrlichung seines Namens, Ausbreitung u. Kommen seines Reiches dazu dienlich sein; dieses alles im wahren Sinne des Wortes erkennend, fand ich mich eben weder für tüchtig noch würdig dazu zum Herrn betend: Ich bin es nicht den du hiezu brauchen kannst, sende wen du willst mir fehlt da Alles.«

war, war die Einheit oder Brüderlichkeit aller Menschen; sie ist auch für die postkoloniale Geschichtsschreibung von großer Bedeutung. Für die Arbeit in Indien elementar waren zudem Treue/Standfestigkeit, Geduld, Eifer und Gehorsam/Pflichterfüllung, die jedoch in den Bewerbungsschreiben nur selten erwähnt bzw. in Erzählungen dargestellt wurden. Freiheit und Demut gehörten ebenfalls zum Wertekanon.

3.2.3.1 *Hingabe*

Die Hingabe wurde in fast allen Bewerbungsschreiben erwähnt, wenn auch nicht immer mit diesem Terminus benannt. Sie war grundlegend, weil sie die Annahme der Berufung durch Gott bezeichnete und gleichzeitig Bekehrung und Berufung miteinander verband.

Diese Beziehung explizierte Herrmann Mögling, wenn er in seinem Lebenslauf seine Freude darüber ausdrückte, wie Gott ihn und seinen Vater zum Glauben und damit zum Heil geführt habe. Dies nahm er als »Beweis der unermüdlichen Liebe und Treue des Heilandes, der die Sünder selig macht.« Und er fuhr fort: »Daher mein Entschluß, Missionar zu werden, daher die freudige Zustimmung meines, dem Einen Herrn sich nun von Herzen ergebenden Vaters, daher unsere frohe Zuversicht [...]«¹⁶⁹ In diesem Fall war es der Vater, dem die Hingabe explizit zugeschrieben wurde, aber Mögling machte in der Folge deutlich, dass sie beide alles allein von Gott erwarteten. Die Zurechnung seiner Arbeit auf sich selbst wäre »Wahnsinn«. Aus der Erfahrung der Bekehrung folgten hier unmittelbar die Hingabe und die Willigkeit zur Missionsarbeit auf Möglings Seite, die Bereitschaft, den ältesten Sohn in die Ferne ziehen zu lassen, aufseiten seines Vaters.

Ähnlich reiften in Ulrich Toggenburger »das Verlangen und der Wunsch [...] dem zur Ehre zu leben, der für mich gestorben und auferstanden ist.« Er wollte tun, »was die Liebe« ihm befehle.¹⁷⁰ Auch hier bildete die eigene Bekehrung den Hintergrund. Gottlob Wilhelm Wörner begründete seine Bereitschaft zur lebenslangen Hingabe ebenfalls mit dem Werk Christi für ihn: »Und wenn ich daran denke, was Jesus Christus an mir armen Sünder schon gethan hat, mit wie viel Liebe, Gedult u. Freundlichkeit, aber auch durch Strenge er mir nachgegangen ist, so möchte ich mich ihm gerne mein Leben lang hingeben [...]«¹⁷¹ Weitere Beispiele ließen sich anführen; aus der Bekehrung entstanden der Wille und der Wunsch zur Hingabe. Häufig wurde dies,

169 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, II, 1a, Lebenslauf des Hermann Friedrich Mögling, S. 3.

170 Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 2v.

171 Gottlob Wilhelm Wörner, BMA, BV 605, Nr. 4, Brief an Inspektor Josenhans v. 20.2.1859, S. 1v.

stärker noch als im einmaligen Bekehrungserlebnis, im Bekehrungsprozess festgemacht. Es ging darum, sich dem Gott hinzugeben, der den Menschen seiner Wahrnehmung nach sein ganzes Leben lang geführt und geleitet hatte, der ihn »zuerst geliebt«¹⁷² hatte und der ihm trotz all seiner Widerstände, seiner Widerborstigkeiten und Abfälle immer wieder »nachgegangen«¹⁷³ war und ihn erneut gerufen hatte.¹⁷⁴ Die stetige, hinwendende Aktivität Gottes forderte die Hingabe des Menschen.

Ausdrücklich auf den Bekehrungsprozess bezog August Albert Schönhuth seine Hingabewilligkeit und fügte der Beziehung zwischen Hingabe und Bekehrung ein weiteres Element hinzu: die Parallelität. Je stärker er in der »Erkenntniß meines Heilands« fortschritt, »desto mehr erwachte dieser Gedanken in mir mein Leben ganz seinem Dienste zu weihen.«¹⁷⁵ Der sich entwickelnde Prozess der Willigkeit zur Hingabe – und das wachsende Interesse an der Mission – beruhten also auf der zunehmenden Bekehrung, die ihrerseits vor allem durch die Erkenntnis definiert war. So war bei der Hingabe wie bei der Bekehrung eine Entwicklung zu beobachten.

Eine andere Beziehung akzentuierte Johannes Müller. Die Hingabe stand in enger Verbindung zur Überzeugung der eigenen Passivität in allen wichtigen religiösen Vollzügen. Müller, der seine Passivität in der gesamten Selbstdarstellung stark betonte, begann den Schlussteil seines Lebenslaufs – in dem er, anders als die meisten seiner Kollegen, fast alle in der Mission wichtigen Werthaltungen aufzählte – mit dem Satz: »Ihm werfe ich mich hin zu seinen Füßen mit der demüthigen Bitte: Herr nicht mein sondern dein Wille geschehe.«¹⁷⁶ Auch zu Beginn seines Lebenslaufs hatte er wiederholt bekräftigt, er wolle ausschließlich dem Willen Gottes folgen. In diesen Rahmen von Hingabe und Passivität war alles andere eingebunden, der Verlauf seines Lebens, die Bekehrung, der Wille zur Missionsarbeit. Müller machte damit sehr deutlich, dass über allem Gott stand.

Robert Klaus kam im Religionsunterricht, als die Apostelgeschichte besprochen wurde, auf eine Lösung der Frage, wie er sein Leben am besten Gott widmen könne: Er müsse in der Nachfolge des Paulus Missionar werden.¹⁷⁷ Der Gedanke begleitete ihn sein weiteres Leben bis zu seiner Bewerbung in Basel; er wollte von Gott genutzt, geführt und geleitet werden.

172 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 16r, zit. I Joh. 4,19.

173 Vgl. z.B. Zacharias Deuber, BMA, BV 610, [1860, Lebenslauf], S. 1r.

174 Vgl. auch Johann Leonhard Weirich, BMA, BV 609, 18.5.1860, [Lebenslauf], S. 4r: »Dem Herrn, der mich bisher auf seinen treuen Vaterhänden getragen, ergebe ich mich, er mache es mit mir, wie es ihm wohlgefällt.«

175 August Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 1, [1859, Lebenslauf], S. 6r.

176 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 4r.

177 Robert Klaus, BMA, BV 603, Januar 1860, [Lebenslauf].

Johann Christian Dieterle, der in enger Verbindung zu Johannes Müllers Familie stand und auch diesen selbst während dessen Zeit in Basel getroffen hatte, schrieb in Briefen und im Lebenslauf, er wolle sich Gott »als ein Willen loses Kind ganz«¹⁷⁸ übergeben. Mit dieser Formulierung und mit dem »rufen der armern Heiden oder auch der schon ausgesandten Missionaren«¹⁷⁹ begründete er seine Bewerbung in Basel.¹⁸⁰ Dabei sollte die Bewerbung selbst Klarheit darüber bringen, ob Gott ihn tatsächlich für diesen Beruf bestimmt habe. Dieterle war zu allem bereit, wie es sich für ein willenloses Kind gehört. Eine stärkere Formulierung für die Hingabe als Willenlosigkeit ist kaum denkbar.

Eine beliebte Formulierung nahm Johann Gottlieb Kies auf, als er von der Erwählung »zu Werkzeugen in seiner Hand«¹⁸¹ sprach. Die Rede von sich selbst als »Werkzeug« Gottes unterstrich die Passivität wie die Hingabe des Menschen und die Aktivität Gottes.¹⁸² Der Bezug auf die Erwählung verstärkte dies noch einmal. Durch den Begriff des »Werkzeugs« kam aber noch eine weitere Dimension hinzu: die Arbeit. Hier wurde deutlich, dass die Hingabe – bei aller Passivität – kein Erleiden war und keine mystischen Züge hatte, sondern dass sie auf ganz konkrete Arbeit bezogen wurde. Durch die Hingabe sollte etwas geschehen, und in der Hingabe sollten die Menschen tätig werden.

Johannes Fuchs gab ihr eine etwas andere Wendung. Er schätzte die Bekehrung eines einzelnen Menschen und seine Überführung in das Reich Gottes so hoch, dass sich dafür der Einsatz des eigenen Lebens lohne.¹⁸³ Seine Formulierungen machen deutlich, dass es ihm – neben anderem – um eine *imitatio Christi* ging, die Nachfolge bis in den eigenen Tod hinein. In ähnlicher Motivation wollte auch Simeon Walter sich selbst »zum Opfer bringen«

178 Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Brief an Inspektor Hoffmann v. 23.12.1839, vgl. auch BMA, BV 248 Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 11.

179 Ebd., S. 4.

180 Vgl. auch Johannes Vögelin, BMA, BV 598, Brief an Pfarrer Deggeller v. 11.3.1860, Irf.; 11.3.1860, Mein Lebenslauf, S. 2v.

181 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 1r.

182 Vgl. in noch stärkerer Betonung der eigenen Passivität und entsprechend der Gnade Gottes Nikolas Roth, BMA, BV 600, Nr. I.6, Brief an Komitee v. 1.4.1860, S. 2r: »Aber der Herr hat mir gezeigt daß er mich durchaus nicht braucht, u. daß es nur Gnade, pure Gnade ist, wenn er mich als ein schwaches Werkzeug brauchen will. Aber je größer das Gefühl der Unwürdigkeit und Untüchtigkeit in mir wird, desto stärker wird auch der Trieb, mich dem Herrn Jesus zum Opfer ganz unbedingt darzugeben.« Vgl. auch Wilhelm Friedrich Schnepf, BMA, BV 611, Nr. 1, [1860], Jugendleben, S. 4v.

183 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 2v: »Ich bin bereit mich in den Dienst unter die Heiden hinzugeben, weil ich glaube, daß wenn es auch nur eine Seele wäre, die für Christum gewonnen würde, es werth sei, Leib und Leben zu laßen. Denn schon was ich erfahren habe von der Liebe Gottes, treibt mich dazu an, auch unter den Heiden Jesum und sein Wort bekannt zu machen.«

im Gegenzug für Christi »Leiden u. seinen qualenvollen Todt«. ¹⁸⁴ Bei ihm stand nicht so sehr die Nachfolge, als vielmehr Vergeltung im Vordergrund, aber der Bezug auf Christus und sein Werk war in beiden Bewerbungen handlungsleitend.

Daneben wurde bei Walter die Nächsten- und Gottesliebe missionarisch gewendet: Es galt, Menschen vor dem ewigen Tod zu retten und zum ewigen Heil zu führen und gleichzeitig Gott zu ehren und sein Reich zu verbreiten, indem diesem »Seelen« durch die *conversio* hinzugetan wurden. Beides waren wichtige Motive innerhalb der Mission, die Seelenrettung und das Reich Gottes. Mit der Ehre Gottes, dem gegenüber dem »Reich Gottes« weiteren Begriff, verband Johannes Maier die Hingabe: »Leib und Leben« wolle er »für die Ehre seines Namens dahin« geben. ¹⁸⁵

Grundlegend für die Hingabe war die Erfahrung der eigenen Passivität in der Bekehrung, ja die Erfahrung der Führung Gottes im gesamten Bekehrungsprozess, der sich oft über einen Großteil des Lebens hingezogen hatte. Aus dieser Erfahrung resultierte der Wille, sich nun ganz diesem Gott anzuvertrauen und ihm die erlebte Liebe zu seiner Ehre durch eine Selbstopferung zu vergelten. Christus konnte dabei als Vorbild dienen, dem die jungen Männer nacheifern wollten. Dabei war die Hingabe im Missionskontext nie nur spirituell auf Gott bezogen; häufig wurde die aktive Tätigkeit in der Welt als Nächstenliebe explizit in den Gedanken der Hingabe integriert, und auch damit bildete sie einen Teil der *imitatio Christi*.

3.2.3.2 Ruhe

Dass die innere Ruhe die Bekehrung besiegelte, wurde schon aufgezeigt. Die Analyse der Bewerbungsschreiben hat erwiesen, dass die Berufung ebenfalls durch die innere Ruhe bestätigt wurde. Die elementare Bedeutung von Ruhe und Frieden in dieser Frömmigkeitsgruppe macht eine genauere Betrachtung im Rahmen der Überlegungen zur *sanctificatio* notwendig. Im weiteren Verlauf der Studie wird sich zeigen, dass durch die Hochschätzung der inneren Ruhe auch die äußere Stille und der weltliche Friede einen Wert erhielten.

Die innere Ruhe war kein Wert in dem Sinne, dass sie unmittelbarem Handeln entsprach wie Standfestigkeit oder Eifer, aber sie konnte durch Handeln erlangt werden und besaß werthafter Charakter in dem Sinne, dass an ihr Handeln ausgerichtet wurde. Das Wollen und Tun konnte – mit Gottes

¹⁸⁴ Simeon Walter, BMA, BV 607, Nr. I.1a, 14.4.1860, Bisheriger (!) Lebenslauf von Simeon Walter, S. 6. Vgl. auch Zacharias Deuber, BMA, BV 610, [1860, Lebenslauf], S. 3v.

¹⁸⁵ Johannes Maier, BMA, BV 602, [1860, Lebenslauf 1], S. 2r; vgl. [1860], Lebenslauf [2] von Johannes Maier in Gutenberg, S. 3v.

Hilfe – Seelenfrieden bringen. Im Folgenden wird kurz die Rolle der Ruhe in Bekehrung und Berufung rekapituliert, bevor weitere Anlässe zur Rede von der Ruhe diskutiert werden. Der Abschnitt schließt mit einer Erörterung der Beziehung zwischen innerer und äußerer Ruhe.

Im Bekehrungsgeschehen war die Ruhe von doppelter Bedeutung: In manchen Fällen fand das eigentliche Bekehrungserlebnis an einem Ort der äußeren Ruhe statt, auf einem freien Feld, im Wald oder in der einsamen Kammer. Nie wurde von einem Bekehrungserlebnis mitten in einer aufgeregten Menschenmenge berichtet. Wenn Menschen die Bekehrung begleiteten, dann waren das die »Stillen im Lande«. Wichtiger noch war indes die innere Ruhe, die in sehr vielen Berichten erwähnt wurde. Hatte ein Erweckter diese Ruhe erlangt, so konnte er sich seiner Bekehrung sicher sein. Der Bekehrungsprozess ging häufig mit großer innerer Unruhe einher, die als Merkmal des Handelns Gottes an dem Menschen betrachtet wurde. Sie galt als Hinweis auf die beginnende Veränderung in dem Menschen und wies vielen den Weg hin zur endgültigen Bekehrung.

In diesem Sinne war sie auch handlungsleitend: Die Menschen suchten Ruhe zu erlangen. Am selbstkritischsten beschrieb dies Johannes Müller, der sein eigenes Streben nach Bekehrung und damit nach Ruhe als Werkgerechtigkeit bezeichnete. Andere hoben stärker die positiven Aspekte hervor, obgleich auch sie betonten, dass die Bekehrung und damit der Seelenfriede nicht durch eigene Tätigkeit erreicht, sondern nur durch Hingabe von Gott empfangen werden könne.

Christian Greiner wurde durch große innere Unruhe dazu gebracht, sich vor Gott »niederzuwerfen« und ihn um Sündenvergebung anzuflehen.¹⁸⁶ Die Unruhe wies ihn also auf Gott und zeigte ihm, was zu tun war, um Sündenvergebung und Gemeinschaft mit Gott, die er im Folgenden beschrieb, zu erlangen. Sie fungierte als Wegweiser in seinem Bekehrungsprozess. Die »richtige« Unruhe, die der Darstellung zufolge von Gott in dem Menschen initiiert wurde, wies stets wieder auf Gott zurück. Sie war ein Merkmal der beginnenden Sündenerkenntnis und der Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit im Angesicht Gottes und sollte den Menschen zu Gott leiten. Dass es dazu jedoch auch der äußeren Begleitung bedurfte, machte Aug. Albert Schönhuth deutlich, der zwar immer schon »fleißig« gebetet hatte, aber offensichtlich nicht aus erweckten Kontexten stammte. Er spürte während seiner Wanderschaft »eine fortwährende Unruhe«, irrte aber »gleichsam wie ein verirrtes Schaaf in der Wüste herum«.¹⁸⁷ Erst sein Aufenthalt bei erweckten Christen führte ihn auf den Weg zur Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis und damit zur *conversio*.

186 Vgl. Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 2r.

187 Aug. Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 1, [1859, Lebenslauf], S. 2r.

Manche versuchten wie Johann Jakob Riess zunächst, die Unruhe zu überwinden oder zumindest zu überspielen, indem sie sich in »weltliche Vergnügen« stürzten, sich mit »weltlicher Gesellschaft« umgaben, mussten dann aber erkennen, dass sie auf diese Weise keinen Frieden finden konnten. Riess interpretierte dieses Unvermögen zu innerer Ruhe durch Zerstreuung als Eingriff Gottes: »aber der Herr erinnert mich immer an diese Worte«. Schließlich brach er in Tränen aus »und fand nirgend keine Ruhe, als bei dem Herrn«. ¹⁸⁸ Sündenerkenntnis und Vergebung, *conversio* und *ustificatio*, folgten unmittelbar. Der Seelenfriede stand also auch in direkter Beziehung zur Erkenntnis, einem grundlegenden Teil der *conversio*, und war somit nicht nur auf das Handeln, sondern auch auf die *ratio* bezogen.

Meistens aber hatte die Unruhe entweder die Funktion, die Kinder und Jugendlichen von »weltlichem« Verhalten abzuhalten, indem sie Vergnügungen mit Freunden durch Gewissensbisse strafte. ¹⁸⁹ Oder sie wies wie bei Greiner direkt auf die Bekehrung. ¹⁹⁰ Häufig wurde gerade das Handeln Gottes mit einer doppelten Verneinung des Ruhezustands bezeichnet. Johann Jakob Riess und Johannes Fuchs sprachen von »nirgends keine Ruhe«, bei Joh. Georg Schmidt hieß es »in nichts keine Ruhe«. ¹⁹¹ Durch diese doppelte Verneinung wurde die Aktivität Gottes und sein das ganze Leben treffendes Eingreifen hervorgehoben.

Wichtig wurde dieses durch innere Unruhe eingreifende Handeln Gottes auch, wenn Jugendliche schon an die Bekehrung gedacht hatten, aber sie vor sich herschoben, um erst einmal das Leben noch zu genießen. Dieser Zustand des willentlichen Verharrens im Unbekehrteisein wurde den Berichten zufolge von großer Unruhe begleitet, die dem Jugendlichen verdeutlichte, dass die angefangene Bekehrung auch vollendet werden müsse, sonst hätte er »keinen Frieden u. keine Ruhe«. ¹⁹² Die Unruhe ging oft einher mit intensiver Hinwendung zu Gott, ohne aber den letzten Schritt der Hingabe und vielleicht auch des Übertritts in eine erweckte Gemeinschaft zu vollziehen. Diese Zerrissenheit brachte Bewerber wie Zacharias Deuber dazu zu schreiben: »ich glaube, nie keine Stunde gehabt zu haben, wo ich zufrieden war u. Ruhe hatte. Ich suchte wohl Ruhe; aber fand sie nicht.« ¹⁹³ Deuber verlieh hier durch

188 Johann Jakob Riess, BMA, BV 142, Nr. 1, 8.1.1830 [Lebenslauf], S. 2.

189 Vgl. z.B. David Hinderer, BMA, BV 251, [1837, Lebenslauf], S. 2; Johann David Gackenheimer, BMA, BV 253, 20.10.1839, [Lebenslauf], S. 1; Johannes Maier, BMA, BV 602, [1860], Lebenslauf [2], S. 1v.

190 Vgl. auch z.B. Bernhard Deggeller, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 11.

191 Joh. Georg Schmidt, BMA, BV 379, [1850, Lebenslauf], S. 1v.

192 Zacharias Deuber, BMA, BV 610, [1860, Lebenslauf], S. 1r.

193 Ebd., S. 1v.

die in den Bewerbungsschreiben insgesamt recht seltene Kombination von Unruhe und Unzufriedenheit dem pubertären Lebensgefühl Ausdruck und erklärte es zugleich einzig durch seine Gottesbeziehung.

Jakob Hehr fügte mit dem Bericht seines Bekehrungsprozesses und der begleitenden Unruhe einen weiteren Umstand hinzu: Wenn seine Freunde sich stritten, empfand er dies als »die Hölle«.¹⁹⁴ Auf der Suche nach innerem Frieden demonstrierte ihm äußerer Unfriede, dass die Gemeinschaft mit seinen Kameraden der falsche Weg sei. Hier wurde deutlich, dass es für die Basler Bewerber keinen inneren Frieden ohne den äußeren Frieden geben konnte.

Auch in anderer Hinsicht musste der Seelenfrieden mit entsprechenden äußeren Umständen einhergehen, nämlich mit dem öffentlichen Bekenntnis. Dies verdeutlichte wiederum, dass die *conversio* immer in die Öffentlichkeit zielte. Johannes Fuchs wollte sich im Zuge seiner religiösen Suche einer erweckten Gemeinschaft anschließen, aber zögerte angesichts der »Schmach, welche auf diesem Häuflein liegt«. Als er aber »nirgends keine Ruhe fand«, trat er doch der Gemeinschaft bei.¹⁹⁵ In seinem Fall half ihm die Unruhe, das Erkannte auch umzusetzen und sich nicht nur innerlich und heimlich Gott zuzuwenden, sondern dies auch vor der Welt zu bezeugen. Erst mit dem Eintritt in die Gemeinschaft erlebte er freilich die Liebe Gottes und die Liebe der »Brüder«, erst damit war die *conversio* wirklich vollzogen.

Die Unruhe war in der Wahrnehmung neben der Bekehrung eng auch mit der Berufung verbunden:

und, seitdem kann ich nicht ruhen und rasten, als bis ich gehe und predige, was ich gelehret bin vom Geist. Und darum will ich gehorchen und gehen, damit endlich erfüllt werde, das Wort des Herrn, das er schon in früher Jugend zu mir redete durch den Mund meines Bruders: »Werde ein Bote des Evangelii unter den Heiden« [...].¹⁹⁶

Schon August Dittrich unterstrich 1819 die Bedeutung der Unruhe für seine endgültige Entscheidung, Missionar zu werden. Nach der Anrede durch Gott und in der Erinnerung an die Aufforderung seines Bruders, der ihn schon zum Theologiestudium gedrängt hatte, damit er später Missionar werde, bestätigte die Unruhe für Dittrich die Berufung. Ohne die innere Unruhe hätte er vielleicht sowohl den Wunsch seines Bruders missachtet als auch, wie er im Rückblick meinte, Gottes Stimme ignoriert, nun aber musste er handeln. Die Unruhe beglaubigte die Audition, und gleichzeitig drängte sie

194 Jakob Hehr, BMA, BV 378, [1850], Lebenslauf, S. 1r.

195 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 2r.

196 August Dittrich, BMA, BV 29, Nr. 1, 13.10.1819, Lebenslauf, S. 6r.

Dittrich zum Gehorsam und verband so Bekehrung und Berufung mit einem weiteren zentralen Wert der Erweckungsbewegung: dem Gehorsam. Die Unruhe verunmöglichte Ungehorsam; erst im Gehorsam gelangte Dittrich zum Seelenfrieden.

Was bei Dittrich reflektiert anklang, schilderten andere Bewerber wie Joh. Georg Schmidt deskriptiv: »ich habe auch schon viel Unruhe in mir wahrgenommen, darum daß ich mich nicht gemeldet habe, daher gedenke ich es noch zu thun, um daß ich einmal ruhig werde.«¹⁹⁷ Die Bewerbung im Basler Missionshaus sollte der Beruhigung des Gewissens dienen und endlich zu innerer Ruhe führen, die auf anderem Wege kaum zu erreichen war. In vielen Fällen, und so auch bei Georg Schmidt, wurde die Ruhe nach der Bewerbung aber nicht als endgültiger Beweis der Berufung wahrgenommen, sondern lediglich als Möglichkeit, Gottes Ratschluss (in der Entscheidung der Komitee) zu erkennen. Die Ruhe trat dadurch ein, dass man sich Gottes Willen hingeeben und die Entscheidung Gott anheimgestellt hatte. So war die Ruhe auch mit der Hingabe verbunden.¹⁹⁸

Die Beziehung von Ruhe und Demut sowie Ruhe und Eifer machte Gottlieb Hess deutlich. Nachdem er auf den Gedanken gekommen war, Missionar zu werden, unternahm er eine Informationsreise nach Basel und begann auf Anraten von Josenhans selbstständig mit dem Lateinstudium. Freunde aber sagten, er müsse sich seiner Berufung gewiss sein, wenn er wirklich Missionar werden wolle, und zu dieser Gewissheit kam Hess nicht. Er bezichtigte sich selbst des Hochmuts zu meinen, er könne »auch des Herrn Werk treiben«.¹⁹⁹ Wollte er aber vom Missionswunsch Abstand nehmen, so bezichtigte er sich der Trägheit und Bequemlichkeit. Dass ein solcher Zustand in Unruhe endet, ist nicht verwunderlich. Hess reiste wieder nach Basel, verließ eine gute berufliche Stellung, um dort am Waisenhaus Gewissheit über seine Berufung zu erlangen. Schließlich reichte er seine Bewerbung ein, und der Kampf zwischen Hochmut und Trägheit endete in der Hingabe und damit der Bereitschaft zu Demut und Eifer.

Die Beziehung zwischen Bekehrung und Berufung in ihrer Verbindung mit der Unruhe als beides treibender Kraft wurde bei Georg Vosseler deutlich. Nachdem er aus Liebe zu Gott auf den Missionsgedanken gekommen war, ließ ihm dieser »keine Ruhe [...] u. mit jedem Jahr nahm der Muth zu«.²⁰⁰

197 Joh. Georg Schmidt, BMA, BV 379, [1850, Lebenslauf], S. Iv. Vgl. ähnlich auch Johannes Weiblen, BMA, BV 590, 23.11.1859, [Lebenslauf], S. 2r; Theodor Walz, BMA, BV 614, Nr. I.6, [1860, Lebenslauf], S. 5.

198 Vgl. auch Wilhelm Reuther, BMA, BV 606, 23.4.1860, Lebenslauf, S. 2r.

199 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 16v.

200 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 9r.

Der Gedanke, er selbst sei noch nicht bekehrt, brachte ihn aber in »innere Unruhe«. Daher habe »die Mission viel zu meiner Erweckung beigetragen«. ²⁰¹ Bei Christian Tischhauser lag der umgekehrte Fall vor: Der »Missionstrieb« ergriff ihn »mitten in meinem Ringen nach Frieden«. ²⁰² Er wurde also in die Bekehrung in der Weise hineingeschrieben, dass er unmittelbar mit der Suche nach Ruhe verbunden war.

Bemerkenswert ist, dass anders als bei der Bekehrung die Unruhe im Fall der Berufung auch positiv konnotiert sein konnte: Sie trieb die jungen Männer zum Handeln und konnte auch über die Entscheidung zur Mission hinaus ein treibender Faktor sein, der immer wieder zum Predigen motivierte. Im Gegensatz zur Bekehrung, die in der Ruhe endete, konnte die Berufung auch später noch Unruhe zeitigen, dann jedoch eine gottgewollte und handlungsbegründende Unruhe. Unruhe war also in dieser Beziehung auch im Zustand der *unio mystica* möglich und sie bezeichnete noch einmal, dass bei aller passiven Hingabe die Basler Religiosität Aktivität forderte.

In Vossellers Bericht trafen zwei Arten von Unruhe aufeinander: die Unruhe im Gedanken an den Beruf und das Gute, das er tun könnte, und die innere Unruhe, die zur Bekehrung führte. Letztere ging der Darstellung zufolge wesentlich tiefer als die Berufungs-Unruhe. Johannes Maier hingegen beschrieb die zur Meldung führende Unruhe als »ein Feuer in meinen Gliedern, das mir keine Ruhe ließ«. ²⁰³ Die auf die Berufung bezogene Unruhe konnte ebenso intensiv werden wie die Bekehrungs-Unruhe. Wilhelm Friedrich Schnepf hatte Gott sogar um diese Unruhe »angefleht«, um »mir zu offenbaren, ob es Sein Wille sey, und wenn Er mich dazu ausersehen habe, solle Er mir keine Ruhe lassen, bis ich mich dazu hergebe.« ²⁰⁴ Simeon Walter fand Frieden in der Berufungsgewissheit. Anfechtungen interpretierte er als vom Teufel kommend. Bei ihm war Unruhe somit ein Zeichen für die Anfechtungen und das Widergöttliche. Wie bei den anderen Bewerbern galt sie als das zu Überwindende. Während die meisten anderen auch ihr einen göttlichen Hintergrund zusprachen, deutete er sie im Rahmen des Dualismus zwischen Gott und Teufel.

Die enge Beziehung zwischen Bekehrung und Berufung und das intensive Erleben von Frieden in der *conversio* spiegelte sich in dem Ausdruck, die Bewerber wollten »Friedensboten« werden. ²⁰⁵ Sie wollten den Frieden, den sie selbst gefunden hatten, weitergeben. Dass der Begriff »Friedensbote« mit dem des »Missionars« synonym benutzt wurde – nicht nur in den

201 Ebd., S. 9v.

202 Christian Tischhauser, BMA, BV 613, 18.10.1859, Mein Leben, S. 16r.

203 Johannes Maier, BMA, BV 602, [1860, Lebenslauf I], S. 2r.

204 Wilhelm Friedrich Schnepf, BMA, BV 611, Nr. 1, [1860], Jugendleben, S. 4r.

205 Ebd.

Bewerbungsschreiben –, demonstriert die Bedeutung des Friedens in der Basler Mission. Der Friede wurde als zentrales Element der evangelischen Theologie verstanden. Er verwies auf die Versöhnung mit Gott in der *iustificatio*, er spiegelte die Bekehrungserfahrung und besiegelte sie, und er sollte schließlich auch in der Welt gelebt und verbreitet werden. Die Versöhnung mit Gott sollte in der Versöhnung der Menschen untereinander Widerhall finden.

Deshalb war auch der Friede in der Welt wichtig. Kriegszeiten in Europa wurden als große Belastung und als antichristlich empfunden. Auch innerhalb von Familien und Gemeinschaften bemühten sich die Erweckten bei Konflikten nachdrücklich um Schlichtung. Fremden Kulturen und Religionen wurde oft per se Unfriede unterstellt, denn wenn die Menschen nicht mit dem christlichen Gott versöhnt waren, so konnten sie weder echten inneren Frieden besitzen, noch untereinander in Frieden leben, so die Überlegung. Das machte einerseits blind für die innere Ruhe von Angehörigen anderer Religionen, motivierte Missionare andererseits aber auch, in kriegerischen Auseinandersetzungen für Frieden zu werben bzw. sich auf die Seite der Unterdrückten zu stellen, sowohl bei Kriegen zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen als auch bei Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Kolonialmächten.²⁰⁶

Im privaten Leben zeigte sich die Bedeutung der Ruhe neben dem immer wieder betonten Rückzug aus der »Welt« in der Darstellung der innerfamiliären Ruhe. Diese wurde in den Bewerbungsschreiben zumeist mit dem Gebet oder der Bibellese verbunden.²⁰⁷ Wenn aber vom Eingehen »zur Ruhe des Volkes Gottes« die Rede war,²⁰⁸ so wies dieser Ausdruck über das Leben hinaus und zeigte, dass die Ruhe auch eine eschatologische Dimension hatte. Sie verband das Leben in der Welt mit dem geistlichen Leben bei Gott und dem ewigen Leben nach dem Tod. Auch deshalb konnte sie zu einem zentralen Teil im Bekehrungsgeschehen, in der Berufung und der Mission als Streben nach *conversio* der ganzen Welt werden.

Die Ruhe war folglich ein zentrales Element der Basler Religiosität. Die Suche nach Ruhe begleitete den Bekehrungsprozess; innere Ruhe beglaubigte die *echte* Bekehrung. Auch die Berufung wurde mit der Ruhe in Verbindung gebracht: Hier trieb Unruhe die Gläubigen in die Aktivität. Die

206 Dies gilt selbstverständlich nur für die hier untersuchten Missionsgesellschaften, und auch da nicht für alle Missionare. Dennoch können sowohl in Basel als auch bei der CMS diese Tendenzen festgestellt werden. Sie hatten bis in die 1850er Jahre hinein die Oberhand.

207 Vgl. z.B. Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 3v; Eduard Schweizer, BMA, BV 604, Nr. I.1, 7.8.1859, Rückblick auf meine Jugendjahre [1], S. 2r.

208 Carl Chr. Bregler, BMA, BV 596, [Todesanzeige].

Hochschätzung der inneren Ruhe führte zur Betonung der Bedeutung der äußeren Ruhe und zum stetigen Einsatz für Frieden. Die Selbstbezeichnung als »Friedensboten« illustrierte dies.

3.2.3.3 *Liebe*

Die Liebe spielte in den Bewerbungen eine zentrale Rolle, sie wurde in fast allen Schreiben genannt. Im Folgenden sollen ausschließlich ihre für die Mission relevanten Aspekte dargestellt werden. Dabei müssen zunächst die Liebe Gottes und die antwortende Liebe der Gläubigen unterschieden werden. Die in der Forschung viel diskutierte Frage, inwiefern die Liebe eine Emotion, ein Wert oder ein Affekt sei oder ob sie ganz anders gefasst werden müsse, stellt sich in Bezug auf Gottes Liebe nicht. Dies ist insofern wichtig, als die von der Erweckungsbewegung erwartete Liebe eine Antwort auf Gottes Liebe sein und diese in der Welt widerspiegeln sollte. Das macht es nicht unmöglich, von der Liebe als Emotion oder als Wert zu sprechen, aber die Klassifizierung kann doch immer nur unter dem Vorbehalt geschehen, dass die Liebe theologisch noch einmal anders gefasst werden muss und von den Betroffenen selbst *sub specie aeternitatis* verstanden wurde.²⁰⁹

Gottes Liebe zeigte sich in theologisch-dogmatischer Hinsicht in der gnädigen Annahme des Sünders, war also ganz auf die *iustificatio* ausgerichtet. In Bezug auf das eigene Leben erfuhren die Bewerber die Liebe Gottes in dem Prozess der *conversio*.²¹⁰ Je länger sich dieser hinzog, desto mehr waren die jungen Männer von der Liebe des Gottes überzeugt, der ihnen ihrer Meinung nach »nachging« und sie »zog«, obwohl sie sich immer wieder verweigerten oder vom »rechten Weg« abkamen.²¹¹ Ihre eigene Lebenserfahrung intensivierte also die Überzeugung von der Liebe Gottes.

Gottes Liebe wurde in den Erfahrungen seines Handelns gefunden, sowohl in der biblischen Überlieferung als auch in der Kirchen- und besonders der Missionsgeschichte Europas, als auch im eigenen Leben.²¹² Die Sendung

209 Vgl. MARTIN / RUNZO, Love. Einen Überblick bieten ROSENWEIN, Problems and Methods; HITZER, Emotionengeschichte; GOLDIE, Oxford Handbook; CORRIGAN, Introduction; DERS., Oxford Handbook; DÖRING, Philosophie der Gefühle; DIES., Allgemeine Einleitung; vgl. auch ROBERTS, Emotions Research.

210 Vgl. z.B. Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 136, 13.1.1828, [Lebenslauf], S. 1v; Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 1v.

211 Vgl. z.B. Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 1v; Joh. Georg Schmidt, BMA, BV 379, [1850, Lebenslauf], S. 1rf.; Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 10v; Nikolaus Roth, BMA, BV 600, Nr. 1.6, Brief an Komitee v. 1.4.1860, S. 1vf.

212 Neben der Geschichte der eigenen Missionierung wurde Europa in Bezug auf den Missionswunsch in einem weiteren Zusammenhang von einigen Bewerbern thematisiert: Sie fragten, ob sie nicht besser in Europa selbst missionieren sollten, als sich fremden Völkern zuzuwenden. Das Gegenargument war immer dasselbe: »Mais ici en Europe il y a tant de

Christi in die Welt, sein Tod am Kreuz, der als versöhnender Opfertod verstanden wurde, die Auferstehung, dies alles offenbarte den Bewerbern die Liebe Gottes.²¹³ Damit wurde Christus zum »lieben Heiland«,²¹⁴ Gott zum »lieben Gott«.²¹⁵ Wie in der biblischen, so konnte Gottes Liebe auch in der kirchlichen (und teilweise auch der weltlichen) Geschichte gefunden werden. Im privaten Leben erwies sich den jungen Männern die Wahrheit dieser Überzeugungen, denn auch hier erlebten sie die Vergebung, die am intensivsten in dem Gegensatz Unruhe–Ruhe erlebt werden konnte.²¹⁶ Bedeutsam ist, dass auch hier ein bestimmtes Handeln als Ausdruck von Gottes Liebe galt.

Die christliche Liebe war damit schon von ihrer Grundlage her auf das Tun bezogen. Sie konnte durch bestimmte Emotionen verstärkt werden, und sicher diente das Handeln auch zur Navigation der Emotionen,²¹⁷ aber der Hauptpunkt war doch, dass sich die Liebe im Tätigsein erweisen musste.²¹⁸ Damit war sie auch in den Bewerbungen der Missionare stets auf eine bestimmte Aktivität ausgerichtet, selbst wenn die Beschreibungen stilistisch sehr emotional werden konnten.

Die einzige Ausnahme war, in deutlich negativer Konnotation, die »Eigenliebe«.²¹⁹ Sie verhinderte nach Ansicht der Basler die Bekehrung und

Prédicateurs, tant d'Instituteurs, tant de bons établissements enfin tant d'avantages, en un mot pour parler avec l'évangile: On a la loi et les prophètes, au lieu que dans des contrées lointaines tant d'âmes meurent non seulement sans connoître le Seigneur mais encore qui meurent par ignorance, par superstition et en croyant bien faire.« J. Ulrich Graf, BMA, BV 146, Brief an Inspektor Blumhardt v. 14.4.1830, S. 2r.

213 Vgl. z.B. Johann Jakob Riess, BMA, BV 142, Nr. 1, 8.1.1830, [Lebenslauf], S. 1. Christian Friedrich Schlenker, BMA, BV 145, 20.11.1828, Züge aus dem Leben, S. 2rf., bezog den Erweis der Gottesliebe auf das Abendmahl, in dem diese sichtbar und fühlbar wurde.

214 Vgl. z.B. Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], lrf., S. 3r.

215 Vgl. z.B. Joh. Georg Hoch, BMA, BV 594, Brief an Missionar Müller v. 18.3.1860; 18.3.1860, [Lebenslauf], S. 1vf.

216 Vgl. z.B. Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 8vf. in einem außergewöhnlich emotionalen Ton: »Was für ein Beweggrund es es(!) ist, um ein Missionar zu werden ist die Liebe zu meinem Heiland. Wenn ich bedenke, wie Er mich von Ewigkeit geliebt hat, u. so viel Geduld u. Liebe zeigte als ich Ihn noch nicht kannte, u. als ich Ihn jetzt kenne sich immer mir(?) zeigt, u. wenn ich hinausschauen in die Heiden-Welt u. noch so viele Millionen Heiden sehe da will mir fast das Herz zerspringen, denn der Gedanke du könntest auch hingehen und für den Heiland Seelen werben u. gewinnen, läßt mir keine Ruhe.«

217 Vgl. REDDY, *The Navigation of Feeling*.

218 Dies schloss aber Liebeshandeln im Sinne von Werkgerechtigkeit selbstverständlich aus, vgl. z.B. Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2r: »daß ich nicht um meiner Werke willen, nicht wegen meines Glaubens, Liebe u. Treue, gerechtfertiget werde«. Der aktivierende Impetus der Liebe konnte bis zum Befehl gehen: »Den sollte ich nicht das thun was die Liebe mir befiehlt«, schrieb Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 2r.

219 Vgl. z.B. August Dittrich, BMA, BV 29, Nr. 1, 13.10.1819, Lebenslauf, S. 2v; Johannes Weiblen, BMA, BV 590, 23.11.1859, [Lebenslauf], S. 1v. Vgl. auch Josenhans' Kommentar zu Johannes Vögelin, BMA, BV 598, 1860, [Auszug aus der Petentenliste]: »Der Lebenslauf athmet etwas Eigenliebe und Selbstgefälligkeit.«

damit auch alle auf Gott oder den Nächsten ausgerichteten guten Taten. Die Selbstliebe war das Gegenteil von allem, was von einem bekehrten Christen erwartet wurde, denn sie war Ausdruck des *homo incurvatus in seipsum*. Für die Mission interessant wurde erst der bekehrte Mensch. Den vorherigen Zustand der Selbstverkrümmung galt es zu überwinden. War dieser Zustand der Selbstbezogenheit aber erst einmal überwunden, dann war der richtige Ansporn zum Handeln gegeben, hatte die Liebe ihren richtigen Grund gefunden.

Die Liebe wurde, gerade im Zusammenhang der Missionsmotivation, häufig im Sinne des Doppelgebots auf Gott und den Nächsten gleichermaßen bezogen.²²⁰ Dass dies auch von der Missionsleitung erwartet wurde, zeigen Kommentare der Inspektoren in den Petentenlisten wie zum Beispiel von Joseph Josenhans zu Carl Christian Lieb: »Der Lebenslauf zeugt von einem lautern, geraden, kräftigen und verständigen Wesen, entschiedener Liebe zum Herrn u. den Brüdern [...]«. ²²¹ Robert Klaus begründete die Nächstenliebe in der Gottesliebe: »ist es doch die Liebe zum Herrn und die unbedingte Hingabe an ihn u. seinen heiligen Willen u. darinn auch die Liebe zu den noch in Unwissenheit u. Finsterniß wandelnden Seelen«. ²²² Die Verbindung von Liebe zu Gott und Hingabe war ebenfalls nicht ungewöhnlich. ²²³

Manchmal erklärten die Missionare auch nur Gott oder hauptsächlich den Nächsten zu ihrem Liebesobjekt, aber weitaus geläufiger war die neutestamentliche Doppelung. Stand einzig Gott im Zentrum, so begründeten die Bewerber ihre Liebe stets als direkte Reaktion auf dessen Liebeshandeln. Und auch diese Art der Liebe implizierte Aktivität in der Welt, denn das Handeln der Menschen war die einzig mögliche Antwort auf Gottes vorhergehendes Handeln zugunsten der Menschen, auf seine Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung zur *justificatio* des Sünders.

Dieses Handeln in der Welt war aber gleichzeitig auch immer auf Gott bezogen, denn es zielte auf die Ausbreitung des Reichs Gottes. ²²⁴ Was die Gläubigen taten, sollte zur Ehre Gottes geschehen und seiner Verherrlichung dienen. Wenn sie missionierten, so retten sie damit ihrer Überzeugung nach

220 Vgl. z.B. Georg Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, Nr. I.4, [1849, Lebenslauf], S. 2: »daß ich mir keiner anderen Triebfedern bewußt bin, als der Liebe zu Christo und zu den Heiden.«

221 Carl Christian Lieb, BMA, BV 595, 1860, [Auszug aus der Petentenliste im Personalfaszikel].

222 Robert Klaus, BMA, BV 603, Januar 1860, [Lebenslauf], S. 5r.

223 Vgl. z.B. auch Zacharias Deuber, BMA, BV 610, Brief an Inspektor Josenhans v. 9.4.1860.

224 Vgl. z.B. Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 136, 13.1.1828, [Lebenslauf], S. 2r; Johann Melchior Steiner, BMA, BV 249, Nr. 3, Brief an Inspektor Hoffmann v. 4.4.1840: »Der Herr wird gewiß, seinen heiligen Segen dazu verleihen, mich würdig auch zu der Zahl derer treten zu lassen, um tüchtig zu werden, sein Reich immer mehr u. mehr durch gläubige Glieder zu vergrößern.« Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 3r: »arme Seelen für sein Reich zu gewinnen«. Die Rede vom Reich Gottes konnte auf den Missionsbefehl zurückbezogen werden, vgl. z.B. Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 1r.

nicht nur Seelen vom Verderben, sondern fügten dieselben Seelen auch dem Reich Gottes hinzu, das damit immer weitere Ausdehnung gewann, sowohl in geistlicher Hinsicht als auch in der sichtbaren Kirche in der Welt.

Die Gottesliebe beinhaltete Selbstüberwindung und Arbeit an sich selbst. Christian Jakob Bomwetsch schrieb über seine Bekehrung: »Jetzt erst mußte ich einsehen lernen, was zu einer gewissen Hoffnung deß ewigen Lebens gehöre, u. was es heiße, den Heiland zu lieben, mußte ich nun erst immer mehr erkennen lernen.«²²⁵ Im Zuge dessen entschloss er sich auch, sich als Missionar zu bewerben. Trotz aller Gebete, Gott möge »Arbeiter senden in seine Erndte«²²⁶ war er zuvor vor dem Entschluss, sich selbst in Basel zu melden, immer wieder zurückgeschreckt.

Die Gottesliebe musste bei erweckten Christen über jeder anderen Form der Liebe stehen. So erklärte Bomwetsch seinen Eltern, »daß ich unmöglich Vater u. Mutter mehr lieben könne als meinen Heiland«²²⁷ und überwand so ihre anfängliche Ablehnung. Nur »die Liebe zu meinem Heiland, die Noth u. das Elend der armen Heiden« könnten ihn zur Bewerbung in Basel bewegen, aber die Liebe zu Gott müsse eben die höchste Form der Liebe sein. Sie überwand auch all seine Furcht vor Gefahren, Entbehrungen und Mühen und auch davor, das »Ziel« nicht zu erreichen und kein erfolgreicher Missionar zu werden.²²⁸

Wenn die Liebe auf nichtbekehrte Menschen bezogen wurde – dies konnten auch sogenannte »Namenchristen«, zum Beispiel in der eigenen Familie, sein –, so wurde die Motivation in der Regel in der Liebe Gottes zu allen Menschen begründet. So schrieb schon Samuel Hebich von Gott als dem »erbarmende[n] Vater, der alle Menschenkinder in Seinem Herzen trägt«,²²⁹ und Christian Greiner erläuterte seine »Liebe zu den Menschen, besonders aber zu den armen Heiden, daß auch diese möchten Theil haben

225 Christian Jakob Bomwetsch, BMA, BV 252, 2.3.1840, [Lebenslauf], S. 1vf.

226 Ebd., S. 2r.

227 Ebd., S. 2v, vgl. Lk 18,29 par.; Lk 9,62. Vgl. auch Wilhelm Rieb, BMA, BV 608, 16.2.1860, [Lebenslauf], S. 1v: »ich mußte meinen Heiland mehr lieben und Ihm gehorchen, als meinen Eltern«. Zur Rolle der Eltern vgl. auch die Bewerbungsunterlagen von Georg Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, mit mehreren Briefen, in denen die Eltern ihren Sohn der Komitee anpriesen, und diejenigen von Paul Ensinger, BMA, BV 616, dessen Eltern seinen Wunsch zunächst ablehnten, denn »das können sie nicht zugeben, daß ihr Sohn, auf den sie ihre einzige Hoffnung gesetzt haben, zu den Wilden gehe, um von ihnen erschlagen zu werden, u.s.w.« (März –1.4.1860, [Lebenslauf], S. 5v). »Wiederum hieß es: Die Missionare bekommen nur so viel, daß sie nicht Hungers sterben, sie müssen immer in der Angst sein, ob sie nicht von den Wilden erschlagen oder von den Thieren zerrissen werden.« (S. 9r). Auch Ensinger argumentierte mit der Bibel gegen die Elternliebe. Beide Bewerbungsunterlagen, Kittel wie Ensinger, bildeten aber insgesamt betrachtet Ausnahmen. Nur sehr selten waren Eltern direkt in die Bewerbung involviert und ebenso selten lehnten sie die Bewerbung – und vor allem mit diesen Argumenten – ab.

228 S.u. Kap. 4.1.1.

229 Samuel Hebich, BMA, BV 154, Nr. 1b, 29.12.1831, [Lebenslauf], S. 5r.

an dem großen überschwenglichen Reichthum seiner Gnade, die Niemand verschloßen ist.«²³⁰ Die Liebe Gottes zu allen Menschen begründete die Missionsmotivation. Der prädestinistischen Vorstellung der eigenen Berufung oder »Bestimmung«²³¹ zum Missionar stand die Überzeugung der potentiell allumfassenden Berufung der Menschen zum Heil gegenüber.

Der Verweis auf den Heilswillen Gottes für alle Menschen spielte in den Bewerbungen eine herausragende Rolle. Seltener wurde ohne diese universalen Implikationen das eigene Schicksal mit dem der nichtchristlichen Menschen parallelisiert: »Er hat in mir Verlorne die Liebe zu den Verlorne geweckt«, ²³² schrieb Gottfried Hess 1860, der zunächst ganz auf sein eigenes Sündersein bezogen blieb. Später aber rief auch er aus: »O, daß doch alle Menschen dich so kenne[n] u. nicht anders als so!«, ²³³ und meinte damit, dass alle die Liebe Christi erfahren sollten. Dennoch bildete in seinem Fall weniger die allumfassende Liebe Gottes die Motivation als vielmehr die Parallelität des menschlichen Lebens.²³⁴ Die eigene Erfahrung der Liebe Gottes veranlasste zum Weitergeben der Liebe, denn »wem viel vergeben ist, der liebet viel«. ²³⁵

War die Liebe in der Argumentation der Bewerbung ausschließlich auf die Nächsten gerichtet, so stand sie meist in engem Zusammenhang mit Mitleid.²³⁶ Viele Bewerber sprachen von den »armen Heiden«, denen geholfen werden müsse, indem man ihnen von Gottes Liebe erzähle. Manche erwähnten explizit das Mitleid, andere umschrieben es mit emotionalen Verben: »Es schmerzte mich oft sehr, zu wissen, daß noch so viele Seelen in der Heidenwelt noch gar nichts von dem lieben Heiland wissen, u. in ihrer Unwissenheit verloren gehen.«²³⁷ Häufig wurde auf die große Menge an Personen verwiesen, die noch nie von Gott gehört hatten, fast immer wurden diese als

230 Christian Leonhard Greiner, Brief v. 13.9.1829. Vgl. auch z.B. Carl Chr. Bregler, BMA, BV 596, 24.4.1860, [Lebenslauf], S. 4r: »Es ist nicht eitle Ehre die ich suche, nicht zeitlicher Gewinn treibt mich dazu, sondern Liebe zum Heiland der für mich am Kreuz gestorben ist, und für aller Welt Sünden gebüßt hat, und der nicht will daß eine seiner theuer erkauften Seelen zu Grunde gehe, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre.«

231 Vgl. z.B. Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 9, 11.

232 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, Brief an Komitee (Begleitbrief zum Lebenslauf) v. 19.4.1860.

233 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 2r.

234 Vgl. auch ebd., S. 16r: »Die Erfahrung, daß der Herr an mir über Bitten u. Verstehen gethan habe, weckte Sünderliebe. Mich jammerte der armen Heiden, wenn ich an mein eignes Sündenedel dachte.« Allerdings argumentierte auch Hess letztlich – nach seiner Ausbildung in Basel – mit der Liebe Gottes: »Ihm, der mich erlöset hat, möchte ich mich ferner anvertrauen. Ihn, der mich geliebet hat von Ewigkeit her, möchte ich wieder lieben und gerade dadurch lieben, daß ich Seinen Willen thue.« (Gottlieb Hess, BMA, BV 593, Brief an Komitee v. 29.3.1861).

235 Johannes Vögelin, BMA, BV 598, Brief an Pfarrer Deggeller v. 15.1.1860, S. 2r, in Abwandlung von Lk 12,48; er zitierte hier einen Freund.

236 Vgl. Georg Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, Nr. I.4, [1849, Lebenslauf], S. 2.

237 Joh. Georg Hoch, BMA, BV 594, 18.3.1860, [Lebenslauf], S. 1v. Vgl. auch STANLEY, »The poor heathen«. Ausführlicher zu den »armen Heiden« s.u. Kap. 4.1.7.1.

»arm« bezeichnet und von ihrem »Elend« gesprochen. Die Metaphern von Licht und Dunkelheit wurden oft in diesem Zusammenhang benutzt, um die Rede von Leben und Tod – denn darum ging es letztlich: das ewige Leben – zu illustrieren:

Es ist eine besondere Liebe in mir für die Mission, für sie will ich mit Freuden alles thun was ich kann. Den die Milionen armen Heiden, die in der Finsterniß und im Schatten des Todes sitzen, liegen auch mir auf dem Herzen, und der Gedanke ist in mir lebendig geworden: Könntest du nicht auch etwas thun für Sie? Vielleicht könntest du auch, wenn nur in Schwachheit, für sie auch etwas thun? Ja wenn ich an Sie u. über ihr Elend in dem sie sich befinden, nachdenke, und ich dann wieder an mich zurück denke, wie gut ich's doch habe in der Christenheit, dann fühle ich mich von Liebe zu ihnen übernommen u. ich fühle mich gedrungen, für Sie, die armen Heiden, etwas zu thun; aber ich kann nun noch nichts für Sie thun, denn für Sie beten. Ja sie sind tief im Elend, o Sie jammern mich. Mein Leben steht in des Heilands Hand. Er soll mich brauchen, zu dem, wo Er gern will [...].²³⁸

Allerdings durfte die Liebe keine reine Nächstenliebe sein. Ohne die Gottesliebe fehlte die entscheidende Komponente, um den Missionswunsch »rein« zu machen. So rekurrierte Gottfried Hauser mehrfach auf die »Noth der Heiden« als Begründung für seinen »Missionstrieb«,²³⁹ beklagte aber, dass es nicht die »Liebe zum Herrn« war, die ihn motivierte.²⁴⁰ Er überlegte dann, »es muß also mein Trieb entweder leere Erfindung meines eigenen Herzens sein, oder: muß Ihn der Herr noch heiligen durch seine Liebe, oder hat er Ihn schon heiligen wollen und ich habe Ihn daran gehindert, was ich nicht in Abrede ziehen kan.«²⁴¹ Hier wurde ein interessanter Aspekt angesprochen: Erst die Liebe Gottes »heiligte« die menschliche Liebe, machte sie also selbst zu etwas Heiligem, auf Gott Bezogenem, Unverfügbarem. Damit war die *echte* Liebe für Menschen allein unerreichbar. Sie konnte nur in der Gottesbeziehung erlangt werden.²⁴² Aufgabe des Menschen war es, dem nicht im Wege zu stehen, und die Liebe Gottes in der Folge durch sein Handeln in der Welt sichtbar zu machen.

238 Zacharias Deuber, BMA, BV 610, [1860, Lebenslauf], S. 2vf.

239 Gottfried Hauser, BMA, BV 384, 8.12.1849, [Lebenslauf], S. 2rf.

240 Vgl. in ähnlicher Argumentation auch Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 13v: »In der Schule war ich sehr eifrig; aber weder aus Liebe zum Heiland, noch aus Liebe zu meinen Schülern, sondern aus Ehrgeiz. Was da die Kinder aus meinem Religionsunterricht davon trugen, läßt sich denken!« Ebenfalls »falsche« Liebe trieb Christian Bellon zunächst an: »Doch meine ich, habe mich zu diesem Ausspruch mehr die Liebe zu meinem Bruder als die Liebe Christi gedrungen«, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 4 (vs. ebd., S. 6).

241 Gottfried Hauser, BMA, BV 384, 8.12.1849, [Lebenslauf], S. 2v.

242 Vgl. auch Johannes Weiblen, BMA, BV 590, 23.11.1859, [Lebenslauf], S. 2r: »Wir beteten über diese Sache daß der Herr auch geringe Geschäfte mit seinem Geist u. Liebe zu Ihm erfüllen möge«.

Die Liebe konnte aber nicht nur zur Mission motivieren, sondern sollte auch die Erziehung und später die Missionierung prägen. In ihren Lebensläufen berichteten aus erweckten Elternhäusern stammende Bewerber von der Liebe als Erziehungsmaßstab. Christian Greiner begann den Rückblick auf sein Leben nach einigen formalen Angaben mit dem Satz: »Schon von Kindheit auf hatten mich meine Eltern mit aller elterlichen Sorgfalt u. Liebe erzogen.«²⁴³ Diese konnte auch als »christliche Liebe« bezeichnet werden.²⁴⁴ Inhaltlich wurde die liebevolle Erziehung charakterisiert als Erziehung im christlichen Glauben,²⁴⁵ formal war sie häufig auch geprägt durch Schläge, wovon die Lebensläufe allerdings nur in den seltensten Fällen berichteten – meist wenn die Zucht nicht »christlich« oder »liebevoll« durchgeführt worden war. Doch nicht nur Eltern erzogen liebevoll christlich. Genauso wichtig konnten »liebevoll belehrungen« oder »Ermahnungen« durch die Ortspfarrrer werden,²⁴⁶ die ebenfalls Hinweise auf Gott mit Verweisen bei »unchristlichem« Lebenswandel verbanden. August Albert Schönhuth entdeckte die liebevollen Ermahnungen sogar in Erweckungsschriften und gelangte aufgrund dieser Lektüre zur Bekehrung.²⁴⁷

Die verschiedenen Arten der Liebe wurden deutlich kontrastiert in dem von Johannes Fuchs verfassten Lebenslauf. Schon als Kind erkannte er, sobald er Lesen gelernt hatte, in der Bibel »die Liebe Gottes zu den Menschen.«²⁴⁸ Mit der Pubertät aber »erwachte« in ihm »die Liebe zur Welt.«²⁴⁹ Diese entsprach nicht der oben diskutierten Eigenliebe, also dem *homo incurvatus in seipsum*, sondern hier wurde, um in der Sprache Luthers zu bleiben, das Gewissen vom Teufel, von der Abwendung von Gott, geritten.²⁵⁰ Die Liebe zur Welt war dieser Wahrnehmung zufolge das Gegenteil der Gottesliebe und ihr größtes Hindernis. Fuchs beschrieb, wie sie »zu groß« war,²⁵¹ als dass er nach seiner Konfirmation Gott treu geblieben wäre. Erst das schwere Erleben von Krankheit und Tod der Mutter bewegten ihn, seine Furcht vor

243 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 1r.

244 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 1r.

245 Vgl. auch z.B. Johann Jakob Riess, BMA, BV 142, Nr. 1, 8.1.1830, [Lebenslauf], S. 1.

246 Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 1r. Bei dem ermahnenen Pfarrer handelte es sich um Christian Gottlob Barth. – Christian Tischhauser berichtete freilich davon, wie wenig die »liebevoll Ermahnung« seines Pfarrers fruchteten. In seinem Fall bedurfte es einer schweren Krankheit des Vaters, um ihn zur Bekehrung zu bringen, vgl. BMA, BV 613, 18.10.1859, Mein Leben, S. 4r.

247 Vgl. Aug. Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 1, [1859, Lebenslauf], S. 4v.

248 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 1r.

249 Ebd., S. 1v. Vgl. auch z.B. Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 2v; und in expliziter Gegenüberstellung von Gott und Welt Theodor Walz, BMA, BV 614, Nr. 1.6, [1860, Lebenslauf], S. 7.

250 S.o. Kap. 1.1.2.

251 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 1v.

der Welt – eine häufige Begleiterscheinung der Liebe zur Welt²⁵² – zu überwinden und in eine erweckte Gemeinschaft einzutreten. Dort erlebte er die »Liebe der Brüder« und die »Liebe Gottes« gleichermaßen.²⁵³ Er begründete den Missionswunsch mit seiner Erfahrung von der Liebe Gottes. Hier kamen also die biblisch bezeugte und die im eigenen Leben erfahrene Liebe Gottes zusammen. Die »Liebe zur Welt« als Abgötterei wurde überwunden in der »Liebe der Brüder« und in der Liebe zu den »Heiden«. Obgleich Fuchs im Gegensatz zu vielen seiner Mitbewerber an dieser Stelle nicht ausdrücklich von Liebe sprach, so wurde doch in seiner an biblische Texte angelehnten Formulierung deutlich, dass auch hier die Liebe gemeint war: »daß wenn es auch nur eine Seele wäre, die für Christum gewonnen würde, es werth sei, Leib und Leben zu laßen.«²⁵⁴ Der zugrundeliegende Bibeltext lautete: »Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.«²⁵⁵ Darin war alles zusammengefasst: die erlösende Liebe Gottes zu den Menschen und die hingebende Liebe der gerechtfertigten Sünder zu Gott und ihren Nächsten: den christlichen Brüdern und Schwestern wie denjenigen, die noch bekehrt und der Liebe Gottes zugeführt werden sollten.

3.2.3.4 Brüderlichkeit

Der Begriff der »Brüder und Schwestern« wurde in knapp der Hälfte der Bewerbungen benutzt, ohne dass sich die Häufigkeit der Verwendung bis 1860 verändert hätte.²⁵⁶ Interessant ist, dass er auf zwei Personengruppen in gleicher Weise im übertragenen Sinne angewandt wurde: auf die Brüder und Schwestern im Glauben, mit denen die Kandidaten durch gemeinsame Gebete, inneren Austausch und in der Gemeinschaft der erweckten Versammlungen verbunden waren, und auf die Brüder und Schwestern in fernen Ländern, die »armen Heiden«, die noch nie von Gott gehört hatten. Beide Gruppen wurden gleichermaßen als Brüder bzw. Schwestern bezeichnet.

Dies war darin begründet, dass die unbekehrten und vor allem ungelehrten »Heiden« durch die Bekehrung zu Brüdern werden konnten und die Bewerber sie schon im Licht dieser endgültigen Gemeinschaft sahen. Im Gegensatz zu den europäischen »Namenchristen« war bei diesen Menschen noch das Potential vorhanden, zu Brüdern im Glauben zu werden. Die Rede von den »Brüdern« geschah also in einer eschatologischen Perspektive.

252 Furcht und Liebe gehören theologisch auch in Bezug auf Gott zusammen, vgl. z.B. LUTHER, Der große Katechismus; WANDEL, Love and Fear.

253 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 2v.

254 Ebd.

255 Joh 15,13.

256 2 der 5 überlieferten Bewerbungen von 1830, 4 der 9 Bewerbungen von 1840, 12 von 26 1860.

Zudem konnten sich die Bewerber im Rückblick auf ihr eigenes Leben und in der Bewusstmachung ihrer eigenen Sündhaftigkeit beim Verfassen ihrer Lebensläufe denjenigen als Brüder verbunden fühlen, die ihrer Wahrnehmung nach noch in Sündhaftigkeit lebten, zumal diese noch nichts davon wussten.²⁵⁷ Die Gleichheit aller Menschen vor Gott war ein Motiv, das in die Bezeichnung der fremden Nichtchristen als »Brüder« hineinspielte. In dieser Hinsicht standen theologische Überzeugung und eigene Erfahrung im Vordergrund der Rede von der Brüderlichkeit.

Die Gleichheit konnte aber auch schöpfungstheologisch begründet werden, eine Argumentation, die in den Lebensläufen freilich nur selten anklang und erst in den späteren Schriften der Missionare an Bedeutung gewann. Allerdings ist die Rückführung der Gleichheit aller Menschen und der brüderlichen Gemeinschaft auf schöpfungstheologische Überlegungen im Genre des Lebenslaufs auch nicht zu erwarten, sodass das Schweigen darüber nichts über die Konzeptionen (oder die fehlende Konzeption) der Bewerber aussagt.

Auch die Prädestinationslehre konnte die Überzeugung von der Brüderlichkeit untermauern. »[...] daß es aber Sein Wille sei, daß ich gehe in die Heidenwelt zu unsern in Finsterniß und Aberglauben durch des Teufels Gewalt gehaltenen, aber auch vom lieben Erlöser zur Erlösung bestimmten Brüdern«,²⁵⁸ schrieb Christoph Schmidt 1828 an Inspektor Blumhardt. Schmidt bezog die Prädestination nicht nur auf sich, sondern auch auf die zu Bekehrenden. Ob er erwartete, dass alle Menschen zur Erlösung bestimmt seien oder nur eine ausgewählte Anzahl, geht aus dieser Formulierung nicht hervor. Wichtig ist lediglich, dass die Überzeugung von der Bestimmung der Menschen zum Heil Schmidt veranlasste, selbst als Missionar ausreisen und in fernen Ländern evangelisieren zu wollen. Er fühlte sich verpflichtet, seiner eigenen Bestimmung gemäß zu handeln und an der Verwirklichung der andere betreffenden Prädestination mitzuarbeiten.

Die wichtigste Motivation, die »armen Heiden« auch als Brüder zu bezeichnen, bestand in der Erwartung, dass sie Brüder würden, also in einer spezifischen heilsgeschichtlichen Deutung. Die enge Beziehung, die damit ausgedrückt wurde, spiegelte sich auch in dem Adjektiv »arm«. Es bezeichnete einerseits zwar eine hierarchische Beziehung, aber es drückte andererseits doch eine Verbindung aus, was mehr war, als viele Bewerber

257 S.o. Kap. 3.2.1. Vgl. auch Aug. Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 1, [1859, Lebenslauf], S. 5v f.: »[...] ich las nun auch die Missionsblätter und wurde oft so sehr vom Mitleid ergriffen für die noch so vielen im fernen Heidenlande schmachtenden Brüder u. Schwestern die noch in der Gewalt u. Herrschaft des arglistigen Feindes sind und einen unwiderstehlichen Drang fühlte ich in meinem Innern: Ach könnte ich Ihnen nur auch vom Heilande u. seinem seligmachenden Worte verkündigen u. das Reich der Finsterniß dieses gewaltigen Fürsten der auch mich zu verschlingen drohte zu untergraben helfen.«

258 Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 136, 13.1.1828, [Lebenslauf], S. 2r.

über sogenannte »Namenchristen« in Europa zu sagen hatten.²⁵⁹ Zu diesen wurden Beziehungen nach der *conversio* abgebrochen, mit den »armen Heiden« sollte eine neue Gemeinschaft aufgebaut werden.

Die Rede von den Brüdern bildete im Blick auf die Evangelisation unter Nichtchristen einen Kontrast zu den Beschreibungen ihrer gegenwärtigen kulturellen und religiösen Zustände, in denen der »Aberglaube« als »Finsternis«²⁶⁰ bezeichnet wurde, oder die »versunken [...] darniederliegen«.²⁶¹ An ihrem gegenwärtigen Zustand konnte nichts Positives oder Anknüpfungswertes entdeckt werden. Dies lag im Dualismus der Basler Missionare begründet; nichtchristliche Religionen und durch diese geprägte Kulturen galten zwangsläufig als »durch des Teufels Gewalt gehalten«. Bemerkenswert ist aber, wie über diesen Dualismus die Gemeinschaft mit den »Brüdern« konstruiert wurde.

Das grundlegende Muster der brüderlichen Beziehungen war damit schon in den Bewerbungen klar: Auf der einen Seite die *echte* Brüderlichkeit in der Gemeinschaft der Bekehrten. Zu dieser gehörten durch Hoffnung auch diejenigen, die in fernen Ländern noch nicht vom christlichen Gott gehört hatten oder »noch« in ihren Religionen verharrten. Die Rede vom durch den Teufel gehaltenen Aberglauben und der Finsternis verstärkte den Kontrast und verwies zugleich auf die Passivität der Nichtchristen und damit auf ihre Unschuld. Die Abwendung von früheren, nicht *echt* bekehrten Freunden – nicht: »Brüdern«! – in Europa nach der Bekehrung demonstrierte, dass diese niedriger standen als die noch nicht bekehrten »Heiden«. Dieses Interpretationsschema sollte durch die Missionserfahrung verstärkt werden.

3.2.3.5 Treue

Treue beziehungsweise Standfestigkeit war einer der zentralen Werte der Mission und von grundlegender Bedeutung in der täglichen Arbeit der Missionare wie für die *conversio* der Inder. In den Bewerbungsunterlagen der Missionare wurde sie recht selten explizit genannt. Allerdings fand sie sich

259 Zudem wurde es in Indien auch auf Missionare angewendet, die sich als »nicht bekehrt« erwiesen hatten. Generell galt: »arm« waren diejenigen, die nicht bekehrt waren, »lieb« die Bekehrten. S. dazu ausführlicher u. Kap. 4.1.7.1.

260 Vgl. z.B. Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Nr. 3, Brief an Inspektor Hoffmann: »so sind auch wir verpflichtet es [das Evangelium, J.B.] auch unsern noch in der Finsterniß lebenden Brüdern zu bringen.« Aug. Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 1, [1859, Lebenslauf], S. 1rf.: »Könnte ich doch allen armen im fernen Heidenlande noch in Finsterniß u. in der Gewalt u. Herrschaft des Teufels schmachtenden Brüdern und Schwestern dein seligmachendes Wort verkündigen [...]«

261 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 2v.

implizit in vielen Lebensbeschreibungen, wenn die jungen Männer Widerstände zu überwinden hatten.

Wenn ein Begriff aus diesem Wortfeld in den Bewerbungen benutzt wurde, so war er häufig auf Gott bezogen. Die Kandidaten verwiesen auf seine Treue, mit der er sie in ihrem Leben begleitete, ihnen »nachging« und sie zur Bekehrung führte.²⁶² So wurde Christus auch zum »treuen Heilande«²⁶³ oder »treuen Hirten«²⁶⁴, Gott zum »treuen Herrn«²⁶⁵ oder einfach zum »treuen Gott«²⁶⁶. Die Treue Gottes war unmittelbar mit seiner Gnade verbunden, mit der er die Sünder rechtfertigte.²⁶⁷

Ich bin zu gering aller Barmher[z]igkeit und aller Treue, die Du an mir gethan hast.
1 Mos. 32,10.

Dies ist die Summe meiner Gedanken, wenn ich meine bisherigen Lebensschicksale vor meiner Seele vorübergehen lasse. Die Güte und Liebe Gottes hat sich auf mannigfache Weise täglich an mir erwiesen. Der liebe Gott hat mich trotz meiner vielen Sünden bis auf diese Stunde wohl erhalten und durch Alles wunderbarlich hindurchgeführt.²⁶⁸

Johann Leonhard Weirich stellte seine ganze Lebensbeschreibung in den Horizont der Treue Gottes und fasste so in Worte, was viele seiner Mitbewerber implizierten, wenn sie zu Beginn ihres Lebenslaufs Gott lobten und dankten. Sie waren überzeugt, dass nur die Treue Gottes sie bewahrt und trotz ihrer Sündhaftigkeit und ihres Abfalls, die sich oft auch in unchristlichem Lebenswandel zeigten, endlich zur Bekehrung geführt hatte.

Das daraus folgende Vertrauen auf Gott, das in den Berichten aus der Mission große Bedeutung erlangte, erwähnten die Lebensläufe in Bezug auf die eigene Bekehrung recht selten, häufiger wurde es, sehr lebenspraktisch, im Zusammenhang der Berufung und der Entscheidung zur Mission angeführt.²⁶⁹ Herrmann Mögling begründete seine Entscheidung zur Mission sowie seine und seines Vaters »frohe Zuversicht« mit den durch Gott

262 Vgl. z.B. Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, [1836], Lebenslauf 1a, S. 1v: »der Herr ist mir auf meinen untreuen Wegen treulich nachgegangen, bis er mich gewonnen«.

263 Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 136, 13.1.1828, [Lebenslauf], S. 2r.

264 Vgl. z.B. Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 1v.

265 Vgl. z.B. Nikolaus Roth, BMA, BV 600, Nr. I.6, Brief an Komitee v. 1.4.1860, S. 2r.

266 Vgl. z.B. Theodor Walz, BMA, BV 614, Nr. I.6, [1860, Lebenslauf], S. 3.

267 Vgl. Johannes Weiblen, BMA, BV 590, 23.11.1859, [Lebenslauf].

268 Johann Leonhard Weirich, BMA, BV 609, 18.5.1860, [Lebenslauf], S. 1r.

269 1860 rief Johannes Vögelin, BMA, BV 598, in einem Brief an Pfarrer Deggeler aus: »Er ist Treu, der uns berufen hat, Er wird es thun, wenn Er es für gutfindet.« (15.1.1860). Vgl. I Kor 1,9. Ebenfalls dies zitierten Zacharias Deuber, BMA, BV 610, in einem Brief an Inspektor Josenhans v. 9.4.1860 u. Samuel Hebich in seinem Lebenslauf, BMA, BV 154, Nr. 1b, 29.12.1831, S. 12r.

erfahrenen Führungen, die er als »Beweis der unermüdlichen Liebe und Treue des Heilandes« verstand.²⁷⁰ Aus der Erfahrung der Treue Gottes folgte ihrer Wahrnehmung nach das Vertrauen des Bekehrten.²⁷¹

Aus ihrem Leben berichteten die Bewerber oft von ihrer eigenen Treulosigkeit. Dies war der Zusammenhang, in dem sie in Bezug auf sich selbst die Treue bzw. Untreue am häufigsten erwähnten. Positiv wurde die Treue zumeist auf Gott bezogen. Christian Greiner erzählte über seine Konfirmation: »ich [...] schwur ihm ewige Treue, [...] aber leider das Herz war da nicht zugegen.«²⁷² Johann Jakob Riess »bedauerte es daß ich Ihm untreu geworden bin.«²⁷³ Joh. Gottlieb Kies führte die Treulosigkeit auf die menschliche Natur und letztlich die Erbsünde zurück, wenn er beklagte, dass er dem Bund, in den er als Kind getauft wurde, nicht treu geblieben sei, »denn wie mit den Jahren der Verstand erwachte, so erwachte auch das in mir wohnende Erbverderben meines Herzens.«²⁷⁴ Die Untreue konnte mithin nicht nur im Verlauf des Lebens erfahren werden, sondern sie wurde von den Bewerbern auch theologisch interpretiert, indem sie als Sünde und Bekehrungshindernis verstanden wurde.²⁷⁵ Untreue war Abwendung von Gott und entsprach damit der grundlegenden Definition der Sünde.

Johannes Stanger machte die Beziehung zwischen Treue und Bekehrung deutlich. Als Jugendlicher, der von Christian Gottlob Barth zur Konfirmation geführt worden war, verhartete er lange zwischen Bekehrungsanfang und *echter* Bekehrung:

[...] besonders gesegnet waren mir die Sonntag Abende an welchen ich dem lieben Heiland für die Göttlichen Wahrheiten seines Worts zu danken mich besonders gedrungen fühlte auch faßte ich allemal wieder den Entschluß dem Herrn in der kommenden

270 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, [1836], Lebenslauf Ia, S. 2.

271 Vgl. Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 2v: »[...] der Herr der das gute Werk in mir angefangen, u bis auf diesen Tag in mir fortgeführt hat, demselben Herrn, darf ich, will ich es getrost getrauen, daß er es auch fernerhin in mir fortführen und in mir auch vollführen wird, bis auf seinem Tag, ihm sei Ehre u Anbetung von nun an bis in Ewigkeit Amen.«

272 Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 1r. Vgl. auch Christian Friedrich Schlenker, BMA, BV 145, 20.11.1828, Züge aus dem Leben, S. 2r, der auf die Liedstrophe verwies: »Ach wie oft gelobten wir, fest an dir zu halten, Aber treulos lieben wir, unsre Lieb erkalten.« Es handelte sich hierbei um die zweite Strophe des Liedes »Stärk uns, Mittler, Dein sind wir«, komponiert 1793 von Justin Heinrich Knecht (1752–1817) und getextet von Balthasar Münter (1735–1793). Ich danke Thorsten Dietz für diesen Hinweis.

273 Johann Jakob Riess, BMA, BV 142, Nr. 1, 8.1.1830, [Lebenslauf], S. 2. Vgl. auch Bernhard Deggeler, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 11f.

274 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 1v.

275 Vgl. David Hinderer, BMA, BV 251, [1837, Lebenslauf], S. 4: »Ich erkannte mich nun als einen Sünder, klagte meine Noth dem Heiland, konnte aber mein Sünden Elend nicht so bejamern und beweinen, und eben deßwegen konnte ich die Vergebung nicht so zuversichtlich glauben, und meine Untreue, die ich gegen den Heiland beweiß wollte mir's ganz strittig machen [...]«

Woche treuer zu seyn als bisher. Aber solche selign Stunden waren nicht immer es kamen auch trübe Stunden, Stunden der Anfechtung und der Versuchung in welchen mich meine Sünden kränkten [...].²⁷⁶

Zwar würde auch die *echte* Bekehrung nicht alle Zweifel und Anfechtungen auflösen, und der Entschluss zur Treue müsste immer wieder neu bestätigt und gelebt werden, aber die Bekehrung legte die Grundlage für den Erfolg, indem der Mensch hier erkannte, dass er die Anfechtungen eben nicht alleine überwinden konnte, und sich ganz Gott anvertraute. Stanger erfuhr dies während seiner Wanderschaft einige Jahre später.

Die andere Seite der Beziehung zwischen Bekehrung und Treue hatte er schon zur Zeit seiner Konfirmation erkannt: Die Bekehrung forderte unbedingte Treue zu Gott. Dies musste sich auch im Leben erweisen. Während der Wanderschaft hatte Stanger »es oft mit Mitarbeitern zu thun die sehr leichtsinnig waren und mich gerne von dem rechten Wege ganz abgebracht hätten.«²⁷⁷ Gott, dem Stanger hier die Treue zusprach, aber bewahrte ihn. Die Bekehrung musste im Alltag gelebt werden, und dazu benötigten die Erweckten Standfestigkeit. Diese empfanden sie zumeist als von Gott gegeben und erinnerten damit an die Passivität, die sie sich auch in der Bekehrung zuschrieben.

Auch konnte der Mensch nicht aufgrund von Treue gerechtfertigt werden: »er zeigte mir [...], daß ich nicht um meiner Werke willen, nicht wegen meines Glaubens, Liebe u. Treue, gerechtfertiget werde, sondern [...] allein um seines Verdienstes willen.«²⁷⁸ Treue zu Gott konnte zur Bekehrung führen, aber sie konnte die Bekehrung – und vor allem ihren Inhalt, die *iustificatio* – nicht bewirken, sondern sie nur im Nachhinein festigen. Treue galt nicht als Werk, sondern, wie alle Taten der Christen, als Folge des Handelns Gottes.

Über den bisherigen Lebenslauf hinaus auf die Arbeit in der Mission blickten die Eltern von Ferdinand Kittel, die ihren Sohn nach Basel schickten in der Hoffnung, »daß er werden möge ein treuer Arbeiter auf dem Missionsfelde.«²⁷⁹ Es ist nicht klar, ob die Eltern sich bewusst waren, wie viel Treue und Standfestigkeit ihr Sohn in Indien benötigen würde. Vermutlich meinten sie mit dieser Formulierung eher, dass sich die Treue zu Gott und zur Bekehrung besonders deutlich in der Missionsarbeit erweisen konnte.

276 Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 1v.

277 Ebd., S. 2r.

278 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2r.

279 Georg Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, Nr. I.3, Brief des Vaters, 30.8.1849. Kittel selbst allerdings befand sich als »bis jetzt immer [...] untreu geworden.« (Nr. I.4, [1849, Lebenslauf], S. 1).

Sicher ist aufgrund der folgenden Sätze, dass ihnen daran gelegen war, ihren Sohn im Zustand des Bekehrtheits zu wissen. Dazu sollten die Ausbildung in Basel und möglicherweise später der Missionsdienst beitragen.

Die Hochschätzung von Treue und Hingabe durch die Basler Missionsleitung zeigte sich in einigen der wenigen in den Personalfaszikeln erhaltenen Zeugnisse über Bewerber. Gottlieb Hess hatte sich 1860 beworben, nachdem er schon einige Zeit als Lehrer am Waisenhaus gearbeitet hatte. Das Zeugnis hob seine »große Treue und Hingabe« hervor.²⁸⁰ Zacharias Deuber wurde nach seiner Bewerbung 1859 zunächst zurückgestellt, weil Inspektor Josenhans glaubte: »kennt das Leben u. die Welt noch nicht.« 1860 urteilte Josenhans dann: »hat [...] das Jahr treulich ausgehalten«, und damit konnte Deuber aufgenommen werden.²⁸¹ Treue war fundamental für die Aufnahme, und gelegentlich wurde sie überprüft.

Als grundlegend für jedes treue Verhalten von Menschen galt Gottes Treue, aufgrund derer die Sünder gerechtfertigt und in den Bund mit Gott aufgenommen wurden. Dies ermöglichte nach Auffassung der Basler Kandidaten erst die menschliche Treue. Trotzdem blieben auch die erweckten Christen *simul iustus et peccator* und wurden mithin immer wieder untreu. Der Bekehrungsprozess bis zum Bekehrungserlebnis und meist auch darüber hinaus war durch einen Kampf um das Treubleiben gekennzeichnet. Auch in Bezug auf das menschliche Verhalten wurde die Treue folglich in erster Linie religiös interpretiert. Die Standfestigkeit in weltlichen Belangen trat demgegenüber in den Bewerbungsschreiben und Lebensläufen in den Hintergrund.

3.2.3.6 Geduld

Eine der wichtigsten Eigenschaften von Missionaren und ein in den Missionsberichten immer wieder erwähnter Wert wurde in den Bewerbungsschreiben kaum je angeführt: die Geduld. Wenn sie genannt wurde, dann wurde auch sie wie die Treue in erster Linie auf Gott bezogen. »[M]ein lieber Heiland [...] trug mich [...] mit väterlicher Sanftmuth und Geduld«,²⁸² bekannte Georg Vosseler 1850. Die Geduld rückte hier sehr nah an die Treue Gottes heran, denn auch in diesem Fall wies der Begriff auf die Zeitspanne hin,

280 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, Zeugnis v. 19.4.1860.

281 Zacharias Deuber, BMA, BV 610, 1859 und 1860, [Auszug aus Petentenlisten]. Auch Deuber verwies in seinem Anschreiben von 1860 auf seine Treue, vgl. Brief an Inspektor Josenhans v. 9.4.1860. Auch Pfarrer oder Lehrer konnten als besonders »treu« beschrieben werden, vgl. z.B. Christian Tischhauser, BMA, BV 613, 18.10.1859, Mein Leben, S. 5v.

282 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 6v, vgl. auch ebd., S. 9r.

die Gott dem widerborstigen und immer wieder vor der *echten* Bekehrung zurückschreckenden Menschen zuließ und in der Vosseler sich im Rückblick trotzdem von Gott begleitet fühlte.

Dass die Bekehrten ebenfalls Geduld zeigen sollten, illustrierte Christian Friedrich Bellon, dem es nach seiner Bekehrung schwer fiel, als ehemalige Freunde ihn verspotteten, »trotz meines heftigen Temperaments diese Schmähungen mit Geduld zu ertragen«²⁸³ – von Zeit zu Zeit endete es in Prügeleien. Deutlich wird aber, dass das Ideal das geduldige Ertragen jeglicher Form von Spott oder auch körperlicher Angriffe war, eine Haltung, die in der Missionsarbeit noch wichtiger als im europäischen Alltag werden würde.

Dass den Bewerbern dies klar war, deuten Berichte wie der von Zacharias Deuber an, der angab, durch seine Rückstellung Geduld und Ausharren gelernt zu haben, sowie noch stärkere Hingabe in Gottes Willen.²⁸⁴ So wie die Geduld an die Treue Gottes erinnerte, so war sie auf menschlicher Seite mit der Hingabe verbunden.

3.2.3.7 Eifer

[...] doch wenn ich anderwärtigen Eifer & Thätigkeit sehe für sein Reich, so muß ich beschämt sagen: ›O! Herr, laß mich nicht zurüke, o schenke mir ein reicheres Maas deines Geistes & eine feurigere Liebe!«²⁸⁵

Auch Eifer war ein wichtiger Wert der Mission, der jedoch in den Bewerbungen selten Erwähnung fand. Er konnte wie in diesem Zitat aus der Bewerbung von Bernhard Deggeller auf die Missionsarbeit bezogen werden oder wie im Bericht von Wilhelm Bailer – »Ich wurde dann immer eifriger im Gebet um Gnade, aber es half lange nichts bey mir«²⁸⁶ – auf die Bekehrung selbst.²⁸⁷ Eifer wurde den Erweckten auch von außen unterstellt; Gottlieb Hess glaubten »Personen unsers Hauses, die mein Suchen nicht verstanden«,²⁸⁸ vor allzu großem Eifer im Bekehrungswillen warnen zu müssen. I Kor 6,9f.²⁸⁹ hatte ihn in Todesängste gestürzt, woraufhin er wochenlang in der Bibel las auf der

283 Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 5.

284 Vgl. Zacharias Deuber, BMA, BV 610, Brief an Inspektor Josenhans v. 9.4.1860.

285 Bernhard Deggeller, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 18. Vgl. auch Christian Leonhard Greiner, BMA, BV 139, Nr. 26, 1828, Lebens-Geschichte, S. 1v.

286 Wilhelm Bailer, BMA, BV 380, [1850], Lebenslauf, S. 2v.

287 Der Begriff »Fleiß« wurde hauptsächlich in zwei Kontexten verwandt: in Bezug auf schulische bzw. berufliche Leistungen und im Blick auf Kirchgang und Gebet, manchmal auch Bibellese. Er war positiv konnotiert, aber nicht so religiös aufgeladen wie »Eifer«.

288 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 14v.

289 »Oder wisst ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden? Lasst euch nicht irreführen! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästere oder Räuber werden das Reich Gottes ererben.«

Suche nach Sündenvergebung. Hess beschrieb hier einen Bekehrungskampf wie Martin Luther, und zunächst verstärkte sich seine Angst. Gelesene und gehörte Predigten, Erzählungen und Berichte trösteten ihn etwas, aber erst am Tiefpunkt und in völliger »Ohnmacht« »vernahm ich den Ruf: Es ist vollbracht!«²⁹⁰ Hess schilderte ausführlich seinen Bekehrungsprozess und die endgültige Erkenntnis der Gnade Gottes, den Frieden, der daraus folgte, und er benutzte die Rede vom Eifer, um seinen Kampf zu kennzeichnen. Andere Bewerber drückten mit einem anderen Vokabular ähnliches aus. Nach der Bekehrung richtete sich der Eifer dann auf das christliche Leben in der Welt und wurde so zum »Missionseifer«.²⁹¹

»[...] ich will lieber in einem Eifer, der etwa den Willen des Herrn sollte mißverstanden haben, aber in wahrhaftigem Gehorsam hinausgehen und die Heiden zu ihm rufen, denn in lauem Gehorsam hier bleiben«,²⁹² schloss Herrmann Mögling.

3.2.3.8 *Gehorsam und Pflicht*

Ein bekehrter Christ gehorchte nach Basler Auffassung Gottes Wort und erfüllte seine Pflicht. Dies war die feste Überzeugung aller Bewerber und späteren Missionare. Nach ihrer Bekehrung fragten sie, wozu Gott sie bestimmt habe – die Überzeugung einer persönlichen Prädestination war weit verbreitet, als Beweis galten gemeinhin der eigene Bekehrungsprozess und das darin wahrgenommene Handeln Gottes. Wenn der Mensch aber erst einmal in den Bund mit Gott eingetreten war und seine Abhängigkeit von ihm erkannt hatte, so konnte er auf die Gnade Gottes nur mit vollständigem Gehorsam antworten. Diesen Gehorsam galt es sowohl gegenüber Gottes Geboten und der in der inneren Berufung erkannten Bestimmung zu leben als auch in Anerkennung des vierten Gebots und von Röm 13 gegenüber den von Gott eingesetzten Älteren: Eltern, Lehrern, Vorgesetzten, Missionsleitung.²⁹³ Solche Äußerungen fanden sich schon vor dem Amtsantritt von Joseph Josenhans zum Jahreswechsel 1849/1850 und verstärkten sich danach.

Herrmann Mögling suchte in seinem Lebenslauf seine Berufung mit verschiedenen Argumenten zu beweisen und folgerte dann, deshalb müsse

290 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 15r.

291 Theodor Walz, BMA, BV 614, Nr. I.6, [1860, Lebenslauf], S. 10. Andere Arten von Eifer wurden, wenn sie nicht christlich motiviert waren, eher negativ beurteilt, vgl. z.B. Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 13v.

292 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Lebenslauf 1b, S. 5v.

293 Vgl. Ex 20,12; Dtn 5,16; Röm 13,1–7. Wenn aber Gottes Willen und der Eltern Wille einander entgegenstanden, musste man »Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5,29), vgl. Wilhelm Rieb, BMA, BV 608, 16.2.1860, [Lebenslauf], S. 1v.

er »in wahrhaftigem Gehorsam hinausgehen«²⁹⁴ und in fremden Ländern missionieren. In seinem Fall war die Gewissheit der inneren Berufung bestimmend für jede weitere Entscheidung über sein Leben. Den Lebenswandel vor der Bekehrung kontrastierte er hingegen scharf: Er beschrieb sich als faul, gleichgültig, maßlos, unredlich, leichtsinnig, »in ausgelassenem rücksichtslosem Witz«²⁹⁵ und selbstverständlich als ungehorsam, gegenüber Lehrern, Behörden und seinem eigenen Vater. Das Urteil scheint anderen überlieferten Berichten über Möglings Jugend zufolge sehr hart, aber dem späteren Missionar ging es in seiner Bewerbung nicht darum, eine objektive Darstellung seiner Jugend zu geben, sondern seine Erfahrungen mit Gott zu schildern. Dass im Nachhinein die Zeit vor der Bekehrung neu interpretiert wird, können neuere soziologische und psychologische Studien bestätigen.²⁹⁶ Aufschlussreich ist hier, dass der Gegensatz unter anderem mithilfe der Differenz von Ungehorsam und Gehorsam illustriert wurde.

Des Weiteren stellte Mögling nach der Bekehrung den »wahrhaftigen Gehorsam« dem »lauen Gehorsam« gegenüber.²⁹⁷ Wer *echt* bekehrt war, konnte nur noch in *echtem* Gehorsam leben. Jede Form von Lauheit, von Gleichgültigkeit, Faulheit oder Leichtsinigkeit, die Mögling aus seiner Jugend ebenfalls erwähnte, war ihm nun unmöglich geworden. Die Absolutheit Gottes forderte auch absoluten Einsatz des eigenen Lebens. Dieses aber konnte wiederum nur in völligem Gehorsam und Hingabe gegeben werden.

Die anderen Bewerbungsschreiben bestätigen diesen Befund, wobei die Kandidaten häufig nur eine Seite erwähnten, den Ungehorsam vor der Bekehrung oder Gehorsam und Pflichterfüllung nach der Bekehrung. In letzterem Fall bezog sich der Gehorsam fast ausschließlich auf die Berufung, sodass die Bewerbung in Basel selbst als Gehorsam interpretiert wurde.²⁹⁸ Begründet wurde er mit der Gnadentat Gottes: »Nun so will ich nicht träge und ungehorsam sein, dem, der mich so theuer erkauf hat«.²⁹⁹

Joh. Gottlieb Kies akzentuierte einen weiteren Aspekt des Gehorsams: den »Gehorsam des Glaubens«, der das Denken und Fühlen leiten solle. Da er diesen Gehorsam nicht zum obersten Maßstab seines Lebens gemacht habe,

294 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Lebenslauf Ib, S. 5v.

295 Ebd., S. 2v.

296 S.o. Kap. 3.1.1.

297 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Lebenslauf Ib, S. 5v.

298 Vgl. z.B. August Dittich, BMA, BV 29, Nr. 1, 13.10.1819, Lebenslauf, S. 6r: »Und darum will ich gehorchen und gehen, damit endlich erfüllet werde, das Wort des Herrn das er schon in früher Jugend zu mir redete durch den Mund meines Bruders: »Werde ein Bote des Evangelii unter den Heiden««. Viermal führte Wilhelm Rieb den Gehorsam in seinem Lebenslauf an, vgl. BMA, BV 608, 16.2.1860, [Lebenslauf]. Dass eine Bekehrung im Kindesalter noch nicht zu Gehorsam führte, betonte Ulrich Toggenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 1r.

299 Eduard Schweizer, BMA, BV 604, Nr. I.2, 12.4.1860, Rückblick [2], S. 26.

sei er aufgrund seiner »ungöttlichen Vernunft« in Unglauben gefallen.³⁰⁰ Im Hintergrund einer solchen Aussage steht die Ablehnung des Rationalismus durch die Erweckungsbewegung. Die Vernunft sollte nur insoweit gebraucht werden, als sie das Glaubenssystem stütze und sich innerhalb der klassischen theologischen Dogmatik bewege.³⁰¹ Kies' Aussage hatte aber nicht nur eine antirationalistische Spitze, sondern war auch Frömmigkeitsspezifisch wörtlich gemeint. Der Glaubensgehorsam galt als die einzige Möglichkeit, in Gemeinschaft mit Gott zu bleiben. Alle Fragen, Unsicherheiten und Anfechtungen sollten mit dem Verweis auf Gottes Allmacht, Gnade und Barmherzigkeit beantwortet werden. Gehorsam bedeutete, Gott die Gewalt über das Leben zu geben und sich von ihm lenken zu lassen, Gehorsam bedeutete damit *conversio*, Umkehr zu Gott, und Hingabe.

Gehorsam musste im Kindesalter eingeübt werden, und dazu benötigte es der Auffassung der Zeit gemäß Zucht. Bernhard Deggeller berichtete, aufgrund der Krankheit seines Vaters und der daraus folgenden Unfähigkeit, ihn – bei aller Strenge – richtig zu strafen, sei er eigensinnig und ungehorsam geworden.³⁰² Johannes Maier betonte, wie gut ihm die Züchtigung in der Kindheit getan habe.³⁰³ Gottlieb Hess konkretisierte den kindlichen Ungehorsam mit einigen Beispielen und formulierte dies mit den Worten von Gottes Erkenntnis nach der Sintflut: »daß der Menschen Herz böse ist von Jugend an.«³⁰⁴ Dem Gehorsamsgebot der Kinder gegenüber den Eltern entsprach die Verpflichtung der Eltern, »ihre Kinder in der Furcht des Herrn zu erziehen.«³⁰⁵

Eng mit dem Gehorsam verbunden war die Pflichterfüllung. Der Begriff »Pflicht« wurde aber weniger als der »Gehorsam« auf die Beziehung zu Gott bezogen, sondern stärker im innerweltlichen Zusammenhang benutzt – soweit es einen solchen bei Mitgliedern der Erweckungsbewegung, die alles im Licht des Glaubens interpretierten, geben konnte. So erklärte Joh. Christian Dieterle, die Deutschen seien »verpflichtet« »das Heil der Welt« »unsern noch in der Finsterniß lebenden Brüdern zu bringen.«³⁰⁶ Die Notwendigkeit zur Mission begründete er mit der Missionsgeschichte Deutschlands, »denn unsere deutschen Vorfahren waren ja auch Heiden.«³⁰⁷ In der

300 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2r.

301 S.o. Einleitung u. Kap. 3.4.

302 Vgl. Bernhard Deggeller, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 3.

303 Vgl. Johannes Maier, BMA, BV 602, [1860, Lebenslauf I], S. 1r: »so oft ich meinen Eltern ungehorsam wurde, züchtigten sie mich tüchtig, das meinem hochmüthigen Ich aber ganz gesund war.«

304 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, [1860], Aus meinem Leben, S. 3v. Vgl. Gen 8,21.

305 Johann Leonhard Weirich, BMA, BV 609, 18.5.1860, [Lebenslauf], S. 1r.

306 Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Nr. 3, Brief an Inspektor Hoffmann.

307 Ebd. Zur Argumentation mit der eigenen heidnischen Vergangenheit in den Anfängen der evangelischen Mission vgl. YODER, Reformierter Pietismus.

Missionsbewegung war dieses historische Argument weit verbreitet, in den Bewerbungsschreiben kam es selten vor.³⁰⁸

Die Verpflichtung zur Mission konnte aber auch in der Nächstenliebe grundgelegt werden, »welche die Christen verpflichtet, denen zuzueilen, die in leiblichem und geistlichem Elend gefangen sind«. ³⁰⁹ Der ausdrückliche Bezug auf den Missionsbefehl kam verhältnismäßig selten vor.³¹⁰ Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren jedoch Bibelstellen wie die Metaphern von Saat und Ernte, der Arbeiter im Weinberg oder der beginnenden Morgenröte, die eschatologisch gedeutet werden konnten, von größerem Gewicht.

Doch auch die Pflicht konnte mit der *iustificatio* begründet werden: »auch wäre es meine Pflicht und Schuldigkeit, dem, der schon so viel an mir gethan hat, mein ganzes Leben hinzugeben.«³¹¹ Ähnlich führte Joh. Gottlieb Kies die Pflicht auf die Wiedergeburt zurück, denn im Prozess der *iustificatio* und *conversio* wurde der Sünder, so die theologische Überzeugung, zu einem neuen Menschen, und dieser neue Mensch habe den »Naturtrieb«, sich in Gottes Dienst zu stellen, »wie, wo u. wann er mich ruft«. ³¹²

Dem Gehorsam gegenüber Gott entsprach innerweltlich zum einen der Gehorsam gegenüber Menschen, zum anderen führte er zur Erfüllung religiöser Pflichten gegenüber Menschen, denen Gehorsam geschuldet wurde oder die als bedürftig wahrgenommen wurden. Die leitenden Kriterien waren die Gewissheit der inneren Berufung einerseits und die Nächstenliebe andererseits. So waren Gehorsam und Pflichterfüllung nicht nur mit Bekehrung und Berufung, sondern auch mit Hingabe und Liebe verbunden. Dies alles tat der bekehrte Mensch gerne und freiwillig, spontan, denn er handelte aus der engen Gemeinschaft mit Gott und in dem Wunsch, aus diesem Bund nicht wieder herauszufallen.

3.2.3.9 Demut

Am überraschendsten ist vielleicht, dass die Demut nur sehr selten erwähnt wurde, obwohl sie in den Missionsberichten eine große Rolle spielte und als wesentliche christliche Haltung hervorgehoben wurde. Sie war dabei unmittelbar auf die Bekehrung bezogen und beschrieb die rechte Haltung des Menschen Gott gegenüber. Richtige Demut konnte, wie bei den anderen Werten auch, erst durch die Bekehrung entstehen. Im Gegensatz zu den anderen

308 Vgl. z.B. Heidenbote 1833, S. 4f.; 1836, S. 1–4; Church Missionary Intelligencer 1849, S. 51; BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 207, S. 273.

309 Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 3r.

310 Vgl. aber z.B. Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 1r.

311 Gottlob Wilhelm Wörner, BMA, BV 605, Nr. 1, 21.5.1859, Lebenslauf, S. 10r.

312 Joh. Gottlieb Kies, 19.5.1840 [Lebenslauf], S. 1.

Werthaltungen ist hier jedoch keine direkte Verbindung zur Missionsarbeit oder -situation zu erkennen. Trotzdem bekam sie in den Missionsgebieten eine Bedeutung, welche die Bewerbungsschreiben in keiner Weise widerspiegeln.

Vor der Bekehrung musste der Mensch Basler Überzeugung zufolge Demütigungen erleben, die ihn zur *conversio* führten,³¹³ nach der Bekehrung waren immer noch Demütigungen vonnöten, um dem Menschen seine Abhängigkeit von Gott vor Augen zu führen und ihn umso stärker an den Freiheit gebenden Gott zu binden. Georg Vosseler beschrieb, wie er seine sündhaften Triebe nach der Bekehrung »zu meiner Demüthigung« immer noch fühlte.³¹⁴ Hier klang an, was später häufig explizit gesagt wurde: Ohne Demütigungen könnte der Mensch in Hochmut verfallen – und damit in einen vermeintlich eigenen Willen.³¹⁵

Ein anderer Aspekt der Demut wurde in dem Schreiben deutlich, mit dem Gottlieb Hess seinen Ruf nach Afrika annahm: »darf ich ebenfalls nicht fragen, wenn mir auch die Wahl offen stünde, sondern in aller Demuth u. im Glauben habe ich zu bitten: Herr dein Wille geschehe!«³¹⁶ Hier grenzte die Demut an Hingabe bei dem Menschen, der bewusst in Abhängigkeit von Gott lebte. Demut und Hingabe trafen sich im Glauben.

Die Hingabe wurde auch betont, wenn Bewerber von ihrer »kindlichen Demuth«³¹⁷ sprachen. In der Kindlichkeit war zwar auch die Einfachheit und Unbeflecktheit enthalten, aber auch die Abhängigkeit von einem, der größer war als die Person selbst. In der Kindlichkeit bekam die Demut ein weltliches Gesicht; der Ausdruck illustrierte, wie Demut gelebt werden könnte.

313 Vgl. Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 7. Bellon sprach hier vom »Demuthstal« und spielte damit möglicherweise auf das »Tal der Demut« an, das auch BUNYAN in *Pilgrim's Progress* beschrieben hatte, s.o. Kap. 2.4.

314 Georg Vosseler, BMA, BV 385, 30.4.1850, Lebenslauf, S. 6r.

315 Vgl. auch Gottlieb Hess, BMA, BV 593, Brief an Komitee (Begleitbrief zum Lebenslauf) v. 19.4.1860: »Und sollte ich es denn nicht mit Freuden auf mich nehmen das Kreuz, [...] das mich immer wieder demüthiget und mir den wahren Frieden verschaffet, wenn ich auf dem Wege bin, ihn zu verlieren?« Hochmut und Demut stellte Zacharias Deuber einander gegenüber, BMA, BV 610, [1860, Lebenslauf], S. 2v.

316 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, Brief an Komitee v. 29.3.1861. Vgl. auch Joh. Georg Hoch, BMA, BV 594, 18.3.1860, [Lebenslauf], S. 2r: »Sollte ich dieses Berufes von Gott unwürdig geachtet werden, so will ich mich demüthig seinem Willen anheimstellen, u. geduldig (!) warten, was er mit mir thun will.«

317 Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 136, 13.1.1828, [Lebenslauf], S. 1r.

3.2.4 Das Ziel des Lebens: Heiligung und Ehre Gottes

»Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott.«³¹⁸ Diesen Vers aus Lev 19 hatte Johannes Calvin zum Ausgangspunkt für die Lehre vom christlichen Leben erklärt.³¹⁹ Heiligung bedeutet, einen auf Gott ausgerichteten Lebenswandel zu führen: Aus den Eigenschaften Gottes wurden die entsprechenden menschlichen Verhaltensweisen abgeleitet. Heiligung bedeutet aber auch, das eigene Leben im Bewusstsein der engen Beziehung zu Gott zu führen, der Gemeinschaft, die in der *conversio* entstanden ist. Dieses Bewusstsein veranlasste die Basler Bewerber, ihre Handlungen mit der Ehre Gottes zu begründen.

Ein Leben zur Ehre Gottes implizierte die Ausrichtung auf einen Anderen, und wenn es sich um das ganze Leben handelte, so bedeutete dies: Hingabe. Die Betonung der Ehre Gottes war eng mit der Hingabe verbunden. Johannes Müller schrieb in seinem Lebenslauf in einer Anrufung Gottes: »Dir übergebe ich diese ganze Sache mache du es mit mir was dir gefällt zu deines Namens Ehre, und zu meiner ewigen Seligkeit Amen.«³²⁰ Die Verbindung zwischen der Selbstübergabe an Gott und dem Bezug auf dessen Ehre war nicht unüblich in den Bewerbungen. Sie beruhte unter anderem auf der Bekehrungserfahrung, in der die jungen Männer die Hingabe als grundlegend für die Erfahrung der *iustificatio* erlebt hatten. Die wahrgenommenen Taten Gottes an ihnen selbst bewegten sie, nun ihrerseits »Ihm, Lob, Preis, Anbetung und Ehre« entgegenzubringen.³²¹ Die Hingabe wurde dabei bewusst bis zur Aufgabe des eigenen Lebens vorangetrieben,³²² denn der Missionsberuf konnte in diesen Jahrzehnten, insbesondere bei einer Aussendung nach Afrika, den Tod innerhalb weniger Wochen bedeuten.

Mit der Hingabe war die Arbeit der Missionare zudem nicht mehr ihre alleinige Verantwortung, sondern »ein Werk der Alles in Allen wirkenden Gnade unseres Herrn und Heilandes«.³²³ Die Missionare hatten Gott gegenüber Rechenschaft über ihre Arbeit abzulegen, aber sie sahen sich nicht selbst als Initiatoren, und sie mussten nicht alleine für ihre Arbeit und vor allem deren (religiöse) Resultate einstehen. Dies konnte entlasten und sie ermutigen. Herrmann Mögling sprach von der »frohen Zuversicht«, die ihm

318 Lev 19,2.

319 Vgl. CALVIN, *Institutio* III, 6,2.

320 Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 4r, vgl. ebd., S. 4v.

321 Carl Christian Lieb, BMA, BV 595, 16.3.[1860], [Lebenslauf], S. 2v. Vgl. auch Ulrich Togenburger, BMA, BV 597, 25.4.1860, [Lebenslauf], S. 2r.

322 Vgl. Johannes Maier, BMA, BV 602, [1860, Lebenslauf 1], S. 2r; [1860], Lebenslauf [2], S. 3v.

323 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, [1836], Lebenslauf 1a, S. 2r.

diese Überzeugung brachte. Weil es nicht sein Werk sei, könne er sich des Gelingens »zu seinem [Gottes, J.B.] Lob und Preis« gewiss sein.³²⁴

Häufig schoben die Bewerber in ihre Lebensläufe und Briefe kurze Anrufungen Gottes ein, Lobpreisungen oder Danksagungen, und viele endeten mit dem »ihm sey Ehre.«³²⁵ Damit präsentierten sie Gott als Bezugspunkt ihres Lebens wie ihrer Bewerbung. Bernhard Deggeler erklärte, sein ganzer Lebenslauf erweise die Ehre Gottes, er verfasse ihn zu dessen Lob.³²⁶ Die eigene, weltliche Ehre wurde als »unreine« Motivation abgelehnt.³²⁷ Die eigene Ehre durfte nur auf »Christi Blut + Gerechtigkeit« beruhen, wie Philipp Tschandren aus Chombala, der während der Ausbildung in der Schweiz starb, in einem »Auftrag an seine Eltern« erklärte.³²⁸

David Hinderer zögerte lange, ob er sich in Basel bewerben sollte, oder doch vielleicht »untüchtig« zum Missionsberuf sei. Dann aber las er die Losung »Erzählet unter den Heiden seine Ehre« und bald darauf meldete er sich in Basel.³²⁹ Später arbeitete er mehr als dreißig Jahre für die CMS in Ostafrika. Die Motivation »unter ihnen [den Heiden, J.B.] dir zur Ehre zu sein«³³⁰ bestimmte viele Bewerbungen. Je stärker die ganze, globale Welt ins Blickfeld der Erweckten rückte, desto mehr wuchs ihr Wunsch, auch dort die Ehre Gottes zu verkündigen und damit sein Reich auszubreiten, so »daß doch in dieser Gnadenzeit noch Seelen gerettet würden die auch Ihm Lob, Preis, Ehre und Anbetung bringen möchten«.³³¹

Die Bemühung um die Ausbreitung des Reiches Gottes bildete einen Sonderfall des Lebens zur Ehre Gottes, denn das Reich Gottes galt als sichtbarer Ausdruck der Ehre Gottes auf Erden. Die Arbeit in der Mission wurde verstanden als Wirken »für das Reich Gottes«,³³² denn durch die Mission werde »sein Reich immer mehr u mehr durch gläubige Glieder« vergrößert.³³³ Es wurde auch der Missionsbefehl mit der neutestamentlichen Rede vom Reich Gottes verbunden, sodass aus dem Missionsbefehl die Anweisung gemacht wurde, »in alle Welt zu gehen, u. sein Evangelium zu predigen, daß dadurch sein Reich ausgebreitet werde«.³³⁴ Die Überzeugung der Ausbreitung des Reichs

324 Ebd.

325 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 2r. Vgl. auch Johannes Müller, BMA, BV 192, Nr. 1, 25.1.1835, [Lebenslauf], S. 2v, 4r.

326 Vgl. Bernhard Deggeler, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 1f.

327 Vgl. z.B. Carl Chr. Bregler, BMA, BV 596, 24.4.1860, [Lebenslauf], S. 4r.

328 Philipp Tschandren, BMA, BV 588, Brief an seine Eltern [undatiert].

329 David Hinderer, BMA, BV 251, Brief v. 28.7.1839. Vgl. Ps 96,3.

330 Gg. Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, Nr. 1.4, [1849, Lebenslauf], S. 2.

331 Carl Christian Lieb, BMA, BV 595, 16.3.[1860], [Lebenslauf], S. 3r.

332 Joh. Christoph Friedr. Schmidt, BMA, BV 13613.1.1828 [Lebenslauf], S. 2r. Vgl. z.B. auch Gottlieb Reim, BMA, BV 382, Bitte an das Kommittee, S. 1r.

333 Johann Melchior Steiner, BMA, BV 249, Nr. 3, Brief an Inspektor Hoffmann v. 4.4.1840. Vgl. auch Johannes Stanger, BMA, BV 254, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 3r.

334 Joh. Gottlieb Kies, BMA, BV 257, 19.5.1840, [Lebenslauf], S. 1r.

Gottes war so verbreitet, dass dafür auch die Vaterunser-Bitten modifiziert zitiert werden konnten.³³⁵ Das überrascht insofern, als die Parusieerwartung in der Missionsbewegung und auch in Basel weit verbreitet war. Die Aussage, man wolle als Missionar am Kommen des Reiches Gottes mitarbeiten, findet sich in den Bewerbungsunterlagen trotzdem selten.³³⁶

Das Reich Gottes war von vielen weltlich imaginiert, es konnte vergrößert werden durch hinzukommende Gläubige, und es gab wie in einem weltlichen Reich verschiedene Ämter, von denen das des Missionars ein besonders wichtiges war.³³⁷ Gleichzeitig wurde das Reich als jenseitig verstanden, wenn ein Bewerber »um selige Aufnahme in sein Reich« nach seinem Tod betete.³³⁸ Zacharias Deuber war überzeugt, dass nur wiedergeborene Christen das Reich Gottes »sehen« können,³³⁹ er interpretierte das Reich Gottes religiös. Beide Vorstellungen, die weltliche und die religiöse, waren gemeint, wenn das Reich Gottes dem »Reich der Finsterniß«³⁴⁰ gegenübergestellt wurde. Hier wurden die Herrschaftsbereiche Gottes und des Teufels auf der Erde erblickt, und der Teufel herrschte dieser Auffassung zufolge in den nichtchristlichen Ländern – wobei der Umkehrschluss, dass Gottes Reich in den christlichen Ländern zu finden sei, nie gezogen wurde. Dafür sahen die Basler zu viel Nichtchristliches auch im vermeintlich christlichen Europa.

Wie die anderen Aktivitäten, so wurde auch die Arbeit für das Reich Gottes mit der Bekehrungserfahrung und dem eigenen Lebenslauf begründet. Johannes Vögelin schrieb 1860 an seinen Pfarrer: »Meine Gesundheit, mein alles, das ist sein, und ich habe es geliehen von Ihm, und Er wird es fordern, um sein Reich zu befördern.«³⁴¹ Die Hingabe von Leib und Leben für das Reich Gottes wurde mehrfach angeführt.³⁴² Ehre Gottes und Reich Gottes bildeten einen Grundstein der heiligenden Lebensführung der Missionare.

In der Bekehrung und der resultierenden Ausrichtung auf die Ehre Gottes wurden bestimmte als christlich empfundene Werthaltungen begründet. Dies bedeutete nicht, dass die Werte als exklusiv christlich verstanden wurden, sondern lediglich, dass sie als in der Gemeinschaft mit dem christlichen

335 Vgl. Gottlieb Reim, BMA, BV 382, 1850, Bitte an das Kommittee, S. 2r: »damit sein Reich ausgebreitet, sein Name geheiligt, und sein Wille auf Erden wie im Himmel geschehen möge.« Vgl. auch Nikolaus Roth, BMA, BV 600, Nr. I.2, Brief an Komitee v. 9.5.1858.

336 Vgl. Albert Schönhuth, BMA, BV 612, Nr. 2, [1860, Lebenslauf], S. 10r.

337 Vgl. Georg Ferdinand Kittel, BMA, BV 377, Nr. I.4, [1849, Lebenslauf], S. 1.

338 Carl Chr. Bregler, BMA, BV 596, 24.4.1860, [Lebenslauf], S. 3r.

339 Zacharias Deuber, BMA, BV 610, [Aufsatz], S. 1r.

340 Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 7. Vgl. zur geistlichen Bedeutung Robert Klaus, BMA, BV 603, Januar 1860, [Lebenslauf], S. 5r.

341 Johannes Vögelin, BMA, BV 598, Brief an Pfarrer Deggeller v. 15.1.1860, S. 1v.

342 Vgl. z.B. auch Gottlob Wilhelm Wörner, BMA, BV 605, Nr. 4, Brief an Inspektor Josenhans v. 20.2.1859, S. 1v.

Gott grundgelegt und als unabdingbar für bekehrte Christen gesehen wurden. Viele Basler wären freilich einen Schritt weiter gegangen, indem sie die Ansicht vertreten hätten, diese Werte könnten *richtig* oder *wahrhaftig* nur durch *echte* Christen gelebt werden, denn nur dann wäre die Motivation die richtige. Eine *reine* Motivation könne nur entstehen, wenn nicht der Mensch selbst entscheide, diesen Werten gemäß zu leben, sondern wenn er diese Werthaltungen von Gott empfangen würde. Zudem waren die Werte für die Erweckten jeweils zuerst auf Gott bezogen und erlangten erst danach ihre Bedeutung in der Welt.

Wie die Bewerber diese vor ihrer Ausreise als Missionare präsentierten und begründeten, ist oben dargestellt worden. Zu der Liste müssen selbstverständlich weitere Werte hinzugefügt werden. Züchtigkeit und Sittlichkeit zum Beispiel wurden oben nicht erwähnt, weil sie hauptsächlich *ex negativo* aus den Bewerbungen geschlossen werden können, das heißt in der Darstellung der abzulehnenden Lebensweisen vor der *conversio*.

Insgesamt fällt auf, wie wichtig Hingabe, Treue und Gehorsam in den Bewerbungen waren und wie wenig Platz Geduld, Eifer, Freiheit und vor allem Demut einnahmen. Von großer Bedeutung war auch die Liebe in ihrer doppelten Bedeutung als Gottes- und als Nächstenliebe. Innere Ruhe und Frieden bestätigten Bekehrung und Berufung sowie den *rechten* Lebenswandel und die *richtigen* Entscheidungen. Die Anforderungen für die Heiligung konnten nach der von Basler Bewerbern vertretenen Ansicht aus der Bibel und dem dort beschriebenen Verhalten biblischer sowie kirchengeschichtlicher Gestalten abgelesen werden. Grundgelegt waren sie in den Eigenschaften Gottes. Dass man ihnen wirklich folgte, bewies der Seelenfrieden, der anders nicht zu erlangen war. Die *sanctificatio* wurde umschrieben als Leben zur Ehre Gottes und als in der Ehre Gottes begründetes Leben.

3.3 Bekehrung zwischen Individualität und Gemeinschaft

In der Forschung ist häufig betont worden, dass die Forderung nach einer persönlichen Bekehrungserfahrung eine Individualisierung im Sinne der Entdeckung der Eigenständigkeit von Individuen nach sich zog, die als Langzeitfolge zur Individualisierung der Gesellschaft im Sinne einer Vereinzelung führte.³⁴³ Während eine gesellschaftliche Vereinzelung in der Erweckungs- und Missionsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts, auch aufgrund der starken Gruppenstruktur, nicht auftrat, ist eine Bewusstwerdung der Individualität neben der religiösen auch in der sozialen Sphäre zu finden.

343 Vgl. zu ersterem die sehr differenzierte philosophiegeschichtliche Analyse von SCHLETTE, Selbst(er)findung.

Dies hatte Auswirkungen auch auf die Gruppenzugehörigkeiten und die Gemeinschaftsorientierung der Erweckten. Sowohl Individualität als auch Gemeinschaft müssen in ihren religiösen und sozialen Zusammenhängen untersucht werden. Dabei ist die Individualisierung des Glaubens, also der religiösen Beziehung eines Menschen, die mit der persönlichen Erfahrung einhergeht bzw. nach erweckter Ansicht gehen sollte, von der Entdeckung der Individualität in weltlichen Zusammenhängen zu unterscheiden. Ebenso ist zwischen der Gemeinschaft mit Gott vor und nach der Bekehrung und Gemeinschaftsbeziehungen in der Welt zu differenzieren.

Die Bewerber stellten in ihren Lebensbeschreibungen verschiedene Aspekte in den Vordergrund, grundsätzliche Unterschiede zwischen den Berichten oder gar Widersprüche in Bezug auf Individualität oder Gemeinschaftsverständnis gab es jedoch nicht. In jedem Fall nahm die religiöse Beziehung einen großen Raum ein, bis auf wenige Ausnahmen dominierte sie die Berichte. Auffällig ist, dass die Bewerber bis 1840 nicht auf den weltlichen Gemeinschaftswechsel eingingen, während von diesem Jahrgang an sehr viele entweder die erste, falsche Gemeinschaft, oder (häufiger) die neue, erweckte Zugehörigkeitsgruppe oder beide thematisierten. Zwischen 1835 und 1840 muss also eine Veränderung in der Erwartungshaltung bezüglich der in den Lebensläufen behandelten Themen stattgefunden haben.

Der für die Bewerber wichtigste Aspekt war die in der Bekehrung erfahrene Individualisierung des Glaubens. Hier hatten sie sich als Individuum allein mit Gott konfrontiert gesehen und in der Unterwerfung seinen Willen für sich anerkannt. Sie hatten erfahren, dass die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders, der *iustificatio*, ihnen persönlich galt, und sie hatten dies als persönliche Zueignung angenommen. Damit waren sie in eine Gemeinschaft mit Gott eingetreten. Der erweckte Mensch stand als Individuum, unabhängig von seinen weltlichen Zusammenhängen, immer in einer Gemeinschaft, denn er lebte in einer engen Gottesbeziehung, die in der Bekehrung begründet war.

Eine Individualisierung im Sinne einer Vereinzelung konnte ebenso wenig eintreten wie eine Individualisierung im Sinne eines Egoismus, denn der Erweckte war auf eine Instanz außerhalb seiner selbst ausgerichtet. Dies war die feste Überzeugung der Bewerber, die, gerade wenn sie wenige Freunde hatten, betonten, dass sie aufgrund ihrer Gottesbeziehung nicht alleine waren, und die jede ihrer nach der *echten* Bekehrung erfolgten Handlungen ausdrücklich nicht mit ihren eigenen Wünschen, sondern mit Gottes Geboten bzw. seinen Führungen in ihrem Leben begründeten. Dies konnte natürlich ein sehr starkes Argument sein, eigene, vermeintlich von Gott kommende Vorstellungen gegen Widerstände durchzusetzen, was von anderen durchaus als egoistisch empfunden wurde. Aus der Korrespondenz aus Indien ist ersichtlich, dass die Missionare in solchen Fällen zum allergrößten Teil an

einem bestimmten Punkt der Diskussion nachgaben und dass diese Aufgabe der eigenen Überzeugung immer mit einem Bekenntnis der Schuld nicht nur gegenüber den betroffenen Menschen, sondern auch gegenüber Gott einherging.³⁴⁴ Sie erklärten ihre ehemaligen Überzeugungen aus einer mangelnden Gottesbeziehung, dem fehlenden Blick auf Gott, der ungenügenden Hingabe und in letzter Konsequenz der noch nicht *echten* Bekehrung. Die normative Auffassung, dass die individuelle Bekehrung Egoismus verunmöglichen sollte, blieb bestehen.

Die Individualisierung des Glaubens wurde in den Berichten über die persönlichen Erfahrungen, über das »Nachgehen« Gottes bis zur Bekehrung und die eigenen Reaktionen illustriert. Die Verwendung der ersten Person Singular bezeichnete die Individualität und die Verwendung des Passiv die Ausrichtung auf einen Anderen. Die Einbettung der Erfahrung in eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort verdeutlichte, dass es sich um ein tatsächliches Erleben handelte. Nach dem Bekehrungserlebnis bzw. dem Bekehrungsprozess galt es, diese persönliche Gotteserfahrung zu bewahren und in eine stabile Gottesbeziehung zu verwandeln.

Die Gottesbeziehung sollte das ganze weitere Leben prägen. »Freilich muß man in der lebendigen Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn Jesu Christo stehen, um seines Rathes und Willens gewiß zu werden.«³⁴⁵ Gott hatte der erste Ansprechpartner der zukünftigen Missionare zu sein. In und aus der Beziehung mit ihm sollten sie ihr persönliches Leben gestalten. »Er lebt: die Gemeinschaft mit ihm ist etwas [...] er bietet's aber Allen an.«³⁴⁶ Die Gemeinschaft mit Gott als für das Leben der Erweckten primäre Gemeinschaft wurde als Angebot Gottes verstanden, das es zu ergreifen und zu bewahren galt.

Diese Beziehung war allen anderen, menschlichen Beziehungen vorgeordnet und prägte den Blick auf jede Art von sozialer Gemeinschaft. Zum einen sollte der zwischenmenschliche Umgang von der Gottesbeziehung und den in der Bekehrung erfahrenen Erkenntnissen gestaltet werden. Zum anderen galt die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten als besonders wichtig, weil man sich so gegenseitig im Glauben stärken und begleiten konnte. Hingegen spielten den Selbstzeugnissen zufolge die Reinheit der Gemeinschaft betreffende Überlegungen keine Rolle. Es ging, zumindest im Zusammenhang der Bewerbungen und der späteren Missionsberichte, nicht darum, eine *ecclesia pura* zu schaffen. Die Unreinheit von Mitgliedern einer Gemeinschaft wurde

344 S.u. Kap. 4.1.6.

345 Herrmann Mögling, BMA, BV 198, Nr. I.3, 6.1.1836, Lebenslauf Ib, S. 5v.

346 Ebd.

ausschließlich dann thematisiert, wenn sie Gläubige vom rechten Weg abzubringen drohte, oder als Demonstration, dass diese Person noch nicht *echt* bekehrt sei.

Die Bedeutung und die verschiedenen Formen der zwischenmenschlichen Gemeinschaft wurden später auch für das Verhalten der Missionare in Indien und ihre Beurteilungen der Erfahrungen, die Inder im Zuge der *conversio* machten, bedeutsam. Dabei ist zwischen der Begleitung des Lebens und der Bekehrung durch einzelne oder mehrere Personen einerseits und den verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten andererseits zu unterscheiden.

Besonders in den späteren Jahren berichteten Bewerber ausführlich von der Begleitung durch Freunde. Gottlob Wilhelm Wörner erlebte seine Bekehrung im Haus seines Lehrherrn, der die Bekehrung seiner Lehrlinge für seine eigentliche Aufgabe hielt.³⁴⁷ Der Sohn des Lehrherrn, Christian, war ein Jahr älter als Wörner und im Zuge der Genesung von einer tödlichen Krankheit bekehrt.

Er hatte eine Liebe zu mir, und ich zu ihm. Wir gingen viel mit einander spazieren, und er sagte mir viel vom Christenthum und von Jesus Christus, und so wurde ich auch auf einen bessern Weg geführt. [...] Er kaufte sich eine Taschenbibel, und schenkte auch mir eine, und so lasen wir fleißig in der heiligen Schrift, es war uns ernstlich darum zu thun, rechte Christen zu werden.³⁴⁸

Detailliert schilderte Wörner die religiösen Überlegungen der beiden Freunde, gemeinsame Bibellese und gemeinsame Gebete. Auch seine Überzeugung, zum Missionar berufen zu sein, besprach er mit »meinem Christian«,³⁴⁹ und der Freund und sein Vater berieten ihn bei seiner Entscheidung, sich in Basel zu bewerben. Die beiden Bekehrungswege waren eng miteinander verzahnt, aber wie bei Tholucks Guido und Julius ging der eine Freund dem anderen um einige Schritte voraus.³⁵⁰ Die Freundschaft zu Christian war integraler Bestandteil des Bekehrungsprozesses von Gottlob Wilhelm Wörner.

Wie Wörner kam auch Christian Friedrich Bellon aus einer erweckten Familie. Stärker als jener schilderte er seine jugendlichen Streiche und Ungezogenheiten und mithin seine Abkehr von Gott. »Wie ich an Alter zunahm, so nahm ich nicht an Gnade bei Gott und Menschen, wohl aber an Unarten und Trägheit zu.«³⁵¹ Die Zeit in der Präparandenanstalt in Esslingen – Bellon bereitete sich darauf vor, Lehrer zu werden – beschrieb er als schuldbeladen.

347 Vgl. Gottlob Wilhelm Wörner, BMA, BV 605, Nr. 1, 21.5.1859, Lebenslauf, S. 4r.

348 Ebd., S. 4rf.

349 Ebd., S. 5v.

350 S.o. Kap. 1.3.4.

351 Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 2.

Mehrmals wiederholte er: »ich fiel in schwere Sünden«.³⁵² Sein älterer Bruder, der zur gleichen Zeit dort studierte, und ein Freund jedoch wiesen ihn auf den Weg der Bekehrung zurück. Bellon zitierte in seinem Lebenslauf ein Gebet aus seinem Tagebuch dieser Zeit: »Lieber Heiland, laß mich auch dahin kommen, daß ich so wenig als möglich reden möge, daß ich gar nicht lachen möge u.s.f. [...]«³⁵³ Zur gleichen Zeit entwickelte er nach dem Besuch verschiedener Missionsfeste den Wunsch, selbst Missionar zu werden. Die *echte* Bekehrung aber zog sich noch einige Zeit hin. Bellon wurde in dem Prozess von seiner Mutter und seinem Pfarrer begleitet, dessen monatliche Erbauungsstunden er gemeinsam mit seinem Freund besuchte. Am wichtigsten war aber ab einem bestimmten Zeitpunkt die Gemeinschaft des Freundes. »Endlich rückte der letzte Tag des Jahres 1857 herbei, der mir ewig denkwürdig bleiben wird, weil ich da zum erstenmal unter 4 Augen betete.«³⁵⁴ Die beiden Freunde schlichen in einen leeren Schlafsaal und beteten gemeinsam kniend. Bis zum Ende der Seminarzeit wiederholten sie dies regelmäßig. Über ein eigentliches Bekehrungserlebnis berichtete Bellon nicht mehr, der erinnerungswürdige Termin war der Tag des gemeinsamen Gebets mit dem Freund. Wie Johannes Fuchs, der seine Bekehrung auf den Tag seines Eintritts in eine erweckte Versammlung datierte,³⁵⁵ so bildete auch für Bellon die Gemeinschaft den Markstein in dem Bekehrungsprozess.

Dass die Bekehrung auch soziale Folgen hatte, erfuhr Bellon, der schon im Bekehrungsprozess »christlich« zu leben suchte, zum Beispiel, als er, »der der Erste, Vorderste und Aergste bei allen bübischen Unarten war« sich bemühte, wenig zu reden und gar nicht zu lachen.³⁵⁶ Seine Klassenkameraden spotteten, belächelten, bedauerten ihn, und wenn er »in seinem derben Wesen« seinerseits ihre Rede- und Lebensweise beschimpfte, kam es schon einmal zu Schlägereien und »Gewalthätigkeiten«.³⁵⁷ Bellon arbeitete später elf Jahre lang in Ghana, aber die gewalttätigen Auseinandersetzungen um Konversionen, wie sie in Indien häufig vorkamen, hätte er – mit völlig anderem sozialen Hintergrund und ohne den tödlichen Ernst, den sie in Indien manchmal hatten – durchaus nachvollziehen können. Der Wechsel von religiösen und sozialen Bezugssystemen in der *conversio* ging auch in Europa häufig nicht reibungslos vonstatten.

Dass die Bekehrung Folgen nicht nur für die Gruppenzugehörigkeiten sondern auch für einzelne Freundschaften hatte, beschrieb Bernhard Deggeler. Er kam aus einem christlichen, wenn auch nicht strengen Elternhaus.

352 Ebd., S. 3.

353 Ebd., S. 4.

354 Ebd., S. 5.

355 Vgl. Johannes Fuchs, BMA, BV 250, 14.2.1840, Lebenslauf, S. 2r; s.o. Kap. 3.1.4.

356 Christian Friedrich Bellon, BMA, BV 599, [1860, Lebenslauf], S. 5.

357 Ebd.

Während seiner Lehrzeit als Kaufmann schloss er Freundschaft mit den Söhnen seines Lehrherrn und den anderen Lehrjungen, die – anders als Wörners Christian – »lustig in den Tag hineinlebten«. ³⁵⁸ Durch den Konfirmandenunterricht wurde der Bekehrungsprozess angestoßen, und nach einiger Zeit der Gewissensbisse verließ Deggeller »die Gesellschaft der jungen Kaufleute«. ³⁵⁹ Hinzu kam ein Freund, der aus einer erweckten Familie stammte und nun seine Freiheit genießen wollte. Als Deggeller mit der Konfirmation beschloss »der Welt zu entsagen«, wagte er nicht, diesen Entschluss auch öffentlich zu machen: »Meinem Freunde sagte ich kein Wort von Allem diesem, denn ich fürchtete mich vor dem Spotte.« ³⁶⁰ Am Konfirmationsabend las Deggeller gemeinsam mit einem neuen Freund in einem Erweckungsbuch, und die beiden »beschloßen, mit einander vor dem Herrn zu wandeln & die erhaltenen Lehren & Ermahnungen zu befolgen.« ³⁶¹ Hier wurde der Bekehrungsprozess, der sich schon eine Zeit lang hingezogen und in der Konfirmationshandlung den Höhepunkt erreicht hatte, mit der neuen Freundschaft besiegelt. Die richtigen Probleme begannen jedoch für Deggeller jetzt erst.

Nun war ich aber in Verlegenheit, diesen Freund mit dem Andern zu vereinigen, was auch nicht gelang, denn er hatte Langeweile bei uns + wir bei ihm, indem wir uns nicht getrauten von Etwas christlichem zu reden & uns des Herrn schämten; da wir aber doch auch nicht mit ihm das alte Wesen fortreiben wollten, so schwiegen wir still. Ich theilte nun meine Zeit für Beide, aber es gieng auch nicht beßer & wir saßen oft Stunden lang ohne ein Wort zu reden. Lange konnte es nicht so gehen und bald zeigte sich eine Gelegenheit zur Trennung [...]. ³⁶²

Die Bekehrung machte die Weiterführung der alten Freundschaft unmöglich; vor allem aber war eine Verbindung der beiden Freundschaften nicht zu erreichen. Der Wechsel des religiösen Bezugssystems und damit der Lebensauffassungen und des Lebenswandels zog unvermeidlich eine Veränderung im Freundeskreis nach sich. ³⁶³ Der jugendliche Deggeller erkannte dies nicht sofort und versuchte, die Vergangenheit in die Zeit nach der Bekehrung zu retten, aber Bekehrung bedeutete auch im Württemberger Kontext gleichzeitig Konversion, Veränderung der Gruppenzugehörigkeit.

Von ihrer Gruppenzugehörigkeit berichteten ab 1840 die meisten der Bewerber, wobei einige entweder nur die Gemeinschaft mit den Erweckten

358 Bernhard Deggeller, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 8f.

359 Ebd., S. 11.

360 Ebd., S. 12.

361 Ebd.

362 Ebd., S. 12f.

363 Später lernte Deggeller »aufrichtige[] & entschiedene[] Christen« kennen und schloss mit ihnen »innige Freundschaft & Gemeinschaft in Christo Jesu«, ebd., S. 16.

nach der Bekehrung oder, seltener, nur die »weltlichen« Gemeinschaften vor der Bekehrung thematisierten. Einige jedoch schilderten auch den Wechsel der Bezugsgruppe. Ein besonders häufiges Thema war der Unwille oder auch die Angst, bestehende Freundschaften aufzugeben. Daneben stand die Abneigung, zu den »Pietisten« zu gehören, die man selbst bisher verspottet hatte oder von denen man zumindest wusste, dass sie gelästert wurden. Die Schwierigkeit, sich zur Bekehrung durchzuringen, wurde häufig mit diesen sozialen Konsequenzen verknüpft. Hätte die Bekehrung keine Folgen für den Freundeskreis gehabt, so hätten sich manche der Bewerber früher für ein erwecktes Leben entschieden. Bei diesen Auseinandersetzungen spielte keine Rolle, in welchem Alter die Bekehrung stattfand.

Wilhelm Friedrich Schnepf wurde von erweckten Eltern erzogen und von seinem Vater angehalten, die Versammlungen zu besuchen. Jedoch wendete der Vater keinen physischen Zwang an, »denn was zwangsweise gehen müsse, habe doch keinen Werth«. ³⁶⁴ Allerdings drohte er ihm mit schlimmer Züchtigung, sollte Schnepf während der Versammlungszeiten »Unarten treiben«. Durch diesen psychischen Druck konnte Schnepf die sonntäglichen Vergnügungen mit seinen Freunden nicht genießen, »und faßte oft den Entschluß, von nun an dem Herrn zu leben«. ³⁶⁵ Was ihn von der Bekehrung bzw. dem vorangehenden Eintritt in die Versammlung abhielt, war sein Unwille, die bisherigen Freundschaften aufzugeben. Abends plagten ihn dann Alpträume. Mit zehn Jahren ließ er sich von seinem Vater und einem Bruder überreden, die Versammlungen zu besuchen und seine Freundschaften zu beenden. Weil er aber in der Versammlung keinen neuen Freund fand, wandte er sich wieder seinen ehemaligen Freunden zu. Hier fühlte er sich indes nun auch nicht mehr wohl, ging also wieder zur Versammlung, woraufhin die ehemaligen Freunde ihn verspotteten und er begann, ihnen aus dem Weg zu gehen. »Ich sah aber bald an dem Beispiel Jesu und seiner Jünger, sowie an allen Gläubigen, daß ich nicht nur Spott, sondern Kreuz und Verfolgung auf mich nehmen müsse, wenn ich ein Kind Gottes seyn wolle.« ³⁶⁶ Nachdem Schnepf sich hiermit abgefunden hatte, fand er unter den Erweckten doch noch einen neuen Freund, mit dem er nach den Versammlungen im Wald oder auf einem Berg – an Orten der Einsamkeit und Ruhe – betete. Den Freundschafts- und Gemeinschaftswechsel empfand Schnepf, wenn er den Vergleich mit »Kreuz und Verfolgung« benutzte, als Teilhabe an der Nachfolge Christi.

Der Spott der Kameraden musste sich nicht auf die Teilnahme an Erbauungsstunden und Versammlungen beziehen. Manche Bewerber berichteten auch davon, dass sich die Stichelei auf ihre Versuche, »christlich« zu leben,

364 Wilhelm Friedrich Schnepf, BMA, BV 611, Nr. 1, [1860], Jugendleben, S. 1v.

365 Ebd.

366 Ebd., S. 2v.

richtete: »In dieser Zeit wurde ich auch oft von meinen Kameraden verspottet, weil ich nicht mit ihnen herumlaufen mochte, denn mein Gewissen ließ es mir nicht zu.«³⁶⁷ Joh. Christian Dieterle, von dem das Zitat stammt, hatte das Glück, einen Freund aus erwecktem Elternhaus zu besitzen, sodass er dem Gespött nicht alleine ausgesetzt war. In jedem Fall waren die Ablöseprozesse von »weltlicher« Gemeinschaft schwierig, häufig auch langwierig und fast immer schmerzhaft.

Damit hatten diese Erlebnisse des Gemeinschaftswechsels auch Auswirkungen auf die Individualisierung der jungen Männer im Sinne der Entdeckung der Eigenständigkeit. Sie mussten sich gegenüber den Ansprüchen einer starken Gruppe, den eigenen Freunden, durchsetzen und diese verlassen, in vielen Fällen, ohne zu wissen, ob die neue Gruppe ihnen diese Gemeinschaft wirklich würde ersetzen können. Wilhelm Friedrich Schnepf, der in der erweckten Versammlung zunächst keinen Freund fand, ist dafür ein Beispiel. *Conversio* bedeutete nicht nur das Eingehen einer engen Beziehung mit Gott, sondern in der Welt häufig auch das Aufgeben von bestehenden engen Freundschaften. Es bedeutete damit auch eine Individualisierung gegenüber der bisherigen Peer-Group.

Eine pubertäre Abgrenzung gegenüber den Eltern ging in einigen Fällen damit einher, meistens aber stammten die Bewerber aus erweckten Kreisen oder zumindest aus im weiteren Sinne christlichen Elternhäusern, nur wenige berichteten von häuslichen Auseinandersetzungen. Dies lag auch darin begründet, dass gerade bei denen, die nicht aus erweckten Familien kamen, die Bekehrung häufig erst im Jugend- oder jungen Erwachsenenalter stattfand und sie somit räumlich getrennt von ihren Eltern lebten. Viele, deren Eltern nicht selbst erweckt waren, kämpften nach ihrer Bekehrung um die *conversio* von Eltern und Geschwistern.

Nur wenige Kandidaten berichteten, dass sie die Einsamkeit genossen oder ungeschickt im Umgang mit anderen, »weltlichen« Menschen waren. Für diese war die Aufnahme in die Gemeinschaft der Erweckten der erste Eintritt in eine Gruppe, der somit freudig und ohne Ablöseerscheinungen angenommen wurde. Dies galt unter anderem für Samuel Hebich, der allerdings auch nach seiner Bekehrung ein Einzelgänger blieb. Eduard Schweizer hatte sich in »Gesellschaft der Weltleute« nie wohl gefühlt, weil er »blöde, linkisch« und ohne »Mutterwitz« war,³⁶⁸ in der Schule war er wegen seiner Schüchternheit gemobbt worden. Zur Bekehrung kam er durch das Lesen von Büchern und Traktaten, auch wurde er von einzelnen Personen begleitet. Echte Gemeinschaft erfuhr er im Basler Missionshaus, in dem er sich schon vor seiner Bewerbung aufhielt. Bewerber wie Schweizer oder Hebich hat-

367 Joh. Christian Dieterle, BMA, BV 248, Nr. 1, [1840, Lebenslauf], S. 3.

368 Eduard Schweizer, BMA, BV 604, Nr. 1.2, 12.4.1860, Rückblick [2], S. 5.

ten nicht mit der Aufgabe alter Freundschaften zu kämpfen, aber sie waren auch nach ihrer Bekehrung weniger als andere in die neuen Gemeinschaften integriert. Nicht umsonst arbeitete Hebich auch später lange alleine auf einer Station.

Die meisten der Kandidaten freilich suchten und fanden unter den Erweckten Gemeinschaft, die häufig als intensiver empfunden wurde als in den vorigen Gesellschaften, denn hier handelte es sich um die »Gemeinschaft in Christo Jesu«.³⁶⁹ Die Versammlungsmitglieder begleiteten und stärkten einander, und vor allem wurde hier der Frömmigkeit in der Weise Ausdruck verliehen, wie die Erweckten es als von Gott befohlen glaubten. In diesen Versammlungen konnte also gleichzeitig dem weltlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und dem religiösen Bedürfnis nach dem Leben in enger Gottesbeziehung nachgegeben werden.

So bildeten die Mitglieder der erweckten Gemeinschaft eine soziologisch distinkte Gruppe der Gesellschaft, die sich anhand ihrer religiösen Auffassungen und ihres Lebenswandels von anderen Gemeinschaften unterschied. Die mehrmals wöchentlichen – sonntags mehrmals täglichen – Besuche von Gottesdiensten und Erbauungsstunden, die Mitgliedschaft in Jünglings- und Missionsvereinen, die Suche nach Einsamkeit zu Gebet und Meditation, das Singen erweckter Lieder und Lesen erweckter Bücher auch in der Öffentlichkeit waren deutlich erkennbare Distinktionsmerkmale. Durch intensive Vernetzung auch unter den verschiedenen erweckten Gruppen bestärkte man einander.³⁷⁰ Dadurch wurden die Ansichten zu weltgeschichtlich bedeutsamen Ereignissen wie der heimatlichen Politik ebenso einander angeglichen wie das Geschichtsbewusstsein. Bestehende Überzeugungen wurden so perpetuiert.

Die Aufnahme in die Gemeinschaft konnte wiederum in der Theologie begründet werden. So schrieb Gottlieb Hess 1860 in seinem Lebenslaufbuch:

Ich bin zwar ein erschrecklich großer Sünder, ein solcher, wie sich noch nie einer wird bei Ihnen angemeldet haben. Allein hat der Herr Jesus Gemeinschaft gehabt mit Zöllnern u. Sündern, sucht er sie heut zu Tage noch auf u. hat er sich auch meiner in seiner unendlichen Barmherzigkeit angenommen, so darf ich ja auch Hoffnung haben, von Menschen, die sein Werk treiben, beachtet zu werden.³⁷¹

Hess argumentierte mit seiner Bekehrung, genauer: mit der Zuwendung Christi, um als Missionar angenommen zu werden.³⁷² Der Hinweis, dass

369 Bernhard Deggeller, BMA, BV 259, Nr. 1, Mai 1840, Lebensgang, S. 16.

370 Vgl. dazu GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum.

371 Gottlieb Hess, BMA, BV 593, Brief an Komitee (Begleitbrief zum Lebenslauf) v. 19.4.1860.

372 Hess arbeitete später, ausgesandt durch die Norddeutsche Missionsgesellschaft, in Westafrika.

Christus sich denjenigen am Rande der Gesellschaft zugewandt hat, bewegte die Erweckten, auch diejenigen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, die sie für Sünder hielten – solange sie hofften, dass diese wie die in den Evangelien beschriebenen Sünder sich bekehren und Nachfolger Christi werden würden.

Mit der Zuwendung Christi zu denjenigen, die eigentlich nicht zur Gemeinschaft gehörten, konnte nicht nur der Missionswunsch, sondern auch das Vertrauen begründet werden, alles zugeteilt zu bekommen, was ein Missionar brauchte:

Mais quand je me souviens de la femme cananéenne je suis beaucoup encouragé. Elle n'étoit pas du peuple de dieu, elle n'étoit pas une de ces brebis d'Israël pour lesquelles le Seigneur est venu, et cependant il lui accorda sa demande comme à une de ces brebis. Il a fait, pour ainsi dire, une exception pour cette femme, et il saura aussi me donner tout ce qui m'est nécessaire si c'est sa volonté de m'employer dans sa vigne, quoique j'en sois indigne.³⁷³

Hier schließt sich der Kreis. Zentral für die Bewertung der Gemeinschaft war die Religiosität, fundamental für die Aufnahme waren theologische Überzeugungen auf der einen Seite und der Wille zur Bekehrung auf der anderen Seite – ohne diesen wären die Bewerber auch nicht den Schritt gegangen, sich von früheren Freunden loszusagen. Wie im individuellen Leben, so galt auch für die Gemeinschaft: An erster Stelle stand die Gottesbeziehung.

3.4 Lehre und Erfahrung – die Dogmatik von Christian Gottlieb Blumhardt

Die zukünftigen Missionare lernten die Dogmatik Christian Gottlieb Blumhardts nach ihrer erfolgreichen Bewerbung in Basel kennen. Blumhardt war von 1816 bis zu seinem Tod am 19. Dezember 1838 Inspektor am Basler Missionsseminar, sodass alle Missionare, die dort ausgebildet wurden, bei ihm studierten. In den Jahren 1835–1837 zeichnete Joh. Michael Fritz, der 1839 ausreiste und mehr als vierzig Jahre in Malabar arbeitete, eine knapp 650 Seiten umfassende Mitschrift von Blumhardts Dogmatikvorlesung auf.³⁷⁴ Hiermit liegt ein Dokument vor, das mehrere Generationen von Basler Mis-

373 J. Ulrich Graf, BMA, BV 146, 29.1.1830, [Lebenslauf], S. 5r.

374 Vgl. BMA, QS-22,1, Blumhardt, Dogmatik M.S., 1835/37. Weitere archivierte Dogmatikmitschriften datieren aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: QS-22,10, Dogmatik Geß, M.S., 1856/57; QS-22,11, Biblische Glaubenslehre Geß, M.S., 1862/63; QS-22,14, Dogmatik Geß, M.S., 1855 II; QS-22,29, Unterricht in der christlichen Lehre I, Wilhelm Hoch, M.S., 1880. Bei dieser Mitschrift aus dem »Religionsunterricht« kann es sich nicht um Georg Wilhelm Hoch gehandelt haben, der von 1846 bis 1860 in Mangalore arbeitete. Jener starb 1865, vgl. BV 277.

sionaren prägte, wobei für die in dieser Studie im Vordergrund stehenden Indien-Missionare einzuschränken ist, dass Herrmann Mögling und Hermann Gundert nicht in Basel ausgebildet wurden, sondern wie Blumhardt in Tübingen Theologie studiert hatten und Samuel Hebich nicht die volle Studienlänge, sondern nur zwei Jahre in Basel verbrachte. In dieser Zeit muss er aber Blumhardts Vorlesungen gehört haben. Johannes Müller hat wie Joh. Michael Fritz und andere den vollen Ausbildungszyklus durchlaufen. Die Dogmatik kann damit als Hinweis genommen werden, mit welchen theologischen Lehren die Missionare ausgebildet und ausgesandt wurden. Vier Besonderheiten werden dabei deutlich: der Aufbau im Sinne einer Heilsökonomie, der stetige Bezug auf die Erfahrung, die globale Perspektive und die Vermittlung von Werten. Im Hintergrund steht ein ausgeprägter Dualismus.

Die Dogmatik ist in vier Bücher plus Prolegomena unterteilt. Das erste Buch ist bei weitem das längste und behandelt die Gotteslehre, Schöpfung, Fall und die »Anstalten Gottes zur Rettung und Beseligung des Sündergeschlechts«. Im zweiten Buch wird die Erlösungslehre besprochen. Hierher gehört auch der Teil der Christologie, der sich mit der menschlichen Natur Christi beschäftigt; die göttliche Natur wird im Rahmen der Gotteslehre diskutiert. Schon im Aufbau wird damit deutlich, dass Blumhardt sich weniger an theologischen Topoi als vielmehr an der Heilslehre orientierte, die er vermitteln wollte. Das dritte Buch bespricht die »evangelische Heilsordnung« mit der Lehre vom Heiligen Geist, der Heilsordnung im engeren Sinne und der Ekklesiologie. Thema des vierten Buchs ist wieder die Erlösungslehre, diesmal unter dem Aspekt der Eschatologie. Es folgt ein Anhang »Ueber den Vortrag der christlichen Lehre im Heiden Gebiete«. Die politische Ethik wird nicht besprochen; die Dogmatik ist einzig auf den *ordo salutis* konzentriert.

Ein hervorstechendes Merkmal der Dogmatik ist der durchgehend angewandte Fokus auf die Erfahrung. Blumhardt will weniger eine Systematik entwerfen als vielmehr die Bedeutung der Erfahrung für den Glauben herausstreichen und zur Glaubenserfahrung anleiten, soweit das im Rahmen einer Dogmatikvorlesung möglich ist. So fragt Blumhardt zum Beispiel im Abschnitt zum Sündenfall³⁷⁵ zunächst nach dem Ursprung des Bösen und bietet verschiedene traditionelle philosophische und theologische Antworten an, darunter auch die »heidnischen Religionslehren von der

375 Ebd., Buch eins, Kapitel IV, Abschnitt III, § 21ff., S. 18ff. – Mit Buch eins, Kap. IV (Schöpfung u. Fall) beginnt eine neue Vorlesung und das heißt eine neue Paragraphen- und Seitenzählung. Die gesamte Dogmatik ist aber als ein Band archiviert; es gibt keine unterschiedlichen Signaturen. Im Folgenden werden die Teile mit römischen Zahlen gekennzeichnet. Hervorhebungen des Originals werden bei längeren Zitaten übernommen, bei der Zitation einzelner Begriffe stillschweigend normalisiert.

Seelenwanderung«.³⁷⁶ Dann kommt er auf die biblische Antwort nach Gen 3 zu sprechen und nennt diese die einzige überzeugende Erklärung. Sein erstes Argument ist dabei der Bezug auf die persönliche Erfahrung:

Gott hat uns den Glauben an diese Ursprungsgeschichte der Sünde auch dadurch erleichtert, daß ein jeder täglich die Wahrnehmung in sich selbst machen kann, wie jede einzelne Sünde in seinem eigenen Herzen und Leben jeden Tag gerade auf die selbe Weise ins Leben zu treten pflegt, wie uns der Ursprung der allerersten Sünde im Paradies im Worte Gottes geschildert wird. Wie geht es denn heute noch, mit der Sünde, bei jedem einzelnen Menschen zu? und auf welche Weise entwickelt sie sich in jedem einzelnen Herzen, von der Lust an, bis zur That, welche den Tod gebührt. die Antwort auf diese Fragen wirft ein heiteres Licht, über die Art und Weise wie uns in der frühesten Bibelgeschichte der Ursprung der ersten Sünde geschildert wird. [...]

Zudem (!) einzeln Act der Sünde geht nemlich 1) eine Lust zum verbotenen voraus, welche zunächst im Gefühle beschränkter sittlicher Freiheit ihre Anregung find, und leicht durch äußerliche Dinge aufgereizt werden kann. Zu dieser Lust im Herzen des Menschen geseelt (!) sich 2tens das trügerische Beginnen des Verstandes, das vorhandene Gesetz zu Gunsten dieser Lust zu deuten, um vor dem Richterstuhle des Gewissens einen Vorwand und eine Entschuldigung zu finden. Daraus geht 3) früher oder später, wie aus ihrem natürlichen Keime das wirkliche Begehen der Sünde hervor, aus welchem sich sodann unmittelbar 4) sowohl die innern Wirkungen derselben in Schaam, Gewissensunruhen, Vorwurf, Niedergeschlagenheit, [...] sittlicher und körperlicher Zerrüttung von selbst erzeugen und zu Tage legen. Dieses ist heute noch der Entwicklungs Gang einer jeden Sünde in dem Herzen der Menschen [...].³⁷⁷

Blumhardt überträgt die biblische Geschichte des Sündenfalls also zunächst auf das Leben jedes Menschen, um erst dann die Geschichte selbst zu erzählen und zu interpretieren. Die Ursprünge der Sünde in Gen 3 und in der Gegenwart seien dieselben; der Verlauf des Falls ebenso. Erst nachdem er dies erläutert hat, geht Blumhardt auf Fragen der Bibelkritik, zunächst der Historizität, ein, die er bejaht. Als Begründung führt er unter anderem die Beglaubigung durch Jesus Christus und die Apostel an sowie den »Zustand des Menschen«, der ebenso wie »die ganze Heilsoikonomie des Neuen Testaments [...] eine Handlung voraus[setzt,] welche aus eigener Wahl den Abfall von Gott zur Folge hatte, die Schuld in sich selbst trägt, und die sich nicht natürlich denken läßt, als sie uns im Bibelbuche wirklich erzählt wird.«³⁷⁸ Die drei wichtigsten Argumente, die hier wie an anderen Stellen die Dogmatik

376 Ebd., II, § 24, S. 20.

377 Ebd., II, § 25, S. 21f.

378 Ebd., II, § 28, S. 24.

prägen, sind die Beglaubigung erstens durch die Erfahrung, zweitens durch das Zeugnis Christi und drittens die Notwendigkeit innerhalb der Heilsökonomie, dem spezifischen Geschichtsbewusstsein der Basler.

Dass die Dogmatik in den Prolegomena mit der natürlichen Religion beginnt, hat bei Blumhardt nicht nur Traditionsgründe. Vielmehr geraten auf diese Weise sofort alle Menschen in den Blick und es wird als erstes diskutiert, welche Gotteserkenntnis und welche Erkenntnis bezüglich Religionsausübung und Ethik alle Menschen haben können. Der Blick ist also von Beginn global, ein zweites Charakteristikum der Dogmatik. Dies kommt auch im Laufe der Dogmatik immer wieder zur Sprache, ebenso wie die Antworten verschiedener Religionen auf bestimmte Fragen. Der Hinduismus ist meistens bei diesen Antworten vertreten, auch wenn er zuweilen nicht explizit genannt wird.³⁷⁹ Blumhardt hat seine Hörer und deren künftige Arbeit in der Mission nicht nur im Anhang vor Augen, sondern bezieht darauf seine gesamte Argumentation.³⁸⁰ Die natürliche Religion ist bei ihm eine Voraussetzung für die Verkündigung.

Eine weitere, dritte, Eigenart der Dogmatik ist die Betonung, alle Entwicklung geschehe in Stufen. Die Stufenlehre ist sehr ausgeprägt und wird von den Prolegomena an fortwährend hervorgehoben. Erkenntnis, Erfahrung, Fall, Wiedergeburt, Heiligung, alles, an dem der Mensch einen Anteil hat, findet laut Blumhardt in Stufen statt. Die Stufenlehre war zu dieser Zeit nicht nur in der Basler Mission verbreitet, sondern findet sich auch in anderen Dokumenten der Erweckungsbewegung, ihre Bedeutung für die Basler aber tritt in der Dogmatik klar zutage. Am Ende des ersten Kapitels unterscheidet Blumhardt drei »Lebensstufen des Menschen Geistes«: »I das Sinnenleben, II das Reich Gottes auf Erden, III das Haus des Vaters im Himmel«; die entsprechenden Erkenntnisstufen seien Wissen, Glauben und Schauen, die Vollendungsstufen: sittlich, wiedergeboren, »im Reiche der Vollendung«.³⁸¹

379 Vgl. z.B. ebd., I, § 113, S. 102f. zu Gottesbildern: »ein jeglicher nach seiner eigenen Neigung, auf diesem Wege hat ein kriegerisches Volk seinen Mars, seinen Tor und seinen Odin; ein wollüstiges Volk seinen Appolo und seinen Venus ein mächtiges Volk seinen Zeus und Jupiter und ein träges und sinnliches Volk seinen Brahma und seinen Gaudama gefunden.« Auch hier wurde Hindus Trägheit und Sinnlichkeit zugeschrieben.

380 Vgl. auch ebd., I, § 104, S. 89: »Auf dieses 4fache Geistige Bedürfniß der Menschen Natur [Wahrheit → Weisheit, Ruhe → Gerechtigkeit, Gutsein → Heiligung, Glückseligkeit → Erlösung], sowie deßelben ? der Bildungsschule des Christenthums hervortritt ist zugleich auch der Ganze Beruf des Boten Christis an die Welt gegründet. Sein Auftrag nemlich und sein Geschäft im Kreise der Menschheit ist kein anderes, als [unter] der Mitwirkung der göttlichen Gnade ein Werkzeug zu sein in der Hand Gottes, um 1) Eine verfinsterte Welt [durch] die Offenbarung der Weisheit Gottes zu erleuchten.« Die weiteren Punkte sind: zu Versöhnung und Erlösung zu führen. Denn dies sei auch das Werk Christi gewesen.

381 Ebd., I, § 27, S. 18.

Die Prolegomena illustrieren nicht nur die Stufen und die Heilsökonomie, sondern sie deuten auch schon darauf hin, dass Blumhardt die Vollendung des Menschen für möglich hält.

Im Folgenden werden die Eigenschaften Gottes, Werte, Normen und Ideale der erweckten Christen und ihre Vorstellung vom *ordo salutis* miteinander verbunden. In den Prolegomena werden die Eigenschaften Gottes, Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, zum ersten Mal angesprochen,³⁸² und es wird ausführlich die Unsterblichkeit der Seele diskutiert. Diese ist für die weitere Entwicklung der Argumentation in der Dogmatik grundlegend, weil Blumhardt hierauf die Bedeutung von Gerechtigkeit und Heil, von Erlösung, Versöhnung und Heiligung stützt. Den wichtigsten Beweis für die Unsterblichkeit sieht Blumhardt im Gefühl gegeben, in dem der Mensch erkenne, dass es einen letzten Zweck alles Seins gebe.³⁸³ Auch hier werden die Zuhörer also in gewisser Weise auf die Innerlichkeit und ihre Erfahrung verwiesen. Ein weiterer Beweis finde sich ebenfalls im Innern des Menschen: das eingegebene Gesetz, »das unbedingt Gehorsam von mir verlangt«,³⁸⁴ Diesem Gesetz sei der Mensch verpflichtet, aber innere und äußere Widerstände hielten ihn vom Gehorsam ab, was zu einem inneren Kampf führe. Die ersehnte Ruhe, die »unbedingte Herrschaft dieses Gesetzes [mit] ihren Früchten« finde sich erst »in einer zukünftigen Welt«.³⁸⁵ Die Argumentation bindet zwei grundlegende Elemente der Basler Frömmigkeit in die Beweisführung zur Unsterblichkeit der Seele ein: den Kampf und die Sehnsucht nach Ruhe. Sie bildeten die Voraussetzungen von Blumhardts Dogmatik und sollten seiner Lehre zufolge in die Erfahrung jedes erweckten Christen übergehen. Das Christentum sei eine »Religion des Herzens«.³⁸⁶

Die Folgen des Verlusts des Unsterblichkeitsglaubens aber seien laut Blumhardt, »rohe Sinnlichkeit« und »Sinnenlust«.³⁸⁷ Hier zeigt sich ebenfalls schon in den Prolegomena, wovon sich die Basler abgrenzten und was als Charakteristika von Nichtchristen gesehen wurde. Aufgrund dieser Vorannahmen wurden später auch die Erfahrungen in Indien interpretiert. Diese Auffassung kann als Orientalismus verstanden werden, basierte aber auf einer religiösen Vorannahme, die ebenso auf Europäer bezogen wurde. Auch dort wurde den »nichtchristlichen« Menschen Hingabe an die Sinne vorgeworfen.

382 Vgl. ebd., I, § 37, S. 28.

383 Vgl. ebd., I, § 42, S. 32f.

384 Ebd., I, § 44, S. 36.

385 Ebd., I, § 44, S. 37.

386 Ebd., I, § 63, S. 54. Die Formulierung erinnert an die Bedeutung des *Herzbüchleins* für die Basler Missionare.

387 Ebd., I, § 47, S. 39f.

Blumhardt erklärt die Willensfreiheit als Freiheit zu Gehorsam oder Verweigerung. Die Willensfreiheit bilde eine notwendige Grundlage für die Definition der Sünde.³⁸⁸ Werke aber könnten ausschließlich dann gut sein, wenn sie auf dem »inneren sittlichen Werth des Guten Willens« beruhten.³⁸⁹ Luthers Bild des Reittiers nimmt er nicht auf, sondern er gesteht dem Menschen Entscheidungsfreiheit zu.³⁹⁰ Der Mensch werde aber durch einen »geheimen Zug« oder »inneren Drang« zu Gott geführt.³⁹¹ Blumhardt benutzt hier die zentralen Begriffe der erweckten Frömmigkeit; als Medien nennt er das im Herzen eingegebene natürliche Gesetz, das Gewissen, die Natur und »Weltereignisse«. Er vertritt also neben der Entscheidungsfreiheit die Vorstellung von der Eingebundenheit des Menschen in Herrschaftssysteme.

Das erste Buch beginnt mit der Gotteslehre, wovon die Eigenschaften Gottes und seine »ewigen Rathschlüsse« in unserem Zusammenhang besonders wichtig sind. Zu den Gottesbeweisen ist lediglich hervorzuheben, dass Blumhardt wiederum die Erfahrung unterstreicht. Neben der Erkenntnis Gottes in Schöpfung und Bibel gebe es den sicheren »Weg des Herzens« durch Demütigung (*via ab negationis*), Vertrauen (*via fiduciae*) und Erfahrung (*via experientiae*).³⁹² Durch Christus erlange der Mensch eine neue Gotteserkenntnis; diese beinhalte eine Reinigung der Gotteserkenntnis, Veredelung der Verehrung Gottes ins Geistige und Verbreitung der Ehre Gottes.³⁹³ Unter dem letzten Punkt wird die Mission gefasst, die aus drei Gründen nötig sei: zur »ächten Bildung der menschlichen Natur«,³⁹⁴ zur Förderung der Gemeinschaft und damit »allen Menschen geholfen«³⁹⁵ werde. Sie hat damit einen globalen Fokus.

Aus den Eigenschaften Gottes leitet Blumhardt die Ideale christlichen Lebens ab. Er diskutiert zuerst die Allgegenwart und damit die Ewigkeit, denn auf dieser gründe das Vertrauen der Gläubigen.³⁹⁶ Gottes Allmacht führe zu Anbetung, Demut, Unterwerfung und wiederum zu Vertrauen und Hoffnung.³⁹⁷ Die Allwissenheit wird mit Vorsehung und Erkenntnis Gottes verknüpft und soll beim Menschen seinerseits Erkenntnis, aber auch Besserung und Beruhigung hervorrufen.³⁹⁸ Der Wille Gottes sei unbedingt in

388 Vgl. ebd., I, § 49, S. 41. Gottes Allwissenheit sei eine Präsenz (§ 52).

389 Ebd., I, § 54, S. 46.

390 Genauer kläre er das am Ende des ersten Buchs im Abschnitt zur Vorsehungslehre. Zu Luther s.o. Kap. 1.1.2.

391 Vgl. ebd., I, § 70, S. 60.

392 Ebd., I, § 118, S. 107. Er grenzt sich damit von den traditionellen Gottesbeweisen *via negationis*, *via eminentiae* und *via causalitatis* ab.

393 Vgl. ebd., I, § 130, S. 118.

394 Ebd., I, § 134, S. 122.

395 Ebd., I, § 136, S. 123.

396 Vgl. ebd., I, § 141, S. 128.

397 Vgl. ebd., I, § 145, S. 131f.

398 Vgl. ebd., I, § 149, S. 137.

Bezug auf die Regierung der Welt und bedingt in Bezug auf den einzelnen Menschen; es gebe eine *voluntas activa et passiva*.³⁹⁹ Blumhardt erörtert zunächst Gottes Freiheit, dann seine Wahrheit und Gerechtigkeit, wobei die Eigenschaften einander seiner Meinung nach gegenseitig bedingen. Treue und Liebe Gottes werden ebenfalls ausführlich besprochen, genauso die Gnade, der Geduld bzw. Langmut zugeordnet wird. Gott erziehe den Menschen mit Prüfungen, Segen und Strafen,⁴⁰⁰ auch dies gehört für Blumhardt zu seinen Eigenschaften. Im Vergleich mit nichtchristlichen Religionen und neueren Trends in Europa kommt Blumhardt zu dem Schluss, der Art der Gotteserkenntnis entsprächen die Religion des Menschen, seine Ideale, seine Moral und seine Hoffnungen.⁴⁰¹ Hier werden aus einem orientalistischen Bild nichtchristlicher Religionen Schlussfolgerungen zur Religion allgemein gezogen.

Die Trinitätslehre weist ebenfalls auf das christliche Leben. An ihr ist vor allem wichtig die starke Betonung der Gemeinschaft sowie die schon erwähnte Diskussion der Gottheit Christi. Die Christologie wiederum ist verbunden »mit dem Hauptinhalte der evangelischen Wahrheit«:

- a. die Gesinnungen Gottes gegen unser Geschlecht, und seine Rath-schlüße, die Er über dasselbe gefaßt hat. Sie betreffen:
- b. die Anstalten Gottes zur Rettung der Sünderwelt und endlich
- c. die Art und Weise wie wir dieser Rettung theilhaftig werden sollen.⁴⁰²

Unter den »Anstalten« präsentiert Blumhardt eine Zusammenfassung der Heilsökonomie als Erweckung, Heiligung und Ruhe.⁴⁰³ Durch den Glauben finde der Mensch den Mut zur Weltverleugnung und in Christus ein Vorbild zur Nachfolge. Nachfolge sei wegen der Gottheit Christi in Christi möglich, denn Jesus Christus sei eben mehr als ein menschliches Vorbild.⁴⁰⁴

399 Vgl. ebd., I, § 158, S. 145f.

400 Vgl. ebd., I, § 169f., S. 158.

401 Vgl. ebd., I, § 177, S. 167: »wie nämlich:

- 1) die Gotteserkenntniß eines jeden Menschen beschaffen ist, so ist auch seine ganze Religion; wie
- 2) die Gotteserkenntniß eines jeden Menschen lautet, so sind auch alle Ideale seiner Vernunft, so ist der ganze innere Bestand seines Denkens; wie
- 3) die Gotteserkenntniß eines Menschen gestaltet ist, so sind auch die moralischen Grundsätze seines Lebens; wie
- 4) die Gotteserkenntniß eines Menschen sich ihm darstellt, ebenso lauten auch alle seine Bestrebungen und alle seine Hoffnungen für diese und die zukünftige Welt; wie endlich
- 5) die Gotteserkenntniß eines Menschen ist, so ist der ganze Charakter desselben, und wer den einzelnen Menschen wahr und gründlich kennen lernen will, der findet den sichersten Schlüssel zu diesem Geheimniß in der Beschaffenheit seiner Gotteserkenntniß.«

402 Ebd., I, § 205, S. 197.

403 Vgl. ebd., I, § 208, S. 199.

404 Vgl. ebd., I, § 209, S. 199.

In der Schöpfungslehre, dies ist später für die Kontaktreligiosität wichtig, geht Blumhardt ausführlich auf die »Geister« und insbesondere Teufel und Dämonen ein.⁴⁰⁵ Der grundsätzliche Dualismus wird hier sehr deutlich. Die Geisterscharen seien zu Gottes Lob und als seine Werkzeuge, seine Boten geschaffen.⁴⁰⁶ Es gebe Engel Gottes und »Engel des Teufels oder Satansengel«.⁴⁰⁷ Aufgaben der Engel seien das Gotteslob, die wechselseitige Gemeinschaft und die Erfüllung von Aufträgen gegenüber den Menschen.⁴⁰⁸ Die Betonung der Gemeinschaft war damit in der Gotteslehre fundiert und wurde durch die Lehre von den Engeln erweitert.

Der Teufel oder Satan sei das Oberhaupt der Dämonen, der »bösen Engel«. Es wird keine ausgesprochene Dämonologie entworfen, sondern die Dämonen werden schlicht mit den »bösen Engeln« gleichgesetzt. Eine Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Dämonenvorstellungen, die im Blick auf die Missionsarbeit hätte interessant sein können, erfolgt jedoch nicht. Blumhardt stellt hingegen ausführlich die verschiedenen biblischen Bezüge auf den und Benennungen von dem Teufel dar. Es gebe das »Reich des Lichts«, in dem Christus herrsche, und das »Reich der Finsternis«, in dem der Teufel herrsche; diese seien einander gegenüber gesetzt.⁴⁰⁹ Die Bezeichnung der Reiche ist traditionell; sie ist im Zusammenhang der Mission erwähnenswert, weil dort sehr häufig mit der Licht-Finsternis-Metapher gearbeitet wurde.

In einem Paragraphen wird der Fall des Satans dargestellt, in einem weiteren seine Kennzeichnung als »der Arge« oder »das Böse selbst« erläutert.⁴¹⁰ Sein Grundcharakter sei Gottverlassenheit. Er habe Gott verlassen und deshalb habe auch Gott ihn verlassen. Seine Eigenschaften seien Selbstvergottung, Hochmut und Hass.⁴¹¹ Damit präsentiert Blumhardt zugleich, wie er die Lage derjenigen Menschen sieht, die sich freiwillig und wissend gegen Gott entschieden. Im Folgenden diskutiert Blumhardt, wieso der Teufel noch Macht in der Welt habe, obwohl Christus ihn doch besiegt habe: Es gehe »die Frucht seines Sieges über den Teufel doch nur allmählich und stufenweise in der Geschichte seiner streitenden Kirche hienieden in die volle Wirklichkeit« über.⁴¹² Auch hier findet sich also wieder die Vorstellung eines stufenweisen Fortschritts. So viel Finsternis es in der Welt noch gebe, soweit erstrecke sich immer noch der Einflussbereich des Teufels.

405 Vgl. ebd., I, Kap. III.

406 Vgl. ebd., I, § 225, S. 218.

407 Ebd., I, § 227, S. 219.

408 Vgl. ebd., I, § 230, S. 222.

409 Ebd., I, § 236, S. 229.

410 Ebd., I, § 238, S. 231.

411 Vgl. ebd., I, § 239, S. 231f.

412 Ebd., I, § 240, S. 232.

Ausführlich setzt sich Blumhardt mit Einwänden gegen die Existenz des Teufels auseinander. Die Lehre vom Teufel sei indes für die Religionserkenntnis essentiell, denn sie wirke

1. auf die Lehre vom Reiche Gottes,
2. auf die Erkenntniß der Sünde und des sittlichen Verderbens des Menschen
3. auf den Zweck, die Beschaffenheit und den Umfang des Erlösungswerkes⁴¹³

Bezüglich des Reiches Gottes hebt Blumhardt die stufenweise Entwicklung und den Kampf hervor, der in der Weltgeschichte ausgetragen werde; bezüglich der Sünde seien anhand der Lehre vom Teufel ihr Ursprung, ihre Charakteristik und ihre Folgen zu erkennen. Der Ursprung der Sünde sei nicht im Herzen des Menschen zu finden, sondern »in dem unsichtbaren Gebiete«⁴¹⁴ und gelange erst durch den Einfluss des Teufels ins Menschenherz. Die Sünde selbst wird charakterisiert als »ein böses Wesen, eine böse Kraft, ein böser Geist; sie ist der Böse selbst«.⁴¹⁵ Der Sünde wird hier somit eine Entität zugestanden. Ihre Folgen seien »Höllenstrafen«, »ewiger Tod« und »ewiges Verderben«.⁴¹⁶ Zuletzt kommt Blumhardt auf die Erlösung und die Forderungen an den Menschen im Kampf gegen das Böse zu sprechen: Liebe, Treue und Gehorsam.⁴¹⁷

Hiermit endet das erste Vorlesungsjahr; alle weitere Dogmatik wird in dem zweiten Jahr gelehrt. In den Prolegomena und den ersten Kapiteln der Gotteslehre hat Blumhardt seine Theologie entwickelt, die in der zweiten Vorlesungshälfte ausgeweitet und auf den Menschen bezogen wird. Die Topoi sind also recht ungleich verteilt, wobei den Grundlagen sehr viel Aufmerksamkeit zuteil wird. Darin werden der Dualismus ausgeführt, der Bezug aller Lehre und allen Lebens auf Gott und die grundlegende Bedeutung der Erfahrung für die religiöse Erkenntnis.

Der zweite Teil beginnt mit der Schöpfungslehre und betont wieder die Globalität. Der Abschnitt zur Menschenschöpfung fängt mit dem Hinweis an, dass alle Menschen denselben Ursprung hätten. Damit wird die Einheit der Menschheit hervorgehoben.⁴¹⁸ Dann führt Blumhardt den Topos der *imago Dei* aus und erklärt, die Bestimmung des Menschen sei die Gottähnlichkeit in Weisheit, Schuldlosigkeit, Übereinstimmung des Willens mit Gottes Willen und Glückseligkeit.⁴¹⁹ Aufgabe des Menschen sei somit eine (stufenweise)

413 Ebd., I, § 243, S. 236.

414 Ebd., I, § 245, S. 237.

415 Ebd., I, § 246, S. 238.

416 Ebd., I, § 247, S. 239.

417 Ebd., I, § 249, S. 242.

418 Vgl. ebd., II, § 11, S. 12.

419 Vgl. ebd., II, § 19, S. 17.

Annäherung an Gott und dessen Verherrlichung. Dann folgt die Lehre vom Sündenfall und seinen Folgen äußerlicher und innerlicher Art, die als Leiden und Zwietracht, innere und äußere Zerrissenheit, mithin das Gegenteil von Heil, Ruhe und Gemeinschaft, zusammengefasst werden können.

Das nächste Kapitel diskutiert die Erbsünde. Blumhardt erklärt, alle Religionen kennten eine Lehre von der sündigen Natur und Versöhnungsbedürftigkeit des Menschen: »Der Egyptianer warf sich in den Nil und der Hindu wirft sich heute noch in den Ganges, um die Flecken seiner Verunreinigung zu vertilgen.«⁴²⁰ Auch würden die Geschichtsbücher anderer Religionen »keinen einzigen schuldfreien Menschen« nennen.⁴²¹ Diese Verweise auf andere Religionen gelten für Blumhardt nicht als Beweise, aber sie bieten Hinweise im Sinne der natürlichen Religion und sie können, das sagt er freilich nicht ausdrücklich, als Anknüpfungspunkte für die Missionspredigt dienen.

Die Bestimmungen des Menschen seien Reinheit, Brauchbarkeit für Gottes Zwecke und Gemeinschaft mit Gott, die zum ewigen Leben führe. Die Sünde sei das Gegenteil: gegen Gott gerichtet, gegen seine Zwecke und habe Tod und ewige Verdammnis zur Folge.⁴²² Blumhardt unterscheidet das ererbte »Verderbniß der Menschen Natur« von der »wirklichen Sünde«,⁴²³ also Sünde und Schuld. Wiedergeborene begingen keine vorsätzlichen Sünden mehr. Dabei interpretiert Blumhardt die biblischen Aussagen in dem Sinne, dass sich die Menschen immer in einer Bewegung befänden, entweder in einer »stufenweisen Annäherung zur Aehnlichkeit mit Gott« oder in einer stufenweisen Entfernung »vom ursprünglichen Lebenszwecke«.⁴²⁴ Stillstand könne es nicht geben, auch wenn eine Folge der Sündhaftigkeit die Einbildung von »fleischlicher Sicherheit« sei.⁴²⁵ Der Mensch müsse aufwachen – die von nun an häufiger vorkommende Referenz auf das Aufwachen illustriert die Zugehörigkeit der Basler zur Erweckungsbewegung.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich unter der Überschrift »Von den Anstalten Gottes zur Rettung und Beseligung des Sündergeschlechts« zunächst mit dem Reich Gottes und dann mit der Vorsehung. Das Reich Gottes bezeichnet laut Blumhardt alle Einrichtungen Gottes zur Rettung der Menschen, es gebe ein Reich Gottes in der Natur sowie in der Gnade. Er teilt die Geschichte des Reiches Gottes in drei Epochen auf: die Vorgeschichte, »Anbahnung«, »das Zeitalter der wirklichen Einführung und Realisierung«⁴²⁶ in der Zeit Christi, der Kirche und der Wiederkunft Christi, und in das

420 Ebd., II, § 48, S. 41.

421 Ebd., II, § 49, S. 42.

422 Vgl. ebd., II, § 58f., S. 44–46.

423 Ebd., II, § 60, S. 49.

424 Ebd., II, § 65, S. 52.

425 Ebd., II, § 66, S. 53.

426 Ebd., II, § 73, S. 60.

Eschaton, die im Folgenden ausführlich referiert werden. Bemerkenswert ist, dass das Reich Gottes hier vollständig auf das Heil des Menschen, nicht auf die Verherrlichung Gottes bezogen wird.

Der Bezug des Terminus »Reich Gottes« zur Regierung Gottes leitet das Vorsehungskapitel ein. Die Führung Gottes war ein wichtiger Glaubensinhalt der Basler und begründet die Wertigkeit des Vertrauens in ihrer Religiosität. In seiner Vorlesung differenziert Blumhardt: Nur der Glaube an die Vorsehung ermögliche »ächte Gottesverehrung« und »wahre Seelenruhe«;⁴²⁷ auch dieses Kapitel beginnt also mit dem Bezug auf Aufgabe und Heil des Menschen. Einzig Ehrfurcht, Vertrauen, Dank, Liebe und Gehorsam ermöglichten Religion.⁴²⁸ Dieselben Argumente, die die Eigenschaften Gottes begründeten, erklärten auch die Vorsehungslehre. Gott sei notwendigerweise nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter der Welt.⁴²⁹ Blumhardt verweist auf die Verwandtschaft der Wörter Vorhersehen und Fürsehen, Vorsorge. Die Providenz bestehe 1) aus dem Vorherwissen, *praescientia*, 2) dem Ratschluss, *decretum*, 3) der Erhaltung, *conservatio*, und 4) der Leitung, *gubernatio*.⁴³⁰ Das Ziel sei die Ehre Gottes. Bestätigt werde der »fortdauernde Einfluß Gottes auf seine Schöpfung [...] in der täglichen Erfahrung.«⁴³¹ Wieder wurde damit die Erfahrung als Beweis für eine Lehraussage herangezogen. Die Basler vertraten wie die englischen *Evangelicals* eine »experimental religion«.

Blumhardt unterscheidet zwischen der auf alle Menschen bezogenen *providentia specialis* und der nur für die Gläubigen geltenden *providentia specialissima*, vertieft die Unterscheidung aber nicht, sondern betont die Fürsorge Gottes gegenüber jedem Menschen.⁴³² Die Bibel entwerfe keine Theorie der Vorsehung, aber es gebe vielfältige biblische Belege; wichtig sei, dass letztlich alles Geschehen in der Welt auf den Willen Gottes zurückzuführen sei.⁴³³ Blumhardt spricht hier von den vielfältigen »Führungen« Gottes zum Ziel der Wiederherstellung der *imago Dei*.⁴³⁴ Die Prädestination,

427 Ebd., II, § 82, S. 72.

428 Vgl. ebd., II, § 84, S. 73.

429 Vgl. ebd., II, § 85, S. 73f.

430 Vgl. ebd., II, § 86, S. 75. – Fritz hat hier die lateinischen Begriffe vermerkt, allerdings in fehlerhafter Rechtschreibung bzw. Grammatik.

431 Ebd., II, § 89, S. 77.

432 Vgl. ebd., II, § 91f., S. 78f. Vgl. auch ebd., § 163, S. 227.

433 Vgl. ebd., II, § 93, S. 81; die biblische Argumentation folgt ab § 94.

434 Ebd., II, § 95, S. 82. Als Führungen nennt er im Folgenden die »vorbereitenden«, »leitenden« und »vollendenden« Methoden Gottes vor dem Leben, während und nach dem Leben des Menschen. Zu den vorbereitenden Führungen zählt er Zeit, Ort, Verwandte und die »übrigen Umstände«, die das Leben eines Menschen prägen (§ 96), zu den leitenden Führungen verhindernd, erschwerend und warnend wirkende sowie verstärkende, wozu auch »beschämende Berichtigungen« (S. 85) gezählt werden (§ 98f.). Der Tod gehört zur vollendenden Führung. In dieser Aufzählung liegt eine Blaupause für die Interpretation der

Vorherbestimmung Gottes, kommt erst danach, in § 100 des zweiten Vorlesungsjahres, zur Sprache und wird auf den Tod des Menschen bezogen: Gott habe schon festgelegt, wann und wie jeder Mensch sterben werde. Das Wichtige aber sei, dass die ganze Weltregierung Gottes letztlich der Rettung der Menschen diene.⁴³⁵ Auch hier zeigt sich, dass Blumhardts Dogmatik keine Theorie, sondern auf das Leben der Menschen bezogen ist.

Mit der Rettung ist das Stichwort für das nun beginnende zweite Buch gegeben, die Erlösungslehre.⁴³⁶ Darin finden sich die Christologie in Bezug auf die Erlösung, der Inhalt der Erlösungslehre und die Heilsordnung. Die Christologie wird eingeleitet mit einem langen Abschnitt zu auf Christus weisenden Weissagungen, die Lehre von Christus gemäß seiner Menschheit – die Gottheit wurde ja im ersten Jahr schon besprochen – in seine Erniedrigung und seine Erhöhung unterteilt. Blumhardts Darstellung der Erniedrigung beginnt mit der Geburt als Mensch und dem Untertansein gegenüber seinen Eltern.⁴³⁷ Das Ziel der Menschwerdung seien Errettung, Befreiung und Seligmachung des Menschen.⁴³⁸ Gottes Willen zufolge sollten alle Menschen zur Erkenntnis kommen – wieder ein Verweis auf die Globalität des Christentums.⁴³⁹

Christus sei der Versöhner, der von der Macht der Sünde befreie, der Erlöser, der das Heil der Menschen und ihre Heiligung bewirke, durch ihn geschähen Neuschöpfung und Wiedergeburt.⁴⁴⁰ Christus ist also in dem Geschehen, das die *conversio* bezeichnet, der Aktive. Blumhardt geht im Folgenden auf den Kreuzestod ein und hebt insbesondere das *solus Christus* hervor. Einzig durch Christus könnten die Menschen Vergebung, auch rückwirkend für vergangene Sünden empfangen. Christus habe die »Werke des Teufels«, »die Tyrannei böser Lüste und Leidenschaften« zerstört.⁴⁴¹ Diese Formulierung ist an sich nicht außergewöhnlich; sie ist aber hier bemerkenswert, weil Blumhardt insgesamt nur kurz auf die Bedeutung der Sündenvergebung für das Leben eingeht. Was er sagt, findet sich auch immer wieder

Erlebnisse in den Missionsgebieten vor, wobei die Unterscheidung zwischen »warnend« im Sinne von »zurückhaltend« und »demütigend« im Sinne von »verstärkend« nicht eindeutig ist.

435 Vgl. ebd., II, § 101, S. 87.

436 Ebd., II, S. 98: »Die Gerechtigkeits oder Begnadigungslehre des Evangeliums oder die Lehre von dem Erlöser und dem Werke der Erlösung.«

437 Blumhardt verteidigt die jungfräuliche Geburt u.a. mit dem Argument, wenn Maria ein uneheliches Kind bekommen hätte, so hätte sie sich einem Gerichtsverfahren stellen müssen, »während in vorliegendem Falle die öffentl. Behörde absichtl. keine Notiz darüber genommen zu haben scheint, um die Sache stillschweigend zu unterdrücken.« (Ebd., II, § 137, S. 205; zur Unterordnung vgl. § 139, S. 207).

438 Vgl. ebd., II, § 141, S. 208.

439 Vgl. ebd., II, § 144, S. 210.

440 Vgl. ebd., II, §§ 145f., S. 211f.

441 Ebd., II, § 146, S. 212v.

in den Missionsschriften: der Verweis auf Tyrannei und Sklaverei sowie der Verweis auf die Leidenschaft, die als teuflisch angesehen wird.⁴⁴²

Im Paragraphen zu den »Segnungen« durch den Kreuzestod findet sich nach einem Verweis auf das ewige Leben und das irdische Wohlergehen ein Sünden- und Lasterkatalog. Die Erlösten würden

nicht weiter einander überlisten, betrügen, beleidigen, schaden, vielmehr wird in allen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, des Familienbereiches, so wie im Leben des Einzelnen eine Ordnung, Pünktlichkeit, und Sorgfalt statt finden, bei der sich alles glücl. fühlt. Herrschaft die Gottes und M. Liebe auf Erden, welche das Hauptgebot des Evangeliums Jesu ist, und womit Er alle seine ächten Bekenner erfüllt, wie freundl. und brüderl. werden sich nicht die M. einander begegnen, um sich wechselseitig die Leiden des Lebens zu mildern, wie bereitwillig werden sie nicht einer dem Andern beistehn, um einander zu trösten, zu helfen, zu segnen.⁴⁴³

Auch hier werden die Nichtchristen vorgeworfenen Stereotypen ebenso genannt wie die Erwartungen an Christen, die »christlichen« Werte. In der Aufzählung überrascht die Pünktlichkeit, die weder hier noch in der Missionskorrespondenz sonst Erwähnung findet. Es ist nicht auszuschließen, dass Blumhardt hier auf eine spezifische Situation unter seinen Zuhörern einging. Ordnung, Sorgfalt, gegenseitige Liebe und Gemeinschaft hingegen gehörten zu den Werten, die die Missionare später auch durchzusetzen suchten.

Im Rahmen der christologischen Ämterlehre (Christus als Prophet, Priester, König) werden weitere Werte aufgezählt, insbesondere Demut, Gehorsam und Geduld. Diese sollten in der Nachfolge auch die Gläubigen aufweisen.⁴⁴⁴

Als Ertrag der Verherrlichung Christi nennt Blumhardt im Folgenden insbesondere den auf die Menschen bezogenen Gewinn: die Sendung des Heiligen Geistes als Beistand. Dies gelte für jeden Menschen, in jedem Land. Ausdrücklich nennt er die »Zerstreuung in alle Länder«.⁴⁴⁵ Desgleichen sollten auch, so Blumhardt bei der Besprechung des königlichen Amtes, »sein Recht und sein Gesetz« auf der ganzen Welt herrschen.⁴⁴⁶ Auch hier erweist sich wieder Blumhardts globale Perspektive.

Blumhardt definiert im Rahmen der Erlösungslehre die Sündenvergebung als Schuldabnahme, Versöhnung und neue Gemeinschaft mit Gott.⁴⁴⁷ In der *iustificatio* durch den Kreuzestod Christi könne der Mensch Gottes Liebe und seine Treue erkennen; der Tod diene dem Menschen zur Abschreckung,

442 In der Beurteilung hinduistischer Inder fanden sich diese Vorwürfe immer wieder, s.u. Kap. 4.

443 Ebd., II, § 147, S. 214v.

444 Vgl. ebd., II, § 148, S. 215r, vgl. auch § 151, S. 216vf. Dort kommt die Standfestigkeit hinzu.

445 Vgl. ebd., II, § 159, S. 223.

446 Ebd., II, § 161, S. 225.

447 Vgl. ebd., II, §§ 172–174, S. 236–238.

Ermutigung und Demütigung.⁴⁴⁸ Wiederum hebt Blumhardt hervor, dass Christus für alle Menschen am Kreuz gestorben sei und deshalb das Heil allen offenstehe, auch solchen, die den Kreuzestod oder seine Bedeutung leugneten oder zurückwiesen.⁴⁴⁹ Die Rechtfertigung geschehe *sola fide*.⁴⁵⁰

Nochmals kommt Blumhardt auf die Prädestinationslehre zu sprechen. Er unterstreicht, dass das Heil allen Menschen bedingungslos angeboten werde. Bedingt werde das Angebot erst durch den Menschen, der das Heil annehmen müsse.⁴⁵¹ Wer es ablehne, trage selbst die Verantwortung. Blumhardt erklärt, wer »dem Willen des Menschen dabei entweder gar nichts oder alles zuschreiben will, der thut dieß auf seine eigene Rechnung«. ⁴⁵² Aktivität und Passivität ergänzen einander. Gott bestimme die Entscheidung des Menschen nicht, aber er sehe dessen Wahl und gegebenenfalls den Glauben voraus.⁴⁵³ Die Prädestination ist also laut Blumhardt eine Präsenz, die die Globalität in gewisser Weise begrenzt.

Das dritte Buch handelt von Heiligung und Heilsordnung. Schon die »sittliche Wiedergeburt« des Menschen sei ein Werk Gottes und damit genauer: des Heiligen Geistes.⁴⁵⁴ Der Einfluss des Heiligen Geistes zeige sich in Lehre, Geschichte und Religionsausübung; zudem führe der Geist den Menschen zu Erweckung, Erkenntnis, Buße, Glaube, Neuschöpfung und Wiedergeburt und schließlich zur Heiligung. Heiligung definiert Blumhardt als »heilig zu werden, wie Gott heilig ist«. ⁴⁵⁵ Für ihn gibt es einen Fortschritt in der Heiligung, ein »Wachstum«, das zur Vollendung strebe, der *imitatio Christi* und Gottesgemeinschaft. Der Fortschrittsgedanke innerhalb der Heiligung ist hier elementar. Der Heilige Geist begleite den Menschen, der wiederum die Freiheit zur Reaktion habe.⁴⁵⁶

Das Kapitel zur Heilsordnung, dem *ordo salutis*, ist ungleich länger und umfasst in jeweils eigenen Abschnitten Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt und Heiligung. Blumhardt erklärt, die Berufung setze das Heilsgeschehen für den einzelnen Menschen in Gang. Es folgten Erleuchtung, Buße, Glaube, Wiedergeburt bzw. Rechtfertigung, mithin *conversio*, und schließlich die Heiligung, *sanctificatio*.⁴⁵⁷ Die Berufung, *vocatio*, definiert er als einen Ruf, eine Einladung. Hier werden wieder die Begriffe »Zug« und »Anklopfen« genannt, die in der Basler Frömmigkeit eine große Rolle spielten und auch in

448 Vgl. ebd., II, §§ 177f., S. 241.

449 Vgl. ebd., II, §§ 179f., S. 242f.

450 Vgl. ebd., II, § 183, S. 245.

451 Vgl. ebd., II, § 186, S. 250f.

452 Ebd., II, § 187, S. 252f.

453 Vgl. ebd., II, § 188, S. 253f.

454 Ebd., II, § 193, S. 260.

455 Ebd., II, § 197, S. 264.

456 Vgl. ebd., II, § 200, S. 267.

457 Vgl. ebd., II, § 201, S. 268.

den Lebensläufen der Missionsbewerber häufig erwähnt wurden.⁴⁵⁸ Mittelbar geschehe die Berufung durch die Erkenntnis, die auch nach dem Fall noch möglich sei, also natürliche Religion, durch die Natur, Wohltaten im Leben und »Zucht Gottes«: »die Leiden, die Demüthigungen, die Widerwärtigkeiten« im Leben.⁴⁵⁹ Das wichtigste Medium der unmittelbaren Berufung sei das Wort Gottes in der Bibel. Der Ruf ergehe an alle Menschen, allerdings würden verschiedene Menschen und Völker nach Gottes für den Menschen nicht erfindlichen »Gesetzen« in unterschiedlichem »Maaß der Gnade« gerufen bzw. gezogen.⁴⁶⁰ Die Menschen könnten nicht erkennen, warum manche Völker den Ruf Gottes noch nicht gehört hätten, aber es sei auch die Schuld der Christen, liege an ihrer »treulosen Gleichgültigkeit und Trägheit«.⁴⁶¹ Dieser Paragraph begründet unausgesprochen die Verpflichtung zur Mission und erklärt gleichzeitig Trägheit als unchristlich. Zudem verweist er auf eine Stufenvorstellung, die als Hierarchie verstanden werden und koloniale Konzeptionen untermauern konnte.

Die Erleuchtung beinhalte die Annahme durch den Menschen; ihr Inhalt sei »die Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit«.⁴⁶² Die Erleuchtung geschehe – passiv – durch das Wort Gottes in mehreren Stufen; schließlich führe sie zum Leben »in der Wahrheit«.⁴⁶³ Die Stufenfolge ist hier insofern wichtig, als damit später die Unterordnung von neu Konvertierten unter ältere Christen, insbesondere die Missionare, erklärt werden konnte.⁴⁶⁴

Die Wiedergeburt besteht laut Blumhardt aus Buße und Glauben. Voraussetzung für die Buße sei die Sündenerkenntnis, der das Sündenbekenntnis folge. Die Selbsterkenntnis finde im Spiegel des Wortes Gottes und der beständigen Erfahrung statt und müsse geleitet werden durch »klare, richtige Ueberzeugung, und fortgesetzte Anwendung auf das Leben«.⁴⁶⁵ Sie richte sich nach dem Vorbild Christi, sei also *imitatio Christi*, und es finde ein Fortschritt statt. Das Mittel zur Heiligung sei das Wort Gottes, das der Mensch auf sein Leben anwenden müsse, indem er auf seine Erfahrungen achte, sein Gewissen stärke, sich selbst prüfe und beharrlich bete.⁴⁶⁶ In der Selbsterkenntnis entstehe ein Gefühl von Reue und Traurigkeit, das die Buße heiße, ein Gefühl der Demütigung, und der Mensch beginne, das Böse zu

458 Ebd., II, § 202, S. 269. S.o. Kap. 3.1.1 u. 3.2.1, 3.2.2.

459 Ebd., II, § 204, S. 271.

460 Ebd., II, § 206, S. 272.

461 Ebd., II, § 207, S. 273.

462 Ebd., II, § 209, S. 275.

463 Ebd., II, § 213, S. 278.

464 Die Unterordnung wurde in den in dieser Studie ausgewerteten Dokumenten nicht erklärt, sondern mit der Bezeichnung »Kinder« vorausgesetzt. Dies galt für indische wie für europäische Konvertiten, s.u. Kap. 4.1.5.4.

465 BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 217, S. 280.

466 Vgl. ebd., II, § 218, S. 281f.

hassen, seine Sünde zu bekennen und ihr abzusterben.⁴⁶⁷ Wichtig sind hier der wiederholt ausgesprochene Fortschrittsgedanke und die Ausführungen zur Aktivität des Menschen.

Zentral für die Frage nach einem möglichen Basler Bekehrungsnarrativ ist Blumhardts Erklärung, es gebe sehr unterschiedliche Wege zum Wissen um die Bekehrung. Sie seien je nach Mensch verschieden, bei dem einen stelle sich das Wissen schnell und plötzlich ein, während es bei dem anderen »langsam und so unvermerkt geschieht, daß er seiner Stufenweisen Entwicklung sich selbst kaum bewußt wird«, und der dritte erlebe einen Bußkampf.⁴⁶⁸ Wichtig sei einzig, dass der Mensch sich seiner Bekehrung bewusst sei:

Dabei ist kein Augenblick zu vergeßen, daß bei aller Verschiedenartigkeit der Führungen Gottes in dem Werk der Buße, den[n]och jeder Einzelne ohne Ausnahme, der wirklich zu Gott bekehrt ist, wissen kann und wissen muß, daß diese Umkehr zu Gott und dieses Losreißen aus der Gewalt der Finsterniß wirklich und in Wahrheit bei ihm seinen Anfang genommen habe.⁴⁶⁹

Es gab demnach zu Blumhardts Zeiten, also zumindest bis 1838, kein einheitliches Narrativ in Basel, sondern es wurde einzig auf das Bekehrte sein an sich Wert gelegt. Dies bestätigt die Ergebnisse der Untersuchung der Bewerbungsschreiben einerseits, modifiziert sie aber durch die Forderung nach der Überzeugung, bekehrt zu sein. Die Analyse der Narrative hatte gezeigt, dass in Basel auch Bewerber aufgenommen wurden, die explizit ihre eigene Bekehrung anzweifelten. Dies galt sowohl für Johannes Müller, der sich 1835, zu Blumhardts Zeiten, bewarb, als auch 25 Jahre später für Christian Tischhauser.⁴⁷⁰ In beiden Fällen fanden sich in den Bewerbungsschreiben die in Basel angenommenen Merkmale einer *echten* Bekehrung, sodass die Entscheidung des Inspektors verständlich schien; sie widersprach dennoch dem Wortlaut der Dogmatik. Damit zeigten sich die Missionsleitung und an ihrer Spitze der Inspektor flexibler als die eigene Lehre.

Der Glaube als der zweite Teil der Wiedergeburt wird in Beziehung zu Vertrauen, Hoffnung und Liebe gesetzt und mit Werthaltungen verbunden.⁴⁷¹ das »demüthige Vertrauen« sei der »Glaube im eigentlichen Sinne«, die »kindliche Hingebung des Herzens [...] der rechtfertigende Glaube« und das »Vertrauen auf die sittliche Verpflichtungskraft des göttlichen Gesetzes [...] der Gehorsam des Glaubens.«⁴⁷² Dabei ist nicht nur die Unterscheidung

467 Vgl. ebd., II, §§ 219f., S. 283f.

468 Ebd., II, § 221, S. 284.

469 Ebd., II, § 222, S. 285.

470 S.o. Kap. 3.1.1.

471 Vgl. ebd., II, § 227, S. 289.

472 Ebd., II, § 230, S. 292.

zwischen den Arten des Glaubens wichtig, sondern auch die Beschreibung der unterschiedlichen Haltungen: Demut, Kindlichkeit und Gehorsam. Die Wirkung des Glaubens sei die Liebe.⁴⁷³ Für die Heiligung werden wiederum Liebe, Kindlichkeit und Gehorsam betont, dazu Bekenntnis, Geduld und Selbstverleugnung. Gute Werke seien »eine unausbleibliche Frucht des wahren Glaubens«.⁴⁷⁴ Fortschritte im Glauben erfahre der Mensch durch das Wort Gottes, Gebet, Erfahrung, Treue, Gemeinschaft mit anderen Christen und Leiden.⁴⁷⁵

Mit der Heiligung, *sanctificatio*, die schon mehrfach angesprochen wurde, beschäftigt sich explizit ein Abschnitt, in dem es um die verschiedenen Konzepte und Ursprünge der Moral geht. Richtige Moral entstehe aus dem empfangenen ewigen Leben und der folgenden Liebe zu Gott. Blumhardt geht hier noch einmal systematisch auf den Fortschrittsgedanken ein. Heiligung gehe in Stufen vor sich, entsprechend dem Werk Gottes, den Fähigkeiten der Menschen, den äußeren Umständen und der Treue der Menschen. Trotz des stetigen Fortschritts könne ein Mensch im Leben keine Vollkommenheit erlangen. Dann aber schränkt Blumhardt ein: Dies hänge von der Definition von »Vollkommenheit« ab. Gehe es lediglich um die Absicht, um das aufrichtige Bekenntnis und den Abscheu vor der Sünde, die Bemühung zur Sündenvermeidung, dann könne und müsse ein Christ Vollkommenheit erreichen.⁴⁷⁶ Blumhardt verändert hier also die Definition von Vollkommenheit so, dass letztlich ein Fortschritt bis zur Erlangung der Vollkommenheit doch möglich wird. Damit grenzt er sich von anderen Dogmatiken ab.

Aufgabe des Christen in der *sanctificatio* seien Gehorsam und Treue in der Pflichterfüllung, wobei alle Pflichten letztlich Pflichten gegenüber Gott seien, da Gott auch die Nächstenliebe geboten habe. Hier wird die grundlegende Begründungsfigur der Basler bezüglich ihrer Werthaltungen, der stete Bezug auf Gottes Gebot, expliziert.⁴⁷⁷

473 Blumhardt beschreibt im Folgenden das auf der Treue Gottes beruhende Vertrauen und wiederholt das *sola fide* in der Rechtfertigung (vgl. ebd., II, §§ 231–233, S. 293–295).

474 Ebd., II, § 235, S. 296. Blumhardt fährt fort: »so ist die Behauptung gute Werke seyen zur Seligkeit nothwendig allerdings in dem Sinne wahr als der Glaube nothwendig durch gute Werke sich kundthun muß, wenn er rechter Art ist.«

475 Vgl. ebd., II, § 236, S. 297.

476 Vgl. ebd., II, § 245, S. 304f.: »Versteht man aber unter der Vollkommenheit, welche das Christenthum fordert, eine solche Stufe der Heiligung, bei welcher der Vorsatz in Allem Stück Gott wohlgefällig zu handeln, der vorherrschende ist, wobei das Herz jeder absichtlichen und bewußten Sünde mit Allem Ernst entsagt 1 Joh 3, 9 jeden unterlaufenden Fehler der Unwissenheit und der Unvorsichtigkeit aufrichtig erkannt, bereut, verabscheuet, im Blute Christi versöhnt und denselben sorgfältig vermeidet, so ist keineswegs zu läugnen, daß mit dem Beistande Gottes und der treuen Benützung der evangelischen Gnadenmittel, der Christ es in diesem Leben zu dieser Vollkommenheit nicht nur bringen kann, sondern auch bringen muß wenn seine Heiligung rechter Art und Gott wohlgefällig seyn soll.«

477 Vgl. dazu auch LUTHER, Der große Katechismus.

Die Basler Gemeinschaftsvorstellungen werden in dem Kapitel zur Ekklesiologie erörtert. Zunächst wird die Kirche als Gemeinschaft von »Bekennern« definiert.⁴⁷⁸ Ausführlich geht der Inspektor der überkonfessionellen Missionsgesellschaft auf die Kirchenkunde ein, erklärt Entstehung und Unterscheidungsmerkmale der Konfessionen. Dann geht er zur Frage nach der wahren Kirche über. Aufgrund des Lebenswandels ihrer Mitglieder sei jede Kirche unvollkommen. Blumhardt vertritt die Lehre von der *ecclesia permixta* und unterscheidet zwischen *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis*.⁴⁷⁹ Bei den Merkmalen der Kirche diskutiert er an erster Stelle ihre Einheit: Alle Gemeindeglieder seien Glieder am Leib Christi und damit Brüder. Erst dann werden Heiligkeit (in Erinnerung an die Heiligung der Glieder), Apostolizität und Ewigkeit besprochen. Auch bei der Bestimmung, dass Christus das Haupt der Kirche sei, verweist Blumhardt wieder auf die Brüderlichkeit: In der gemeinsamen Ausrichtung auf Christus seien die Gläubigen durch ihn miteinander verbunden.⁴⁸⁰ Die Einheit ist ein zentraler Aspekt dieser Ekklesiologie.

Das Priestertum aller Gläubigen wird besonders herausgehoben: »es ist unbillig und dem Sinn Christi zuwider, irgendeinem gläubigen Christen die Befugniß abzusprechen, seine Mitbrüder im Worte Gottes zu unterrichten, und dieselbigen zu ermahnen.«⁴⁸¹ Dann werden die vier Ämter genannt, Älteste, Hirten, Lehrer und Diakone, wobei Blumhardt die Ämter in der gerade genannten Reihenfolge aufzählt und dann das Amt der Lehrer ausführlicher bespricht. Auch hier scheint er die Missionsituation vor Augen gehabt zu haben.

Die Taufe wird als mit einer Verheißung verbundene Einladung und Verpflichtung interpretiert.⁴⁸² Mit ihr erlange der Mensch Mitgliedschaft im Reich Gottes sowie der irdischen Kirche. Sie sei zudem ein öffentliches Bekenntnis, beinhalte die Verpflichtung zur Heiligung und zur Brüderlichkeit.⁴⁸³ Der Mensch empfang Gemeinschaft mit anderen Christen und darin Unterricht, Brüderlichkeit sowie Vorteile im bürgerlichen Leben, zudem Gemeinschaft mit Christus.⁴⁸⁴ Deshalb sei sie so eng mit der Wiedergeburt verbunden, dass Paulus sie auch »Bad der Wiedergeburt« genannt habe.⁴⁸⁵ Im Folgenden verteidigt Blumhardt die Kindertaufe. Auf die genauen Umstände einer Taufe in Missionsgebieten geht er nicht ein.

478 Ebd., II, § 248, S. 307.

479 Vgl. ebd., II, §§ 251f., S. 310f.

480 Vgl. ebd., II, § 256, S. 315.

481 Ebd., II, § 257, S. 316.

482 Vgl. ebd., II, § 263, S. 231f.

483 Vgl. ebd., II, § 267, S. 324.

484 Vgl. ebd., II, § 268, S. 324f.

485 Ebd., II, § 269, S. 326, nach Tit 3,5.

Bei der Besprechung des Abendmahls beginnt Blumhardt mit dem Gedächtnis, geht zum öffentlichen Bekenntnis und neuen Bund über, wo er wiederum auf die Gemeinschaft verweist. Am wichtigsten aber sei das zuletzt Genannte, die Sündenvergebung. Ausführlich geht er auf die Frage nach der Präsenz Christi im Abendmahl ein, um mit historischen, biblischen, sprachlichen und systematischen Argumenten die Vereinbarkeit der lutherischen und der reformierten (genauer: calvinisch-reformierten) Deutung zu beweisen. Hier tritt wieder der überkonfessionelle Charakter der Basler Mission deutlich zutage.

Zuletzt spricht Blumhardt die *manducatio impiorum* an und ruft zu Selbstprüfung und Beichte auf. »Wenigstens im Missionsgebiete« solle auch die Kirchenzucht geübt werden, die in den etablierten Kirchen nicht mehr genutzt werde.⁴⁸⁶ Blumhardt will hier weniger eine Besonderheit für die Missionsgemeinden einführen – obwohl er die Kirchenzucht dort in besonderer Weise als möglicherweise »sehr heilsam« ansieht – als vielmehr dort Gemeinden aufgebaut sehen, die stärker als die europäischen dem biblischen Zeugnis entsprechen. Für Europa sieht er keine Möglichkeit, eine solche Forderung umzusetzen.

Das vierte Buch, die Eschatologie, beginnt mit einer Diskussion des Todes und der Unsterblichkeit der Seele.⁴⁸⁷ Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Jüngsten Gericht und der Auferstehung der Toten, zunächst aber mit der Frage der Art des neuen Leibes. Wichtig wird dann die Lehre von der Vergeltung und der Vollendung der Erlösung im Tod, die als Motivation für ein christliches Leben dienen sollen.⁴⁸⁸ Das Jüngste Gericht werde anhand des Lebens des Menschen abgehalten und entscheide über das ewige Leben oder die ewige Verdammnis. Für den gläubigen Christen seien Treue, Standfestigkeit, Selbstverleugnung, Nachfolge und Dienst zentral.⁴⁸⁹ Kurz spricht Blumhardt seine millenaristische Überzeugung an, ohne sie weiter auszuführen.

Das letzte Kapitel behandelt das ewige Leben, zunächst aber und ausführlicher die ewige Verdammnis. Hier zeigt sich wiederum deutlich der Dualismus. In der Hölle sei die Seligkeit für immer verloren, der Mensch leide Schmerzen, er sei in schlechter Gesellschaft und könne seine Sünde nicht mehr meistern, »die tobende Gewalt der Leidenschaften und bösen Begierden, die jetzt keinen Gegenstand ihrer Befriedigung weiter finden, und im wilden Ungestüm auf den Sünder selbst zurückfallen. Jede unversöhnte Sünde, die der Mensch in die Ewigkeit mit sich bringt, ist ein marternter Tyrann, der ihm eine Hölle bereitet.«⁴⁹⁰ Wieder werden hier die

486 Ebd., II, § 285, S. 344.

487 Hier wird auch das Fegefeuer verhandelt.

488 Vgl. ebd., II, § 299, S. 260f. (im MS falsche Seitennummerierung).

489 Vgl. ebd., II, § 304, S. 266 (im MS falsche Seitennummerierung).

490 Ebd., II, § 309, S. 371.

Leidenschaften als teuflisch beschrieben. Blumhardt bot den zukünftigen Missionaren damit ein Interpretationsschema für ihre Erfahrungen in den Missionsgebieten. Neu war ihnen diese Interpretation freilich nicht. Schon Wilhelm Reuther hatte in seinem Bewerbungsschreiben seine »Augenlust« als Angriff des Teufels gegen seine Bekehrung bezeichnet.⁴⁹¹

Die Zukunft der »Heiden« ist Blumhardt ein besonderes Anliegen. Die wenigen biblischen Zeugnisse deuten seiner Ansicht nach darauf hin, dass sie auf andere Weise als diejenigen, die von Gott und Christus gehört haben, beurteilt werden. Letztlich aber »dürfen wir diese Entscheidung getrost seiner Gerechtigkeit anheim stellen«.⁴⁹² Das Besondere an seiner Konzeption des ewigen Lebens ist, dass Blumhardt sich keinen Ruhezustand in der Seligkeit vorstellt, sondern weiterhin ein Fortschreiten in der Vollkommenheit, wenn auch »ein ungehindert schnelles und unaufhaltsames«.⁴⁹³ Es komme zu einer immer größeren Gottähnlichkeit. Das stufenweise Wachstum geht somit laut Blumhardt auch im Jenseits weiter.

Der Anhang zur Missionspredigt diskutiert zuerst die Art der Schrifterkenntnis, die Missionare mitbringen müssen, sodann ihre Rolle, in einem dritten Schritt die Inhalte der Missionspredigt und zuletzt Strategie und Methodik der Mission. *Sola scriptura* ist laut Blumhardt nicht nur die einzig möglich Weise, die Rechtfertigung zu erlangen, sondern auch die einzige Art der Bibelerkenntnis, mit der ein Missionar den Verführungen »in der finstern Heidenwelt« widerstehen könne.⁴⁹⁴ Außerdem müssten alle Teile der Schrifterkenntnis zu »einem ganzen christlicher Erkenntniß verbunden seyn«,⁴⁹⁵ denn es gebe nur eine Wahrheit. Nur so könne der Missionar sich seiner Sache sicher sein und nicht ins Wanken gebracht werden. Als Inhalt dieser Erkenntnis wiederholt Blumhardt in knappen Stichworten die Inhalte der Dogmatik und gibt den zukünftigen Missionaren damit einen Plan an die Hand, den sie memorieren und anhand dessen sie später ihre Predigten strukturieren können.⁴⁹⁶ Unabdingbar sei es für einen Missionar, selbst die Gotteserfahrung gemacht zu haben:

491 S.o. Kap. 3.1.3. Dort auch weitere Aufzählungen von Leidenschaften vor oder nach der Bekehrung.

492 Ebd., II, § 373, S. 373.

493 Ebd., II, § 313, S. 276.

494 Ebd., II, Anhang, § 2, S. 283.

495 Ebd., II, Anhang, § 3, S. 283.

496 Vgl. ebd., II, Anhang, § 3, S. 384f.: »Entfalten wir nemlich diesen Grundgedanken, so ist derselbe aus folgenden Bestandtheilen zusammengesetzt:

- I Gott als Schöpfer und Herr aller Dinge, die Grundlage aller Wahren Religion werden muß
- II die Herrlichkeit Gottes (seine preiswürdigen Eigenschaften) als Grundbestandtheile aller wahren Gotteserkenntniß
- III diese Herrlichkeit Gottes geoffenbart Jesu Christo ——— durch den heiligen Geist (der geoffenbarte Bibelgott, Inhalt der Theologie im engern Sinne des Worts).

Das Christenthum will nicht bloß erkannt, es will in den Sinn und Willen des Menschen aufgenommen, es will im Leben erfahren seyn, wenn es sich als eine Kraft Gottes zur Seligkeit an den Menschen beweisen soll. Wer einen lebendigen Gott der todten Heidenwelt verkündigen will, muß das Leben dieses Gottes zuerst an sich selbst erprobt haben; wer Christum den Sohn Gottes als den Stifter vollkommener Gerechtigkeit und Geber einer ewigen Erlösung andern anpreist, muß ihn zuvor als solchen in seinem eigenen Leben erfunden haben [...].⁴⁹⁷

Wieder wird hier die zentrale Bedeutung der Erfahrung betont. Sie wird zur Grundlage jeder Missionstätigkeit und zur Grundlage der Eignung für die Mission gemacht. Blumhardt erklärt, die Predigt müsse »praktisch« sein, auf das Leben bezogen.⁴⁹⁸ Es gehe darum, die Predigt Jesu weiterzusagen: »Thut Buße und glaubet an das Evangelium.«⁴⁹⁹ Ausdrücklich betont Blumhardt, das Ziel sei nicht, Menschen zu zivilisieren, sondern Seelen zu retten. Der zugrundeliegende Dualismus der Dogmatik wird in Paragraph 6 explizit, wenn Offenbarung und $\sigma\rho\zeta$ einander gegenübergestellt werden: lebendiger Gott vs. Selbstvergottung, Vorsehungslehre vs. Schicksalsglaube, Erlösungslehre vs. eigene Gerechtigkeit, Opferkulte und Selbstgeißelung, Glaube an den Heiligen Geist vs. Glaube an böse Geister und Zauber, Hoffnung auf das ewige Leben vs. »ein Paradies voll fleischlicher Wohlhüste«. Dem »in der Heidenwelt« zu beobachtenden Verfall stehe »die überschwengliche Herrlichkeit des Christenthums« gegenüber.⁵⁰⁰ Im Hintergrund stehen orientalistische Vorstellungen über nichtchristliche Religionen und Kulturen.

Ausführlich diskutiert Blumhardt die Frage, ob die Vermittlung (westlicher) Bildung und Zivilisation vor der Missionspredigt nötig sei. Er verneint

-
- IV die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes geoffenbart: durch sein Rathschlüsse, durch das ursprüngliche Ebenbild Gottes im Menschen durch seine Werke Anstalten, Wege, Gerichte.
 - V diese Herrlichkeit Gottes geoffenbart dem Sündergeschlechte in welchem sich die Sünde (Abfall von Gott, Finsterniß) das Reich der Sünde, der Fürst dieses Reiches, die allgemeine Verderbniß der Sünde das Elend der Sünde, die Strafwürdigkeit derselben, durch Tod und ewiges Verderbern darstellt. VI diese Herrlichkeit Gottes dem Sündergeschlecht geoffenbart: durch Bekanntmachung seines Willens: als Richtschnur zur Seligkeit für vernünftige Geschöpfe; als Gesetzessanction zu Belohnung der Fromen, zur Bestrafung der Gottlosen.
 - VII diese Herrlichkeit Gottes dem Sündergeschlechte geoffenbart zu seiner Erlösung: negativ durch Entfernung der Hindernisse seiner Seligkeit; Erlösung vom Irrthum der Sünde; vom Schuldbewußtsein der Sünde; von der Macht der Sünde; von den Strafen der Sünde, positiv durch die dargebotenen Gnadenmittel des heiligen Geistes zur Weisheit, zur Gerechtigkeit zur Heiligung und zur Erlösung verklärt und vollendet durch den Geist in dem ewigen Reiche Gottes.«

497 Ebd., II, Anhang, § 4, S. 386.

498 Ebd., II, Anhang, § 5, S. 387.

499 Ebd.; Mk 1,15.

500 Ebd., II, Anhang, § 6, S. 388.

sie. Das Christentum spreche das Herz und Gewissen der Menschen an; der Versuch einer vernunftbasierten Argumentation müsse scheitern, da die Nichtchristen auf diesem Gebiet immer gute Gegenargumente bringen könnten. »Nicht scharfsinnige Demonstrationen, sondern Anschaulichkeit und Anwendbarkeit aufs Leben« sei die richtige Methode.⁵⁰¹ Die Heilsordnung müsse gelehrt werden. Die konfessionellen Unterscheidungslehren seien hingegen in Europa historisch bedingt und sollten nicht auf das Missionsgebiet übertragen werden.

Zuletzt stellt Blumhardt die Frage der kontextuellen Theologie. Er verneint auch sie. Ein »Anbequemen« an die andere Religion in den Inhalten sei falsch. Hingegen sollten sich die Missionare in Sitten, Gebräuchen und »äußern Lebensverhältniß« an die neuen Länder anpassen. Dem Vorbild Christi folgend sollten sie an die Lebenswelt der Menschen in den Missionsgebieten anknüpfen, »das Unklare an Klares und Unerfahrene an Erfahrendes das Abstrakte an Bildliches«.⁵⁰² Und der Missionar solle »ihre Vorurtheile nicht unnöthiger Weise verletzen«, »nicht zanken und poldern«, »nicht mit einem Schläge [den herrschenden Aberglauben, J.B.] umstürzen wollen«, aber bei allem »unerschütterlich« die Wahrheit der christlichen Lehre bewahren.⁵⁰³ Kompromisse in der Lehre wurden damit ausgeschlossen, Kompromisse im Leben erlaubt, eine brüderliche Behandlung aber vorausgesetzt.

Die zentrale Methode der *conversio* ist die Erfahrung, diese fordert die Dogmatik ein, sie versucht sie in Aufbau, Argumenten und Sprache didaktisch zu vermitteln. Ihr geht es um die Bekehrung des Menschen zu Gott und, diese bei den unmittelbaren Zuhörern vorausgesetzt, um *sanctificatio*, Fortschritte in der Heiligung, der Vertiefung der Gottesbeziehung und der Annäherung an den heiligen Gott. Zu diesem Zweck werden immer wieder die Werthaltungen genannt und sowohl biblisch als auch in der Heilsökonomie verankert. *Conversio* und *sanctificatio* gehen alle Menschen an: diese Dogmatik vertritt eine globale Perspektive.

501 Ebd., II, Anhang, § 10, S. 393.

502 Ebd., II, Anhang, § 14, S. 398.

503 Ebd., S. 398f.

4. *Conversio* und *sanctificatio* in Indien

Die Korrespondenz der Missionare aus Indien und die Veröffentlichungen im *Evangelischen Heidenboten* bilden die Entwicklung ab, in der sich die in Europa gebildeten und in Kapitel drei erörterten Vorstellungen der Missionare von *conversio* und *sanctificatio* aufgrund der Erfahrungen in Indien veränderten. Sie illustrieren die Entstehung einer Kontaktreligiosität sowie Exotisierung und Betonung der Egalität in den Darstellungen durch Missionare und Missionsgesellschaft. Dabei stand bei einzelnen Themen die Exotisierung und bei anderen die Egalität im Vordergrund, sowie dass manche Punkte stärker zur Ausbildung einer Kontaktreligiosität beitrugen als andere. Die Analyse beginnt mit der *conversio* und beschäftigt sich in einem zweiten Schritt mit der *sanctificatio*.

4.1 *Conversio* – der Bekehrungsablauf

An erster Stelle muss bei der Erörterung der Erfahrungen in Indien der Kontext stehen, denn dieser bestimmte in der Wahrnehmung der Missionare alle Bereiche der *conversio* ebenso wie der *sanctificatio* in Indien. Hierbei steht in der Analyse die Perspektive der Europäer, der in Indien arbeitenden Missionare und der in Basel für Europäer herausgegebenen Missionszeitschrift, im Vordergrund.

4.1.1 Der Kontext

Der Kontext war zweifelsohne der durch die Migration nach Indien am auffälligsten veränderte Teil der *conversio*. Die von Europa verschiedenen sozialen, kulturellen und religiösen, ja selbst klimatischen Verhältnisse sprangen jedem Europäer in die Augen. Sie beeinflussten die Wahrnehmung von *conversio* und *sanctificatio* durch die Missionare und deren Darstellung wesentlich, in ihren Berichten aus Indien wie in den Veröffentlichungen im *Evangelischen Heidenboten*. Dennoch brachten die Missionare selbst einen expliziten Vergleich mit Europa in dieser Hinsicht nur höchst selten ein; im *Heidenboten* kam der ausdrückliche Vergleich etwas häufiger vor und zielte darauf, die Leserinnen und Leser in die Darstellung hineinzunehmen.

Der Kontext bewegte die Missionare weniger als den *Heidenboten*, der ihn für seine Leserinnen und Leser erklärte. Dies deutet schon an, dass die

Exotik für den *Heidenboten* einen höheren Stellenwert besaß als für die Missionare, die vor Ort und im Kontakt mit Inderinnen und Indern lebten. Daher ist kaum verwunderlich, dass sich Bemerkungen zu indischer Natur und Kultur bei den Missionaren hauptsächlich in den ersten Schreiben fanden, als ihnen selbst noch alles fremd war.¹

Aufgrund der großen Gemeinsamkeiten in den Darstellungen des Kontextes bildet der *Heidenbote* die Hauptquelle für die folgenden Ausführungen. Die unterschiedliche Bedeutung, die dem Kontext durch *Heidenbote* und Missionare für die *conversio* zugemessen wurde, wird bei der Analyse des Narrativs behandelt.² Der Zugang der Missionare zu dem im engeren Sinne religiösen Kontext Südindiens wird im letzten Abschnitt dieser Ausführungen besprochen. Die Unterscheidung von Kultur und Religion ist notwendig, weil sie von den Missionaren selbst vollzogen wurde, auch wenn die Abspaltung der Religion von der Kultur künstlich ist. Die Missionare beschrieben die religiösen Inhalte vornehmlich anhand von Streitgesprächen, während der kulturelle und soziale Kontext in Geschichten eingebettet war.

In der Darstellung der Missionare und insbesondere des *Heidenboten* nahm der Kontext der *conversio* einen großen Raum ein. Hierzu gehörten neben Beschreibungen von Geographie, Flora und Fauna, die nicht zu unterschätzen, aber für die *conversio* von untergeordneter Bedeutung sind, vor allem kulturelle und soziale Gegebenheiten.³ An erster Stelle stand die Bedeutung der Kaste, die Sitte und Gewohnheiten ebenso prägte wie religiöse Auffassungen und Arbeitsmöglichkeiten. Ihre Bedeutung wird daher auch zuerst erörtert. Die Familie spielte als Teil der Kaste eine gleichermaßen große Rolle; sie steht in der Analyse an zweiter Stelle. Die Obrigkeiten, sowohl englische als auch indische, waren ebenfalls bei einigen Konversionen involviert, und ihre

1 Insgesamt kann keine allgemeingültige Aussage über die Auffassungen der Missionare gemacht werden. Johannes Müller, von dem wenige, aber theologisch sehr inhaltsreiche Schriften überliefert sind, setzte sich insbesondere mit der religiösen Situation in Hubli auseinander. Außerdem machte er wiederholt auf die von ihm wahrgenommenen oder unterstellten Hintergedanken der Hindus aufmerksam: »wenn wir ihm beim Gov. einen Dienst verschaffen der monatlich 3 – 500 Rps (Rupien) eintrage dann wolle er auch den einen Gott verehren.« (BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 176 [Eintrag vom 20.12.1841]. Vgl. in umgekehrter Argumentation ebd., S. 151 [Eintrag vom 11.10.1841].) Müller zeigte sich damit deutlich kritischer als seine Kollegen Gundert, Mögling und Hebich.

2 S.u. Kap. 4.1.2.

3 Ausführliche Beschreibungen der indischen Natur finden sich vor allem in den frühen Reiseberichten. Sie zeigten viele Facetten von Reaktionen der Missionare, die von Erstaunen über Faszination und Angst bis zu Heimatgefühlen reichen, und dienten dem besseren Verständnis der Leser. Faktisch führten sie wohl zu zweierlei: Sie erleichterten den Leserinnen und Lesern einerseits das Einfühlen in die Erlebnisse und Gefühle der Missionare und erklärten ihnen indische Gegebenheiten, andererseits betonten sie die Fremdartigkeit und Exotik des Landes. Für die Darstellung der *conversio* bildeten sie lediglich einen allgemeinen Hintergrund.

Bedeutung wird in einem dritten Schritt analysiert. Als viertes wird auf die Wahrnehmung der Basler von und Reaktionen auf »nicht christliche« Motivationen eingegangen. Den Kontext bildete jedoch, wie Kapitel drei gezeigt hat, nicht nur die Ausgangssituation, sondern zu ihm gehörten zentral auch die Wegbegleiter und die neue Gemeinschaft. Daher werden in einem fünften Abschnitt Bedeutung und Einfluss von Missionaren und insbesondere Missionsschulen diskutiert. Die Religiosität der Konvertiten, das sechste Thema, wurde in Bekehrungsberichten und in Missionsgesprächen oder Berichten über Missionspredigten verhältnismäßig selten erwähnt. Bestimmte Themen standen in diesen Berichten im Vordergrund, andere kamen kaum vor. Sie bildet den Inhalt des letzten Analyseschritts in Bezug auf den Kontext.

So kann festgestellt werden, welche Informationen den Lesern zum Kontext vermittelt wurden. Zudem wird der Kontext der *conversio* in Indien in Beziehung zu den deutschsprachigen Gebieten gesetzt. Dabei geht es nicht darum, wie es »wirklich« war, sondern wie es von den Missionaren und der Missionsgesellschaft wahrgenommen und dargestellt wurde. An der Repräsentation in den Berichten der Missionare und im *Heidenboten* wird deutlich, welche Aspekte des Kontextes den Deutschen und Schweizern im Blick auf die *conversio* in Indien wichtig waren. Dadurch können die Fremdheit in der Wahrnehmung und eine Exotisierung in der Darstellung aufgezeigt werden.⁴

4.1.1.1 Kastenzugehörigkeit

Die Kaste erfuhr in vierfacher Hinsicht im *Heidenboten* besondere Erwähnung: erstens als allgemeine Zugehörigkeit, zweitens bei Gewaltanwendung durch »Kastengenossen«⁵, drittens in der Auseinandersetzung mit Brahmanen und viertens in dem Bezug auf die niedrigeren Kasten, unter denen die Basler die meisten Erfolge verzeichnen konnten. Die Kasten, denen ein Großteil der Basler Konvertiten angehörten, wurden etwas ausführlicher vorgestellt, das Kastensystem allgemein wurde in den ersten Nummern des *Heidenboten* bei der Vorstellung Indiens erwähnt. Eigentlich wurde es aber als bekannt vorausgesetzt, denn der *Heidenbote* war ja nicht die erste Basler Zeitschrift und nicht die einzige für ein breites Publikum gedachte Publikation.⁶ Für diese Studie sind vor allem die Kastenzugehörigkeiten und Haltungen der einzelnen Kasten sowie Gewalt und Auseinandersetzungen

4 Wenn in dieser Studie die exotisierenden Tendenzen herausgearbeitet werden, so soll damit nicht die Realität von Kastensystem, Kastenkonflikten und anderen kulturellen Gegebenheiten in Indien angezweifelt werden. Vielmehr soll gezeigt werden, wie durch die Art der Darstellung und die Hervorhebung dieser Konflikte in dem größten Teil der *conversio*-Berichte die Geschichten aus Indien aus europäischer Sicht exotisiert wurden.

5 Der Begriff wurde sehr häufig benutzt, vgl. z.B. *Heidenbote* 1845 (Jahresbericht), S. 82.

6 Eine knappe Übersicht fand sich im 25. Jahr des *Heidenboten*, 1853, S. 16.

relevant. Die Darstellung orientiert sich zunächst an der Chronologie der Repräsentation des Kastensystems im *Heidenboten*, um zu zeigen, was die Leser zu Beginn der Berichterstattung in der zweiten Hälfte der 1830er Jahre über das Kastensystem erfahren konnten. Deshalb beginnt die Analyse mit dem Verhältnis zu Brahmanen.

Brahmanen

Am Anfang der Berichte des *Heidenboten* stand die Auseinandersetzung mit Brahmanen. Dies mag zum einen darin begründet gewesen sein, dass die Basler zu dieser Zeit noch auf größere Missionserfolge in dieser Kaste hofften und sich deshalb besonders an sie wandten, zum anderen kann es auch daran gelegen haben, dass Brahmanen die ersten waren, die sich ausdrücklich gegen die Basler stellten und sich auf Diskussionen einließen, die dann wiederum im *Heidenboten* zitiert wurden. Zudem waren einige der ersten und wichtigsten Kontaktpersonen wie die Sprachlehrer (*Munshis*) Brahmanen.⁷ Jedenfalls wurden von Beginn an die Brahmanen als die Fremden und Abzulehnenden dargestellt. In diesem Fall kann über die Exotisierung hinausgehend von Orientalisierung gesprochen werden, denn die Brahmanen wurden als Gruppe beschrieben, ihnen wurde ein festgelegtes Verhalten zugeschrieben, und die Referenzen auf die Brahmanen waren, von wenigen Ausnahmen abgesehen,

7 Vgl. z.B. den Bericht von Johann Christoph Lehner über Diskussionen mit seinem *Munshi* in *Heidenbote* 1837, S. 12. Eine frühe Einschätzung der Zugänglichkeit der Brahmanen im Vergleich zu anderen Kasten findet sich in einem Bericht Samuel Hebichs von 1835, in dem er seinen Sprachlehrer zitierte: »Es war eine Stunde vom Herrn. ›So ist es«, sagte er, ›wie sie sagen, ›die Brahminen sind vom Teufel beherrscht und dieser Geist läßt sie nicht u sie wollen ihn nicht lassen. Ein jeder Brahmine hat einen Götzen, ich bin ein armer – aber die mehrsten haben ihn von silber oder Gold, zieren ihn nach vermögen mit Edelsteinen aus, u butzen ihn aufs fleißigste, daß er gar schön aussieht. Nun mögen sie den Tag über auch mit uns gesprochen haben, was es immer seyn wolle, am Abend kriegen sie ihren Götzen wieder hervor, u der ist doch so gar schön: hat Hände, Füße, Kopf, Mund, Augen, Ohren u alles ist an ihm so niedlich ausgeziert, u diese Leute (wir Missionare) sagen: ›dies sey kein Gott? der nicht reden, u nicht hören & nicht gehen könne? O wegl! Das ist alles Lüge; was diese Leute sagen! u so setzten sie sich dann hin vor ihren Götzen u schlugen ihre Augen zu ihm auf – (Dieses Aufschlagen ihrer Augen ist schrecklich anzusehen – sie ziehen den Augapfel weg u das fast geschlossene Auge zeigt nur noch das Weiße – der Götzendienner hat auch für immer als solcher einen auffallenden, ich möchte sagen, unmenschlichen Blick.) ›Die Brahminen«, fährt er fort, sind böse Leute u werden sich nicht bekehren und werden gegenan disputiren indem sie glauben: sie hätten auch einen Weg zur Seeligkeit. Hingegen die niedern Classen, die wir nicht unterrichten, die wissen von nichts, können auch nicht disputiren, und haben keinen Götzen.« (BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 2v. Es gab allerdings auch gegenteilige Berichte, vgl. Nr. 3 II, S. Hebich, Etwas von meiner Reise ..., 21.12.1835–27.1.1836, S. 4r: »diese Brahminen scheinen mehr gesunde Vernunft zu haben, u ich weiß nicht die Ursache der großen Willigkeit der Leute: das Evangelium zu hören, etwas äußerliches vermuthete ich, war dabei im Spiele; doch daß sie so sehr nach heil. Schriften fragen: ist in der That auffallend.«

immer abwertend.⁸ Die Basler nahmen mithin Essentialisierungen und Typisierungen vor, wie sie für den Orientalismus charakteristisch waren. Die einzigen Ausnahmen bildeten diejenigen Brahmanen, die wie Kaundinya zum Christentum konvertierten.

In einem frühen Bericht des *Heidenboten*, einem Auszug aus Johann Christoph Lehnerts Tagebuch von 1837, wurde nicht nur die ablehnende Haltung der Brahmanen vermittelt, sondern sie wurden als Gegner stilisiert, die den eigentlich Bekehrungswilligen Angst einjagten. Dort hieß es: »Die Schudras betrogen sich sehr einfältig und herzlich, und schienen die Wahrheit dessen, was wir ihnen sagten, zu fühlen, doch konnte ich sie nicht bewegen, Bücher anzunehmen; die armen Leute sind sehr in Furcht vor den Brahminen.«⁹ Welcher Art diese Angst war oder welche Bedrohung die Brahmanen ausüben könnten, wurde nicht erläutert. Diese Darstellungsweise verstärkte jedoch die Abwertung der Brahmanen weiter, da das Unbekannte in der Regel als noch größere Bedrohung wahrgenommen wird als das Bekannte. Andere Darstellungen wurden explizit. Die Brahmanen konnten als »wie aus der Hölle losgelassen«, wild und barbarisch dargestellt werden.¹⁰ Sie waren – als Gruppe – als Gegner der Mission identifiziert worden und wurden dementsprechend und im Rahmen der dualistischen Weltdeutung der Basler als aufseiten des Teufels agierend präsentiert.

Wenige Nummern später in demselben Jahr 1837, aus dem auch Lehnerts Bericht stammte, konnten die Leser des *Heidenboten* erfahren, dass »einzelne heilsbegierige Seelen« trotz des »vielfachen Widerspruchs« von Brahmanen von den Missionaren unterrichtet werden wollten.¹¹ Egal wie groß die Ablehnung durch die Brahmanen war und welche Drohkulis sie aufbauten, am Ende würde die Mission den Sieg davontragen, so die Aussage dieses

8 Die Abwertung von Brahmanen und Priestern wird auch in Möglings *Tractat vom Kastenwesen* deutlich. Dieser war ursprünglich auf Kannada geschrieben und wandte sich an Inder. Im *Missionsmagazin* fand sich 1846 eine deutsche Übersetzung.

9 Heidenbote 1837, S. 55. Die Shudras gehören zu den niedrigsten Kasten.

10 1851 zitierte der Heidenbote Christian Greiner, der bei einer Missionsreise gemeinsam mit seiner Frau und den Schülerinnen der Mädchenschule von Brahmanen angegriffen wurde: »Sie waren wie aus der Hölle losgelassen, sie tobten, rasten, schlangen ihre Messer und schrien: »und wenn es auch unser Leben kosten sollte, so lassen wir euch nicht ungestraft!« Als Greiner die Mädchen zu ihrem Schutz heimschicken wollte, griffen die Brahmanen einzelne Kinder an, »schlugen und verwundeten Mehrere.« (Heidenbote 1851, S. 78). Die Gefahr konnte also durchaus physisch werden.

Auch mit inhaltlichen Begründungen zogen manche Missionare es vor, sich an niedrigere Kasten zu wenden. So schrieb Johannes Müller 1841 in Bezug auf Weber und Bauern: »Mit diesen ist immer besser zu reden als mit den Brahminen, denn ihre Herzen sind nicht so sehr mit der Weisheit die von unten ist, angefüllt, als jener. Wenn sie auch Einwürfe machen so kommen dieselben nicht aus einer boshafte[n] Weisheit, sondern aus einer einfältigen Unwissenheit.« (BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 178 [Eintrag vom 23.12.1841]).

11 Heidenbote 1837, S. 64.

Beitrags. Schon in diesem ersten Jahr, in dem über Kasten berichtet wurde, wurde den Lesern demnach vermittelt, dass die Brahmanen als Gegner der Mission einzustufen waren (auch wenn sie weiterhin begehrte Missionsobjekte blieben), die unteren Kasten aber diejenigen repräsentierten, auf deren Seite sich die Missionare stellten und von denen sie Zuspruch erfuhren oder erhofften.¹²

Im folgenden Jahr 1838 hoffte Herrmann Mögling auf die *conversio* eines brahmanischen Schülers, der sich offen gegen die Verehrung von Hausgöttern in seinem Elternhaus gewandt hatte. Der kurze Bericht endete mit dem Kommentar: »Sie haben ihn nun wieder gezähmt.«¹³ Kenntnisse über den negativen und teilweise auch gewaltsamen Eingriff von Familie und religiösen Führern wurden hier bei den Lesern vorausgesetzt.¹⁴ Ausführlichere Berichte fanden sich erst in späteren Jahren, dann aber in zunehmender Zahl. Die Darstellungen in den ersten zwei Jahren der Berichterstattung über den Kontext auf den eigenen Missionsstationen befassten sich ausschließlich mit Brahmanen, sie waren immer abwertend und in der Regel recht knapp.

Die anfänglichen Versuche der Mission unter Brahmanen scheiterten früh, und die ausdrückliche Gegnerschaft vieler Brahmanen trug zu ihrer Dämonisierung durch die Basler bei. Dies bedeutete keine grundsätzliche Abwendung von der Brahmanenmission, aber doch die stärkere Ausrichtung auf niedrigere Kasten. Die wenigen brahmanischen Konvertiten, die sich der Basler Mission zuwandten, wurden hoch geachtet und im *Heidenboten* immer wieder mit besonderer Wertschätzung erwähnt; die Brahmanen als Gruppe hingegen wurden auf orientalisierende Weise abwertend dargestellt.

12 Die Perspektive der niedrigeren Kasten auf sozialen Aufstieg durch Konversion zum Christentum war zu diesem Zeitpunkt noch nicht explizit im Blick des *Heidenboten*. Diese Einsicht wurde erst später laut.

1851 verteidigte Herrmann Mögling die Mission gegen Angriffe des Leipziger Missionsdirektors Karl Graul, den Wert der *conversio* an dem Rang der Person festzumachen, vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. IV, H. Mögling, Mangalore, 1.7.1851, S. 5r. Er reagierte damit auf GRAUL, Reise nach Ostindien.

13 *Heidenbote* 1838, S. 94.

14 Vgl. ähnlich auch *Heidenbote* 1839 (Jahresbericht), S. 63f.; *Heidenbote* 1841, S. 14, wo die Standfestigkeit als Zeichen der Echtheit der Bekehrung gedeutet wurde: »Er [Candappa/ Joseph, J.B.] hat aber doch dem Wirken des Geistes Gottes durch Bußfertigkeit Zeugniß gegeben, ist bald zu Thränen gerührt, widerstand immer seinen Verwandten, die ihn bei vorkommenden Todesfällen und Festlichkeiten ins zügellose Leben der Welt reißen wollten, und bat auch, durch die Taufe gegen Rückfall gesichert zu werden.«

Soziale Konsequenzen

In Bezug auf die sozialen Konsequenzen einer Konversion wurde der *Heidenbote* erstmals in einem Taufbericht Christian Greiners von 1840, sechs Jahre nach Ankunft der ersten Missionare in Indien, expliziter:

Selten faßt man die Schwierigkeiten und Versuchungen, denen solche Seelen ausgesetzt sind, genug ins Auge, und schlägt sie meist nicht hoch genug an. Ausgeschlossen von der Kaste und ihren Rechten, durch welche in diesem Lande das ganze Leben regulirt wird, beraubt aller Ansprüche auf irgend ein Vermögen, das ihnen zukommen könnte, verlassen von den nächsten Verwandten, ohne Hoffnung für die Zukunft in Betreff ihres Unterhalts, verachtet von Allen, verspottet und verhöhnt, wo er sich nur in der Straße sehen läßt, – so steht ein Hindu da, der sich zu Christo bekehrt und Seinen Namen bekennt; und obgleich zum geistlichen Leben erweckt, geht er doch als ein Todter, dessen Leichenbegängniß von seinen Verwandten gefeiert wird, unter seinem von geistlichem Tode gefangenen Geschlechte einsam und verlassen umher.¹⁵

Hier zeichnete Greiner ein umfassendes Bild der Folgen einer Konversion und warb gleichzeitig um Verständnis der Leser für das Zögern von Indern, zum Christentum überzutreten. Es sollte also mithilfe solcher Berichte auch eine Beziehung zwischen indischen Konvertiten und europäischen Lesern hergestellt werden. Vor allem aber wurden die neuen indischen Christen im Allgemeinen und der Konvertit Andreas Charappu im Besonderen, dessen Bekehrungsgeschichte Greiner im Folgenden erzählte, als Vorbilder an Standfestigkeit und Glaubensgewissheit dargestellt. Die Einsamkeit, mit der Konvertiten im Blick auf ihre Ursprungsgemeinschaft zu kämpfen hatten, wurde im *Heidenboten* immer wieder thematisiert.¹⁶ Die Vorbildfunktion all

15 Heidenbote 1840, S. 92. Greiner fuhr fort mit der Bekehrungsgeschichte des Andreas Charappu, eines ehemaligen und ehemals hoch geachteten Dorfvorstehers, der nach der Konversion – ebenso wie seine weiterhin hinduistischen Ehefrauen – von allen geschnitten wurde. Die Konversion eines Familienmitglieds zog häufig negative Konsequenzen für die anderen Familienmitglieder nach sich.

16 Vgl. z.B. auch Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 66, zur Konversion eines *Putschari* (»Dämonenpriesters«): »Alles hat ihn verlassen. Dasselbe Schicksal tragen die Christen alle in dieser Gemeinde, sie sind in bitterer Armuth und ihre Noth möge ans Herz christlicher Wohlthäter dringen.« Heidenbote 1844, S. 49: »*Ramalingam* wolle ein Christ werden. [...] wenn nur die Kaste und die Furcht vor seinen Leuten nicht wäre, so wäre er fest entschlossen.« Im Bericht über Stephanas Somaya/Somappa hieß es Heidenbote 1853, S. 99: »Die Verwandten erklärten ihn für einen Todten und wollten nicht nur sein Weib und seine Kinder, sondern auch seine Habe ihm wegnehmen.« 1853 wurde den Indern selbst in den Mund gelegt: »Ja, sagten Andere, wenn *Alle* auf einmal zum Christenthum überträten, so ginge es schon; aber wie denn Einer allein allen Andern gegenüber treten und sich von ihnen lossagen könne?« (Heidenbote 1853, S. 94).

Die Hinweise auf Einsamkeit und Standfestigkeit suchten sicher in erster Linie ein Bild der Schwierigkeiten, mit denen Inder konfrontiert waren, zu vermitteln. Daneben konnten sie aber auch das Ziel haben, christliche Leser in Europa zu stärken, die als die »Stillen im Lande«

dieser veröffentlichten Berichte darf nicht unterschätzt werden; selbst Darstellungen des Kontextes zielten bisweilen auf die Vermittlung spezifischer Werte in Europa.

Schon auf der folgenden Seite des *Heidenboten* wurde Greiner indes mit einem Bericht über einen Inder namens Bassava zitiert, der den Kontakt mit den Missionaren schnell aufgab »aus Furcht und Weltliebe, weil sein Weib und seine Verwandten ihn hinauswerfen, und alles Eigenthums und auch seiner Kinder berauben wollten.«¹⁷ Nach einem Bericht über einen Renegaten auf der darauf folgenden Seite fasste Greiner in einer Anrede an die Leser zusammen: »Sie sehen, wir haben neben viel Ermunterung und Segen auch immer bittere Erfahrungen zu machen, welche tief schmerzen, und uns oft im Kampf und in der Arbeit fast müde machen möchten. [...] Schließlich empfehle ich mich und unser ganzes Werk Ihrer ernstlichen Fürbitte vor dem Herrn.«¹⁸ Hier wurde deutlich, wie stark die Missionare die Berichte auf sich selbst bezogen. Das lässt sich freilich damit erklären, dass für sie der Sinn ihres Lebens zutiefst mit ihrem Erfolg in Indien verbunden war.¹⁹ Wie bei der Vorbildfunktion, so stand auch hier der europäische Wirkungskreis der Berichte im Blickfeld der Veröffentlichung.

Auch der Katholizismus muss im Zusammenhang des Kastensystems diskutiert werden. Über eine erste Konversion aus dem Katholizismus berichtete die Station Mangalore im Jahresbericht 1847.²⁰ Die syrischen Christen bildeten, wie in dem Kapitel zur *conversio* in Indien dargestellt, in Südindien eine eigene Kaste, und Konversionen zum Protestantismus waren selten.²¹ Die Basler waren freilich in Gebieten tätig, in denen diese Gemeinden keine große Anhängerschaft besaßen. Meistens sprachen sie nur allgemein von Katholiken, sodass nicht klar ist, ob es sich um syrische Christen oder um aus dem Norden, von Goa, kommende und durch europäische Missionare bekehrte

ebenfalls einsam erweckt-christlich lebten. – Selbstverständlich waren die Dimensionen der Einsamkeit kaum zu vergleichen, aber gerade deshalb konnten die standfesten Inder den Europäern als Vorbild dienen.

17 Heidenbote 1840, S. 93.

18 Ebd., S. 94. In den Briefen und Berichten aus Indien ging es selten allein um die Inder, häufig schilderten die Schreiber auch ihre eigenen Haltungen, Gedanken oder Emotionen oder sie bezogen die Erlebnisse direkt auf sich, ihre Arbeit, ihre eigene Bekehrung. Dies galt freilich, wie die weitere Analyse zeigen wird, nicht nur für die Erlebnisse mit Indern, sondern auch für solche mit Europäern und selbst mit den eigenen Kollegen. Der Aufruf zur Fürbitte von Greiner macht indessen noch einen zweiten Aspekt deutlich: Hier treten seine Ängste zutage, seine Fremdheitsgefühle, auch nach etwa fünf Jahren Leben und Arbeit in Indien und gleichzeitig sein Blick auf die Erfolge, die Konversionen und die Kontakte zu Indern, die den Missionaren aufgeschlossen gegenüberstanden. Wie so häufig, so waren auch hier beide Sichtweisen auf die indischen Erfahrungen, die Nähe und die Distanz, in einem Satz ausgedrückt.

19 Zudem wollten die europäischen Leser des *Heidenboten*, Unterstützer, Freunde und Verwandte, selbstverständlich auch erfahren, wie es den Missionaren in Indien erging.

20 Vgl. Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 63.

21 S.o. Kap. 2.1 u. 2.4.

Katholiken handelte. In beiden Fällen stand die Kastenzugehörigkeit bzw. Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie neben allen religiösen Einwänden einer Konversion im Wege. Später äußerten Basler Missionare manchmal die Befürchtung, dass Konversionen auch in umgekehrter Richtung möglich seien. Allerdings fanden Übertritte zum Katholizismus laut Hermann Anandrao Kaundinya nur sehr selten statt, »und wenn so was geschieht, so waren es immer Leute, die aus unserer Gemeinde ausgeschlossen worden waren oder die bei den Katholiken ein besseres Durchkommen erhofften.«²² Insgesamt spielte der Katholizismus zahlenmäßig keine große Rolle. Als Feindbild wurde er häufiger zitiert; dies mag mit Blick auf die europäische Leserschaft geschehen sein.

Vor allem aber ging es in den Berichten über den Kontext immer wieder um die sozialen Konsequenzen, die Inder und erst recht Inderinnen zu tragen hatten, wenn sie zum Christentum konvertierten. Durch die Betonung dieser Konsequenzen konnte bei den Lesern Verständnis geweckt und konnten die Inder als Vorbilder für die europäischen Christen dargestellt werden. Die Folge war freilich eine Exotisierung Indiens und seiner Menschen.

Kaste und Beruf

Nach der Konversion mehrerer Angehöriger einer Kaste wurden ab Anfang der 1840er Jahre auch die mit der Kaste einhergehenden sozialen und kulturellen Verpflichtungen ausführlicher thematisiert. Nun wurden die Berichte insgesamt spezifischer. Ihre erste größere Gruppe von Konvertiten fand die Basler Mission unter den Billawarn (Palmweinziehern).²³ Da die Basler an allen Orten gegen (übermäßigen) Alkoholenuss kämpften, konnten sie auch hier die Weiterführung des ursprünglichen Berufs durch die neuen Christen nicht gutheißen – ganz unabhängig von der Frage, ob die indischen Kastenangehörigen den Christen die weitere Berufsausübung erlaubt hätten. Der *Heidenbote* kommentierte folglich 1841 die Bekehrung und Taufe von zwanzig Hindus 1840: »Eines der wichtigsten Erziehungsmittel für dieselbe [die Gemeinde, J.B.] ist geregelte Thätigkeit aller Glieder. Es war daher ein wichtiges Augenmerk der Missionarien, die Einen am Krankenhause, die Andern in Schulen, die Dritten als Knechte zu beschäftigen und so wenige als möglich bei ihrem für die Seele gefahrvollen Kasten-Geschäfte zu belassen, den Palmwein zu bereiten und als Wirthe auszuschenken.«²⁴ Hier kam zum

22 FRENZ, Anandapur, S. 235 (Kaundinya).

23 Vgl. Heidenbote 1845 (Jahresbericht), S. 81. Eine Beschreibung des Palmweinziehens findet sich Heidenbote 1855, S. 52.

24 Heidenbote 1841 (Jahresbericht), S. 61. Vgl., in charakteristisch anderer Betonung, den Bericht von C.L. Greiner u. H. Mögling BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 19, 22.11.1841, S. 1v: »Unsere Kasten, welche in verschiedenen Theilen der Stadt wohnen, erfordern ununterbrochene

einen das grundsätzliche Misstrauen der Europäer gegenüber der Arbeitswilligkeit vieler Inder, ein kulturelles Stereotyp, zum Ausdruck, zum anderen die tatsächliche Sorge um das weitere Auskommen der Konvertiten.²⁵

Von Anfang an beharrte die Mission darauf, dass sich die Konvertiten möglichst selbst ernähren und nicht von der Gesellschaft finanziert werden sollten. Als die Zahl der Konvertiten stieg, vermehrten sich auch die finanziellen Folgeprobleme, sodass Johannes Müller 1852 ausrief: »Es ist ein gar nicht erfreuliches Ding, daß der Uebertritt von Heiden immer auch den Geldbeutel in Anspruch nimmt!«²⁶ Schon die erste Gruppenkonversion also führte den Baslern die sozialen Folgen nicht nur für die Inder, sondern auch für Missionare und Missionsgesellschaft vor Augen. Die Suche nach Erwerbsmöglichkeiten für die Konvertiten blieb ein beherrschendes Thema.

1846 erklärte Inspektor Hoffmann in seinem Jahresbericht: »Manche Taufbewerber mußten abgewiesen werden, weil der Missionar die Mittel nicht besaß sie leiblich zu versorgen. Er hatte dann meist den Schmerz diese Armen in die Hände der Musulmanen fallen zu sehen und seufzt nach christlicher Hülfe, die ihm möglich mache, den Leuten Arbeit zu geben.«²⁷ Mit dieser Aussage, insbesondere im Jahresbericht, wandte sich Hoffmann selbstverständlich in erster Linie an sein europäisches Publikum, die Hörer und Leser der weit verbreiteten Berichte, und suchte sie zu weiteren Spenden zu veranlassen. Gleichzeitig illustrierte die Aussage die schwierige Lage der Missionare, die bei zunehmender Zahl an Konvertiten immer dringender neue Verdienstmöglichkeiten schaffen mussten. Die Basler »Missionsindustrie« entstand nicht nur, und den Berichten der Missionare zufolge nicht einmal vornehmlich, aus dem Versuch, Inder an einen europäischen Arbeitsrhythmus zu gewöhnen und sie damit zu europäisieren,²⁸ sondern aus der

Aufsicht u Leitung, denn der Eintritt eines Heiden durch die Taufe in die Gemeinde bildet nicht das Ende der Sorge eines Missionars um ihn, sondern eigentlich erst den rechten Anfang. Zudem haben wir nicht bloß geistliche sondern auch leibl. Sorgen für unser armes Volk: Mehrere Familien müßen mit der Zeit von uns in eine Stellung gebracht werden, in welcher sie sich durch eine ehrbare Arbeit, eine andere wo möglich, als die Bereitung von Kokus-Brantwein, ihren Unterhalt erwerben können.«

25 Die Arbeitswilligkeit konnte auch als Anzeichen für die Echtheit der Bekehrung gesehen werden, vgl. BMA, C-1.13 Indien 1852, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmutha Jahresbericht 1852, S. 1r. 1839 verließ ein zunächst konversionswilliger Tamile die Mission, nachdem Hermann Gundert von ihm verlangt hatte zu arbeiten, vgl. C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 3.

26 BMA, C-1.12.1 Indien 1852, J. Müller, Hoobly, 23.4.1852. Vgl. ähnlich C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 17, H. Gundert, 1.12.1847, S. 2f.

27 Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 74.

28 Diese Argumente finden sich in den frühen Quellen kaum, letzteres, in der Forschung ebenfalls diskutierte, kam in den für diese Studie verwendeten Quellen gar nicht vor. Sie wurden erst in späterer Zeit relevant. Vgl. aber die Ausführungen zum Eifer in Kap. 4.2.4. Für die Missionare konnte es kein christliches Leben ohne Arbeit geben.

Notwendigkeit, den Konvertiten in ihrer Heimat neue Erwerbsmöglichkeiten zu schaffen.²⁹

Eine weitere Kaste, aus der ganze Gruppen konvertierten, waren die Fischer, die ab 1845 zum Christentum übertraten. Der Bericht über die Konversion der Fischer modifizierte die Angaben über ökonomische Folgen der Konversion, die anhand der Palmweinzieher-Konversionen dargestellt worden waren, und verdeutlichte, dass die Konvertiten aus Sicht der Missionare nur dann ihren Beruf aufgeben mussten, wenn er christlichen Vorstellungen widersprach. Sie hatten gehofft, der erste christliche Fischer könnte weiterhin mit den Angehörigen seiner ehemaligen Kaste zum Fischen fahren, doch die Hindus »wollten dieß durchaus nicht, ja nicht einmal in seine Nähe treten«. ³⁰ Das Fischen stand in guter biblischer Tradition und war für die Basler keineswegs anstößig. Das indische Sozialsystem ließ jedoch eine Zusammenarbeit von Hindus und christlichen Konvertiten nicht zu – und die Missionare selbst wünschten diese ja auch nur punktuell. Sie sollte lediglich dem Gelderwerb oder der Missionierung durch das Beispiel der Konvertiten dienen.

Einen Sonderfall bildeten die Bemühungen um die *conversio* der Menschen in Anjerkandi, einer Plantage in der Nähe von Kannur, auf der hauptsächlich Sklaven lebten. Hier kam die doppelte Problematik der Mission unter Sklaven und der Gegnerschaft des englischen Plantagenbesitzers, Brown, zusammen. Samuel Hebich und seine Kollegen bemühten sich über Jahre um größere Freiheit für die Menschen in Anjerkandi, in erster Linie, aber nicht nur, um ihnen die Religionsausübung zu ermöglichen.³¹ Durch die Mission auf dieser Plantage kamen die Basler auch in Indien in Kontakt mit Sklaven und konnten ihre aufgrund der afrikanischen Erfahrungen weit

29 1847 hatte sich ein Ausbildungssystem etabliert. So berichtete der Heidenbote im Jahresbericht (S. 64): »Die Knaben weben Kleiderzeug und Teppiche, werden Schmiede, Buchbinder und Schloßer.« 1851 ging Joseph Josenhans in seinem Visitationsbericht ausführlich auf die Problematik ein und beschrieb detailliert die Bemühungen der Missionare, Erwerbsmöglichkeiten zu schaffen. Er verteidigte seine Bitten um Geld: »Manche Leute in der Heimath können es nicht fassen, daß man die neuen Gemeinlein auch im Leiblichen erhalten soll. Zur Apostelzeit sei es umgekehrt gewesen [...]. Allein die Leute vergessen, [...] daß die Apostel in Griechenland keine Ausländer in dem Sinne waren, wie die Europäer in Indien. [...] Ich schreibe dieß, weil ich in großer Noth und Bedrängniß bin auf allen Stationen, wo die Leute in rascherer Aufeinanderfolge sich zu bekehren beginnen.« (Heidenbote 1852, S. 36). 1853 vermutete J.M. Fritz, eine ganze Gruppe von konversionswilligen Palmbauern könne nicht übertreten, weil sie damit ihre Anstellung bei Hindus und Muslimen verlieren würden. Er schloss: »es blieb uns defbewegen bis jetzt nichts anderes übrig als sie zum *Glauben* zu ermahnen, obwohl wir selbst noch nicht sehen, wie die Verheißung: »alles Uebrige wird euch zufallen« erfüllt werden soll.« (Heidenbote 1853, S. 48).

30 Heidenbote 1845, S. 90.

31 Anjerkandi wurde in allen Berichten selbstverständlich erwähnt. Ausführlichere Darstellungen waren im *Heidenboten*, wie bei allen Nebenstationen, jedoch selten. Vgl. Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 73. Zu Anjerkandi vgl. auch BECKER, *Liberated by Christ*.

diskutierten Bemühungen um Abschaffung der Sklaverei bestätigen.³² Dass für die Angehörigen der Sklavenkaste die Konversion zum Christentum die Hoffnung auf Befreiung und sozialen Aufstieg bedeutete, war den Missionaren durchaus bewusst.³³ Im *Heidenboten* wurde dieser Aspekt indessen in den Hintergrund gestellt.

Trotzdem änderte sich die Situation in Anjerkandi nicht so schnell. Noch 1857 zitierte der *Heidenbote* Hebichs Klage: »Unsere christlichen Eingeborenen in Andscherkandy (Außenstation von Cannanur) werden von Seiten ihrer gottlosen (europäischen) Herren mit Arbeit fast erdrückt; in die Abendandachten kommt fast Niemand mehr, weil die Leute zu müde sind. An den Sonntagen muß oft gearbeitet werden.«³⁴ Auch die Abschaffung der Sklaverei änderte an der Arbeitsbelastung wenig. Die wiederholten Vorstellungen Hebichs führten zunächst zu schweren Missstimmungen zwischen ihm und Brown und schließlich zur Ausweisung der Christen von der Plantage.³⁵

Zuletzt hatten die Basler in Einzelfällen auch unter Brahmanen Erfolg. 1844 konvertierte der Arzt und Priester Mannea/Paul in Tellicherry zum Christentum. Die Hoffnung der Missionare, ihm würden schnell viele weitere

32 Dass allerdings eine Konversion nicht unbedingt einen wesentlichen sozialen Aufstieg nach sich zog, sagte Hermann Gundert 1842 ausdrücklich: »ein Sklave im indischen Sinn kann nur durch Casten- [nicht] Religionswechsel, eine höhere Stellung in der Gesellschaft erhalten« (BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 5, H. Gundert, 5.7.1842). Dennoch hofften viele Konvertiten aus diesen Kasten auf die soziale Mobilität. Chad Bauman hat nachgewiesen, wie in Nordindien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts soziale Mobilität der Gruppe (nicht von Einzelpersonen) zu einem wichtigen Motiv für die Konversion wurde, vgl. BAUMAN, *Christian Identity*, S. 71–100.

1852 schrieb Josenhans von seiner Visitationsreise über Anjerkandi und demonstrierte damit die Erwartungen der Basler Missionsleitung an ehemalige Sklaven: »Wie lieblich klangen die Gesänge dieser ehemaligen Sklaven in meinen Ohren. Noch haben sie kein Eigenthum, Alles gehört dem Herrn des Guts; dennoch sieht es in ihrem Dörflein geordneter, wohlhabender, freundlicher aus, als im Tyerdorf daneben, das doch von Leuten höherer Kaste bewohnt ist. Und nicht blos äußere, sondern auch innere Reinigkeit ist in diesem Dörflein eingezogen. Ehmals widerstand man nicht dem lasterhaften Begehren der in der Weltlust gefangenen Europäer. Jetzt weist man standhaft solche Anforderungen ab.« (Heidenbote 1852, S. 67).

33 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 14, S. Hebich, Fortsetzung Br. Hebich's Bericht, S. 5: »Das Kastenwesen ist hier, wie ich es noch nie gesehen habe, die Ursache liegt darin, weil die Herren selbst von Native Weibern geboren sind. Die Sklaven werden ganz als Auswurf behandelt, & ihre Nähe verunreinigt – wenn sie aber Christen werden, hört dies auf, & daher will Brown sie taufen lassen.« – In diesem Bericht war noch von dem älteren Brown die Rede; die Probleme entstanden vor allem mit seinen Nachfolgern.

34 Heidenbote 1857 (Jahresbericht), S. 16.

35 Vgl. die Korrespondenz Hebichs in BMA, C-1.21f., bes. nachdem Frank Brown auf die Plantage gekommen war, C-1.21 Kannanur und Tschirakal 1856, Nr. 15, S. Hebich, Cannanore, 22.9.1856, S. 2r; Nr. 27, S. Hebich, Bericht vom 19.11.1855–16.4.1856, S. 5v; C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 7, S. Hebich, 17.1.1857; Nr. 19, S. Hebich, Bericht vom 1.1.–25.5.1857.

Konvertiten folgen, erfüllte sich nicht.³⁶ Vielmehr verlor auch Paul sein Einkommen, denn nach seiner Konversion wollte sich kein Hindu mehr von ihm behandeln lassen.³⁷ Die Berufseinschränkungen galten also nicht nur für die Angehörigen von Kasten, deren Berufsausübung festgelegt war, sondern auch für die höheren Kasten, die verschiedene Berufe wählen konnten. Wer aus dem sozialen System ausstieg, konnte innerhalb des Systems auch kein Geld mehr verdienen. Auch Paul war auf die Unterstützung der Missionare und die Zuteilung einer neuen Aufgabe angewiesen. Der Kastenaustritt hatte nicht nur Folgen für die sozialen Beziehungen, sondern auch für die ökonomische Situation der Konvertiten. Dies veranlasste die Missionare zur Errichtung eines völlig neuen Zweiges, der »Missionsindustrie«.

Gewalt

Über Gewalt wurde häufig berichtet, teilweise in kurzen Andeutungen (»einmal hat nur Gottes starke Hand Seinen Knecht [Hebich, J.B.] vor den Mordwaffen der Heiden geschützt«³⁸), teilweise in ausführlichen Darstellungen.³⁹ Sie trug sehr zur Exotisierung der Berichte bei.

In einem Bericht über erste Konversionen aus der Fischerkaste 1845 wurde die Verknüpfung von Kaste und Familie bei dem Versuch von Hindus oder Muslimen, Bekehrungswillige zurückzugewinnen, ebenso deutlich wie der immer wieder eingestreute Verweis auf Gewaltanwendung und die Deutung des *Heidenboten*:

Eine Frau zu Bolara war die erste [vom Heiligen Geist, J.B.] Ergriffene, sie floh mit ihren Kindern und wohnte bey einem wakern Hinduchristen; der heidnische Mann war wüthend, er kam fluchend und tobend mit seinen Kastengenossen, um sie zu

36 Vgl. Heidenbote 1846, S. 26 (Gundert, Brief vom Nov. 1844). Allerdings berichtete Christian Irion im Frühjahr 1845, dass Pauls Konversion zumindest einen weiteren Konvertiten nach sich ziehen würde: den zwölfjährigen Bruder seiner Frau, den er schon vor seiner *conversio* unterrichtet hatte. Infolge der *conversio* hatten die Verwandten Paul den Kontakt zu seinem Schwager verwehrt, doch der Junge floh (mehrmals) vor seinen Verwandten, bis er schließlich auf der Missionsstation aufgenommen wurde (vgl. Heidenbote 1846, S. 28).

Rassistische Vorurteile gab es von allen Seiten. Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 74 hieß es: »Die *Najadis*, deren Niederlassung zu *Kotakal* jetzt von der Missionsgesellschaft ganz übernommen ist, bewiesen durch ihre, wenn auch langsamen Fortschritte im Lernen, in der Arbeit und in der christlichen Gesittung, daß sie nicht Tiger und Hyänen sind, wie die Hindus meinen.«

37 Vgl. Heidenbote 1846, S. 28.

38 Heidenbote 1842 (Jahresbericht), S. 73.

39 In dem kurzen Bericht über die *conversio* Herrmann Anandrao Kaundinyas ging der *Heidenbote* ausführlich auf die Gegenmaßnahmen der Brahmanen ein. Für Kaundinyas minderjährige Freunde, die »durch die gesetzliche Gewalt ihrer Verwandten« von der Konversion abgehalten wurden, befürchtete er gar einen Giftmord (Heidenbote 1843 [Jahresbericht], S. 7).

holen, aber umsonst. Dann trieb ihn die Sehnsucht nach seinen Kindern wieder her, sein Herz wurde gewonnen, die ganze Familie getauft. Wilder Aufruhr war die Folge, aber inmitten des Sturmes schritt das Werk des Geistes stille fort, und Christus wandelte auf den empörten Wellen zu manchem Heidenherzen. Mehrere Jünglinge kamen herbe, wurden aber grausam mißhandelt und fortgeschleppt. [...] Aus weiter Ferne kamen Einige, um freyer von Verfolgung die Taufe zu erlangen.⁴⁰

Die »Verfolgungen« durch empörte Hindus nahmen zu dieser Zeit einen immer größeren Raum im *Heidenboten* ein; die Begriffe, mit denen nicht konvertierte Inder beschrieben wurden, wurden negativer und wiesen stärker als zuvor auf die als solche empfundene Andersartigkeit und »Wildheit« der Inder. Die Exotisierung in der Darstellung nahm zu. In dem Bericht über die Frau aus Bolara wurde das durch die Verben »fluchen« und »toben«, durch das Getriebensein, durch Adjektive wie »wild« und »empört« (im Gegensatz zum »stillen Fortschreiten« des Christentums), durch Substantive wie »Aufruhr« und »Wellen« illustriert, wobei letztere an die Sturmstillung Mt 8,23–27par und das Wandeln Jesu auf dem Wasser Mt 14,22–32par erinnern. Auch auf den folgenden Seiten verwies der *Heidenbote* mehrfach auf die Schwierigkeiten, mit denen bekehrungswillige Hindus vonseiten ihrer Familie und Kaste zu kämpfen hatten.⁴¹ Wiederholt standen die Brahmanen als furchteinflößende Gruppe im Mittelpunkt, womit das Thema der ersten Berichte von 1837 aufgenommen wurde.

1843 wurde aus Betigeri ausführlich über die Konversion einer ganzen Familie, die Angriffe auf sie, das resultierende Renegatentum und die Folgen für die Mission insgesamt berichtet. Ein armer Inder namens Bassappa war von seinen Nachbarn der Darstellung zufolge »blutig und gefährlich mißhandelt« und alleingelassen worden. Die Missionare Johann Conrad Hiller und Matthias Hall pflegten ihn gemeinsam mit dem Katechisten Sattianaden, woraufhin Bassappa nach seiner Genesung konvertieren wollte. Einige Familienmitglieder folgten ihm, und gemeinsam erhielten sie Unterricht und schließlich die Taufe. »Als sie aber [...] aus der Kaste gestoßen wurden und die Verfolgung losbrach, fingen sie alle zu wanken an, nur jener treue *Tschittappa*, jetzt Nathanael, blieb fest.« Der *Heidenbote* berichtete nicht, ob die Renegaten mit ihrer Bitte um Wiederaufnahme in ihre Kaste erfolgreich

40 Heidenbote 1845 (Jahresbericht), S. 82. Ein ausführlicherer Bericht durch Greiner wurde Heidenbote 1845, S. 89f. abgedruckt.

41 In knapper Zusammenfassung illustrierte der Heidenbote anhand des Schicksals eines indischen Lehrers die in den Berichten insgesamt als besonders schlimm wahrgenommenen Gefahren: »Er [...] wurde seiner Schulen und seines Besitzes beraubt, eingekerkert und mißhandelt. Aber er floh zu unsern Brüdern, wuchs rasch in der Gnade, wurde getauft, und jetzt ist Paul ein kräftiger Jünger Christi unter den Heiden.« (Heidenbote 1845 [Jahresbericht], S. 84).

waren, wohl aber von der Einsamkeit und Duldsamkeit des Nathanael.⁴² Im Zusammenhang der Verfolgung durch Kastenmitglieder wurde besonders häufig die Standfestigkeit in den Vordergrund der Erzählungen gerückt.

Gerade in den ersten Jahren erwarteten die Renegaten von den Missionaren Unterstützung auch über die erneute Abwendung vom Christentum hinaus. 1845 berichtete Hiller von den gerade erwähnten Renegaten, zu denen nun auch Tschittappa (wieder mit seinem indischen Namen) gehörte: »Es ist dieses das dritte Mal, daß sie fast den ganzen Tag hier lagen und baten, daß wir ihnen zur *Wiederaufnahme in ihre heidnische Kaste* verhelfen möchten.« Dies verweigerten die Missionare, wie auf dem Hintergrund ihrer Religiosität nicht anders zu erwarten. Zur Begründung verwiesen sie darauf, dass sie keinem Menschen willentlich »auf den Weg des Verderbens helfen« würden.⁴³ Die Frage, auf welche Weise die Missionare eine Wiederaufnahme in die Kaste hätten bewerkstelligen sollen, wurde im *Heidenboten* nicht angesprochen.⁴⁴

Aufgrund des engen Zusammenhangs von Familienbindung und Kastenzugehörigkeit entstammten die meisten Berichte über Gewalt dem Kontext der Familienreaktionen, denn häufig gingen sie von diesen aus. Daher werden sie unter diesem Aspekt noch genauer untersucht werden. An dieser Stelle ist aber festzuhalten, dass auch in Bezug auf die Gewaltausübung der Wert der Standfestigkeit hervorgehoben wurde. Dies wies wiederum auf die Vorbildfunktion der *echt* christlichen Inder für die europäischen Leser. Zur Verstärkung der Standfestigkeit musste auch die Gewaltanwendung unterstrichen werden. Die Berichte über Gewaltausübung trugen damit wesentlich zur Exotisierung bei. Dies war ein Aspekt, den die Missionare aus Europa lediglich im Kontext jugendlicher Raufereien kannten,⁴⁵ aber nicht als potentiell lebensbedrohliche und alle Konvertiten betreffende Gefahr, wie sie hier dargestellt wurde, und der die Erfahrungen in Indien damit zu etwas ganz »Anderem« machte als die Erfahrungen in Europa.

42 Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 67. Des Weiteren ging er auf die Folgen für das Schulwesen ein: Die Schulen blieben eine Zeit lang leer. Da es sich jedoch um die einzigen Schulen in der Gegend handelte, wurden sie bald trotzdem wieder besucht.

43 Heidenbote 1845, S. 15.

44 Johannes Müller berichtete 1851 von einem Renegaten, der zur Mission zurückkehrte, nachdem er von seiner Kaste nicht wiederaufgenommen worden war, vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Brief-Bericht der Station Hoobly, 5.4.1851.

45 S.o. Kap. 3.1.1 (Rieb) u. 3.2.3.5 (Bellon).

Kastenaustritt

Zwei wichtige Praktiken markierten der Darstellung der Missionare zufolge den Austritt der Hindus aus ihrer Kaste und damit ihrer Religion: das gemeinsame Essen mit Angehörigen anderer Kasten und das Ablegen von Insignien der Kaste. Diese bildeten einen Teil des Konversionsritus, wenn es sich auch nicht um rituell gefestigte – liturgische – Praktiken handelte. Dazu gehörte insbesondere das Abschneiden des Zopfes.⁴⁶ In einem Brief von 1844 erklärte Hermann Gundert:

Ein Hindu wird nehmlich nur dann als aus der Kaste gefallen betrachtet, wenn er den Zopf verloren hat, und *Paul* [ein neugetaufter Konvertit, J.B.], der doch von Natur einen überlegenen Geist hat und reichlichen Zufluß vom oberen Geist genossen hatte, gestand, als er mir auf meine Bitte 2 Tage nach der Taufe den Zopf abtrat: ja es sey etwas Großes darum, um dieses elenden Dinges willen werden ihm jetzt Land und Leute fremd, aber jetzt erst sey er auch ganz frei. Ein ähnlicher kleiner Butzen war auch bei den Brahminenbrüdern in *Mangalore* einige Zeit geblieben. In *Tinnevelley* macht man keine Kahlköpfe, kriegt aber auch die Kastenteufelei nicht weg. In *Madras* folgen die Schotten unserer Art. Die Zöpfe, namentlich der Knaben, sind ein wirklich netter Schmuck; aber erst nach ein paar Jahren Aufenthalts merkte ich, wie viel Leben in diesen Zierrathen steckt. Es ist, als ob der ganze Hinduismus darin stecke.⁴⁷

Der unter den Missionsgesellschaften umstrittene Umgang mit dem Kastensystem zeigte sich unter anderem in solchen Äußerungen.⁴⁸ Gundert machte

46 Später wurden diejenigen, die den Zopf noch nicht abgeschnitten hatten, als »Zopfchristen« bezeichnet und mit den europäischen »Namenchristen« verglichen, vgl. z.B. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, Br. Hebichs Reise nach Palghat u. Umgegend, 16.4.–18.5.1852, S. 2.

47 Heidenbote 1846, S. 26, vgl. auch 1845, S. 38. Tinnevelley (Tirunelveli, heutiger Bundesstaat Tamil Nadu) war zunächst Missionsstation der Dänisch-Englisch-Halleschen Mission (DEHM) gewesen und dann an die CMS übergegangen. Vor allem in der DEHM war das Aufgeben der Kaste nicht unbedingt gefordert gewesen. Dadurch sahen sich spätere Missionsgesellschaften, die das Kastenbrechen verlangten, manchen Konflikten ausgesetzt. Auch die Basler hatten anfangs, bevor sie eigene Konvertiten erlangen konnten, von befreundeten Gesellschaften Katechisten aus Tirunelveli und Umgebung erhalten. 1846 berichtete Inspektor Hoffmann in seinem Jahresbericht: »In diesem Jahre treten die Missionarien in offenen Kampf mit der Beibehaltung der Kaste durch die Tamil-Christen, die sich bisher an sie angeschlossen hatten.« Er befürchtete einen Bruch zwischen Baslern und Tamil-Christen über dieser Frage (Heidenbote 1846 [Jahresbericht], S. 74). Vgl. auch den Jahresbericht 1847 zu Calicut (Heidenbote 1847, S. 67): »Die Gemeinde hat abgenommen, indem die alten Tamilchristen ihren von der alten Tinnevelly-Mission hergebrachten Gebrauch, als Christen die Kaste nicht aufzugeben, auch nach mehrjährigem Bemühen festhielten und lieber austraten als nachgaben.« Hoffmann kommentierte: »Der Verlust ist nur für sie zu bedauern.«

48 Auch die Inder nahmen diese Unterschiede natürlich wahr. So kam 1854 der Bruder eines Konvertiten erbost ins Missionshaus, verfluchte den Konvertiten und sagte, so Gundert: »In der Zeit des Madai Kurumbar sei es doch noch ehrlich zugegangen mit dem Christwerden: kein Zopfabschneiden, kein Brechen der Kastengemeinschaft, wohl aber zum Schluß eine ehrenvolle Salve und Granitsäule! Unser Treiben dagegen sei auf Zerstörung der Familienbande

klar – und beschrieb damit auch die Position seiner Kollegen –, dass für die Basler der Zopf mehr war als ein Abzeichen oder ein Schmuckstück. Seine Ausführungen endeten mit dem Satz: »Dieß ist also der neue Götze.« Nach Ansicht der Basler war der Zopf mit religiöser Bedeutung aufgeladen,⁴⁹ wobei in Gunderts Erklärungen auch deutlich wurde, dass der Zopf mitnichten ein kultischer Gegenstand oder Objekt der Verehrung war. Vielmehr ging es darum, dass er Ansehen in der Welt verschaffte und die Menschen als Teil des sozialen und kulturellen Systems auswies. Nach Ansicht der Basler band er sie an das System und machte sie damit unfrei. Dies konnte aus Sicht der erweckten Basler nicht zugelassen werden. Statt um Ansehen vor der Welt sollten sich *echte* Christen allein um Ansehen vor Gott bemühen,⁵⁰ und statt Bindung an weltliche Gegebenheiten sollten sich Christen allein Gott hingeben. Der Zopf schien diese Perspektive und die alleinige Ausrichtung der Menschen auf Gott zu verstellen.

Von Zeit zu Zeit berichtete der *Heidenbote* ausführlich, wie schwer es Konversionswilligen fiel, besonders wenn sie aus höheren Kasten stammten, Tischgemeinschaft mit Christen aus allen sozialen Schichten zu halten.⁵¹ Als besonderes Lob kann die Bemerkung aus der Erzählung von Bekehrung und Konversion des Arumugan gelten: »Ohne Bedenken trank *Arumugan* Thee mit uns.«⁵² Diese Handlung manifestierte die Überzeugung des Konvertiten – und resultierte in seiner baldigen Taufe.

Den aktiven Austritt aus der Kaste vollzogen die Inder mit diesen beiden Praktiken, dem Ablegen der Insignien und dem gemeinsamen Essen und Trinken.⁵³ Es gab jedoch auch den umgekehrten Fall, dass Konvertiten passiv

berechnet« (Heidenbote 1855, S. 86). Es folgte die Geschichte des Madai Kurumbar, der von einem englischen Kaplan getauft worden war, ohne seine Kaste zu verlassen.

49 Die religiöse Bedeutung der Kasten wurde in ihrer kulturellen Bindung deutlich: »eine jede Kaste verehrt den ihr zugehörigen Gott« (Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 164 [Eintrag vom 2.12.1841]).

50 Vgl. Mt 22,16par, I Kor 1,27f.

51 Aus indischer Sicht kam noch ein weiterer Aspekt hinzu: Die Missionare gaben den Konvertiten auch solche Speisen, die im Hinduismus als unrein galten. Immer wieder kamen Gerüchte auf, die Missionare wollten hinduistische Kinder auf unlautere Weise zu Christen machen, z.B. durch Speisen und Getränke. Vgl. z.B. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1v (25.5.1836): »Die Türken & Brahminen machen den Eltern Bange und erschrecken sie mit diesen Worten ›Die Padri – wir – werden Euren Kindern ›Fleisch‹ zu essen geben, u sie zu Christen machen. – Wie ich Ihnen schon früher geschrieben habe: so sollen wirklich die Röm. Cath. Padris in Goa diesen Weg mitunter einschlagen. – Die armen Leute haben von ›einem Christen‹ keine Idée. ›Fleisch essen, Wein & geistigen Getränke trinken, Turban & Kleider ändern‹ macht in ihrer Idée einen Christen. – Sobald sie nur Fleisch essen, sind sie ihrer Kaste verlustig u dann ›müßen‹ sie ›Christen‹ werden, als aus Noth gedrunge.«

52 Heidenbote 1846, S. 27.

53 1852 berichtete Josenhans von seiner Visitationsreise, dass auch die Teilnahme an der Gottesdienstfeier in der gemischten Gemeinde zum Kastenverlust führte, vgl. Heidenbote 1852, S. 13.

von der Kaste ausgeschlossen wurden. 1847 druckte der Heidenbote einen Bericht Greiners, in dem zunächst die Eingriffe der Familie eines Konvertiten geschildert wurden. Da der Konvertit, der Priester Sohn Tiampe, sich nicht abbringen ließ, wurden er und sein Schwager »nun förmlich von der Kaste ausgeschlossen.«⁵⁴ Dieser Ausschluss scheint vor dem Übertritt Tiampes und auch vor dessen Austrittspraktiken ausgesprochen worden zu sein. Es scheint also sowohl möglich gewesen zu sein, dass Inder bewusst die Kaste brachen, als auch dass sie aufgrund ihrer Hinwendung zum Christentum ausgeschlossen wurden, ohne ihrerseits aus der Kaste ausgetreten zu sein. Beide Seiten besaßen damit Handlungsmacht. Gut zwei Wochen nach dem Ausschluss erhielten Tiampe und sein Schwager, Nathanael, Hausverbot bei ihrer Familie. Als Nathanaels Frau ihn ebenfalls verstieß, war er zwischen Liebe und christlicher Überzeugung hin und her gerissen.⁵⁵

Aufgrund der starken Bedeutung der Kastenreinheit konnte ein einmal vollzogener Kastenbruch kaum rückgängig gemacht werden. Insbesondere die Tischgemeinschaft spielte hier eine große Rolle. Die Missionare rieten Konversionswilligen deshalb zunehmend zur Vorsicht. Bemerkenswert ist, dass neben dem aktiven Kastenaustritt auch der passive Kastenausschluss vollzogen werden konnte, Konvertiten also im Blick auf ihre Beziehung zur indischen Gemeinschaft nicht immer die Handlungsmacht besaßen.

Gemeinschaft in Indien und Europa

Insgesamt schienen Kaste, Kultur und Lebenswandel der Missionsleitung – nicht unbedingt den Missionaren – die größten Hindernisse zur Konversion zu sein, das heißt alles das, was anders war, als es von erweckten Christen erwartet wurde. Der Lebenswandel bezeichnete insbesondere die wahrgenommene Benutzung von Rauschmitteln, aus erweckter Sicht deviate Sexual- und Heiratspraktiken sowie unterschiedliche Auffassungen von Wahrheit und Arbeitseifer. »Die Kaste, das Hanfrauchen, die gröbste Fleischlichkeit, der lügnerische plumpe Pantheismus sind die Bollwerke des Satans«, erklärte Inspektor Hoffmann 1847 in seinem Jahresbericht.⁵⁶ Bemerkenswert ist, dass die meisten Missionare jede einzelne dieser Aussagen in konkreten Fällen bestätigt hätten, die undifferenzierte Zusammenstellung aber von dem

54 Heidenbote 1847, S. 27.

55 Später erfuhr auch Nathanaels Frau »ohne irgend einen Anlaß« eine Bekehrung (Heidenbote 1847, S. 29). – Andere Inder waren in dieser Hinsicht weniger zögerlich. Schon zwei Einträge später berichtete Greiner von einem Inder, der um des Glaubens willen bereit war, den Verlust seiner Frau in Kauf zu nehmen (vgl. Heidenbote 1847, S. 28).

56 Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 65.

Inspektor in Europa stammte und nicht von den Missionaren vor Ort. Die meisten Missionare sahen Indien deutlich differenzierter und exotisierten ihre Beispiele damit weniger als der *Heidenbote*.

Die Kaste stand sicher auch deshalb im Vordergrund der Berichterstattung und der Darstellung im *Heidenboten*, weil sie das ganz Andere Indiens symbolisierte. Dieser enge Zusammenhang von Sozialem, Kulturellem und Religiösem war aus Europa unbekannt. Er führte zu Fremdheitsgefühlen, die sich in der Exotisierung der Darstellung spiegelten. Zwar mussten auch die Jugendlichen in Deutschland oder der Schweiz, wenn sie ihre *conversio* erfuhren, ihre Peer-Groups verlassen, sofern diese nicht vorher schon erweckt gewesen waren, aber sie verloren weder ihren Beruf, noch wurden sie soziale Außenseiter in dem aus Indien beschriebenen Sinne. Und es gab die neuen, erweckten Gruppen, in denen sie sofort aufgefangen wurden. In Indien musste ein solches System erst aufgebaut werden, und hier ging es nicht nur um Freizeitgestaltung oder Gemeinschaftserlebnisse, sondern um das tägliche Überleben, um Erwerbsmöglichkeiten und rechtliche und soziale Stellung. Dasselbe gilt für die Frage der Gewalt. Zwar beschrieb auch der spätere Afrikamissionar Christian Bellon Prügeleien mit seinen nicht im erweckten Sinne bekehrten ehemaligen Freunden, aber die Gewalt wurde nie lebensbedrohlich oder in anderer Weise gefährlich. Das Erleben des Kastensystems machte die *conversio* in Indien zu einer qualitativ anderen Erfahrung als *conversiones* in Europa.

Die Missionare beschrieben dies, warben um Verständnis bei den europäischen Lesern und Unterstützern, unterstrichen die Vorbildfunktion der bekehrten und standhaften Inderinnen und Inder auch für die Rezipienten ihrer Berichte und baten um Unterstützung durch Fürbitte und durch Spenden.⁵⁷ Sie suchten zum einen, eine christliche Gemeinschaft über die Kontinente zu etablieren und zum anderen, den Indern vor Ort Erwerbsmöglichkeiten und damit ein neues soziales System, Integration in eine neue Gemeinschaft, zu bieten. Die vorherrschenden Themen waren Standfestigkeit und Glaubensgewissheit, aber auch – gerade in den ersten Jahren – Einsamkeit, finanzielle Probleme und ihre möglichen Lösungen, Gewalt und indische Konversionsriten.

Insbesondere in den besprochenen Werthaltungen wie Standfestigkeit und Treue konnten sich europäische Leser wie Missionare wiederfinden. In Einsamkeit und Glaubensgewissheit, in den verschiedenen Bekehrungsberichten sahen sie viele ihrer eigenen Erfahrungen gespiegelt. Einsamkeit kannten – bei allen Unterschieden – nicht nur Inder, sondern auch Missionare wie Samuel Hebich oder Johannes Müller. Standfestigkeit war von ihnen vor

57 Vgl. zu Fürbitte und Gebet im interkulturellen Kontakt in Indien auch HÜBNER, To Sigh before God.

Ort gefragt, denn auch sie wurden angefeindet. Vielleicht führte dies dazu, dass die Missionare die Probleme der indischen Konvertiten ihren Berichten zufolge einerseits zu verstehen schienen und andererseits sehr hohe Ansprüche an diese wie an sich selbst stellten.

Das Kastensystem und die soziale und kulturelle Bedeutung der Kasten hatten neben der mit ihnen eng verbundenen Familie den größten Einfluss auf *conversiones* und führten den Europäern zugleich sehr deutlich die Unterschiede zwischen dem Leben in Indien und in Europa vor Augen. Aufgrund dieses geschlossenen Systems konnte eine Konversion völligen Ausschluss aus der ehemaligen Gemeinschaft bedeuten. Die Missionare verstärkten dies, wenn sie den Austritt bzw. die Aufgabe von Insignien und Trennungszeichen forderten.

4.1.1.2 Familie

Die Familie wurde zumeist im Kontext der Kaste erwähnt, manchmal aber auch unabhängig von dieser hervorgehoben. In zwei gegensätzlichen Zusammenhängen bekam sie eine besondere Bedeutung: Einerseits galten die Familienmitglieder sehr häufig als diejenigen, die einen Konversionswilligen vom Übertritt abhielten. Andererseits erwarteten die Missionare, dass dem einen Konvertiten die vielen Familienmitglieder folgen würden und dass sich das Christentum auf diese Weise in Indien ausbreiten würde. In der Darstellung standen sich Exotisierung und Ausdrücke eschatologischer Hoffnung gegenüber.

Die Missionare hatten als erweckte Christen die Bibelworte von der Nachfolge verinnerlicht. Dazu gehörte Mk 10,28–31par, in dem Jesus die Jünger aufrief, »Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker« zu verlassen und ihnen für die Nachfolge einen hundertfachen Lohn versprach, und Lk 9,57–62par mit der Aufforderung, nicht zurückzuschauen, nicht noch den Vater zu begraben oder sich von der Familie zu verabschieden, denn »Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt für das Reich Gottes.«⁵⁸ Sie selbst hatten, um Missionare werden zu können, Familie und Freunde verlassen,⁵⁹ sie durften, wie das Beispiel Mengerts zeigt, keine ihnen bekannte Frau aus der

58 Lk 9,62. Vgl. auch Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 63.

59 Vgl. zum innerlichen Verlassen der Familie im Anschluss an dieses Bibelwort die Schilderung Hebichs von seinen Erfahrungen angesichts seiner Bekehrung und den Reaktionen seines Vaters und seines älteren Bruders, mithin seiner wichtigsten Bezugspersonen, [HEBICH], Fünfzehn Vorträge, S. 140f.

Heimat heiraten,⁶⁰ sie mussten sich von ihren Kindern trennen, wenn diese zur Ausbildung nach Europa geschickt wurden.⁶¹ Dieselbe Bereitschaft zur Nachfolge erwarteten sie nun auch von den Indern. Die Bedeutung des sozialen Systems schien demgegenüber von untergeordnetem Gewicht. Christian Greiner schloss einen Bericht über einen bekehrungswilligen Inder mit dem Satz: »Aber seine Güter, seine Ehre, seine Weiber, deren er drei hat, und besonders seine Schwester lassen ihn nicht ins Reich Gottes.«⁶² Der Inder hatte erklärt, sich auf keinen Fall ohne seine Schwester, der er viel verdanke, bekehren zu wollen (in seinem Fall schienen Bekehrung und Konversion in eins zu fallen), und die Schwester wiederum sagte, sie würde ihm auf jeden Fall zu den Missionaren folgen, vorher aber ihre vier Kinder in einem Brunnen ertränken. Der Inder nahm von der Konversion Abstand, auch wenn Greiner ihm erklärte, »daß diese Gründe in dieser wichtigen Sache nicht Stich halten.«⁶³ Zuletzt aber waren die Missionare der Überzeugung, »die Verwandtenfurcht zu überwinden, ist eben Gottes Werk«⁶⁴ und erinnerten damit an das von ihnen geglaubte Primat Gottes bei jeder *conversio*.

Ein typischer Bericht über Maßnahmen der Familie zur Rückgewinnung eines Konvertiten bildete die Geschichte des 13jährigen Bappa aus Kannur. Dass der Junge minderjährig war, hatte keinen wesentlichen Einfluss auf das Narrativ, ähnliche Prozesse wurden auch von volljährigen Konvertiten erzählt. Bappa, ein ehemaliger Schüler der Missionsschule, war in Hebichs Haus gekommen, um zu konvertieren. Auf Anfrage der Missionare erklärte er sich bereit, in das Missionsinstitut nach Tellicherry zu gehen, sofern man ihm vorher den Zopf abschneide. Christian Irion, der die Geschichte erzählte, vermutete, Bappa habe damit die Kaste brechen wollen, »ehe er wieder in die

60 S.o. Kap. 2.2. Dies galt zumindest, wenn die Missionare wie Mengert offensichtlich vor der Ausreise eine Bindung eingegangen waren. Ähnlich wurde auch mit Christian Müller verfahren, der sich auf der Reise nach Indien verlobt hatte. Vgl. ausführlicher zum Thema KONRAD, Missionsbräute.

61 Der Umgang mit den Missionarskindern wurde in dieser Zeit unter den Basler Indienmissionaren und mit der Komitee intensiv diskutiert. Zeitweise wurde auch die Ausbildung in einer neu zu gründenden Schule in Indien erwogen. Die Missionare vertraten sehr unterschiedliche Ansichten zu diesem Thema, letztlich wurde entschieden, alle Kinder im schulfähigen Alter nach Europa zu senden.

62 Heidenbote 1847, S. 29.

63 Ebd. Ähnlich berichtete Metz in einem Brief von 1852, dass viele Inder ihm erklärten, wenn sie konvertierten, fänden sie keine Frauen mehr für ihre Söhne, und sich auch nicht mit dem Verweis auf Mt 19,29 von dieser Ansicht abhalten ließen (vgl. Heidenbote 1853, S. 24). Später nahm ein konvertiertes Katechisten-Ehepaar einen Waisen an, nachdem sich seine Kinder von dem Paar abgewandt hatten (vgl. Heidenbote 1857 [Jahresbericht], S. 86). Vgl. auch den Bericht von Weigle über Sangana Bassappa, der unter Tränen am Boden liegend rief: »ich solle doch Mutter und Sohn nicht scheiden! Er könne es eben nicht ertragen, sich von seiner Mutter zu trennen« (Heidenbote 1854, S. 46). Sangana Bassappa verließ am folgenden Tag die Missionsstation.

64 Heidenbote 1850, S. 38.

Nähe seiner Eltern zurückkehre.«⁶⁵ Gundert schnitt Bappa den Zopf ab, und der Junge siedelte nach Tellicherry über. Dann kam seine Mutter weinend und klagend zur Missionsstation, doch Irion, der sie für nicht ansprechbar hielt und der sich insgesamt in seinen Schriften und Berichten durch ziemliche Härte auszeichnete, schickte sie fort. Einige Tage später kam Bappas Vater zu Irion und forderte seinen Sohn zurück. Andernfalls solle Irion ihn, den Vater, direkt töten, denn ohne seinen Sohn könne er nicht leben. Irion verweigerte beides und fuhr fort, mit dem Vater zu reden. Danach hielt er den Konflikt für beendet. Später stellte jedoch sich heraus, dass Bappa von seinem Vater, der die Missionsstation nicht verlassen hatte, entführt, im Haus von Verwandten festgehalten »und mit Palmwein berauscht« worden sei. Die Missionsangehörigen hatten inzwischen die Polizei verständigt, als der von seinen Verwandten geflohene Bappa zurückkam und seine Geschichte erzählte. Der Vater kehrte somit ebenfalls klagend zur Missionsstation zurück. Da »er aber betrunken und der Polizeidiener noch nicht weggegangen war, so gab ich ihn diesem mit.« Zwei Tage später brachte der Polizist den inzwischen nüchternen Vater zu Irion zurück, jener versprach, »in Zukunft nichts der Art mehr zu thun«, und damit schien die Geschichte tatsächlich beendet.⁶⁶

Dass die verschiedenen Verwandten, gerade Vater und Mutter, nacheinander kamen und auf unterschiedliche Weise versuchten, ihre Kinder zurückzugewinnen, wurde häufig berichtet. Ebenso gehörte die Kombination aus Klagen, Vorwürfen und Gewalt zu den typischen Praktiken. In Bappas Fall kam mit der Hinterlist des Vaters, sich auf der Missionsstation zu verstecken und seinen Sohn in einem unbeobachteten Moment zu ergreifen, ein weiteres Stereotyp hinzu: die Lügenhaftigkeit. Diese war jedoch in der hier präsentierten Direktheit eine Ausnahme in der Berichterstattung. Häufiger wurde den Hindus Lügen unterstellt, wenn Verwandte einen Konvertiten bzw. Konversionswilligen mit dem Hinweis zurückgewinnen wollten, die Mutter sei schwer erkrankt und brauche das Kind an ihrer Seite. Am wichtigsten ist aber, dass in fast allen Berichten entweder von Klagen und Vorwürfen oder von physischer Gewalt erzählt wurde, häufig auch von beidem. Wenn die Verwandten mündlich keinen Erfolg hatten, griffen sie der Darstellung der Missionare zufolge häufig zu Gewalt. Minderjährige wurden deshalb in der Regel nur nach einem Gerichtsverfahren gegen den Willen ihrer Eltern auf der Missionsstation beherbergt.⁶⁷ Von solchen Verfahren oder überhaupt

65 Heidenbote 1846, S. 29.

66 Ebd.

67 Vgl. Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 70: Von fünf neu gekommenen jungen Hindus waren drei minderjährig und wurden von ihren Eltern zurückgeholt, ein weiterer »gab den Thränen seiner Mutter nach«, und nur der letzte blieb bei den Missionaren.

Eingriffen der Autoritäten wurde freilich ausschließlich dann berichtet, wenn Konflikte eskaliert waren. Üblich scheint im Anschluss an die Auseinandersetzungen eine gütliche Einigung gewesen zu sein.

In manchen Fällen schickten die Missionare Konvertiten zunächst auf andere Stationen, um sie räumlich von ihren Verwandten zu entfernen. Dies geschah im Allgemeinen, wenn tätliche Auseinandersetzungen oder große Unruhe befürchtet wurden, um Konvertiten, Gemeindeglieder und sich selbst zu schützen.⁶⁸ Nur selten berichteten die Missionare, dass sie jemanden an einen anderen Ort schickten, weil sie um seine Standfestigkeit fürchteten. Im Gegenteil, da die Standfestigkeit unter Anfechtungen und Verfolgungen als sicheres Zeichen für die *echte* Bekehrung galt, konnten neben den erwähnten Gründen nur echte Zweifel am Bekehrtsein die Missionare zu solchen Handlungen veranlassen.

Die Missionare argumentierten gerade im Blick auf Familienbindung und Gewalt mit der Standfestigkeit und der Bedeutung des Glaubens über alle weltlichen Bindungen hinaus. Die hinduistischen und muslimischen Inder konterteten in Streitgesprächen mit der Hochschätzung der Familie. Hier trafen zwei unterschiedliche Denksysteme aufeinander. »Was ist das für eine Religion [...] die den Eltern ihre Kinder entreißt? dieses kann unmöglich die wahre Religion sein!«⁶⁹ Mit diesen Worten kommentierte ein Inder die Konversion des Nagappa, um die zwischen dessen Familie auf der einen und den Missionaren auf der anderen Seite lange gerungen worden war. Dem Bericht Johannes Müllers zufolge hatte Nagappa schon lange konvertieren wollen, wurde aber von seinen Brüdern abgehalten, die ihn schlugen, sobald er nicht pünktlich zuhause erschien. Durch seine christlichen Freunde ließ Müller ihm ausrichten, er könne vor der Obrigkeit gegen seine Brüder klagen. »Allein zu diesem hatte er weder Lust noch Freiheit genug.« Gottlob Adam Würth nahm Kontakt zu Nagappas Brüdern auf und drohte ihnen mit »der obrigkeitlichen Strafe«. Nagappa bat schließlich auf der Missionsstation um Aufnahme, woraufhin seine Brüder mehrfach, unter anderem in Begleitung des zitierten Inders, später auch seine Mutter und Schwestern und weitere Inder zur Station kamen, um ihn zurückzuholen. Das Missionshaus wurde über mehrere Tage belagert, bis Nagappa sich bereit erklärte heimzukehren, falls er weiterhin als Christ leben dürfe. Die Missionare misstrauten der Zusage der Verwandten sehr und schickten Nagappa mit Würth auf eine schon länger geplante Reise. Sie fanden ihn besonders gefährdet, weil er »noch kein wiedergeborener Christ« sei.⁷⁰ Nagappas Familie hingegen hielt

68 Vgl. z.B. Heidenbote 1847, S. 29.

69 Heidenbote 1848, S. 53. Vgl. auch Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 64: »[...] die Predigt stieß auf feindlichen Widerstand, weil durch Bekehrung Familien getrennt wurden.«

70 Heidenbote 1848, S. 53.

den Missionaren explizit das vierte Gebot entgegen.⁷¹ Die Missionare jedoch hielten, wenn sie vor der Entscheidung standen, den Glauben des Einzelnen für wichtiger als das vierte Gebot. Als *echter*, wiedergeborener, Christ würde Nagappa ihrer Überzeugung nach das ewige Leben erhalten; dem gegenüber musste die irdische Bindung zurückstehen, auch wenn sie biblisch gefordert wurde. Die Missionare, die selbst spätestens mit dem Eintritt ins Missionsseminar mit seinen sehr strengen Regeln und mit der Ausreise in ein fremdes Land erfahren hatten, was Selbstverleugnung und das Aufgeben von weltlichen Bindungen nach Basler Ansicht bedeutete, erlebten in Indien eine neue Dimension der Aufgabe aller früheren Bindungen.⁷² Wenn sie dies in Missionsgesprächen mit Indern über das vierte Gebot und jesuanische Forderungen verteidigten, schärfte sie damit implizit den Dualismus zwischen »Leben in der Welt« und »Leben im Glauben«, mit dem sie schon ausgereist waren. Auf diese Weise trugen die Konflikte zur Verstärkung des Dualismus in ihrer Kontaktreligiosität bei.

Doch die Familienbindung konnte auch bedeuten, dass hinduistische Angehörige christliche Konvertiten vor Gewalt beschützten. Eine solche Geschichte erzählten der Katechist Titus und der Konvertit Peter 1851. Christian Greiner schickte den Bericht in Übersetzung nach Basel, wo er im *Heidenboten* abgedruckt wurde.⁷³ Dei, eine siebzehnjährige Angestellte von Peter, wollte zum Christentum konvertieren. Zunächst lehnte Peter sie ab: »Du bist ein Mädchen; wir glauben nicht, daß du Christin werden wirst. Es wird nicht fehlen, daß dein Oheim, deine Mutter, Schwester und sonstige Verwandten kommen und dich auf jegliche Weise plagen werden; das wird hinreichend sein, dich so einzuschüchtern, daß du wieder mit ihnen umkehrst.«⁷⁴ Mit dieser Ansicht über die Standfestigkeit von Frauen ließ sich Dei jedoch nicht abweisen, und die indischen Christen erlaubten ihr zu bleiben. Zunächst die Familie und dann auch andere Hindus forderten daraufhin zunehmend gewalttätig ihre Herausgabe. Der Onkel drohte mehrfach mit

71 Vgl. Heidenbote 1849 (Jahresbericht), S. 76, Ex 20,12; Dtn 5,16; Mt 15,4par.

72 Vgl. dazu auch BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 234, S. 296 zur Selbstverleugnung in der Heiligung. In Basel waren nicht nur die Ausbildung und das Verhalten sehr streng geregelt – im Laufe der Jahre wurden einige Kandidaten ausgeschlossen, weil sie zu spät nach Hause kamen –, sondern es war zum Beispiel auch reguliert, welcher Unterrichtsjahrgang wann in welchem Areal des Missionsgartens spazieren gehen durfte. Auch dies konnte als Übung in der Selbstverleugnung interpretiert werden.

73 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, Peter/Titus/C. Greiner, Gudde/Utchilla, 2./21.6.1851; Heidenbote 1851, S. 79–81. Der Brief ist bis auf wenige kleinere sprachliche Korrekturen (Satzbau etc.) wörtlich abgedruckt. Zudem wurden die Namen einiger Nebenpersonen weggelassen und dafür Erklärungen eingefügt, z.B. »Herr Lehmann (Missionar in Mangalore, der gerade dort war)«, wo ursprünglich nur »Herr Lehmann« gestanden hatte. – Gudde lag etwa drei Stunden nördlich von Mangalore. Vgl. auch den Parallelbericht C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, Dharwar/Kotagiri/Kaity/Mangalore, 29.7.1851, S. 4–6.

74 Heidenbote 1851, S. 79.

Selbstmord. Isaak, der örtliche Katechist, floh. Die Angehörigen drangen ins Haus ein und bemächtigten sich gewaltsam des Mädchens. Zwei weitere Katechisten wurden von einem nicht näher spezifizierten Mann versteckt und so geschützt. Peter selbst »entkam ungeschlagen, indem seine Brüder (Heiden) ihn beschützten.«⁷⁵ Es ist sicher kein Zufall, dass dieser positive Bericht über die Familienbindung von einem indischen Christen und nicht von einem Missionar stammte. Dennoch ist bemerkenswert, dass er von den Missionaren nach Basel geschickt und im *Heidenboten* fast wörtlich abgedruckt wurde. Trotz des im *Heidenboten* vermittelten Grundnarrativs der Gewalt durch Verwandte gab es immer auch Gegengeschichten, die ebenfalls veröffentlicht wurden.

Eine seltene Darstellung fand sich im *Heidenboten* von 1844: die positive Betonung der Familienbindung eines Konvertiten. Dieser kümmerte sich (als guter Christ) um seine hinduistische Mutter, trotz »viel Noth und Kampf«.⁷⁶ Häufiger fand sich die Gegenerzählung, in der enge Verwandte Bekehrungswillige von der Konversion abhielten, sei es mit Tricks oder mit Gewalt. Ebenfalls 1844 berichtete Lehner: »Ein Knecht, der dem Tod nahe noch die Taufe wünschte, ist in meiner Abwesenheit noch einmal ins Haus gebracht und von Bruder Irion unterrichtet worden, wurde aber Abends von seiner lärmenden Mutter genöthigt, sich in sein Haus zurücktragen zu lassen, wo er schon um 8 Uhr Abends verschied.«⁷⁷ Die Notiz hob implizit die Dramatik der Eingriffe durch Hindus hervor: Sie konnten die Willigen endgültig an der *conversio*, Bekehrung und Konversion, hindern und ihnen damit möglicherweise den Eingang ins ewige Leben verstellen. Der Tod demonstrierte die Endgültigkeit dieser Handlungen.

Die Familienbindung besaß in Indien diese immense Bedeutung, weil eine Konversion Folgen nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Angehörigen nach sich zog, die in manchen Fällen ebenfalls aus der Kaste ausgeschlossen werden konnten.⁷⁸ Dies hatte nicht nur Konsequenzen in den

75 *Heidenbote* 1851, S. 80; C-1.11 Indien 1851, ist ein »auch« zugefügt: »entkam auch ungeschlagen«, ansonsten wörtlich.

76 *Heidenbote* 1844 (Jahresbericht), S. 59: »der getaufte Hindu *Isaak*, der unter viel Noth und Kampf mit seiner heidnischen Mutter, die er treulich unterstützt, dem Evangelium fortwährend anhängt.« Ausführlicher war ein Bericht Irions über Isaak, der 1845 im *Heidenboten* abgedruckt wurde (S. 49f.). Hier wurde auch deutlich, was von dem Konvertiten als *echtem* Christen erwartet wurde: »Mit seiner Mutter, die noch eine stockblinde Heidin ist und vom Wort Gottes zur Seligkeit durchaus nichts hören will, hat er manches Schwere durchzumachen; dessenungeachtet läßt er sie es in Nichts entgelten, sondern ehrt sie mit der schuldigen Ehrfurcht und Liebe, welches er freilich nur durch den Glauben an den Herrn Jesum zu thun im Stande ist.«

77 *Heidenbote* 1845, S. 8 (Brief vom 11. Juni 1844).

78 Vgl. z.B. BMA, C-1.12.1 Indien 1852, J. Müller, Hoobly, 23.4.1852; C-1.11 Indien 1851, Reise Br. Hebichs nach Palghat, 2.12.–20.12.1850, S. 2r: »Paul sprach dann besonders mit seiner Mutter und hörte von ihr unter anderm, der Onkel sey weniger zornig als ängstlich wegen der

sozialen Beziehungen und konnte zu Einsamkeit führen, sondern bedeutete häufig auch wirtschaftlich das Aus für die Familie. »Allein Menschenfurcht und Sorge um ihr und ihrer Kinder zeitliches Auskommen, sind bis jetzt für sie noch unüberwindliche Bollwerke.«⁷⁹ So berichtete Johannes Müller über eine ganze Gruppe von seiner Meinung nach bekehrungswilligen Indern aus der Region um Hubli. Die »Menschenfurcht« war die religiöse Deutung des Zögerns der Inder. Hätten sie wie *echte* Christen in Gottesfurcht gelebt, so wären ihnen die weltlichen Gegebenheiten egal gewesen. Die Bezeichnung »Menschenfurcht« drückt die theologische Frage nach dem Bezugspunkt des Menschen aus: Ist es Gott oder ist es der Mensch selbst, der *homo incurvatus*, gegebenenfalls in seiner Form als Mitmensch? Letztlich stand auch bei dieser Diskussion die Vorstellung im Hintergrund, dass der Mensch nur einem Gott dienen kann.⁸⁰

Insgesamt wurde im *Heidenboten* häufiger über die Familie als Bekehrungshindernis berichtet denn über Familienmitglieder, die sich aufgrund von Konversionen aus ihrem Kreis ebenfalls bekehrten. Das Exotische überwog in der Darstellung bei weitem. Zwar verlieh man immer wieder der Hoffnung Ausdruck, auf den einen Konvertiten würden viele folgen, aber nur selten wurden solche Geschichten auch referiert. Die Missionare berichteten in ihren Briefen prozentual etwas häufiger als der *Heidenbote* von nachfolgenden Konversionen. Allerdings konnte es hier auch vorkommen, dass lediglich Konversionen und keine Bekehrungen vorlagen, Menschen also ihren Familienangehörigen aufgrund der engen Bindung ins Christentum folgten, ohne dass die Missionare von der Ernsthaftigkeit ihrer Bekehrung überzeugt gewesen wären.⁸¹

Die Hoffnung, noch nicht bekehrte Familienmitglieder vom *echten* Glauben überzeugen zu können, hatten erweckte Christen auch in Europa. Auf Unverständnis ihrer »nicht bekehrten« Eltern oder Geschwister stießen sie auch dort. Die Ausmaße, die die Auseinandersetzungen in Indien annahmen, waren jedoch unvergleichlich. Und gerade weil die Missionare selber auch »Haus und Brüder und Schwestern und Mutter und Vater und (häufig auch)

Nachbarn, die nach dem letzten Besuch (im August) ihr Mißfallen über die gute Aufnahme der 2 Gäste (P. & Obrien) ausgedrückt hatten: einem der s[ein]e Kaste verloren habe, sollte man weder Obdach noch Wasser geben, oder man sey in Gefahr selbst [ein] Auswurf zu werden.« S. auch o. Kap. 2.4.

⁷⁹ *Heidenbote* 1845, S. 55.

⁸⁰ Was im *Heidenboten* gar nicht erwähnt wurde, war die Beziehung zu den Ahnen, die jedoch der Literatur zufolge viele Inder von einer Konversion abhielt. Ob sie als nicht relevant wahrgenommen wurde oder ob sie als für die europäischen Leserinnen und Leser zu abseitig (oder gar irreführend) eingeschätzt wurde, kann aufgrund des Schweigens der Quellen nicht bestimmt werden.

⁸¹ Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Brief-Bericht der Station Hoobly, 5.4.1851.

Kinder« verlassen hatten,⁸² um nach Indien gehen zu können, war in dieser Hinsicht ihr Verständnis für die Probleme der indischen Konvertiten verglichen mit den anderen Kontexten gering. Die grundlegende Bedeutung der Familienbindung in Indien scheinen nur die wenigsten verstanden zu haben, am häufigsten noch wurde sie mit dem Konzept der Liebe erklärt.⁸³ Sowohl die Bindung der Inder an ihre Familie als auch die darauf reagierenden Forderungen der Missionare waren extremer als in Europa⁸⁴ und verstärkten so den Dualismus in der Kontaktreligiosität der Missionare.

4.1.1.3 Die Obrigkeit

Wenn die Auseinandersetzungen zwischen Konvertiten bzw. Konversionswilligen und der hinduistischen Gemeinschaft zu stark wurden, konnte die Obrigkeit angerufen werden. Sowohl Missionare als auch Hindus wandten sich an die englischen oder indischen Autoritäten, wenn sie sich Erfolge für ihre Sichtweise versprachen. 1844 klagten Hindus vor dem Richter von Mangalore, Thompson, die Missionare »hielten einen Knaben gegen seinen Willen und gegen den Wunsch seiner Verwandten zurück, und daß er mit Zwang eingesperrt sei.«⁸⁵ Es kam zu einem Gerichtsverfahren, bei dem der Junge erklärte, er wolle bei den Missionaren bleiben, woraufhin er ihnen zugesprochen wurde. 1847 berichteten die Missionare aus Mangalore, ein Mann sei aus dem Gefängnis befreit worden, »wohin die Brahminen ihn gebracht, weil er Christ werden will.«⁸⁶

Die Missionare klagten vor allem gegen Angriffe vonseiten indischer Angehöriger oder Kastenmitglieder, Hindus klagten gegen den Konversionswilligen Einzelner. Dies konnte zu Gefängnisaufenthalten führen, aus denen die Betroffenen aber offensichtlich meistens relativ schnell wieder entlassen wurden.⁸⁷ Wie oft sich Obrigkeiten bei solchen Verfahren gegen die Missi-

82 Vgl. Mk 10,29. Die Kinder wurden aus Indien zur Ausbildung nach Basel oder Deutschland geschickt, und es liegen einige herzergreifende Berichte von Missionaren vor, in denen deutlich wird, wie schwer den Vätern und Müttern diese Entscheidung und der Abschied fielen. Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 152 u. vor allem S. 352.

83 Dies galt selbst für die Berichterstattung über Hermann Anandrao Kaundinyas Ringen um seine indische Frau.

84 Dort hätte in dem Umfeld, aus dem die Missionare stammten, wohl kaum einer mit Selbstmord oder gar Ermordung seiner Kinder wegen der Konversion eines Familienangehörigen gedroht – und dann wären die Erweckten möglicherweise doch von der Konversionsforderung zurückgeschreckt. Der Vater des katholischen Konvertiten Wilhelm Rieb hatte lediglich mit Enterbung wegen der »Schande« gedroht, und dies war der in den untersuchten Bewerbungen extremste Fall, s.o. Kap. 3.1.1.

85 Heidenbote 1845, S. 90 (Brief Greiners vom 18.8.1844).

86 Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 64.

87 Vgl. z.B. ebd.; 1848 (Jahresbericht), S. 63: »Ein junger Fischer wurde noch außerdem getauft; seine Angehörigen verfolgten ihn, schleppten ihn vor Gericht. Aber nach der Taufe wußten sie ihm die Schlinge über den Kopf zu werfen; er darf nicht wagen zur Kirche zu gehen.«

onare entschieden, konnte aus den Quellen nicht ermittelt werden; berichtet wurden im *Heidenboten* selbstredend die erfolgreichen Fälle, in den Briefen der Missionare hingegen fanden sich auch Klagen über Obrigkeiten, die allerdings zumeist schließlich durch höhergestellte Autoritäten zugunsten der Mission entschieden wurden.

Der neben den Gerichtsverfahren, die in der Regel von Hindus angestrengt wurden, zweite häufige Grund für die Einbeziehung von Obrigkeiten waren Gewaltausbrüche.⁸⁸ Hier waren es vornehmlich die Missionare, die an die Autoritäten appellierten, sie und ihre Konvertiten zu schützen. Die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung und damit auch der Schutz der Mission vor Gewalt gehörten durchaus zu den Aufgaben von Polizei, Richtern und gegebenenfalls administrativer Obrigkeit. In diesem Sinne konnten die Missionare auf Erfolg hoffen. Wieweit sich die Obrigkeiten jedoch über die Abwendung von Gewalt hinaus für die Mission engagierten, hing sehr von deren eigenen Glaubensüberzeugungen ab. Ausschließlich »bekehrte« Christen unterstützten die Mission in diesen Zusammenhängen. Sowohl Hindus als auch »nicht bekehrte« christliche Briten hielten sich entweder sehr zurück oder verliehen offen ihrer Förderung der hinduistischen Seite Ausdruck.⁸⁹

1847 wandte sich Samuel Hebich an den *Collector*, nachdem einige Hindus während seines öffentlichen Gebets in Chirakkal Vieh auf ihn getrieben hatten, das dann aber auf die Hindus zurückgelaufen war. Hebich erklärte dem *Collector*, »daß ich nichts dagegen hätte, wenn mich das Volk in meinem Werk todtschläge, sondern nur wünschte ich von ihm so viel Hülfe, daß die Rätthelsführer (es sind bei solchen Aufläufen gewöhnlich ein paar Schlengel, die alles aufhetzen u machen) zurecht gewiesen würden &c. – Das wirkte bei ihm, u er that mir nun auf meinen Hauptfesten mehr als er ehrlich thun kann.«⁹⁰

88 Oft kam auch beides zusammen, vgl. BMA, C-1.12.1 Indien 1852, Semestral-Bericht der Station Hoobly vom 5. Januar 1852: Ein Konvertit, der den Zopf schon abgeschnitten und die Schnur zerrissen hatte und von dem sich Frau und Kind öffentlich losgesagt hatten, war schwer misshandelt worden und in eine Schule geflohen. Er wurde von Polizisten und einigen Christen verteidigt; in einem öffentlichen Gerichtsverfahren entschied er sich, bei den Missionaren bleiben zu wollen und wurde unter Geleitschutz durch die Polizei zur Missionsstation begleitet. Vgl. auch *Heidenbote* 1855, S. 56–58 über die Entscheidung eines 12–13jährigen Mädchens vor dem Amtmann, bei den Missionaren leben zu wollen, die anschließende Gewalttätigkeit und den (zögernden) Schutz durch den Amtmann.

89 1851 klagte Greiner, dass der Richter, vor den die oben erwähnte Geschichte um das Mädchen Dei, den Christen Peter und die Katechisten Isaak und Nathanael gekommen war, die Anführer der Gewalttaten gar nicht bestrafte und die Mitläufer nur mit leichten Geldstrafen. Das Mädchen selbst nahm von ihrem Konversionswunsch Abstand und leugnete jede Gewalt an sich und an Peter, vgl. *Heidenbote* 1851, S. 81.

90 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 6r. 1856 berichtete Hebich, »die Feinde« hätten das Gerücht gestreut, nach den Angriffen vom letzten Jahr habe die Obrigkeit ihm die Teilnahme an den Festen von Payawur und Taliparamba, bei denen er immer gewesen war, untersagt, vgl. C-1.21 Kannanur und Tschirakal 1856, Nr. 27, S. Hebich, Bericht von Br.

Ausführlich über das Verhalten der Obrigkeiten berichtete 1851 Hermann Gundert aus Chirakkal. Nach den ersten Konversionen aus höheren Kasten – Webern und einem angesehenen Kokosbauern – hatte es im Ort einige Unruhe gegeben. Diese hatte sich verstärkt, als der alleinerziehende Kokosbauer seine Tochter in die Missionsschule gegeben hatte. Während des Kalifestes sammelten sich aufgebrachte Inder vor der Missionsstation und forderten die Herausgabe des Mädchens. Gundert rief die Ortspolizei, die jedoch, möglicherweise aufgrund des Festes, nicht kam. Der Missionar versuchte, mithilfe seiner drei bis vier Männer und zweier Hunde, die Hindus zurückzuhalten, sodass »trotz alles Schreiens und Messerzückens Keiner ins Haus« kam.⁹¹ Abends, als die Menge inzwischen auf ca. 200 Personen angewachsen war, erschien »nach Gottes Leitung« ein Soldat. Gunderts Frau begann, »sich ernstlich zu fürchten«, und Gundert schrieb an den der Mission sehr verbundenen Major Young in der nächstgelegenen Militärbasis in Kannur. Während der Brief noch unterwegs war, kamen hinduistische Polizisten, die die Menge auflösten, was Gundert Young sofort mitteilte. Dennoch rückte Young zwei Stunden später mit zehn Soldaten in Chirakkal an. Auch in den Folgetagen kam es zu Unruhen auf der Straße, sodass sich »auf einmal« der englische Distriktbeamte Robinson, ein *Evangelical*, der Sache annahm und nun auch der einheimische Beamte den Vorfall ernst nahm. Ein Besuch Robinsons bei Gundert hob das Ansehen der Missionare seiner Darstellung nach zumindest für die Dauer des Besuchs gewaltig.⁹²

Dass die Mission hier von den Briten unterstützt wurde, während die Inder nur zögerlich und unter Druck Gewalttaten verhinderten, ist kein vorherrschendes Muster in den Berichten. Es gab durchaus auch Klagen über »nicht christliche« Briten, die die Mission nicht unterstützten, sondern ebenfalls nur zögernd und nur bei echten Gewaltdrohungen begannen, die Europäer zu schützen. Die Geschichte zeigt aber, wie sehr eine Konversion nicht nur vor Ort und zwischen Missionaren und Hindus (oder Muslimen), sondern auch in der Beziehung zu den Obrigkeiten eskalieren konnte. Gundert schloss seinen Bericht mit einem Kommentar, in dem seine Prioritätensetzung deutlich wurde: »Ich bin dankbar, daß wir weder uns unsrer Haut gewehrt haben (denn dazu wollten sie uns auf alle Weise reizen), noch durch

Hebich 19.11.1855–16.4.1856, S. 4r. Als Hebich trotzdem dorthin reiste, wurde ihm in Payawur dasselbe Argument vorgehalten und gedroht, sein Zelt anzuzünden, vgl. ebd., S. 6r.

91 Heidenbote 1851, S. 10.

92 Vgl. ebd.: »da wurde ich auf einmal ein großer Herr, und Alles verbeugt sich vor mir auf der Straße, wo ich vorher nur verspottet und ausgelacht wurde.«

Uebergabe des Mädchens, eine Niederlage erlitten haben.«⁹³ Ihm ging es in erster Linie um Gewaltfreiheit, schließlich verstanden sich die Missionare als »Friedensboten«,⁹⁴ und um Standfestigkeit.

Aufgrund ihrer spezifischen Glaubensprägung waren die Missionare einerseits gemäß Röm 13 von der Berechtigung der Gehorsamsforderung gegenüber der Obrigkeit überzeugt, andererseits beurteilten sie Obrigkeiten wie alle anderen Menschen aufgrund von deren Glauben, ihrem Lebenswandel und ihren Handlungen und waren zumindest in Bezug auf die Missionsgebiete jederzeit zu einer kritischen Wertung bereit. An dieser grundsätzlichen Einschätzung änderte sich durch die Migration nach Indien nichts, nur verstärkten sich hier die Kontakte mit Obrigkeiten wesentlich, und dadurch verschärfte sich auch die Problematik. Dabei konnte die indische wie die »nicht bekehrte« christliche europäische Obrigkeit gleichermaßen zum Gegenüber, fremd, werden. Für die Religiosität der Missionare bedeutete dies die Infragestellung ihrer erlernten Konzeption der politischen Ethik.

4.1.1.4 »Reischristen«

Zum Kontext gehörte auch die Frage nach einer möglichen ökonomischen Motivation für Übertritte. Diese wurde nicht sehr häufig aufgeworfen – auch weil die Basler Missionare auf dem selbstständigen Broterwerb bestanden –, aber von Zeit zu Zeit musste sie diskutiert werden, entweder weil sich herausstellte, dass ein Inder um weltlicher Vorteile willen konvertieren wollte oder weil der Mission dieser Vorwurf von außen gemacht wurde.⁹⁵ Die Beschreibungen und erst recht die Bezeichnung als »Reischristen« demonstrierten die Exotik des Gegenstandes. Im *Heidenboten* kam diese Bezeichnung allerdings praktisch nicht vor, den Missionaren war sie bekannt, aber auch sie benutzten sie nur höchst selten.⁹⁶ Die Motivation wurde häufiger beschrieben, aber das Wort vermieden.⁹⁷

93 Ebd.

94 S.o. Kap. 3.2.3.2.

95 Diese Verweise finden sich häufiger in den nicht veröffentlichten Schriften als im *Heidenboten*.

96 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 258 (vermutlich über Kaundinya): »Sein Kanara- und Konkani-Volk erkennt an, daß der kein Reischrist ist.«

97 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 11, H. Gundert, 23.12.1842, S. 1r: »Mit Cugni Ramen's Geschichte sind nun 2 weitere Monate verflossen, u vielleicht könnte ich mich im Berichterstaten noch kürzer fassen als ich im Sinne habe, da menschliche Weise nur ein ridiculus neus aus dem großen Gedränge sich herauszuarbeiten scheint, hätte nicht diese Sache mich mehr als einen Monat fast ausschließlich beschäftigt. Gewiß ist, daß er um sein Leben zu sichern zu mir kam, gewiß daß es ihm am Anfang ernst war, so weit seine Kraft reichte, die Lehre der Schrift zu fassen um bald getauft zu werden, gewiß daß ihm mehr Leben als Tod vor Augen, mehr Ruhe als Reichthum im Sinne stand.« C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1rf. (Eintrag vom 18.5.1836); GUNDELT, Tagebuch, S. 62. Vgl. auch die neutrale Beschreibung säkularer Motivationen bei GUNDELT, Evangelische Mission (1886), S. 260.

Gerade in den Anfangsjahren konnte es vorkommen, dass Inder ihre Motivation ganz offen aussprachen und eine Konversion gegen Bezahlung anboten: »Es sind auch schon einige Hindus gekommen, die um Geld, d.h. um einige Rupees ›Christen‹ werden wollen.«⁹⁸ Die Missionare waren entsetzt, mit *conversio*, zu der doch auch die innere Bekehrung gehörte, hatte dies nichts zu tun. Daher lehnten sie solche Ansinnen in der Regel ab. Die Ausnahmen zeigten sich in Fällen, in denen sie hofften, die Konvertiten würden aufgrund der engen Beziehung, die sie zu ihnen aufgebaut hatten oder aufzubauen hofften, auch die *echte* Bekehrung erfahren. Ein solcher Fall, in dem sich die finanziell und sozial motivierte Zuwendung zur Mission recht schnell zeigte, aber der Missionar, Herrmann Mögling, den Konvertiten dennoch unterstützte, war Somappa/Stephanas.⁹⁹

Konversionswillige, die einzig aus materiellen Gründen zur Mission gekommen waren, verließen diese häufig bald wieder. Andernfalls bemühten sich die Missionare, die *echte* Bekehrung bzw. den echten Willen zur Bekehrung nachträglich zu vermitteln. Hatten sie damit auch längerfristig keinen Erfolg, so wurden die Menschen – den Berichten zufolge häufig – wieder ausgeschlossen. An dieser Stelle ist allerdings zu fragen, ob nicht die Motivation der Berichterstattung die Statistik verzerrte, schließlich wurde im Wesentlichen über die spektakulären Fälle berichtet, nicht über die Mitläufer.

1851 verließ ein junger Mann nach sechs Tagen die Station Hubli, obwohl er vorher die Ernsthaftigkeit seines Aufnahmewunsches beteuert hatte. Später stellte Johannes Müller fest, dass dieser Mann hauptsächlich gekommen war, um zu weben und Geld zu verdienen.¹⁰⁰ Ein anderer bat 1854 nach vier Tagen auf der Station um Unterstützung bei der Bezahlung seiner Schulden.¹⁰¹ 1856 fürchtete Pauline Mögling, die Konvertitin Hanna werde Merkara verlassen, »wenn alle ihre Geldangelegenheiten vollends in Ordnung sind, was ihr eben die Hauptsache ist.«¹⁰² Solche Erfahrungen machten die Missionare immer wieder. So wie sie versuchten, die Inder zum Beispiel über die Errichtung von Schulen zu gewinnen, so versuchten die Inder, aus ihnen Gewinn zu schlagen.

98 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1r (18.5.1836).

99 Ausführlicher dazu s.u. Kap. 4.1.2.2 (Mögling).

100 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, Semestral-Bericht der Station Hoobly vom 5 July 1851; vgl. auch ebd., Brief-Bericht der Station Hoobly vom 5ten October 1851.

101 Vgl. BMA, C-1.16.2 Hubli 1854, Nr. 8, Quartal-Bericht der Station Hoobly vom 15 July 1854, S. 1r f.: »Allein kaum war er 4 Tage bei uns, als er eines Abends zu mir kam und mir sagte, daß er ungefähr rups 80 Schulden habe, und daß er hoffe durch den Segen des Herrn und meine Hilfe dieselben abzahlen zu können. [...] Sich dem Herrn völlig zu ergeben und sich an die Gemeinde enger anzuschließen das war nicht in der Ferne sein Wunsch.« Trotzdem blieb der Mann, Johann, noch einige Zeit auf der Missionsstation und arbeitete auch dort. Die Situation eskalierte jedoch, und Müller schloss Johann aus der Gemeinde aus.

102 FRENZ, Anandapur, S. 220 (Pauline Mögling).

In einigen Fällen wurde der Vorwurf der Konversion aus materiellem Vorteil gegen die Missionare gewendet und manchmal sogar von der eigenen Gesellschaft ausgesprochen. 1860 musste sich Herrmann Mögling nach seiner Wiederaufnahme gegen Vorwürfe verteidigen, dass der erste Coorg-Konvertit Stephanas »durch Geld gewonnen sey.«¹⁰³ Stephanas hatte jedoch vor seiner Taufe keinerlei Geld von der Mission bekommen. Mögling erklärte, Stephanas habe in der Tat Geld erhalten, nämlich als Gehalt. Des Weiteren hatte Mögling für ihn gebürgt und ihm Geld geliehen, das er wiederum von Unterstützern der Mission in Indien bekommen hatte. Ein Teil des Geldes war zurückgezahlt worden. Die Geschichte von Stephanas war besonders pikant, weil Mögling lange um ihn gerungen hatte, weil durch ihn die Coorg-Mission überhaupt erst eröffnet worden war, er aber schließlich doch aufgrund seines Lebenswandels aus der Gemeinde ausgeschlossen worden war. Mögling hatte in seinem vorherigen Brief erklärt, er habe »nie geglaubt oder behauptet [...], er sey in der That bekehrt.«¹⁰⁴ Für die Missionare war es immer eine Gratwanderung zwischen der Zurückweisung von Konversionswilligen, die um finanzielle Unterstützung baten und aus diesem Grunde konvertieren zu wollen schienen, und der notwendigen Unterstützung von Konvertiten, die durch die Konversion ihr Einkommen verloren hatten.

Eine Untergruppe der sogenannten »Reischristen« waren diejenigen, die offen um des sozialen Aufstiegs willen konvertieren wollten. 1840 notierte Hermann Gundert in seinem Tagebuch, ein Inder namens Jonen habe gestanden, »die Taufe zu wollen, um den Tier und Nayern zugängliche Plätze <Trinkhäuser?> betreten zu können.«¹⁰⁵ Die Konversion ermöglichte den untersten Kasten, an Dingen teilzunehmen, die innerhalb des indischen Systems nur den Mitgliedern der höheren Kasten zugänglich waren. In diesem Zusammenhang galten schon die Nayer und Tier als höherklassig. Vermutlich handelte es sich bei Jonen um einen Inder, der heute den Dalit zugerechnet würde.¹⁰⁶

Die Übertritte aus materiellen Gründen waren ein weiterer Anlass, brahmanische und materiell gut gestellte Konvertiten besonders hoch zu schätzen. Hermann Anandrao Kaundinya »left for Christ's sake not only considerable property – but also his wife – and that cheerfully.«¹⁰⁷ Dies bewies Herrmann Mögling die Echtheit seiner *conversio*. 1854 berichtete Hermann Gundert über einen Inder, der, um der Mission nicht »zu sehr zur Last« zu fallen, erst seine Kleidung, Bücher und weitere Gegenstände ins Missionshaus

103 BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 26, H. Mögling, Mercara, 28.9.1860, S. 1v. Vgl. für einen ähnlichen Vorwurf, diesmal vonseiten des örtlichen Raja, GUNDELT, Tagebuch, S. 217 (28.10.1850).

104 BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 25, H. Mögling, Mercara, 20.8.1860, S. 2.

105 GUNDELT, Tagebuch, S. 73 (2.–4.10.1840).

106 Zu diesen Aufstiegsmöglichkeiten vgl. BAUMAN, Christian Identity, S. 71–100.

107 BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 7a, H. Mögling, Mangalore, 18.2.1843, S. 3.

brachte, »bis er selbst nachfolge.«¹⁰⁸ Ein halbes Jahr später kam der Konvertit tatsächlich zur Station – zwei Monate später als verabredet – »und ließ sich von Br. Diez gleich den Zopf abnehmen.«¹⁰⁹ Solche vorausschauend geplanten Konversionen wurden sehr selten erwähnt; sie bildeten das Gegenteil zu den Konversionen aus materiellen Gründen.

Die Freude über die *Echtheit* der Bekehrung solcher Inder hielt die Missionare selbstverständlich nicht davon ab, für die Wiederherstellung der Eigentumsrechte ihrer Konvertiten zu kämpfen. Nach der Konversion kam es daher immer wieder vor, dass die Missionare neue Christen bei ihren Versuchen unterstützten, ihr Eigentum, das sie durch die Konversion verloren hatten, zurückzuerlangen.¹¹⁰ 1853 bemühten sich die Missionare, dem Konvertiten Stephanas zur Rückerlangung seiner Güter in Coorg zu helfen.¹¹¹ Auch die Wiedereinsetzung Hermann Anandrao Kaundinyas in seinen Besitz unterstützten die Missionare nach Kräften. Kaundinya half der Mission in Anandapur später finanziell erheblich; ohne seinen Grundbesitz und sein beträchtliches Engagement hätte Mögling dort keine Station aufbauen können.

Auch mehr als zehn Jahre, nachdem er Indien verlassen hatte, war Hermann Gundert noch voll Bewunderung für den Mut von wohlhabenden und hochgestellten Indern, ihre Kaste zu verlassen und zum Christentum zu konvertieren:

Es ist doch ungemein viel Selbsttäuschung unter Frommen und Missionaren; wie Wenige können z. B. vergleichen und dann im Sinn behalten, was ein Brahmane bei der Bekehrung opfert und was sie. Und wenn jeder etwas schwankt oder strauchelt oder selbst sinkt, kommt denn gar keine Frage auf, ob wir selbst es auch glücklich weiter gebracht haben?¹¹²

So betonte er auch »den Unterschied zwischen geerbtem und geschenktem (dabei auch erstrittenem) Christentum«.¹¹³ Wieder einmal wurden – ohne Exotisierung – die indischen Christen als Vorbilder dargestellt, auch in der privaten Korrespondenz und im Bezug auf das eigene Leben der Missionare. Als besonders herausragend galten in dieser Hinsicht ihre Hingabe- und Opferbereitschaft.

108 GUNDELT, Schriften, S. 160f.

109 Ebd., S. 162.

110 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 11, H. Gundert, Tellicherry, 23.12.1842, S. 2r.

111 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 181.

112 DERS., Briefnachlaß, S. 411 (24.7.1873).

113 Ebd., S. 413 (13.5.1863).

4.1.1.5 Missionsschulen und Missionsgemeinde

Nicht nur der Ursprungskontext spielte eine bedeutende Rolle bei der *conversio*, sondern auch die Bedingungen, die die Missionare Mitgliedern des neuen Glaubens boten. Dazu gehörten für alle Inder sichtbar vor allem die Missionsschulen und die neu gegründeten Gemeinden bzw. die Gemeinschaften auf den Missionsstationen.¹¹⁴

Die Schulen waren eines der wichtigsten Mittel zur Missionierung in Indien. Sie zeitigten wesentlich größere Erfolge als Bazar- und Reisepredigten, die allerdings das Bild der Mission in Europa prägten. Die Kinder sollten hier nicht nur Lesen und Schreiben lernen, sondern auch ins Christentum eingeführt werden. 1843 schrieb der *Heidenbote*: »Schätze christlicher Erkenntniß werden in die empfänglichen Seelen der Kinder niedergelegt.«¹¹⁵ Als Lehrbücher dienten neben der Bibel und allgemeinen Unterrichtsbüchern für die verschiedenen Fächer Katechismen und Traktate. Dies galt bis zur Regulierung des Schulwesens durch die Regierung 1854 sowohl für die sogenannten »Englischen Schulen«, die auch von höhergestellten Jugendlichen, vor allem in der Hoffnung auf eine gute Ausbildung und spätere Anstellung bei der Regierung, besucht wurden, als auch für die Schulen, die in einheimischen Sprachen unterrichteten.¹¹⁶ Je nach Ort gab es auch Konkurrenz durch andere Schulen; häufig aber waren die Missionsschulen zu dieser Zeit die einzigen, die europäische Bildung vermittelten.

Zwar führten die Schulen trotz aller Erfolge nicht zu den von den Missionaren erhofften großen Konversionswellen, aber sie konnten durchaus – teilweise erst in der Langzeitfolge wie bei Hermann Anandrao Kaundinya – Bekehrung und Konversion erwirken. Häufig reagierte die lokale Bevölkerung auf solche Geschehnisse mit einem Boykott der Schulen. Ein starker Rückgang der Schülerzahlen war die übliche Folge von Übertritten.¹¹⁷ Im Jahresbericht 1845 erklärte Samuel Hebich bezüglich der Missionsschule in Chirakkal: »In *Zirakal* hat die Schule mit einem Schüler angefangen und ist bis auf 37 gewachsen, hat aber wieder einen Stoß erlitten durch eines

114 Auf die Beziehung zu den einzelnen Missionaren, die selbstverständlich auch von großer Bedeutung war, wird in dem Kapitel zum Narrativ näher eingegangen, weil sie das Narrativ wesentlich beeinflusste. Die Beziehung schwankte je nach Missionar und Konvertit zwischen »inniger Herzengemeinschaft« (FRENZ, Anandapur, S. 202 [Kaundinya]) und hierarchischer, auf Zucht bedachter Ordnung.

115 *Heidenbote* 1843 (Jahresbericht), S. 66. Vgl. ähnlich *Heidenbote* 1844 (Jahresbericht), S. 59: »Die *Erziehungsanstalt für Mädchen* unter Frau *Lehner* förderte ihre 12 Zöglinge in Erkenntniß des göttlichen Wortes und nicht ohne stille Frucht.«

116 Die ersten Basler Schulen unterrichteten in Kannada.

117 Vgl. z.B. aus dem Jahresbericht 1843: »Eine *canaresische Schule* hat schnell viele Schüler verloren, weil die Bekehrung eines Geister-Priesters großes Aufsehen machte und den Haß der Feinde erregte.« *Heidenbote* 1843 (Jahresbericht), S. 65. Vgl. auch z.B. die erneute Notiz zu Kannada-Schulen, die sich auf die Konversion Kaundinyas und seiner Freunde bezog, *Heidenbote* 1845, S. 10.

Jünglings Bekehrung, und fiel auf 14, jetzt aber kommen wieder 22.«¹¹⁸ Hebich konnte mit dieser Entwicklung im Vergleich zu anderen Berichten sehr zufrieden sein. Erstens war die Schülerzahl nicht in den einstelligen Bereich gesunken, zweitens war sie relativ schnell wieder gestiegen. In den früheren Jahren hatten die Missionare teilweise Schulen nach Konversionen mangels Schülern schließen und sie mit großem Aufwand wieder neu aufbauen müssen.

Manchmal erfüllte sich auch die Hoffnung der Missionare, dass die Schüler selbst evangelisierten. 1851 berichtete Johann Jakob Ammann aus Mulki, dass zwei Schüler ihre Mutter über den Tod ihres Geschwisterkinds mit Geschichten aus dem Hiobbuch trösteten und die Mutter diese Geschichten den »heidnischen Nachbarinnen« bei deren Trauerbesuchen weitererzählte.¹¹⁹ Hier konnte nicht von *conversio* die Rede sein, aber selbst die Weitergabe biblischer Geschichten beglückte die Missionare.

Besonderes Aufsehen erregte selbstverständlich die Taufe von Lehrern.¹²⁰ Die Missionare arbeiteten mit großem Eifer auf diese hin, erhofften sie sich davon doch einen christlichen Einfluss auf die Schüler. Die hinduistischen Eltern hingegen begegneten aus demselben Grunde solchen Konversionen mit starken Abwehrreaktionen und nahmen ihre Kinder aus den Schulen oder griffen Mission und Konvertiten auf andere Weise an. Die Missionsschulen hatten daher zwar insgesamt durchaus Konversionserfolge vorzuweisen, diese wurden jedoch, zumindest kurzfristig, durch dezidierte Abwendungen aufgrund der Erfolge wieder geschmälert. Langfristig jedoch trugen die Schulen zum Ansehen der Mission wesentlich bei. 1842 meldete Herrmann Mögling aus Mangalore, die dortige Erziehungsanstalt sei nach der Taufe von zwanzig Jungen nun »vollends zu einer christlichen Anstalt geworden«.¹²¹ Gleichzeitig wurden die Schulen bei konvertierten Jugendlichen auch als Anstalten zur Fortentwicklung im Glauben genutzt.¹²²

Die Bedeutung der englischen Schulen strich Samuel Hebich gegen Ende seiner Tätigkeit in Indien heraus und bat die Komitee inständig um Unterstützung. Nur mithilfe dieser Schulen könnten die Basler »wunderschöne Knaben u Jünglinge« auch aus den höheren Kasten erreichen. Und schließlich: »Soll Indien bekehrt werden, u soll das Christenthum auch in den höhern Classen oder Kasten Eingang finden: so brauchen wir diese Englische Schulen!«¹²³

118 Heidenbote 1846, S. 42.

119 Heidenbote 1851, S. 16.

120 Vgl. z.B. Heidenbote 1846, S. 43. Gerade in den Anfangsjahren unterrichteten in den Missionschulen viele hinduistische Lehrer.

121 BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H. Mögling/G. Weigle, Bericht von Missionar Mögling über die Erziehungsanstalt zu Mangalore, 17.4.1842, S. 1r.

122 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Mögling/G. Weigle, Dharwar, 15.5.1851.

123 BMA, C-1.23b Kannanur 1858, Nr. 27, An die löbl Missions Committee zu Basel, 16.6.1858, S. 2r.

Die Inder, die zum Christentum konvertierten und ihre Ursprungsgemeinschaft verlassen mussten, sollten nicht alleine sein. Auf den Missionsstationen wurde ihnen eine neue Gemeinschaft angeboten, und die Missionare ebenso wie die Katechisten bemühten sich bewusst darum, diese Gemeinschaft zu stärken. Dafür gab es weltliche wie religiöse Gründe. Die erweckten Christen waren überzeugt, dass der *echte* Glaube zur Gemeinschaft in Christus und damit zur engen Gemeinschaft untereinander führen müsse.¹²⁴

1853 verglich der *Heidenbote* die Konversion eines Inders mit der Neugeburt »in die Familie Gottes«. ¹²⁵ Diese Formulierung verdeutlichte die enge Gemeinschaft, ja Einheit, die unter den Christen vorausgesetzt wurde. Zugleich unterstrich der Vergleich die Differenz zwischen europäischen Missionaren als erwachsenen Christen und indischen Konvertiten als neugeborenen Kindern. Wie in Familien der Erweckungsbewegung, so war auch hier die Hierarchie – bei gleichzeitiger Betonung der Einheit – festgelegt.¹²⁶ Später besuchten Gemeindeglieder sich auch gegenseitig, um an Taufen teilnehmen und somit die wichtigen Feste gemeinsam feiern zu können.¹²⁷

Das Leben auf den Missionsstationen war jedoch nicht nur von Gemeinschaft geprägt, sondern auch von dem, was die Missionare in traditioneller Sprache »christliche Zucht« nannten. Im Dezember 1844 erklärte Hermann Gundert einem konversionswilligen 19jährigen Inder »zu Haus habe er ein freies Wohlleben, hier werde es scharf und kurz hergehen.«¹²⁸ Die Konvertiten mussten sich – ebenso wie die Missionare selbst – einem System unterwerfen, in dem auf äußere Ordnung, Fleiß und Sauberkeit ebenso geachtet wurde wie auf die Teilnahme an Gottesdiensten, Andachten und religiösem Unterricht und auf die »innere Entwicklung« der Christen.

Der Jahresbericht 1847 erzählte von mehreren Ausschlüssen von der als christliches Dorf gegründeten Station Malasamudra. Ein Mann wurde ausgeschlossen, weil »sein heidnisches Weib« ihn verführt habe, ein ehemaliger Hindupriester, weil er nicht arbeiten wolle. Zwei Familien hielten sich nicht an »die Regeln der Colonie«. ¹²⁹ In Malasamudra, das zu einem rein christlichen Ort werden sollte, führte Johann Georg Stanger ein besonders

124 S.o. Kap. 3.1.2. u. 3.3.

125 Heidenbote 1853, S. 16.

126 S. dazu auch u. Kap. 4.2.5.

127 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 216 (6.10.1850).

128 Heidenbote 1846, S. 27. Dies ging in der Wahl der Mittel über die von Blumhardt in seiner Dogmatik explizit geforderte Kirchenzucht hinaus (s.o. Kap. 3.4), inhaltlich jedoch entsprach es den Vorstellungen des Inspektors. Blumhardt hatte sich in der Vorlesung ja auf die Dogmatik beschränkt und die Ethik und genaue Lebensvorschriften an anderer Stelle diskutiert.

129 Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 66.

strenges Regiment, um das Leben gemäß christlich-erweckten Maßstäben zu garantieren, doch auch auf anderen Missionsstationen konnten Konvertiten aufgrund ihres Lebenswandels ausgeschlossen werden.¹³⁰

Ein anderer Aspekt der Gemeinschaft auf der Missionsstation war, dass eine *conversio* ebenso wie eine Apostasie Nachahmer nach sich zog. Wenn die auf der Station lebenden Inder die Bekehrung oder Konversion eines Freundes erlebten, so wollten sie diese Erfahrung auch machen. Missachtete hingegen einer die Regeln der Station oder wandte sich ganz vom Glauben ab, so folgten ihm meist weitere.¹³¹ Manchmal baten Konversionswillige auch explizit um die Taufe, um so in die neue Gemeinschaft der Christen aufgenommen und damit gleichzeitig gegen Angriffe von außen abgeschirmt zu werden.¹³²

Für die Schülerinnen und Schüler war ein wesentliches gemeinschaftsbildendes Element das gemeinsame Reisen. Hier sollten sie in die Arbeit der Missionare eingeführt werden und neue Orte kennenlernen. Gleichzeitig sollten sie wohl dort, wo sie schon bekannt waren, den Missionaren Türen öffnen. Inmitten der Reiseberichte finden sich immer auch Beschreibungen der Gemeinschaft zwischen Missionaren und Schülern oder Schülerinnen sowie der Kinder und Jugendlichen untereinander.¹³³

An den verschiedenen Orten gab es nicht immer nur eine Gemeinde. Häufig wurden für die Angehörigen verschiedener (indischer) Sprachen auch unterschiedliche Gemeinden oder unterschiedliche Zweige der einen Gemeinde errichtet. Die Zuordnung – eine Gemeinde mit Gottesdiensten und Gruppen in verschiedenen Sprachen oder mehrere nebeneinanderstehende Gemeinden – war nicht immer eindeutig geklärt und schien auch nicht an allen Orten gleich geregelt zu sein. Samuel Hebich betonte ebenso häufig die Einheit seiner »schwarzen und weißen« Gemeinde in Kannur sowie die gegenseitige Unterstützung der beiden Gemeinden. Über Mangalore hieß es im Jahresbericht 1851: »Unsere Mangalore Gemeinde theilt sich bekanntlich nach Sprache und Nationalitäten in zwei Theile: die *Tulugemeinde* und die *Tamilgemeinde*.«¹³⁴ In dieser Zeit wurde die Rede von Nationen auch in Bezug auf Indien immer häufiger. Das Nebeneinander verschiedener Gemeinden oder Gemeindezweige war aber eher mit der Sprachbarriere zu erklären.

130 Hierbei handelte es sich um Ausschlüsse aus der Gemeinde bzw. Gemeinschaft, nicht um Exkommunikationen. Über die Zugehörigkeit der Personen zum Reich Gottes wurden mit den Ausschlüssen in der Regel keine Aussagen gemacht.

131 Gerade der letztgenannte Aspekt wurde selbstredend in den Missionarsberichten häufiger erwähnt als im *Heidenboten*, vgl. z.B. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 3, H. Mögling, Mangalore, 22.1.1842, S. 1r.

132 S.o. Kap. 4.1.1.1.

133 Vgl. z.B. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 19, H. Mögling, Reise von Br. Mögling mit drei und zwanzig Knaben, 20.9.–10.11.1842, S. 3vf.

134 Heidenbote 1851, S. 78.

Hinzu kam bei der Tamilgemeinde, dass hier die Frage des Umgangs mit den Kasten nicht abschließend geklärt war bzw. nicht im Sinne der anderen Basler Gemeinden die Einheit aller Menschen unabhängig von der Kastenzugehörigkeit anerkannt war.¹³⁵

Der Gemeindeaufbau entsprach im Wesentlichen der Organisation erweckter Gemeinden in Deutschland und der Schweiz. Die Missionare orientierten sich in Indien zumeist an der Ordnung und Liturgie aus Württemberg. Auch dass sich unterhalb der Kirchen- bzw. Missionsgemeinde Gruppen bildeten, hatte seine Parallele in der Konventikel- und Gruppenbildung und den »Stunden« in Europa. Der Zuschnitt der Gruppen unterschied sich in Gebieten, in denen die Missionare auf die indischen Bedürfnisse eingehen mussten, aber es gab keine grundsätzlichen Differenzen. Das bedeutet, dass die Missionare in Bereichen, bei denen sie Handlungsmacht besaßen, das Modell, das sich in Europa bewährt zu haben schien, auch in Indien einzuführen suchten.

Der ganze Kontext der Darstellung von Schulen und Gemeinden in Indien war exotisch, insgesamt wurde im Blick auf die Christen aber die Gleichheit mit Europa hervorgehoben. Dennoch waren dies die Räume, in denen die Missionare eine Kontaktreligiosität entwickeln konnten, weil sie hier in der Begegnung und im engsten Kontakt mit Indern, indischen Christen, lebten. Die Berichte lassen darauf schließen, dass sich die Missionstheologie implizit veränderte. Dies wird zum Beispiel an der Bedeutung der Schulen deutlich, die in der Wahrnehmung in Europa wesentlich weniger wichtig waren als die »Bazar-« und Festpredigten der Missionare, in Wirklichkeit aber einen viel größeren Einfluss besaßen als jene. Den Missionaren war dies wohl bewusst, dennoch wurden in der Repräsentation die herkömmlichen Gewichtungen beibehalten, wodurch die Exotisierung – Schulen gab es auch in Deutschland und der Schweiz, Straßenpredigten hingegen kaum – ob bewusst oder unbewusst in den Vordergrund trat.

4.1.1.6 Religion und Theologie

In der Darstellung von Religion und Theologie sowie in ihrer Bewertung und der Einschätzung ihrer Bedeutung unterschieden sich *Heidenbote* und die handschriftliche archivierte Korrespondenz der Missionare. Im Allgemeinen beschäftigten sich die Missionare ausführlicher als der *Heidenbote* mit der indischen Religiosität; ihre Berichte waren in der Regel differenzierter und nicht immer so abwertend wie dort. Es kann jedoch keine allgemeingültige Aussage für alle Missionare gemacht werden, sondern innerhalb der Gruppe fanden sich große Unterschiede. Der charismatische Nichttheologe Samuel

135 S.o. Kap. 4.1.1.1.

Hebich war in seinen Aussagen tendenziell allgemeiner und abwertender als der sehr sensible Gottfried Weigle oder Herrmann Mögling, die sich intensiv mit indischer Religion und Kultur befassten, Übersetzungen und Adaptionen zusammenstellten und mit der *Bibliotheca Carnatika* eine für das Gebiet grundlegende Sammlung erstellten.¹³⁶ Johannes Müller hingegen protokollierte seitenlang Missionsgespräche, die ebenfalls häufig theologischen Inhalts waren. Aufgrund ihrer größeren Differenziertheit geht dieser Abschnitt von den handschriftlichen und den wenigen gegen Ende des 20. Jahrhunderts in Transkription veröffentlichten Tagebüchern und Berichten der Missionare aus und zieht den *Heidenboten* lediglich ergänzend hinzu. In die Analyse werden ausschließlich solche Themen aufgenommen, die von den Missionaren im Kontext der *conversio* besprochen wurden.

In den Gesprächen trafen nicht nur ein völlig unterschiedliches Verständnis von Religion und Religiosität aufeinander, unvereinbare Konzeptionen vom Göttlichen und der Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern auch divergierende Auffassungen von Höflichkeit.¹³⁷ Bei seiner Predigtreise 1835/36 traf Samuel Hebich auf Hindus, die ihm ruhig zuhörten und mit Ausdrücken von Freude Bücher entgegennahmen. Auch »Psalmensingende« Brahmanen reagierten freundlich auf Hebichs »liebvolle« Ansprache. Nachdem der Missionar ausgedet hatte, fragten sie, ob sie ihm auch ein Gedicht vortragen dürften. Hebich stimmte aus Neugier zu, war aber von der Vortragsart abgestoßen. Auf die Idee, dass die Brahmanen von ihm dasselbe Interesse für ihre Religion erwarteten, das sie seiner entgegengebracht hatten, kam Hebich offenbar nicht.¹³⁸

136 Ab 1849 entstand eine lange Auseinandersetzung um diese Arbeit mit der Basler Missionsleitung. Mögling verteidigte sich, er habe nicht die Absicht, mit dieser Arbeit »dem alten heidnischen Geiste irgendwie das Leben zu fristen oder gar einen neuen Aufschwung zu geben« (BMA, C-1.4 Mangalore 1849, Nr. 4, H. Mögling, 19.1.1849, S. 1r). Sein Hauptargument lautete: »Allein für unsere drei Aufgaben, Predigt, Schriftstellerei, Bibelübersetzung ist nicht bloß die Kenntniß der Sprache sondern auch Bekanntschaft mit dem Geiste des Volkes, dessen Entwicklungsgeschichte in der Volkslitteratur urkundlich vorliegt, unerläßlich.« (S. 2r). Die Arbeit geschehe in der Nachfolge von Paulus (S. 3r).

137 Auch die Auffassungen über Auftrag und Absicht der Missionare unterschieden sich, S. dazu auch o. Kap. 2.4.

138 BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 3 II, S. Hebich, Etwas von meiner Reise ... 21.12.1835–27.1.1836, S. 7vf. Möglicherweise bezog sich Hebich auf die Mantra-Rezitationen von Brahmanen. Ich danke Mrinalini Sebastian für diesen Hinweis. Ähnlich abwertend über den indischen Gesang äußerte sich Herrmann Mögling, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 3, H. Mögling, Bericht über die Erziehungsanstalt, 12.2.1839, S. 1. Ob die Missionare ihre Meinung nach längerem Aufenthalt in Indien änderten, ist nicht überliefert. Mögling brachte noch in demselben Jahr 1839 indischen Schriften eine gewisse Hochachtung entgegen: »Man thut dem Heidenthum Unrecht und vielmehr dem HErren auch der Heiden, wenn man überall nur Teufelswerk sieht. Es ist auch Gotteswerk dabei. Die Schriften der heidnischen Religionen haben nicht bloß Eine Quelle: 1, e. Offenbarung göttlichen Gesetzes ist in jedem Herzen. 2, Fragmente der ursprünglichen Gottes Erkenntniß wie sie [Noa]h, der Stammvater der Postdiluvinen hatte, müssen sich auf den Stammvater aller jetzigen Völker vererbt haben. 3, heidnische Staaten

Auch diejenigen Missionare, die sich intensiv mit der hinduistischen Kultur beschäftigten und Schriften, Legenden, Lieder und Gedichte sammelten und teilweise übersetzten,¹³⁹ hatten ein gespaltenes Verhältnis zum Hinduismus. Im Juli 1852 sandte Gottfried Weigle Nacherzählungen von fünf Geschichten aus dem *Basava Purana* nach Basel. Die Einleitung in seinen Brief erinnerte an die natürliche Theologie und die Lichterlehre:

Bei dem Durchlesen heidnischer Schriften trifft man nicht selten einzelne Gedanken und Abschnitte, welche einen näheren oder entfernteren Anklang an die Wahrheit enthalten. Bisweilen zeigen solche Stellen den Charakter eines schwachen Widerscheins von jenem Urlichte einer Gotteserkenntnis, welches mit den Nachkommen Noahs ohne Zweifel in die verschiedensten Länder der Erde gewandert ist [...]. In anderen Fällen sind die Anklänge an speziell christliche Lehren so stark und unverkennbar, dass wir nicht umhin können, einen Einfluss christlicher Ideen, eine Bekanntschaft mit der evangelischen Wahrheit [...] zur Erklärung der sonst rätselhaften Ähnlichkeiten anzunehmen. Endlich gibt es auch Fälle, in welchen die Übereinstimmung von der Art ist, dass man an eine dämonische Nachäffung der Wahrheit zu denken sich versucht fühlt.¹⁴⁰

Denselben Brief beendete Weigle mit den Worten: »Die heidnischen Bücher sind voll von Seligpreisungen derer, die sie lesen oder ihre Worte hören, und doch ist das, was sie darbieten, so gar selten auch nur genießbar, geschweige

sind immerhin noch ein Schatten Göttlichen Regimentes. 4, das Licht, das Leben der Welt erleuchtet jeden Menschen – Wer diese Mesch**ter verkennt, wird mit Veracht *jeden unter Herrschaft des Teufels, welche doch wenigstens die Regierung Gottes des Allmächtigen nicht zu Schanden bringen kann.« (C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 21, H. Mögling, Bemerkungen zu der inliegenden Rede Buchanans, 27.9.1839). Die Erkenntnis des eigenen Unwissens über Indien sprach er ein Jahr später anlässlich seiner ersten Predigtreise offen aus: »Ein sonderbares Gefühl der Unbekanntschaft mit den Verhältnissen, dem Character, und dem Geiste der Menschen, mit deren verschiedenen Stämmen wir in Verkehr gekommen sind, hat sich uns unterwegs oft aufgedrängt. Die Fragmente von Landes- und Volks-Kenntniß, welche auf einer solchen Reise durch Gespräch oder Nachfrage gewonnen werden, auch wenn sie sich an früher gesammelte Uebersichten und Eindrücke anschließen, befriedigen oft viel weniger, als sie durch Hindeuten auf die unbenannten leeren Räume der im Geiste den Umrissen nach verzeichneten Karte beschämen und peinigen. Ein oberflächlicher Erkenner seines Volkes ist einem Missionar nicht viel werth.« (C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 31, H. Mögling, Mangalore, 20.12.1840).

1853 berichtete Mögling von einer Predigtreise, bei der er zufällig beim Vorbeireiten einen Inder einen Basler Traktat im indischen Stil vortragen hörte: »Ich ritt vorbei, ohne etwas zu sagen. Mochte sie nicht stören.« (FRENZ, Anandapur, S. 208). Später kam der Inder zu ihm, um sich zu unterhalten.

139 Die unterschiedlichen Übersetzungsvorschläge von Mögling, Weigle und Pauline Weigle-Mögling mit teils sehr divergierenden Ergebnissen stellt nebeneinander FRENZ, Anandapur, S. 236–259.

140 Ebd., S. 185 (Weigle).

denn auf irgendeine Weise fruchtbringend oder belehrend.«¹⁴¹ Weigle sah also durchaus Anknüpfungspunkte, auch Spuren christlicher Glaubensüberzeugung in der hinduistischen Lehre, aber er fand sie gleichzeitig so entstellt bzw. überlagert, dass sie von den Indern nicht mehr erkannt werden könne.

Die wichtigsten Themen von Missionsgesprächen fasste 1844 Johannes Müller zusammen: »Meine Unterhaltung mit den Leuten bestand wieder wie gewöhnlich theils in Gesprächen über verschiedene Materien z. B. die Nichtigkeit ihrer Götter, belegt mit Beispielen aus ihren Schastras und aus dem tägl. Leben; über den wahren Gott der obwohl nicht mit den Augen sichtbar u mit den Händen betastbar, doch überall nahe u jedem der ihn sucht findbar sei; über ihren Lebenswandel, wie der nur Sünde sei; über Erlösung aus der Sünde durch Christum; über die Vergänglichkeit u Unbeständigkeit der irdischen Güter; über das in einem jeden sich befindliche Verlangen nach Frieden u Seligkeit; den Weg wie solches zu finden ppp«. ¹⁴² Ein Teil dieser Themen wurde hauptsächlich anhand der christlichen Lehre behandelt (oder zumindest so dokumentiert), bei anderen Themen knüpften die Missionare stärker an den Erfahrungshorizont der Inder an und beschrieben diesen auch in ihren Berichten.

»Götzen«

Die armen Leute erkannten mit mir an daß ihre Götzen nichts seien und deßhalb weder Gutes u Schlimmes machen könnten, allein sie sind von ihren Vorfahren her zu sehr daran gewöhnt, theils bei Gewissensfurcht, theils durch das für das Fleisch angenehme Leben, daß es ihnen nicht mögl. wird sich derselben zu entschlagen.¹⁴³

Dieser Eintrag Johannes Müllers in seinem Tagebuch von 1841 bezog sich auf drei wichtige Aspekte: den »Götzendienst«, die Tradition und den weltlichen bzw. bequemen Lebenswandel. Das Traditionsargument wurde besonders von Müller immer wieder als von Indern kommende Begründung hervorgehoben. In der Missionsargumentation insgesamt aber war zweifellos der Bezug auf die indischen »Götzen« der wichtigste Punkt der Auseinandersetzung mit der indischen Religiosität. Die Missionare versuchten den Indern zu vermitteln, ihre Götterbilder seien einfache, menschengemachte Statuen ohne jede Bedeutung oder gar Handlungsmacht.

141 Ebd., S. 189 (Weigle). Der Brief war teilweise von Pauline verfasst, unterschrieben hatte ihn aber nur Gottfried Weigle.

142 BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 196 (Eintrag vom 13.1.1844). Die Basler schrieben an wenigen Stellen statt des heute üblichen »pp« ein drei- oder gar vierfaches »p« für »perge«.

143 Ebd., S. 151 (Eintrag vom 11.10.1841).

Zwar sprachen sie auch den indischen Göttern Existenz und Wirkung nicht unbedingt ab – die Einschätzung unterschied sich je nach Götterfigur und nach Missionar –, aber zumeist sahen die Basler, wenn sie den Göttern Wirkmacht zugestanden, hinter den indischen Göttern den Teufel am Werk. Grundsätzlich waren alle Missionare überzeugt, dass die »Götzen nichts seien«. Der Götzendienst wurde als Sünde bezeichnet.¹⁴⁴ Johannes Müller argumentierte häufig mit der Schöpfung als Beweis für die Handlungsmacht des christlichen Gottes im Gegensatz zu den »steinernen Göttern«.¹⁴⁵

Ausführlich beschrieb Müller seine Beobachtungen beim Besuch eines hinduistischen Tempels. Er war überrascht von der Verehrung, die nicht nur Männer, sondern auch Frauen (und Kinder) dem dortigen Gott entgegenbrachten und erst recht erstaunt, dass sie sich nicht durch die Reden der Missionare davon abbringen ließen.¹⁴⁶ Hier schien das grundsätzliche gegenseitige Unverständnis von zumindest einigen Missionaren und Hindus auf.¹⁴⁷ Das Unverständnis verstärkte sich, wenn sich die Hindus auf Diskussionen einließen und dabei den Missionaren allerlei zugestanden, am Ende aber trotzdem nicht von ihrem Glauben abrücken wollten. Die Missionare, die mit europäischer Bildung und einem europäischen Verständnis von Religion, aber auch von Logik, in diese Diskussionen gingen, kamen regelmäßig an

144 Vgl. z.B. ebd., S. 142 (Eintrag vom 9.9.1841). Vgl. ebd., S. 144 (Eintrag vom 15.9.1841): »Sagte ihm daß 4 Worte in S. Gedächtniss schreiben soll neml. 1, Den Götzendienst und S. bösen Weg zu verlassen. 2, Dem wahren Gott u S. Sohn Jesu Xsti zu dienen. 3, Wenn er bis an S. Tod den Götzen diene, so komme er in die Hölle. 4, Wenn er dem wahren Gott diene so komme er nach dem Tod in den Himmel.«

145 Ebd., S. 147 (Eintrag vom 25.9.1841).

146 Vgl. ebd., S. 154 (Eintrag vom 18.11.1841): »Trotz dem daß Brd Eßig den Anwesenden und Kommenden die Thorheit u. Sündhaftigkeit des Götzendienstes mit klaren und schlagenden Beweisen darthat, so fuhren sie doch fort ganz ungescheut ohne auch im Geringsten beschämt zu sein, ihrem Steingott ihre Verehrung darzubringen.«

147 Mögling, Weigle und bis zu einem gewissen Grade auch Gundert zeigten wesentlich mehr Verständnis für die Auffassungen der Inder. Außerdem verbesserte sich das Verstehen vonseiten der Missionare mit ihrer Aufenthaltsdauer. Müller war zum Zeitpunkt dieses Eintrags kaum zwei Jahre in Indien und ein Jahr auf der Station Hubli. Johann Christoph Essig war 1838 ausgesandt worden, doch über seine Auffassung berichtet der Eintrag nichts. Müller gehörte zu denjenigen, die immer stärker als andere die Distanz zu den Indern und ihr eigenes Unverständnis hervorhoben.

Dass auch den Indern dieses gegenseitige Unverständnis bewusst war, machte eine – wenn auch sicher polemisch gemeinte – Bemerkung eines Inders deutlich, die Johannes Müller protokollierte: »[...] kamen 2 andere herzu die aber ihre teuflische Bosheit auf eine andere Weise zeigten indem sie die Leute ermahnten zu gehen, weil sie weder mich, noch ich sie verstände. Als nachher einer dieser Bösewichte mit mir reden wollte sagte ich ihm daß er ja mich nicht verstehe, warum er also mit mir rede wolle. Er war etwas beschämt hierüber.« (Ebd., S. 189 [Eintrag vom 4.1.1844]).

die Grenzen ihres Verstehens. Häufig erklärten sie sich die Reaktionen der Inder entweder mit Einflüssen des Teufels bzw. Verstockung oder mit dem »Gesunkensein« der indischen Kultur.¹⁴⁸

Verständnis für die hinduistische Offenheit, einen weiteren Gott anzunehmen, oder überhaupt die Erkenntnis des Problems, warum sich Inder bei Gesprächen offen zeigten, letztlich aber doch ihrem eigenen System treu blieben, brachten nur die wenigsten Missionare auf. Die meisten Hindus waren der Ansicht, dass innerhalb eines Sozialsystems verschiedene Glaubensrichtungen vertreten werden können. Die Hinzunahme des christlichen Gottes stellte somit im Prinzip kein Problem dar. Selbst die innere Zuwendung zum christlichen Gott wäre innerhalb des Systems möglich gewesen. Das Problem und aus indischer Sicht die Konversion bestand in der Abwendung vom Sozialsystem, dem Austritt aus der Kaste und vor allem der Aufgabe der Kastenreinheit.¹⁴⁹

1844 protokollierte Johannes Müller:

Auf dem Heimweg hatte ich noch eine Unterredung mit einem Mann, der nachdem er gar deutl. sah daß seine Steingötter nichts seien, mich mit einer Art Ernst fragte ich möchte ihm doch den Namen des wahren Gottes sagen damit er demselben ein Bild machen und ihn somit verehren könne. Diese Äußerung erinnerte mich an unsern Sprachlehrer in Hoobly, der, als ich ihm am letzten Weihnachtsfest sagte, daß er heute des Festes wegen nicht arbeiten dürfe, das Anerbieten machte, unserm Gott heute auch ein Geschenk zu bringen. Als ich fragte was, sagte er: einige Früchte u etwas Zucker, dieses opfern sie nämll. gewöhnl. ihren Götzen.¹⁵⁰

Aus hinduistischer Sicht war dieses Angebot zugewandt und angemessen. Der christliche Gott wurde in die Götterwelt eingeordnet und ebenso behandelt wie die anderen Götter. Der Sprachlehrer könnte diese Aufnahme des christlichen Gottes in seine Religion sogar als Teil einer *conversio* gesehen haben – seine Ansicht dazu wird hier nicht mitgeteilt – nach christlicher Auffassung aber kann es neben dem einen Gott keine weiteren Götter geben, der gut gemeinte Vorschlag grenzte aus dieser Sicht also an Blasphemie. Die Opferung von Lebewesen oder gar, wie in diesem Fall, Gegenständen galt

148 Vgl. z.B. ebd., S. 165 (Eintrag vom 2.12.1841); ebd., S. 180 (Eintrag vom 28.12.1841): »Gewöhnl. kommt es den Leuten, wenn von der Thorheit ihre (!) Götzendienstes die Rede ist, selbst lächerl. vor, allein wenn man ihnen ebenso auch die Sündhaftigkeit desselben (!) ins Licht stellen will, da bleiben sie gewöhnl. stumm [...]. Diese gänzliche Todtgeschlagenheit ihres geistigen Lebens [...] erscheint einem bisweilen als räthselhaft [...].«

149 Vgl. z.B. MICHAELS, Hinduismus, S. 34–37.

150 BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 188f. (Eintrag vom 3.1.1844).

ebenfalls seit dem Kreuzestod Christi als abgeschafft. In der theologischen Tradition, der die Missionare angehörten, wurde der Kreuzestod als das endgültige Opfer angesehen, das alle anderen Opfer aufhob.

Neben der Ablehnung der Götterstatuen als »Götzen« und dem oft wiederholten Hinweis, diese seien wirkungslos,¹⁵¹ verfolgten die Missionare noch eine weitere Argumentationslinie gegen die indischen Götter: sie könnten keine Götter sein, weil die Geschichten über sie einen unmoralischen Lebenswandel bezeugten. »Der Höchste ihrer Götter, Schiwa könne es [Vergebung, J.B.] ihnen auch nicht geben, denn der sei selbst ein Sünder, habe gelogen, betrogen, gestohlen, gehurt u die Ehe gebrochen.«¹⁵² Der Lebenswandel seiner Anhänger sei der Beweis, und gleichzeitig wurde Shivas Verhalten als ursächlich für den Lebenswandel seiner Anhänger gesehen: Nur wer sich genauso wie Shiva verhalte, könne ihn verehren. Damit wurde auch der Lebenswandel der Hindus in ihrer Religion begründet – eine direkte Übertragung der christlichen Vorstellung der Heiligung und der *imitatio Christi*.¹⁵³

Die Vielfältigkeit der hinduistischen Götter war ein weiterer Punkt, an dem regelmäßig Missverständnisse zwischen Missionaren und Hindus auftraten. Samuel Hebich gegenüber verteidigten sich Hindus einmal mit dem Hinweis, auch der biblische Gott nenne sich »der Gott Abrahams, Isaacs & Jacobs«, wieso also sollten sie nicht Brahma, Vishnu und Shiva verehren können?¹⁵⁴ Hebich versuchte, die christliche Konzeption Gottes und den Unterschied zwischen Menschen und Götterinkarnationen zu vermitteln, aber die Diskussionspartner fanden hier keine gemeinsame Sprache.

Die Missionare glaubten indes, eine Abwendung von den indischen Göttern ausmachen zu können. So notierte Müller am 13. Dezember 1841: »Auch die beiden Götzen, Hanamandi, u Basaba scheinen an ihrer Achtung viel verloren zu haben, denn ersterer ist den ganzen Tag in seinem Zimmer eingeschlossen und letzteren scheint man damit abgefertigt zu haben, daß man

151 Vgl. zur Ohnmacht der indischen Götter auch die Beschreibung Heidenbote 1841, S. 72: Layer führte seinen Zuhörern seinem Bericht zufolge vor Augen, wie eine Statue des Hanuman durch Menschen aus dem Schutt befreit werden musste, unter dem sie nach dem Zusammenbruch seines Tempels begraben gewesen war.

152 BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 188f. (Eintrag vom 30.11.1847).

153 Ähnlich argumentierte schon 1836 Samuel Hebich: BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 3v (13.6.1836): »Nun frag ich »wer ist Bramha? wer Wischnu? Wer Siva? – Nun lege ich ihnen dieser 3. Götter-Geschichten (die sie auch 3. Einigkeit nennen) kurz auseinander. Da ist dann Bramha verflucht, Wischnu hat Alle mögliche Sünde gethan, und Siva's Geschichte ist gar gegen Alles Schaamgefühl – dann frag ich sie: »kann dies Gott seyn? u dann wird zur Antwort mit dem Kopf geschüttelt – oder auch: »Das kann nicht seyn gegeben.«

154 BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 3r.

ihm ein schönes Stük Kleid angelegt hat.«¹⁵⁵ Welche hinduistischen Begründungen für dieses Verhalten es gegeben haben könnte, schrieb Müller nicht. Wenn die Missionare eine unterschiedliche Behandlung von Götterstatuen ausmachten, so interpretierten sie diese in ihrem Sinne; mittelfristig mussten sie allerdings feststellen, dass sich wenig änderte. Divergierende Vorstellungen von Kontinuität oder Zyklen in der Behandlung der Götter können hier im Hintergrund des unterschiedlichen Verständnisses von Missionaren und Hindus gestanden haben.

Um die Hindus besser zu erreichen und um ihnen die ihrer Meinung nach vorliegende Absurdität und logische Inkonsequenz ihrer Religion zu beweisen, sammelten und übersetzten die Missionare schon sehr früh Hauptschriften des Hinduismus.¹⁵⁶ Häufig berichteten sie, wie erstaunt Inder auf die Vorlage dieser Schriften reagierten.¹⁵⁷ Auch wenn es ursprünglich anders gedacht war, wurde diese Methode bald zu einem bewährten Mittel, die Hindus mundtot zu machen, da hier erneut unterschiedliche Weisen der Argumentation und der Logik aufeinander trafen. Zu intensiven Gesprächen führten diese Ansätze, den überlieferten Quellen zufolge, selten. Dies kann allerdings der Quellengattung geschuldet sein: Sowohl bei den Berichten der Missionare an die Missionsleitung als auch und erst recht bei den Veröffentlichungen im *Heidenboten* ging es nicht darum, ausgeglichene Gespräche oder gar neue Erkenntnisse der Missionare über den Hinduismus oder ihre eigene Religiosität darzustellen, sondern es ging darum, über Missionserfolge zu berichten oder -misserfolge zu erklären. Als Erfolg konnte dabei schon gelten, wenn die indischen Gesprächspartner den Missionaren nichts mehr entgegenzusetzen hatten, denn dies konnte so gedeutet werden, als müssten sie sich letztlich deshalb dem Christentum zuwenden.

Neben den eher theoretischen Diskursen über die indischen Götter setzten sich die Missionare mit den Priestern der Götter auch in Handlungen auseinander. In seinem Reisebericht von 1837 schilderte Hebich wie er – durchaus in Angst vor dem Priester – eine Art Teufelsaustreibung vornahm.

[...] da bemerkte ich denn den Mann vor dem Götzen sitzend. Ich stand sogleich auf, gieng zu ihm hin & fragte ihn: »ob er seinen Götzen hüte?« er antwortete mir kein Wort, sondern blieb sitzen und sah mir steif in's Gesicht – nach u nach verdrehte er

155 BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 172 (Eintrag vom 13.12.1841).

156 Vgl. z.B. BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 3v. Neben den Schriften sammelten sie auch Götterbilder und -statuen und schickten diese nach Basel, ebenso wie anderen Ethnographica, vgl. z.B. C-1.3 Mangalore 1845, Nr. 14, H. Mögling, Mangalore, 21.4.1845.

157 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 3v: »wurde unsere (!) Monshee »schamroth, u erkundigte sich bei seinem besser unterrichteten Brahminen-Collegen«, ob es sich also verhalte«.

sein Gesicht der Art, daß es schrecklich war anzusehen – endlich wandte ich mich von ihm hinweg, indem ich sagte: ›Er ist schon geworden als sein Götze – stumm!‹ – – ich setzte mich wieder unter die Thür meines Palanqueen’s; darauf stand er auf u folgte mir nach, – machte schreckliche Geberden mit seinem Gesichte u ganzem Körper, etwa wie ein Besessener, und sagte zu mir: ›Bin ich ein Knecht des Teufels?‹ Dies aber sagte ich nicht zu ihm; sondern während meiner Rede zum Volke bezeugte ich ihnen: daß wer Götzen anbetet, und ihre Laster thue ›ein Knecht des Teufels sey &c.–‹ indessen seine schreckliche Gestalt seines ganzen Wesens und die Kraft des Bösen Geistes, der in ihm war, machte das ganze Fleisch an mir nicht nur zitternd, sondern ›fliegend‹ – – . So etwas hatte ich in meinem Leben noch nie erlebt. – Es war mir nicht anders: als wollte er auf mich herein fallen und zerreißen – – Auf einmal schrie ich mit lauter Stimme: ›ich befehle dir, verlasse augenblicklich diesen Platz!‹ ›So, sagte er befehlen Sie mir zu gehen?‹ und verließ plötzlich den Tempel. Die Leute sahen verstumt uns Beide an, u nachdem er fort war, sagte sie zu mir: ›er ist sehr böse geworden, und lachten verachtungswise –‹ und ich fuhr fort ihnen das Wort zu bezeugen.¹⁵⁸

Letztlich ging es ihm hier wie bei anderen öffentlichen Gelegenheiten nicht um die Auseinandersetzung mit der einzelnen Person, sondern um den Eindruck auf die Menge. Ein anderer Aspekt der Geschichte aber war die Tendenz der Missionare im Allgemeinen und Samuel Hebichs im Besonderen, in Indien den Teufel am Werk zu sehen.¹⁵⁹ Dazu gehörte die Interpretation der Bhūta-Gläubigen als »Dämonen-Anhänger«. Die Bhūtas wurden damit als Gehilfen des Teufels interpretiert. Auch Besessenheit fanden die Missionare in Indien.¹⁶⁰ Hiermit griffen sie Themen auf, die unter Erweckten in Europa

158 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, Reise von Bruder Hebich, S. 6rf. (29.3.1837). Dies geschah noch vor dem Exorzismus an der Gottlieb Dittus durch Johann Christoph Blumhardt 1843 und damit bevor Exorzismen in einem Teil der Erweckungsbewegung in die etablierte Frömmigkeit aufgenommen wurden.

159 Ebenso konnte von den »Mächten der Finsternis« geredet werden, vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 6r: »Im Dorfe Zirakal hatte ich zu der Zeit einen förmlichen Aufstand durch mein Predigen daselbst Verursacht, u hatte es mit gewaltigen Mächten der Finsterniß zu thun – war aber Sieger im Herrn Jesus Christus.« Die Rede von der Finsternis war unter den Basler Indienmissionaren sehr weit verbreitet.

160 Vgl. z.B. BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Loesch, Brief der Station zu Mangalore, 7.9.1838, S. 3r: »Ein Heide, der wie von einem bösen Geiste herumgetrieben wird, kam während der Predigt in die Schule, lief leichten Schritts rings um die Anwesenden herum, u neigte sich zuletzt tief bis auf den Boden vor mir. Dieß verursachte Störung. Ich hieß ihn gehen, er gehorchte, kam jedoch bald wieder u setzte sich ruhig auf die Staffeln, bis die Predigt vorüber war. Es waren wie gewöhnlich sehr viele Leute außen versammelt. Als ich betete, wurde er wie vom Teufel besessen, er zitterte am ganzen Leibe (gewöhnlich fängt ihr Zittern an den Füßen an u verbreitet sich nach u nach über den ganzen Körper). Als unsere Leute das Vaterunser beteten, sah ich ihn, wo er so heftig zitterte, daß er gar nicht mehr auf den Füßen zu stehen schien. Bei Sprechen des Segens sagte Einer der Anwesenden, die Alle auf diesen Mann sahen, ich möchte wegen dieses Mannes, der vom Teufel besessen sei, eine Verordnung geben. Als jener diese Worte hörte, schrie er: Was ich? ich bin nicht vom Teufel besessen. Jesus Christus ist der höchste Gott (Paramatma) welches

zu der Zeit intensiv diskutiert wurden und übertrugen sie in den indischen Kontext.¹⁶¹ Die völlig unterschiedliche Interpretation von Besessenheit zwischen europäisch-christlichen Vorstellungen und den lokalen indischen Konzeptionen wurde nicht erwähnt und vielleicht auch nicht wahrgenommen. Zum Bhūta-Glauben gehört, dass zu bestimmten Festzeiten die per familiärer Erbfolge festgelegten Bhūta-Priester sich mithilfe bestimmter Riten in »Besessenheit« versetzen, sodass dann der Bhūta durch sie spricht. Dieser Glaube war besonders unter den Billawarn verbreitet, unter denen auch die Basler missionierten.¹⁶²

Wie die Auseinandersetzung um hinduistische Götter und die Überzeugung von der ihnen zugrundeliegenden Handlungsmacht des Teufels in die dualistische Theologie der Missionare aufgenommen und ihre Religiosität dadurch verändert wurde, wird in den folgenden Kapiteln beschrieben. Gleichzeitig wurde aufgrund dieser theologischen Interpretation indischer Religion und Kultur, aber auch aufgrund der von einigen intensiv betriebenen Auseinandersetzung mit und Aufnahme von religiösen Schriften und Traditionen die Orientalisierung Indiens in der Wahrnehmung der europäischen Missionsgemeinden vorangetrieben.

»Götzenfeste«

Ausführlich wurde über sogenannte »Götzenfeste« berichtet, also Festlichkeiten zugunsten eines hinduistischen Gottes. Mit großem Unverständnis standen die Missionare diesem kulturell so völlig anderen Ausdruck von Religiosität gegenüber. Immer wieder hoben sie den Aufwand hervor, den die Inder betrieben, den Luxus, mit dem Götterstatuen ausgestattet und gegebenenfalls bei einer Prozession getragen wurden, die Menge an Gläubigen, die

letztere er mit besonderer heller Stimme u mit besonderem Nachdruck schrie. Bei diesem Auftritt standen die Leute ganz erstaunt da, u wussten nicht was sie sagen sollten. Einige Tage vorher war er bei einer Abendpredigt Br. Lehnens, wo er während des Gebets auch zu zittern anfieng, aber von einigen Leuten gehalten wurde.« Wie bei vielen berichteten Geschichten, so kann auch hier die neutestamentliche Tradition der Austreibung im Hintergrund gesehen werden, vgl. bes. Lk 4,41.

161 Am bekanntesten und mit der größten Ausstrahlung versehen war zweifellos der Exorzismus, den Johann Christoph Blumhardt 1843 in Möttlingen an der Gottlieb Dittus vollzog, vgl. BLUMHARDT, Gottlieb Dittus; vgl. zur Frühen Neuzeit auch RIEGER, Der Teufel im Pfarrhaus. Die in den erweckten Kreisen Deutschlands und der Schweiz verbreitete Definition von »Besessenheit« und der von Blumhardt durchgeführte Exorzismus können schwerlich mit dem verglichen werden, was die Missionare in Indien als »Besessenheit« erlebten; hier trafen zwei unterschiedliche Konzeptionen aufeinander. In der Berichterstattung der Missionare wurden diese Unterschiede jedoch nicht immer genau vollzogen.

162 Vgl. SUZUKI, Bhūta und Daiva; BRÜCKNER, Bhūta-Worship; BOWKER, Bhūta. Vgl. für eine Beschreibung des »Teufeldienstes« aus Basler Sicht die Schrift: Die Schanar in Tinneweli.

sich zu diesen Gelegenheiten einfand, und häufig auch die große Lautstärke, die dort entstand und der von den Erweckten erwarteten Ruhe diametral entgegenstand.¹⁶³

Zwei Themenkreise standen bei der Erwähnung der Feste im Vordergrund: die Missionsstrategie und die Angriffe, denen Missionare und Katechisten ausgesetzt waren.¹⁶⁴ Über die Inhalte der Feste wurde dagegen in den überlieferten Berichten selten gesprochen. Hauptärgernis war für die Hindus, wenn die Missionare die gefeierten Götter als »Steingötter« betitelten und deren Wirkungslosigkeit nachweisen wollten.¹⁶⁵ Die Konzentration auf Angriffe und Missionsstrategie mag auch darin begründet gewesen sein, dass die öffentliche Predigt auf diesen Festen eine große Herausforderung für die Missionare darstellte.¹⁶⁶ Hermann Gundert erklärte offen, dass er diese Art der Mission nicht mochte. Samuel Hebich, der jährlich an bestimmten Festen teilnahm und am meisten Erfahrung und möglicherweise auch Begabung dafür besaß, ging dennoch häufig mit »Furcht und Zittern«¹⁶⁷ zu diesen Festen, denn: »Auf diese Heidenfeste zu gehen ist nichts Anderes als in den Tod zu gehen, denn daß ich nicht todt geschlagen werde, habe ich allein Seiner Bewahrenden Gotteskraft zuzuschreiben.«¹⁶⁸

Häufig wurde auch darauf hingewiesen, wie gut leitende Hindus an diesen Festen verdienen konnten – und umgekehrt wurden Angriffe mit Verdienstausschlag begründet.¹⁶⁹ 1848 erklärten Hindus Hermann Gundert, das Feuerwerk beim Kiturfest habe schon im letzten Jahr nicht gezündet, und der Gott habe, daraufhin befragt, angegeben, die »Verspottung« durch den Basler Christian Müller, der in jenem Jahr teilgenommen hatte, »sey ihm nicht

163 Vgl. z.B. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 165 (Eintrag vom 2.12.1841). Vgl. auch METZ, Das Todtenfest (Manemele), S. 85: »Samstag Mittag reiste ich nach Käthy zurück. Das Fest soll noch Sonntag und Montag Vormittag gedauert haben. Meine Nerven waren durch das Tanzen, Trommeln und Trompeten so angegriffen, daß es einige Tage brauchte, bis ich wieder zur Ruhe kam.«

164 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 6r–7r; ebd., Nr. 7, S. Hebich/Timotheus/Jacob/Gnanamuttu/Joseph Searle/George O'brien/John/Joseph, Report, 1847, S. 1rf.

165 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 2, S. Hebich, 21.3.1849, S. 1v.

166 Die Missionsstrategie und den Tagesablauf bei einem solchen Fest beschrieb Samuel Hebich BMA, C-1.11 Indien 1851, Etwas über die 2 Heidenfeste, 7.5.1851. Dort auch die Beschreibung einer Versuchungsgeschichte, die an Mt 4 erinnert. Hier sah Hebich sich vom Teufel versucht, nicht an dem Fest aufzutreten, die Vision mischte sich mit der Schilderung einer Gewaltszene, an der Hebich jedoch nur als Beobachter teilnahm.

167 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 10, S. Hebich, 3.10.1836, S. 3r, hier in Bezug auf eine Bazarpredigt. Vgl. [HEBICH], Fünfzehn Vorträge, 158.

168 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 208, S. Hebich, Cannanore, 21.4.1851, S. 1v.

169 Vgl. z.B. BMA, C-1.21 Kannanur und Tschirakal 1856, Nr. 27, S. Hebich, Bericht von Br. Hebich, 19.11.1855–16.4.1856, S. 6r. Hier auch ein Bericht von Zerstörung und Wiederaufbau eines Tempels in Payawur. Einen vom Blitz getroffenen Baumstumpf nutzte Hebich als Kanzel und wohl auch als Stand, nachdem die Mauer, von der er bisher gepredigt hatte, mit dem Tempel zerstört worden war, vgl. ebd., S. 7rf.

genehm gewesen.«¹⁷⁰ Als auch bei Gunderts Anwesenheit trotz bester Vorbereitungen das Feuerwerk nicht startete, wurde Gunderts »Zauberei« bzw. das »Mißfallen des Gottes« dafür verantwortlich gemacht. Nur so konnte der Feuerwerker einer Strafe entgehen. In diesem Fall wurden Gundert und seine Begleiter jedoch nicht angegriffen, wohl auch, weil der »Gentleman Shiva« sich dann noch für sie ausgesprochen und ein Fehlverhalten der Hindus zum Grund seiner Verstimmung erklärt hatte.¹⁷¹

Die Teilnahme an diesen Festen trug wesentlich zur Sichtbarkeit der Mission in einer größeren Öffentlichkeit bei. Sie lieferte der Missionsgesellschaft regelmäßige Berichte, in denen das Andere und in europäischen Augen Fremde, Exotische, Indiens deutlich zutage trat. Für die Wahrnehmung indischer Religiosität durch die Missionare bedeutete sie vor allem die Bündelung und darin die Verstärkung von Erfahrungen, die die Missionare auch bei anderen Gelegenheiten machten. Sie verschärfte damit sowohl die Ablehnung »des« Hinduismus als auch die Zuschreibung einer Wirksamkeit des Teufels. Sie brachte aber keine inhaltlichen Neuerungen.

Anthropologie

Immer wieder mussten sich die Missionare mit einem Verständnis vom Menschen auseinandersetzen, das sich deutlich von ihrem unterschied. Das war einer der Punkte, an denen sie am wenigsten mit ihren indischen Gesprächspartnern eine Verständigung erreichen konnten. Johannes Müller protokollierte am 23. November 1841 in seinem Tagebuch ein Gespräch mit einem Lingayat-Priester, der erklärte, er sei »die Leiblichkeit Gottes.«¹⁷² Auf Müllers Nachfrage hin gab der Priester an, nicht die Eigenschaften Gottes (Allmacht, Allweisheit, Güte, Barmherzigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit) zu besitzen – die Aufzählung der Eigenschaften kam selbstverständlich von Müller selbst. Zu Müllers Entsetzen erklärte der Priester aber, tatsächlich heilig und rein zu sein, obwohl die Umstehenden ihm dies absprachen. Das christliche Sündenverständnis war in Indien schwer zu vermitteln, bildete aber die Grundlage für alle Missionsbemühungen, weil die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit elementar zur *conversio* gehörte. Umgekehrt konnten sich die Missionare eine Religion, in der die Menschen sich nicht für sündig hielten, nicht vorstellen, sie übertraf ihre Imaginationskraft. Dies führte zuweilen, wie von Müller hier angedeutet, zur Unterstellung von Lügenhaftigkeit.

170 BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 22, H. Gundert, 20.12.1848, S. 2v.

171 Vgl. ebd.

172 Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 158 (Eintrag vom 23.11.1841). Vgl. BOWKER, *Lingayat*. Zur Basler Mission vgl. JENKINS, Ungewollte Zuneigung.

Eine Woche später traf Müller auf einen Mann, der einen Ochsen für »vorzüglicher« hielt als den Menschen, schließlich sei der Ochse größer und kräftiger. Müller war wiederum entsetzt, er meinte, seiner Argumentation hätte doch »im Vaterlande« ein vierjähriges Kind folgen können. Er suchte nach einer Erklärung für das Verhalten der Inder: »Ob die Leute eine solche Unwissenheit, weil sie wirkli. bei ihnen so groß ist, oder aus Furcht vor mir an den Tag legten, weiß ich nicht; so viel schien mir wenigstens klar zu sein daß die Meisten von ihnen in ihrem Leben wohl das erste mal einen Europäer gesehen haben, u. wohl alle von ihnen das erste mal einen christl. Missionar.«¹⁷³

Mit Sätzen wie »hundert Kinder zu morden ist lange kein so großes Verbrechen, als eine Kuh zu schlachten«¹⁷⁴ schienen die Hindus nicht nur »Aberglauben« zu beweisen, sondern auch Unmenschlichkeit. Dass die Argumentation im Zusammenhang der Heiligkeit der Kuh stand, war dem berichtenden Missionar Hebich durchaus bewusst. Einschätzen konnte oder wollte er sie, so scheint es, trotzdem nicht, sondern er verlieh lediglich seinem Entsetzen Ausdruck. Die Anthropologie der hinduistischen Gesprächspartner blieb Missionaren wie Müller und Hebich ihren Berichten zufolge sehr fremd und unverständlich. Hier muss allerdings modifizierend angemerkt werden, dass die zitierten Beispiele alle religiösen Streitgesprächen entstammten. Unabhängig von der Religion interessierte die Anthropologie diese Missionare in der Berichterstattung kaum.

Sünde

Über indische Konzepte von Sünde wurde nur sehr selten berichtet. 1853 schilderte Herrmann Kaundinya seine Reise mit Katechistenschülern zum Kaverifest und erklärte aus diesem Anlass auch, wie bei diesem Fest durch das Bad im Ganges Sünden abgewaschen werden sollten und welche Geschichte um Liebe und Sündenvergebung dahinter stand.¹⁷⁵

173 Ebd., S. 162 (Eintrag vom 30.11.1841). Wie merkwürdig den Indern das Auftreten der Missionare vorgekommen sein könnte, reflektierte Müller ebenfalls (ebd., S. 171f. [Eintrag vom 12.12.1841]): »Dieses ist aber auch kein Wunder, denn Leuten, und namentlich Bauersleuten, die in ihrem Leben vielleicht noch 3 – 4 St. weit von ihrem Dorf hinweg gekommen sind, die das Getriebe ihrer Väter fortreiben, ohne vielleicht auch nur einmal in ihrem Leben durch einen Gedanken, ob ihr Götzendienst recht oder unrecht sei, gestört zu werden, wie muß solchen Leuten der Besuch eines aus fremdem Welttheil Kommenden erscheinen; und wie muß es ihnen zu Muth werden, wenn dieser Fremde ihnen sagt, daß ihre Götter nur Stein, und die Verehrung derselben Thorheit und Sünde sei; und der ihnen dann vollends noch einen Gott verkündigt dessen Namen und dessen Eigenschaften sie noch nie vernommen haben?!« Müller hielt gerade für solche Menschen die sog. »Herzensbildung« für wichtiger als Gelehrsamkeit.

174 BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 3r.

175 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 202–205 (Kaundinya).

Über den Weg zur Erlösung und die Anforderungen an Menschen hingegen wurden einige Geschichten erzählt. Gottfried Weigle erkannte im Hinduismus Anklänge an die christliche Lehre, dass Gott Hingabe fordere und das Törichte, Schwache, Unansehnliche erwählt habe. Allerdings sei die Selbstaufopferung in »die des leib-ertötenden, aber nichtsdestoweniger fleischlich selbstgerechten Büßers« verkehrt und die Einfalt in Kindlichkeit.¹⁷⁶ Zum Beweis erzählte er mehrere Legenden über die Hingabebereitschaft von Shiva-Anhängern. Hier zeigten sich erneut die grundsätzliche Ablehnung und Abwertung aller hinduistischen Ansätze aufgrund der religiösen Interpretation auch durch Missionare wie Weigle, die dem Hinduismus in wissenschaftlicher Hinsicht zugewandt waren und in einer natürlichen Religion Gemeinsamkeiten entdeckten. Das Zentrum ihrer Religionsauffassung war die Botschaft der *iustificatio sola fide*, der Rechtfertigung, zu der der Mensch eben nichts beitragen konnte. Deshalb schien ihnen eine Sünden- und Vergebungslehre, an der der Mensch selbst aktiven Anteil hatte, widergöttlich.

Seligkeit und ewiges Leben

Auch über diesen Topos war es schwerer ins Gespräch zu kommen als über Schöpfung und Gotteslehre,¹⁷⁷ denn die Konzepte unterschieden sich grundsätzlich. Die hinduistischen Diskussionspartner der Missionare verstanden die Seligkeit innerweltlich, während die erweckten Christen sie erst im Jenseits erwarteten.¹⁷⁸ Andere Hindus argumentierten, es gebe eben viele Wege in den Himmel.¹⁷⁹ Dieses Argument konnten die Missionare, Jahrzehnte vor dem Aufkommen der »Lichterlehre« in der protestantischen Theologie weder akzeptieren noch verstehen. Hinzu kam ein unterschiedliches Geschichtsverständnis, linear bei den europäischen Christen und zirkulär bei den Hindus, das die verschiedenen Konzepte zu einem großen Teil erklärte. Die Missionare setzten jedoch, den überlieferten Berichten zufolge, in der Regel nicht bei der Geschichtsinterpretation ein, sondern direkt bei der Frage des ewigen Lebens, da ihnen diese zentral schien.

Mit Muslimen, mit denen insgesamt sehr wenige Missionsgespräche aufgezeichnet sind, war die Verständigung in diesem Punkt schon einfacher,

176 Ebd., S. 185 (Weigle).

177 Die Schöpfungslehre war ein sehr beliebter Diskussionsgegenstand. Sie wird hier nur nicht analysiert, weil sie für die *conversio* irrelevant war.

178 Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 192 (Eintrag vom 8.1.1844): »Als ich sie fragte was für eine Seligkeit sie verlangen gaben sie Geld u Gut u ein sorgenfreies Leben als die höchste Stufe ihrer Seligkeit an.«

179 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1835, Nr. 3 II, S. Hebich, Etwas von meiner Reise ..., 21.12.1835–27.1.1836, S. 6r; vgl. auch C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 3r (13.6.1836).

weil sie zumindest von einem ähnlichen Grundkonzept ausgingen wie die christlichen Missionare. Erfolg mit der Lehre, Seligkeit könne nur durch Jesus Christus erlangt werden, hatte die Mission hier selbstverständlich trotzdem selten.¹⁸⁰

Rites de passage

In seinem Quartalsbericht vom Oktober 1854 beschrieb Johannes Müller ausführlich die *rites de passage* der Lingayat.¹⁸¹ 1859 nahm Hermann Anandrao Kaundinya zusammen mit Georg Plebst an einer katholischen Hochzeit teil und beschrieb diese Erfahrung ausführlich. Entsetzt erklärte Kaundinya: »Eine Brahmanenhochzeit ist feierlicher, und ich hätte fast gesagt, geistlicher als diese geistlose römische Trauung.«¹⁸² Er vermisste das Wort Gottes, Gebet, Ordnung und Feierlichkeit und erschrak vor dem »Lärm«, der dort mit Instrumenten und durch die Menschen gemacht wurde. Wie so häufig, wurde auch hier der indische Katholizismus als schlimmer und weiter von Gott entfernt gesehen als selbst der »heidnische« Hinduismus.

Religiosität

Auf einer Predigtreise kam Herrmann Mögling, von Schülern begleitet, ins Gespräch mit Hindus, die ihn fragten, »was diese Knaben nährte u kleide«. Mögling verwies auf die Christen in Europa, die »den Namen Jesu« in Indien bekannt machen wollten. Er bekam zur Antwort: »das sey dharmal«. Dann wurde er zu seinen persönlichen Gewohnheiten befragt, und als die Hindus erfuhren, dass er ein Pferd besitze, aber doch zu Fuß gehe und überhaupt in größter Einfachheit lebe, wurde er zu einem Heiligen erklärt. Mögling aber sagte: »ich bin ein Sünder wie Ihr«, und fuhr fort: »der ist der rechte Heilige der bekennt er sey ein Sünder und [de]müthig ist.«¹⁸³ Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen ein Gespräch überliefert ist, in dem die unterschiedlichen Konzeptionen von Religiosität verhandelt wurden und der Missionar versuchte, an die Auffassung der Inder anzuknüpfen. Schließlich aber nutzte Mögling das Autoritätsargument: Wenn die Gesprächspartner ihn schon so hoch schätzen, dann sollten sie ihm doch auch glauben. Inhaltlich

180 Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 194 (Eintrag vom 10.1.1844).

181 Vgl. BMA, C-1.16.2 Hubli 1854, Nr. 9, J. Müller, Quartal-Bericht der Station Hoobly, 15.10.1854.

182 FRENZ, Anandapur, S. 235 (Kaundinya).

183 BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 19, H. Mögling, Reise von Br. Mögling mit drei und zwanzig Knaben, 20.9.–10.11.1842, S. 4v.

bemerkenswert ist an dem Diskurs vor allem der Bezug auf das *Dharma*. Die Hindus erkannten den Einsatz für die eigene Religion ohne zu zögern als Teil der Religiosität an, die sie in ihrem Religionsbegriff fassten.¹⁸⁴

Religiosität und Theologie waren die Punkte, an denen die Exotisierung in Orientalismus umschlug. Die Missionare entwickelten mehr oder weniger ausgeprägte Überzeugungen von einem »hinduistischen System«, mithilfe derer sie ihre Erlebnisse in Indien interpretierten. Die Darstellungen von Streit- und Missionsgesprächen demonstrierten die geringe Fähigkeit oder Willigkeit, sich – zumindest in der Darstellung – in die indischen Gesprächspartner zu versetzen. Dies lag hauptsächlich in Weltsicht und Religiosität der erweckten Missionare in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründet, die die Welt im Allgemeinen und den Hinduismus im Besonderen ebenfalls religiös interpretierten. Sie verstanden alles, was sie in Indien erlebten, im Horizont ihrer Glaubenslehren, die sie im Studium in Tübingen oder in der Ausbildung in Basel und vor allem in ihren erweckten Gruppen gelernt hatten. Die unter Erweckten des frühen 19. Jahrhunderts fest gegründete Überzeugung, dass das Christentum die einzige Religion sei, die zum ewigen Heil führe, hatte sie veranlasst, nach Indien zu kommen. Ihrer inneren wie äußeren Berufung gemäß suchten sie in Indien zu leben und zu arbeiten und interpretierten die Erlebnisse dort aufgrund dieser Lehre. Durch die starke Betonung des Dualismus und die Überzeugung vom Einfluss des Teufels, gerade auch in Indien, wurde jede Form nichtchristlicher Religiosität als teuflisch interpretiert. Hinduistische Lehren und Praktiken wurden lediglich als Anknüpfungspunkte für Missionsgespräche genutzt. Zugleich diente ihre Darstellung gegenüber den europäischen Leserinnen und Lesern als Abschreckung und zur Illustration der Macht des Teufels. Auf diese Weise verstärkten die Berichte aus Indien gleichzeitig den Orientalismus in der Repräsentation und den Dualismus in der Religiosität der Missionare.

4.1.2 Das Narrativ

Drei verschiedene Gruppen berichteten über die *conversio* in Indien, und es wurde ebenfalls über drei unterschiedliche Gruppen informiert. An erster Stelle der zu Bekehrenden standen die Inder. In den Augen der aussendenden Missionsgemeinde waren sie diejenigen, derentwegen die Missionare nach

¹⁸⁴ Im Hinduismus gibt es kein Wort für Religion. Verschiedene Konzepte werden daher in den Religionswissenschaften an dieser Stelle genannt, und Dharma fungiert prominent unter ihnen, vgl. z.B. FLOOD, *An introduction to Hinduism*, S. 11f.; MICHAELS, *Der Hinduismus*, S. 30–37.

Indien geschickt wurden. Neben den zu erwartenden Berichten über Bekehrung und Konversion von Indern wurde jedoch auch, als zweite Gruppe, über Bekehrungen von in Indien lebenden Europäern gesprochen. Insbesondere Samuel Hebich baute seine Gemeinde ganz bewusst aus »schwarzen und weißen Christen«. ¹⁸⁵ Da die meisten Europäer aus Sicht der Missionare ebenfalls nicht bekehrt – keine *echten* Christen – waren, sahen sie auch hier Missionsarbeit und Bekehrungen vonnöten. Die dritte Gruppe mag überraschen: Auch unter den Missionaren selbst wurden Bekehrungen und das *echte* Bekehrte sein diskutiert. Fehlverhalten wurde zumeist auf angeblich nicht *echtes* Bekehrte sein zurückgeführt und infolgedessen eine Bekehrung gefordert. Doch selbst die führenden Missionare fanden bei sich selbst immer wieder Anzeichen, dass ihre Bekehrung noch nicht vollendet sei, dass sie noch weiter in dem Zustand des Bekehrte seins fortschreiten müssten.

Informationen über die *conversio* wurden von drei Stellen und an unterschiedliche Zielgruppen übermittelt: erstens von den Missionaren in ihren Berichten aus Indien. Diese gingen entweder an die Missionsleitung und wurden teilweise für die Veröffentlichungen im *Heidenboten* benutzt, oder sie fanden sich in Tagebüchern und waren für den privaten oder öffentlichen Gebrauch gedacht. Zweitens beschrieben in sehr seltenen Fällen Inder selbst in kurzen Briefen an die Missionsleitung, teilweise auch an die europäischen Unterstützer, ihre Bekehrung. Die Briefe wurden entweder auf den Stationen oder – häufiger – in Basel durch zurückgekehrte Missionare übersetzt. Insgesamt sind in Basel für den Untersuchungszeitraum jedoch weniger als zehn Briefe von Indern erhalten, die auf die Bekehrung eingehen. Einige solcher indischen Briefe wurden im *Heidenboten* veröffentlicht. Die Quellenbasis ist zu gering, um daraus tragende Schlüsse zu ziehen, jedoch können diese Briefe als Korrektiv zu den Berichten der Missionare herangezogen werden. Drittens bildet der *Heidenbote* selbst eine Quelle, in der die *conversio* als Ziel der Missionsarbeit im Mittelpunkt stand. Der *Heidenbote* hatte vornehmlich die europäischen Leser und Unterstützer im Blick und schrieb deshalb mit einer anderen Absicht als die Missionare und die Inder selbst. In seinen Berichten kamen die Europäer als diejenigen, die bekehrt wurden bzw. sich bekehrten, nur selten vor, die Missionare nie. Wegen ihrer unterschiedlichen Ausrichtung werden die drei Quellengattungen im Folgenden einzeln untersucht.

Die spezifische Ausrichtung des Narrativs des *Heidenboten* gegenüber den Narrativen der Missionare und der Inder selbst kann anhand des Berichts über die *conversio* Hermann Anandrao Kaundinyas profiliert werden, denn

185 S.o. Kap. 2.2.

in seinem Fall liegen unterschiedliche Überlieferungen vor. Daher soll jeweils am Ende des Abschnitts vor dem Resümee zur Illustration der Bericht über Kaundinya stehen.

4.1.2.1 *Der evangelische Heidenbote*

Der *Heidenbote* stellte die für alle zugänglichen Informationen bereit und formte durch seine weite Verbreitung das Meisternarrativ der Basler Mission. Hier erfuhren diejenigen, die nie selbst in Indien gewesen waren, wie eine *conversio* dort aussah, und hier erfuhren die zukünftigen Missionare, was sie in Indien erwarten würde. Der *Heidenbote* betonte dabei in seiner Darstellung die exotischen Aspekte. Über Bekehrungen unter Europäern in Indien berichtete er nur sehr selten, über die Kämpfe um die *echte* Bekehrung unter den Missionaren nie. Sie fanden sich lediglich in den handschriftlichen Briefen und Berichten, nahmen dort aber einen großen Raum ein. Auch dadurch wurde die Fremdheit in den *conversio*-Berichten betont.

Von Zeit zu Zeit berichtete der *Heidenbote* ausführlich über Bekehrung und Konversion eines Inders oder einer Inderin. Hierbei handelte es sich zumeist um die spektakulären Geschichten und in der Regel, wenn auch nicht immer, um Bekehrungen von herausragenden Persönlichkeiten oder sozial hochgestellten Menschen, teils weil die Basler sich wie die meisten Missionsgesellschaften davon eine besonders starke Signalwirkung auf andere Inder erhofften, teils weil sie besonders stolz auf diese Konvertiten waren, wegen deren sozialer Stellung und weil sie als schwerer zu erlangen galten als Angehörige niedrigerer Kasten.¹⁸⁶ Häufiger informierte der *Heidenbote* nur in kurzen Paragraphen oder gar einzelnen Sätzen über eine *conversio*. Es gab also ein Kurz- und ein Langnarrativ.¹⁸⁷ Daneben bildeten sich einzelne Teile des ursprünglichen Narrativs als eigenständige Erzählmodi heraus. Der Bekehrungsanfang erhielt eine so große Bedeutung, dass über ihn oft unabhängig vom Fortgang der Geschichte berichtet wurde.¹⁸⁸ Desgleichen standen später die sozialen und kulturellen Folgen der Bekehrung im Mittelpunkt eines eigenen kleinen Narrativs. Sie wurden vom *Heidenboten* deutlich hervorgehoben und häufig in das Zentrum von Kurzberichten gestellt.

Das ausführliche Narrativ bildete sich heraus, nachdem die Basler Missionare in größerer Anzahl über Bekehrungen aus Indien berichten konnten, also ab etwa Mitte der 1840er Jahre. Der Einstieg konnte situativ sehr unterschiedlich verlaufen. Im Allgemeinen begann die *conversio*, so das Narrativ,

186 S.o. Kap. 4.1.1.1.

187 Vgl. Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 65: »Er betet zu Christo, sucht Vergebung der Sünden, wünscht die Taufe, seine Verwandten erkennen die Güte seines Weges.« Vgl. auch Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 64.

188 Dies mag daran gelegen haben, dass auf den Anfang nicht immer auch eine Bekehrung folgte.

damit, dass Menschen aus sehr unterschiedlichen Gründen und meist ohne Interesse an christlichen Inhalten in Kontakt mit Missionaren oder, in seltenen Fällen, Missionsschriften kamen, nach einiger Zeit von einem Bibelwort oder einem Ausspruch der Missionare oder Missionsfrauen innerlich getroffen wurden, nachzudenken begannen und sich für das Christentum öffneten. Dann begann eine Zeit des Hin- und Hergerissenseins zwischen christlicher Erkenntnis und Festhalten an traditionellen Verhaltensweisen, Riten, Auffassungen und vor allem der Herkunftsgemeinschaft. Dies wurde verstärkt durch verbale und physische Konflikte mit Familie, Freunden und Verwandten, teilweise auch Nachbarn und Dorfbewohnern. An einem bestimmten Punkt mussten sich die Menschen entscheiden, ob sie zur christlichen oder zur hinduistischen Gemeinschaft gehören wollten. In vielen Fällen ging die Trennung von der Ursprungsgemeinschaft als erster Schritt der Konversion der eigentlichen Bekehrung voraus. Abgeschlossen wurde die Konversion mit der Taufe, die in der Regel erst auf die Bekehrung folgen sollte.¹⁸⁹

Dieses Narrativ kann den verschiedenen Berichten über Bekehrungen entnommen werden. Es kam jedoch nie in dieser reinen Form vor. Entweder es wurde ein Aspekt ausgelassen, oder Menschen, die in den Augen der Berichterstatter schon bekehrt waren, wandten sich plötzlich einer anderen Religion zu, oder ein Teil des Narrativs war verändert. Dies traf insbesondere für die ausführlichen Berichte über eine *conversio* zu. Es lässt sich zeigen, dass ein grobes Narrativ vorlag, aber auch, dass dieses nicht strikt befolgt wurde. An den Differenzen zwischen Narrativ und tatsächlicher Erzählung wird deutlich, inwieweit die individuellen Erfahrungen die Erzählungen prägen.¹⁹⁰

Ein Beispiel für einen ausführlichen *conversio*-Bericht bildet die Geschichte des Shamrao/Johannes, die der *Heidenbote* 1851, basierend auf einer Darstellung von Wilhelm Hoch, schilderte.¹⁹¹ Die Abweichung vom Narrativ bestand hier darin, dass Shamrao zunächst von seinem christlichen, europäischen Dienstherrn von der *conversio* abgehalten wurde, nicht wie im Narrativ üblich von Indern. Dadurch wurde zusätzlich zu allen exotisierenden Zügen die Kritik der Basler an nicht *echt* bekehrten, das heißt

189 S. dazu ausführlicher u. Kap. 4.1.7.2.

190 S.o. Kap. 1.2.1 bzw. WATKINS, *Puritan Experience*, S. 228–231.

191 Zu Kaundinya, dessen Beispiel sich hier anböte, liegt 1843 nur ein Kurzbericht vor, auf den später noch einzugehen sein wird (vgl. *Heidenbote* 1843 [Jahresbericht], S. 7, ausführlicher s.u. Kap. 4.1.2.3). Zur Zeit von Kaundinyas Bekehrung war das Langnarrativ noch nicht ausgebildet, zudem hatte der Herausgeber die Bedeutung des brahmanischen Konvertiten wohl noch nicht erkannt. Ähnliches geschah in der CMS mit Samuel Crowther, der als Junge versklavt, von einem englischen Schiff befreit und von der CMS ausgebildet wurde. Er wurde zum ersten afrikanischen Bischof der CMS. Zu der ausführlich berichteten Bekehrungsgeschichte des Jungen Baker und seiner Freunde vgl. BECKER, *Individualisierung durch Bekehrung*.

nicht erweckten Europäern in die Erzählung aufgenommen, die in Bezug auf Europäer in den Missionsgebieten immer wieder geäußert wurde. Die Geschichte lässt sich folgendermaßen nacherzählen:¹⁹²

Shamrao hatte bis 1844 die Basler Englische Schule besucht, sie aber nach der Bekehrung Hermann Anandrao Kaundinyas verlassen.¹⁹³ Ein paar Jahre später bat er Georg Friedrich Sutter um Privatunterricht im Englischen. »Eines Abends«, so Hoch, »sagte Bruder Sutter zu ihnen: »wir leben nicht um zu essen, sondern wir essen um zu leben!« Dieß Wort machte einen tiefen Eindruck auf Shamrao; er wurde nachdenklich und konnte des Nachts nicht schlafen. Am andern Morgen erzählte er es Bruder Sutter, und dieser fieng an mit ihm das Evang. Matthäi zu lesen.«¹⁹⁴ Nach einigen Tagen hielten ihn seine Verwandten jedoch vom weiteren Kontakt mit dem Missionar ab, indem sie ihn zunächst einsperrten und ihm dann einen »heiligen Weisen« schickten, der ihm die Richtigkeit der hinduistischen Religion beweisen sollte. Mit diesem ging Shamrao auf eine Wallfahrt. Auf dem Weg traf er jedoch weitere Basler, insbesondere Christian Kamsika, einen der frühen Konvertiten, der inzwischen selbst zum Katechisten geworden war.¹⁹⁵ Um besser Englisch zu lernen, gab er Interesse am Christentum vor und nahm Kontakt zu den Baslern auf. Später ging er aus demselben Grunde nach Bombay und besuchte dort die Schule des schottischen Missionars John Wilson.

Hiermit war der erste Teil des Narrativs, die Kontaktaufnahme aus nicht-christlicher Motivation, ausführlich beschrieben. Außerdem wurden hier die Gegenmaßnahmen der Inder, die in kaum einem Bericht des *Heidenboten* fehlten, in die Geschichte eingetragen. Die Gefangenschaft Konversionswilliger war ein häufig angeführtes Motiv. Den Hindus wurde damit Gewaltbereitschaft zugeschrieben. Die Einbeziehung eines »heiligen Weisen« konnte zur Demonstration genutzt werden, dass die Hindus ihre eigene Religion nicht kannten und zu Gelehrten Zuflucht nehmen mussten – auch dies ein häufiges Motiv, obgleich es eher in Missionsgesprächen als in Konversionserzählungen genutzt wurde. In den Missionsgesprächen wurde es auch ausdrücklich kommentiert.

»Dort machte ein Traum einen tiefen Eindruck auf ihn. Er sah nemlich einen seiner dortigen Lehrer, einen bekehrten Hindu, wie er vor ihn trat und ihm feierlich erklärte: Das Blut Jesu Christi macht uns rein von aller Sünde.« Shamrao zog aus dem Traum

192 Die Nacherzählung wird hier kursiv gesetzt, die Analyse im Normaldruck. Zitate innerhalb der Nacherzählung stammen aus dem *Heidenboten*. Im *Heidenboten* gesperrt Gedrucktes wird hier zur Hervorhebung gerade gedruckt.

193 Shamrao war wesentlich jünger als Kaundinya und hatte daher nicht dieselbe Klasse besucht.

194 *Heidenbote* 1851, S. 14.

195 Kamsika war ein Freund Kaundinyas und mit diesem konvertiert, vgl. KAUNDINYA, *Lebensgeschichte* (1853), S. 10, sowie die Briefe *Heidenbote* 1844, S. 75f.

*jedoch offensichtlich keine Konsequenzen, sondern suchte zunächst eine Anstellung bei »einem englischen Offizier, einem leichtsinnigen Weltmann«.*¹⁹⁶

Interessanterweise wurde hier gerade zu der Zeit über einen Bekehrungs Traum berichtet, als auch die Basler Kandidaten in der Begründung ihrer *conversio* oder ihrer Berufung zunehmend Träume erwähnten.¹⁹⁷ Insgesamt waren Berichte über christliche Träume oder Visionen aus Indien selten, aber nicht völlig außergewöhnlich.¹⁹⁸ Die Berichte über Träume und Visionen sind jedoch zu selten, um sie auf eine Mode zurückzuführen oder gar ihre völlige Konstruiertheit nachzuweisen. Die Anstellung bei dem nicht *echt* bekehrten Europäer wies darauf hin, dass der Traum noch nicht die *echte* Bekehrung Shamraos initiierte. Außerdem führte sie den nicht erweckten Europäer als Gegenspieler der Mission ein. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass der Bericht hier die Realität abbildete und der Europäer nicht nur zum Gegenspieler der Mission stilisiert wurde. Es ist aus vielen Quellen belegt, dass Europäer, die nicht erweckt oder *evangelical* waren, der Mission ablehnend gegenüberstanden und dies auch in ihren Praktiken deutlich machten.

*Der Heidenbote sah Shamrao jedoch trotz der Missachtung des Traums mitten im Bekehrungsprozess: »Der Geist des Herrn arbeitete diese ganze Zeit über mächtig an seinem Herzen. Er las die Bibel und betete, doch mehr in hinduistischer Werkgerechtigkeit.«*¹⁹⁹

Interessant ist, dass der *Heidenbote* hier die Werkgerechtigkeit nicht einer bestimmten Auffassung des Christentums zuschrieb, sondern sie als »hinduistisch« titulierte. Dies ist umso bemerkenswerter als, wie in Kapitel drei gezeigt wurde, eine Bekehrung zur Werkgerechtigkeit in den Bekehrungsberichten der europäischen Missionare einen integralen Bestandteil des Narrativs bildete.²⁰⁰ Hier wurde sie indessen aus dem christlichen Narrativ ausgeschieden und dem Hinduismus, dem Anderen, zugeschrieben. Damit konnte die Distanzierung von der Werkgerechtigkeit als »nicht *echt* christlich« gesteigert werden zur Klassifizierung als »überhaupt nicht christlich«. Gleichzeitig wurde damit die Distanz zu den konvertierenden Hindus größer, deren Werkgerechtigkeit nun nicht mehr Teil des schon, wenn auch falsch,

196 Heidenbote 1851, S. 14.

197 S.o. Kap. 3.1.3.

198 Vgl. Heidenbote 1855, S. 101–103 die *conversio* von Daniel und Joseph Wellejan, deren Vater, der bei einem »christlichen« (also *echt* bekehrten) Engländer arbeitete, träumte, er solle in einer Kutsche nachsehen, dort werde er ein Buch finden, das solle er lesen. Der Vater ging, fand eine Bibel, freute sich, und die gesamte Familie wurde christlich.

199 Heidenbote 1851, S. 14.

200 S.o. Kap. 3.1.1.

Christlichen war, sondern noch zum Hinduismus, zum Anderen, völlig Nicht-Christlichen, gehörte. Dadurch wurde ein Teil des ursprünglich christlichen Narrativs als orientalistisch ausgeschlossen.

Der Heidenbote fuhr fort: »Um diese Zeit begann er zugleich einen Briefwechsel mit Bruder Mögling, und deckte diesem nach und nach seinen Herzenszustand auf. Mögling lud ihn nach Mangalore ein.«²⁰¹

Hier setzte nun das aus Europa gewohnte Narrativ ein. Bei räumlicher Distanz konnte ein schriftlicher Austausch die Bekehrung vorbereiten, letztlich aber war das persönliche Gespräch mit einem Missionar notwendig. Dies galt zum einen wegen des engen Zusammenhangs von Bekehrung und Konversion in Indien, zum anderen basierte es auf der Annahme, dass ein *echt* bekehrter Christ nicht alleine, sondern nur in Gemeinschaft leben und glauben konnte. Die »Aufdeckung des Herzenszustands« war in Indien ebenso notwendig wie in Europa. Sie bildete einen integralen Bestandteil des Bekehrungsprozesses, der immer in Kommunikation mit anderen Christen verlief oder, in den seltenen Fällen, in denen jemand wie Samuel Hebich seine Bekehrung weitgehend alleine erlebte, zumindest in Kommunikation resultierte.

Als Shamrao in Mangalore ankam, war Mögling verreist, doch erfuhren Hoch und Gundert von seiner Anwesenheit. »Wir Beide sprachen mit ihm und gewannen bald die Ueberzeugung, daß ein entschiedenes Gnadenwerk des Herrn in seinem Herzen sei.«²⁰² Sie luden ihn zur gemeinsamen Bibellese ein, soweit sein Arbeitgeber das erlaube.

Hier entstand die Abweichung vom »klassischen« indischen Narrativ des *Heidenboten*.²⁰³ Im Gegensatz zu den meisten Protagonisten von Bekehrungsgeschichten hatte Shamrao einen nominal christlichen Arbeitgeber. In seinem Fall war dieser es, der ihn vom Kontakt mit den Missionaren und der *conversio* abhalten konnte. Die Geschichte illustriert die Kritik der Basler an den »unbekehrten« europäischen Christen. In den meisten indischen Bekehrungserzählungen traten an dieser Stelle einheimische Arbeitgeber oder die Familie als Gegenspieler auf.

Hoch kommentierte: »Immer deutlicher zeigte es sich, daß es jetzt gerade bei ihm sich darum handle, sich zu entscheiden. Und dazu half der Herr.«²⁰⁴

201 Heidenbote 1851, S. 14

202 Ebd., S. 15.

203 Mit dem »indischen Narrativ« ist hier das vom *Heidenboten* über Indien entworfene Narrativ gemeint.

204 Heidenbote 1851, S. 15.

In der Formulierung wurde das Zusammenspiel von aktiver Entscheidung und passivem Geführtwerden durch Gott in der Wahrnehmung der Missionare deutlich, das in Indien noch stärker als in Europa zum Tragen kam.²⁰⁵

Als Werkzeug zur Bekehrung bzw. zur Entscheidung sah Hoch indische »Kastengenssen«. Shamraos Briefwechsel mit Mögling wurde bekannt, und er geriet unter Druck durch andere Hindus. Dies veranlasste ihn am 29. August 1850 zu der Erklärung, »bei uns bleiben zu wollen. Er gab seine Braminenschnur ab, trank mit uns Thee, und hatte somit seine Kaste gebrochen.«²⁰⁶

Das Brechen der Kaste bedeutete noch nicht den endgültigen Übertritt zum Christentum, wohl aber den endgültigen Austritt aus der hinduistischen Gemeinschaft. Drei elementare Handlungen wurden hier erwähnt: die Willenserklärung, das Ablegen der Insignien und das gemeinsame Essen.²⁰⁷ Dass die Willenserklärung im indischen Kontext einen Rechtsakt darstellte und das gemeinsame Essen und Trinken Shamrao stärker als alle religiösen Praktiken von seiner Kaste ausschloss, wird der Grund sein, warum der *Heidenbote* gerade die Willenserklärung und das gemeinschaftliche Teetrinken im Druckbild hervorhob. 1851 kannten die Leser des *Heidenboten* diese Motive gut. Sie erinnerten an die Andersartigkeit der *conversio* in Indien und bestätigten zugleich die Echtheit des Bekehrungswillens.

Die Folge waren unweigerlich Auseinandersetzungen mit seinen Verwandten, die aber im Falle Shamraos sehr glimpflich abliefen. Auch ein Rückgang in den Schülerzahlen in Mangalore war entgegen den Erwartungen der Missionare kaum zu verzeichnen.

An diesen Stellen wich die Erzählung wiederum vom »klassischen« indischen Narrativ des *Heidenboten* ab. Normalerweise wurde ausführlich von starken und häufig gewalttätigen Auseinandersetzungen mit Angehörigen und Freunden berichtet. Der Bericht über die *conversio* Shamraos demonstriert, wie vielfältig das Narrativ genutzt werden konnte, und dass bei aller Vorliebe für ein bestimmtes Narrativ – und der *Heidenbote* zeigte deutlich seine Neigung zur Betonung der Gewalt – die Fakten des Lebens wichtiger waren als das Narrativ. Gerade solche Abweichungen weisen auf die relative Zuverlässigkeit der Berichte.

205 S. dazu auch unten Kap. 4.1.4.

206 *Heidenbote* 1851, S. 15.

207 Ausführlicher s.o. Kap. 4.1.1.1.

Von Gundert erhielt Shamrao Taufunterricht, Hoch las mit ihm das Johannesevangelium: »Eine selige Freude war es, den Jüngling mit thränenden Augen zu sehen, wie er vor Begierde brannte, von dem Heiland der Sünder, von dem Lamme Gottes zu hören, das der Welt Sünde trug!«²⁰⁸

In diesem Ausruf fasste Hoch nicht nur seine Theologie von *conversio* und *iustificatio* zusammen, sondern verwies implizit auch auf die *Echtheit* von Shamraos Bekehrung: die Tränen, die in vielen Narrativen die Bekehrung besiegelten, insbesondere wenn die Erzähler durch den Halleschen Pietismus geprägt waren,²⁰⁹ sowie der Eifer als weiteren Beweis des Bekehrungswillens. Die Freudigkeit, die in vielen Basler Bewerbungen die Bekehrung bekräftigt hatte, wurde hier im Bericht des Missionars nicht dem Anderen zugeschrieben, sondern sich selbst.²¹⁰ Die Tränen waren äußerlich zu erkennen, die innerliche Freude bezeugte der Missionar an sich selbst.

Nach seiner Taufe am 8. September wurde Shamrao weiterhin von den Missionaren intensiv betreut und begleitet.²¹¹

Die Taufe bildete also den Abschluss der *conversio*, nicht aber des Prozesses, den ein (neuer) Christ zu durchlaufen hatte.²¹² Wie bei allen Christen, in Indien wie in Europa, musste sich auch bei Shamrao die *conversio* im Leben bewähren, und dabei wollten die Missionare ihm neben Gott, »dem treuen Hüter Israels«²¹³ so viel Hilfe wie möglich zukommen lassen. Im Gegensatz zu einer europäischen Bekehrung wurde Shamrao nicht unmittelbar in die Gemeinschaft der bekehrten Missionare aufgenommen, sondern es blieb bei einem hierarchischen Verhältnis. Andererseits waren auch in Europa die Verhältnisse in den erweckten Gemeinschaften teilweise durchaus hierarchisch,

208 Ebd. Einen Blick auf den weiteren Weg Shamraos erlaubt ein Brief Samuel Hebichs von 1852: »Statt seiner traf ich den armen[] Shamrao, der vor 1½ Jahren in Mang. getauft worden ist, u nun von St[] als Theilnehmer an allen seinen absonderlichen Lehren hochgehalten wird. Ich habe ihm seinen Stolz u Beschränktheit unumwunden vorgestellt, worüber er, [wie] ich höre, seinem Brodherrn auf seine Weise getreuer Bericht abgestattet h[at.] Es ist ein Jammer, wie solche unbefestigte Jünglinge durch allerhand neue [Leh]ren zum Eigendünkel u Losreisen von aller Kirchengemeinschaft v[er]leitet werden, u zwar nicht durch Feinde, sondern unter Gebet und [Er]forschung durch Männer, denen man wahres Christenthum nicht abspr[echen] kann.« BMA, C-1.12.2 Indien 1852, Br. Hebichs Reise nach Palghat u Umgehend, Vom 16 Apr–18 May 1852, S. 10.

209 S.o. Kap. 1.3.3.

210 S.o. Kap. 3.1.1.

211 Die folgenden Auseinandersetzungen mit Shamraos Dienstherrn, der seinen nützlichen Diener nicht gehen lassen wollte, schilderte Hermann Gundert BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 13, H. Gundert, 4.10.1850.

212 S.u. Kap. 4.1.5.3.

213 Heidenbote 1851, S. 15.

und auch dort wurde die Echtheit der Bekehrung zunächst geprüft und gegebenenfalls das Wissen über den christlichen Glauben vertieft. Nur standen dafür in Europa ganz andere Strukturen zur Verfügung als in Indien.

Die Bekehrungsgeschichte des Shamrao wies viele Gemeinsamkeiten mit europäischen Bekehrungsgeschichten auf. Was neu hinzukam, waren die sozialen und kulturellen Gegebenheiten, denen im *Heidenboten* eine große Aufmerksamkeit zuteil wurde, wodurch die Erzählung exotische Züge bekam. Dies galt sowohl für die Auseinandersetzungen mit der hinduistischen Ursprungsgemeinschaft als auch für die bewusste Abgrenzung von dieser Gemeinschaft durch das Ablegen von Insignien und das gemeinsame Essen und Trinken. Die äußeren Widerstände, gegen die sich die Konvertiten wie zu einem geringeren Teil auch die Missionare durchsetzen mussten, spielten im *Heidenboten* eine große Rolle. In der Geschichte von Shamrao waren sie teilweise durch den europäischen, nominal, aber nicht *echt* christlichen Arbeitgeber ersetzt. Nicht *echt* christliche – in der Diktion der Missionare häufig: »nicht christliche« – Europäer konnten in Indien eine ebenso große Gefahr für die *conversio* darstellen wie hinduistische Freunde und Verwandte und wurden mit mindestens ebenso großem Engagement bekämpft.

Zentrale Aspekte des Kontextes wurden im Laufe der Jahre, in denen Basler Missionare ausführlich über die *conversio* berichteten, ebenfalls in das Narrativ eingebunden. Gegen Mitte der 1840er Jahre wurde die Auseinandersetzung mit der indischen Gemeinschaft zentral ins Narrativ des *Heidenboten* aufgenommen. Zu den Geschichten über Gewalt gehörte dann auch die Einbeziehung der Obrigkeit. Die in dem Kapitel zum Kontext dargestellten Schilderungen entstammen zumeist ausführlichen Konversionserzählungen.²¹⁴ Das *conversio*-Narrativ des *Heidenboten* bekam damit ein exotisches Antlitz.

Das Ablegen der Insignien, das gemeinschaftliche Essen und die Auseinandersetzungen mit Angehörigen und Kaste nahmen in vielen Berichten breiten Raum ein. In Kurzberichten standen sie häufig symbolisch für die gesamte *conversio*.²¹⁵ Dies gilt insbesondere für das Ablegen der Insignien. So berichtete der *Heidenbote* zum Beispiel 1843: »Ein junger Brahmine, *Subraja*, wurde nach langem innerm Kampfe mit ihm getauft. In der letzten

214 Das Anstößige für die hinduistische oder muslimische Umgebung war die Konversion, nicht die innere Bekehrung, vgl. MICHAELS, *Hinduismus*, S. 34–37.

215 Vgl. z.B. die Schilderung eines Bekehrungsanfangs *Heidenbote* 1838, S. 94: Ein Schüler, Ruku, tadelte einen Priester, verspottete seinen Vater wegen dessen Religiosität und weigerte sich an Riten teilzunehmen. Zwar wurde er von der Gemeinschaft diszipliniert, aber Mögling, der davon berichtete, kommentierte: »zu einem Brahminen wird dieser Junge doch wohl verdorben seyn.«

Nacht des Jahres kam er, seinen festen Entschluß zu erklären, übergab seine Brahminenschnur, um mit dem alten Jahre alles Alte abzulegen.«²¹⁶ Um die *Echtheit* der *conversio* zu beweisen, waren nur zwei Hinweise nötig: die langen inneren Kämpfe, die zeigten, dass tatsächlich eine Bekehrung vorlag und damit auf das traditionelle Narrativ der *conversio* anspielten, und das Ablegen der Schnur als Zeichen des Konversionswillens und Hinweis auf den Kontext im »Orient«.

Eine weitere Besonderheit dieses Narrativs, die wiederum den spezifischen Kontext hervorhob, war die Betonung des Lebenswandels innerhalb des *conversio*-Narrativs. Ein veränderter Lebenswandel konnte auf eine *conversio* hindeuten oder deren *Echtheit* beweisen.²¹⁷ Dazu gehörte auch, dass ein Priester nach seiner Bekehrung und der seiner Frauen »nach freier Uebereinkunft« nur noch mit einer seiner Frauen zusammenlebte.²¹⁸ Die *sanctificatio* konnte damit zum Beweis der *conversio* werden, und zwar vor der äußeren Konversion.

Ein weiteres Motiv, das den Missionskontext aufnahm, war die Hoffnung, auf die eine *conversio* würden noch viele folgen. Zwar kannte man auch aus Europa das Ringen von neu Bekehrten um ihre Angehörigen. Doch nahm dies in Indien ganz andere Ausmaße an, da in Europa die meisten Angehörigen schon zu erweckten Gemeinschaften gehörten, während in Indien gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts viele Konvertiten »Erstlinge« waren. Außerdem hofften Missionare und *Heidenbote* – hierin unterschieden sie sich nicht – nicht nur auf die *conversio* von einzelnen Familien, sondern von ganzen Bevölkerungsgruppen.²¹⁹ Teilweise argumentierten sie mit der Bedeutung der Konvertiten, teilweise mit ihren Beziehungen: »Diese Taufe ist mir wichtig, indem sie ein ganzes Dorf angeht, die keine Fremdlinge sind, sondern die wirklichen säßhaften Einwohner, die einen großen Theil der ganzen Küste hinunter nur *eine* Familie bilden. Es wird um sich greifen; dem Herrn sei die Ehre!«²²⁰ So drückte Samuel Hebich seine Hoffnung aus.

216 Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 7. Vgl. ähnlich in demselben Jahr Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 66 über einen Bhūta-Priester: »An einem Freitage zerriß er sein Band mit der alten Religion und Kaste und nun pflegt er zu sagen: ich bin am Freitag mit Jesu gestorben und am Sonntag mit ihm auferstanden; ich gehöre nicht mehr zu Euch.«

217 Vgl. z.B. Heidenbote 1853, S. 93f.

218 Vgl. Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 7.

219 Dies implizierte schon der Begriff »Erstling«, so auch im Bericht über die erste Taufe in Mangalore Heidenbote 1838, S. 21. Zu den »Erstlingen« in Hubli vgl. Heidenbote 1841 (Jahresbericht), S. 63, zu Dharwad 1843 (Jahresbericht), S. 66, zu Betigeri 1842, S. 87 sowie in einem Bericht von Hall, der seine Nähe zu den Indern ausdrückte (ebd., S. 86). Vgl. zum Erstling auch JENSZ, Representative Individuality.

220 Heidenbote 1845, S. 38. Wie sehr die Hoffnung täuschte, führte der Herausgeber des *Heidenboten* 1854 aus: »Wir hofften, daß die reichbevölkerten Umkreise durch Bekehrung gerade so sich um den Kern der Stadtgemeinde herschaaren würden, wie in unser Heimath die Landgemeinden sich um die Oberamtsstadt lagern. Aber wie ganz anders geht nun der Herr

In seinem charismatischen Glauben sah er in der einen Taufe die Konversion eines ganzen Landstrichs voraus. In größerer Konkretheit berichtete 1846 Christian Müller über die erste Taufe eines Lehrers in Tellicherry. Ein Schüler hatte sich auf dessen Konversion hin ebenfalls den Zopf abgeschnitten – was allerdings dazu führte, dass seine Eltern ihn aus der Schule nahmen. Die Fischer aus einem Nachbarort schickten ihre Führer, um den Lehrer »zu sehen und als einen lebendig Todten zu beweinen«. Dieser predigte ihnen, sodass »sie den Wunsch aussprachen Gelegenheit zu haben, dieses gütige Wort auch zu hören«. ²²¹ Sie weigerten sich zwar, die Missionare zu besuchen, willigten aber ein, den Katechisten zu sehen, einen brahmanischen Arzt, über dessen *conversio* der *Heidenbote* ebenfalls ausführlich berichtet hatte. ²²² Zentral für das Gelingen war das »unermüdete« Bemühen der Konvertiten selbst, »Seelen zu gewinnen«. ²²³

In den folgenden Jahren wurde die Hoffnung auf die *conversio* der vielen immer wieder ausgedrückt. Wie das indische Narrativ insgesamt, so trat auch sie ab den 1840er Jahren im *Heidenboten* auf. ²²⁴ Trotzdem musste der *Heidenbote* mit dem Ausdruck solcher Hoffnungen zurückhaltend sein, um bei seinen Leserinnen und Lesern nicht viel größere Erwartungen zu wecken als die Mission erfüllen konnte. Deshalb fand sich die Hoffnung in den Manuskripten noch häufiger als in den Veröffentlichungen.

seinen Weg! [...] Unsr Hauptstation Mangalur, statt in der *Mitte* dieser Bewegung zu stehen, befindet sich je länger je mehr an der *Grenze* derselben. Freilich bleibt Mangalur immerhin der Mittelpunkt unsrer gesamtan indischen Mission [...]. Wie wahr ist es doch: »Der Wind bläset, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt.« (Heidenbote 1854, S. 47).

221 Heidenbote 1846, S. 31.

222 Die sich an Konversionen »aus den bessern Klassen« anschließende Hoffnung wurde auch Heidenbote 1855, S. 42 verbalisiert.

223 Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 62. Die Vorbildlichkeit »in der Ueberzeugung, daß ihre eigenen Leiden allen denen den Weg leichter machen, die nach ihnen heraustreten« wurde den Konvertiten Heidenbote 1855, S. 45 zugeschrieben.

224 In dem Bericht über Calicut von 1846 wurden der Verweis auf die »Erstlinge« und die Hoffnung auf weitere *conversiones* bzw. das Wissen um eine weitere *conversio* verbunden: »In diesem Jahre durften die Brüder die Erstlingsgarben ihrer Mission einsammeln. Um Pfingstfeste 1845 wurden zwei Familien von angesehener Kaste getauft. Ihre Bekehrung, bei der nicht gesagt werden konnte, sie sei um des Brodes willen geschehen, zog einen Jüngling von gleicher Kaste nach« (Heidenbote 1846 [Jahresbericht], S. 74). 1847 erzählte der *Heidenbote* wie nicht die *conversio* selbst, sondern die nachfolgende Handlung zur Bekehrung weiterer Inder führen sollte: Ein Priester hatte nach seiner *conversio* das Opferschwert einer Göttin aus deren Tempel entwendet und zu Joh. M. Fritz gebracht. »Die Heiden erwarteten gewaltige und schnelle Rache der Göttin. Ihr Ansehen sank und es ist Hoffnung, daß die ganze verehrte Priesterfamilie an Christum gläubig werde.« (Heidenbote 1847 [Jahresbericht], S. 67).



Abb. 4: »Hermann Anandrao Kaundinya«
Archiv Basler Mission / Bestand Basler Mission, Ref. no. QS-30.002.0246.01.

Kaundinya

Der *Heidenbote* legte, seinem Narrativ entsprechend, auch bei dem Bericht über die Bekehrung Hermann Anandrao Kaundinyas den Schwerpunkt auf die exotischen Aspekte. Innerhalb des Jahresberichts 1843 wurde die Bekehrung von Kaundinya und seinen Freunden als »das größte Ereigniß« der Basler Indienmission im letzten Jahr bezeichnet.²²⁵ Über dieses Ereignis selbst erfuhren die Leser allerdings relativ wenig. »Längst vorbereitet kam die Ueberzeugung dieser Jünglinge rasch zur Reife«, Mögling habe »einem von ihnen, der verheirathet, Sohn eines hohen eingebornen Beamten und von einigem Vermögen war, dem Ananda,« einen christlichen Traktat zu lesen gegeben. »Nach schmerzlichen Kampfe mit der Liebe zum eignen Leben« habe Kaundinya seine Insignien abgelegt. Seine beiden volljährigen Freunde seien ihm »gefolgt«, während die beiden minderjährigen Jungen »durch die

²²⁵ Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 7.

gesetzliche Gewalt ihrer Verwandten daran gehindert wurden. Nun aber erhob sich der ganze Grimm der Brahminen.« Über eine ganze Spalte wurden nach den wenigen Sätzen zur eigentlichen *conversio* Gewaltausbrüche und Provokationen der Hindus beschrieben, »die noch immer [...] Aufruhr und Niedermetzelung der Christen und Europäer zur Folge gehabt« hätten.²²⁶ Nur durch einen glücklichen Zufall, der einen der wichtigsten *evangelical* Beamten zur rechten Zeit habe am rechten Ort sein lassen, habe »ein furchtbares Blutbad« verhindert werden können. »Die beiden minderjährigen Jünglinge sind in großer Gefahr, auch des Todes durch Gift.«²²⁷

Die *conversio* wurde recht spröde beschrieben, Gegenwehr und Gewalt der Hindus hingegen mit starken Worten und bildlichen Ausdrücken. Das Gewicht lag bei diesem Bericht eindeutig auf dem fremden Kontext und seiner Andersartigkeit. Hinzu kommt, dass die schlimmsten Gewaltausbrüche nur vom Herausgeber imaginiert waren. Es »hätte« zu einem Blutbad kommen können, es »könnten« Giftmorde verübt werden. Weder Blutbad noch Giftmord sind von anderen *conversiones* überliefert. Der *Heidenbote* machte aus der Konversion Kaundinyas ein fremdes, exotisches Geschehen. Damit steigerte er die Dramatik der Situation. Sie wurde vom inneren Erleben, um das es bei der Bekehrung eigentlich gehen sollte, ins Äußere verlegt.

Freilich druckte der *Heidenbote* ein Jahr später die von Kaundinya »nach Anweisung Hrn. Mögling's«²²⁸ selbst verfasste Erzählung seiner *conversio* ebenfalls ab, allerdings ohne dass die Identität der Geschichten aufgrund der unterschiedlichen Namen, »Anandrao« in der ersten und »Hermann« in der zweiten, unmittelbar klar gewesen wäre. Hier berichtete Kaundinya von seiner Schulzeit und einer langen Krankheit, in der er über sein »künftiges Leben« und die Seligkeit nachgedacht habe. »Das ließ mir keine Ruhe im Herzen die ganze Zeit«.²²⁹ Er erzählte von seinem Besuch bei Mögling am 24. November 1843 und seiner Bekehrung: »nach einiger nützlichen Unterredung wurde ich überzeugt, daß Niemand selig werden könne außer durch Jesum Christum [...]. Wir beteten hierauf beide zu Gott im Namen Christi, was ich bis jetzt nicht gethan hatte. Das war der glücklichste Tag in meinem ganzen Leben«. Nun sei Ruhe in sein Herz eingekehrt. In zwei Halbsätzen berichtete er von seiner Gefangenschaft, vom Eingreifen des Beamten Blair und von seinem Entschluss, bei den Missionaren zu bleiben. »Als mein Schwiegervater das vernahm, kam er mit einigen andern Leuten ins Missionshaus und verlangte, ich soll mit ihm gehn; da er mich aber nicht überreden konnte, so

226 Ebd.

227 Ebd.

228 *Heidenbote* 1844, S. 75.

229 Ebd., S. 76.

verließ er mich und ging wieder nach Hause. Das kümmerte mich nicht, denn die Liebe Christi zog mich zu Ihm. Am 6. Januar wurde ich getauft und in die heilige Kirche Christi aufgenommen.«²³⁰

Die Betonung bei Kaundinya selbst war entscheidend verschoben vom Exotischen, den »Bekehrungshindernissen«, zur *conversio* selbst, zu Unruhe und Ruhe und der Erkenntnis von Sündenvergebung und Liebe Christi. Das Narrativ, das er erzählte, passte sich nahtlos in die europäischen Bekehrungsgeschichten ein. So lag sein Augenmerk auch auf der Bekehrung, nicht der Konversion, die als Abschluss nur kurz erwähnt wurde. Wichtig waren ihm die Bekehrung in der Erkenntnis und den zugehörigen Emotionen von Unruhe und Ruhe und die Gemeinschaft mit anderen Christen. Es folgte in seinem Brief der Wunsch nach *sanctificatio* und nach einem Leben »in seinem [Gottes, J.B.] Dienste«.²³¹

In diesem Bericht lag ein traditionelles Narrativ vor, eine plötzliche Bekehrung, sogar datierbar, mit Beschreibung der Krise und der Folgen. Der unmittelbar danach abgedruckte Bericht des späteren Katechisten Christian Kamsika über seine *conversio* hob hingegen den Prozess der fortschreitenden Erkenntnis hervor, der in der *conversio* endete. Auch in den Erfahrungsberichten der Inder selbst standen somit wie bei den Basler Bewerbern die plötzliche, krisenhafte und die langsame, prozesshafte Bekehrung nebeneinander.²³² Beides veröffentlichte der *Heidenbote* unkommentiert. Damit lässt sich zwar die deutliche Schwerpunktsetzung des *Heidenboten* auf dem exotischen Kontext feststellen, sie blieb jedoch innerhalb der Zeitschrift selbst nicht unbestritten. Die beiden konkurrierenden, ja widersprüchlichen Perspektiven standen in der Publikation nebeneinander. Wenn der Herausgeber des *Heidenboten* selbst die Geschichte konstruierte, so geriet sie exotisierend. Unkommentiert druckte er jedoch auch andere Ansichten ab und demonstrierte damit seine Offenheit für verschiedene Perspektiven.

Was im *Heidenboten* vornehmlich vermittelt wurde, war ein »indisches Narrativ« von *conversio* und eng damit zusammenhängender *sanctificatio* in einem für europäische Leser fremden Kontext und mit fremden Herausforderungen und »Hindernissen«. Das in der Christentumsgeschichte tradierte

230 Ebd.

231 Ebd. Außerdem dankte er Basel, was auch als Aufforderung zum Engagement für die Leser des *Heidenboten* aufgefasst werden konnte: »Ich bete für Sie und bin Ihnen sehr dankbar, daß Sie die Missionarien gesandt haben; denn wenn Sie die nicht gesandt hätten, so weiß ich nicht, in welchem Zustand ich mich jetzt befände.«

232 Auch hier scheint wie bei den europäischen Bekehrungsberichten der datierte Bericht selten gewesen zu sein. Allerdings ist die Quellenlage zu gering, um daraus Schlussfolgerungen zu ziehen.

Narrativ wurde erweitert durch exotisierende Züge. Diese konnten im *Heidenboten* einen so breiten Raum einnehmen, dass darüber das tradierte Narrativ in den Hintergrund treten konnte.

Dies exotisierende »indische Narrativ« war jedoch nicht das Narrativ, das – auch dem *Heidenboten* zufolge – in Indien gelehrt wurde. Vielmehr lassen die Berichte darauf schließen, dass in der Evangelisation dort wie in Europa die Akzente auf Erkenntnis, Erfahrung und persönlicher Entscheidung lagen – sowie selbstverständlich auf der alles überragenden Macht Gottes: 1843 fasste Herrmann Mögling in einem Brief an Gottfried Weigle die Inhalte einer seiner Missionspredigten zusammen. Darin wandte er die in der Apostelgeschichte erzählte Bekehrung des Paulus und seine folgenden Missionspredigten auf den indischen Kontext an. Paulus solle Vorbild bzw. »der überzeugendste Beweis«²³³ für die Inder sein. Diese Predigt illustrierte in mehreren Beispielen die Anwendung der biblischen Sprache auf den indischen Kontext.²³⁴ Am greifbarsten aber wurde die Evangelisation mit dem traditionellen Narrativ in den Protokollen von Missions- und Bekehrungsgesprächen sowie in den Manuskripten der Missionare.

So stand im *Heidenboten* das exotisierende »indische Narrativ« im Vordergrund, es wurde aber immer wieder durch Berichte, die dem traditionellen Narrativ folgten, korrigiert. Exotik und Gleichheit standen nebeneinander. An wenigen Stellen wurde auch das Narrativ ergänzt durch eine Kontaktreligiosität, in der explizit beides zusammengefasst wurde. Dies geschah am deutlichsten bei den Berichten über die Erweckung in Kannur.²³⁵

4.1.2.2 Die Missionare

Die Berichte der Missionare unterschieden sich hinsichtlich Form, Inhalt und Stil erheblich. Es gab hier nicht das eine Narrativ. Je nach Persönlichkeit, Frömmigkeit und auch Aufgabe in Indien schilderten die Missionare *conversiones* in unterschiedlichem Umfang und mit divergierender Ausrichtung. Gleichzeitig folgte natürlich auch jeder Missionar nicht nur einem Narrativ, an das er sich stets hielt, sondern passte seine Berichte dem Geschehen, der Form des Schreibens (Tagebuch, Brief, Jahresbericht etc.) an und bewies damit eine gewisse Flexibilität in den benutzten Narrativen und Individualität in der Schilderung der *conversio*. Nicht zuletzt entschied schlicht die Zeit,

233 Heidenbote 1844, S. 73 (Brief vom 24.8.1843). Vgl. auch HEBICH, Gotteskraft, S. 15: »Im Römerbrief ist die Lehre, wie ein armer Sünder zu Gott kommen kann; und das ist von Paulus selber innerlich durchgemacht worden. Aus der Erfahrung kommt die Lehre.«

234 Vgl. z.B. ebd.: »Sind wir Narren, dass wir Vaterland und Eltern verlassen, um euch alle Tage umsonst zu predigen? Sind wir gesunden Verstandes, so muß wohl wahr sein, was wir sagen.« Vgl. I Kor 1,18–21; 3,18.

235 S.u. Kapitel 4.1.2.4.

die ihm zur Verschriftlichung zur Verfügung stand, über Art und Umfang der Schilderung. Trotz der Gemeinsamkeiten innerhalb der Narrative und der Offenheit bei der Anwendung derselben durch den einzelnen Missionar lassen sich charakteristische Unterschiede zwischen den Missionaren feststellen.

Hermann Gundert

Die besonders gute Quellenlage ermöglicht es, Hermann Gunderts Narrativ im Blick auf verschiedene Quellengattungen herauszuarbeiten. Das Tagebuch besteht hauptsächlich aus kurzen Notizen. Interessant ist, welche Themen bei diesen Zusammenfassungen auf minimalem Raum im Vordergrund stehen. Erstens notierte Gundert bemerkenswert häufig die Weitergabe des Narrativs: »Ich erzählte von Bekehrungen.«²³⁶ Gundert führte die Inhalte nicht weiter aus; klar ist aber, dass durch diese Erzählungen ein bestimmtes Narrativ entwickelt und weitergetragen wurde. Dies galt dem Tagebuch zufolge sowohl für Indien als auch für Europa. Die hier wie dort gemachten Einträge unterschieden sich nicht.²³⁷

Zweitens fanden sich vermehrt in den ersten Jahren, aber auch später Einträge, welche die Theologie der *conversio* anrissen, insbesondere die Sündenlehre. Immer wieder wurden Sündenbekenntnisse protokolliert. Bei ihnen wurde die Aktivität der Menschen hervorgehoben.²³⁸ Gundert ging es dabei weniger um theologische Bewertungen von Aktivität und Passivität als vielmehr um einen Erweis der *Echtheit*, und diesen glaubte er auf die Weise zu erlangen.²³⁹ Trotz aller Hervorhebung der primären Aktivität Gottes

236 GUNDELT, Tagebuch, S. 149. Vgl. ebd., S. 154: »über die Macht des Teufels und des Namens Jesu: ich muß ihm von meiner Bekehrung erzählen, er ist Freimaurer.« S. 162: »Daniel über seine Bekehrung.« S. 261: »Hermann erzählt von seiner Bekehrung.«

237 Gundert führte das Tagebuch während seiner Reisen nach Europa weiter, häufig ohne Angabe des Ortes, sodass nicht immer auf den ersten Blick klar ist, auf welchem Kontinent er sich befindet oder wo sich die Personen aufhalten, über die er unter ausschließlicher Nennung des Vornamens schreibt.

238 Vgl. z.B. ebd., S. 21: »confessed that they like sin and that for this reason they do not like our talk.« S. 372: »viel mit dem ungläubigen, unlustigen [Samuel, J.B.] M[üller] verhandelt, der endlich abends erklärt, er wolle den Herrn suchen, um Sündenvergebung zuerst bitten, ernstlich sich darum umtun – o Herr, gib, daß es so werde. Beten zusammen.« Gerade die Theologie spielte auch in den edierten Briefen eine große Rolle, mit einer Betonung auf Sünde und Kampf, vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 135: »Die Katechisten haben sich gut gehalten, sich im Kampfe gegen die Sünde innen und außen als wiedergeborene Menschen gezeigt, wenn auch mit mancher Schwachheit behaftet. [...] Joseph hat mit* Versuchungen zu kämpfen gehabt, durch die er aber neu aufgeweckt wurde.« S. 182: »– von mir getauft – entschlief. Die Mutter, eine Halbnärrin, früher hart wie Stein, hat diesmal schon über ihre Sünde geseufzt und zeigt sich im ganzen erweicht, hat aber auch schon gedroht, mit dem ältern Kinde wieder davonzulaufen.«

239 S. dazu ausführlicher u. Kap. 4.1.7.1 u. 4.1.4.

in einer *conversio* lautete die kürzeste Zusammenfassung einer Bekehrung: »X hat ein Sündenbekenntnis abgelegt.« Prozesshaftigkeit und die Notwendigkeit der Entscheidung betonte Gundert ebenfalls häufig. Diese Einträge demonstrieren die Bedeutung der theologischen Überzeugungen für die Interpretation der *conversio*.

Drittens machten die Tagebucheinträge, wenig überraschend, aber doch einer Bemerkung wert, die Aktivität des Missionars im Bekehrungsvorgang deutlich.²⁴⁰ Gundert ging es in diesem tatsächlich für den privaten Gebrauch gedachten Tagebuch sicher nicht um Selbstdarstellung; gerade deshalb werfen die Einträge ein interessantes Licht auf die Rolle der Missionare und auch der Katechisten oder anderer Inder, die sich, teils unabhängig von einem Amt, um *conversiones* bemühten.²⁴¹ Die Missionare und zunehmend auch die Katechisten waren integraler Bestandteil des Narrativs in Indien. Ohne sie war der weitaus größte Teil der *conversiones* undenkbar. Auch im europäischen Narrativ gab es zwar Personen, die einen Menschen zur *conversio* führten bzw. ihn auf dem Weg begleiteten.²⁴² Aber die Möglichkeiten, Wegbegleiter zu finden, waren dort vielfältiger, wodurch die einzelnen für das Narrativ unwichtiger wurden als in Indien.

Nur einmal notierte Gundert eine ausführliche Bekehrungsgeschichte, nämlich die der Familie des Govinda/Thomas.²⁴³ Sie findet sich fast wortgleich auch in seiner Korrespondenz.²⁴⁴ Ansonsten wurden im Tagebuch nur Kurznarrative niedergeschrieben.²⁴⁵ Hiermit war alles zusammengefasst. Denkwürdig ist, dass in dieser kurzen Notiz ausschließlich religiöse Motive aufgenommen waren, von der »Bewegung« bis zum Taufwunsch ging es um innere Vorgänge. Alles Äußere, und damit auch alles Exotische, wurde in der Hoffnung auf *echte* Bekehrungen weggelassen. Hier deutet sich schon an, dass die Exotik für den Missionar, der in dem »exotischen« Land lebte, eine weit geringere Bedeutung hatte als für Herausgeber und Leser des *Evangelischen Heidenboten*.

Dies bedeutete selbstverständlich nicht, dass der Kontext keine Rolle spielte oder völlig ausgeblendet worden wäre. Dann wären die Berichte zu sterilen und weit von der Lebenswirklichkeit entfernten Geschichten geworden – die jeder im Land sofort hätte widerlegen können. Im Gegenteil, insbesondere wenn die Missionare ihre eigene Aktivität beschrieben, kam der

240 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 279, 368: »Hier höre ich, daß Goddard sich bekehren will, gehe gleich zu ihm.«

241 Vgl. z.B. ebd., S. 282 zu Katechisten und S. 308 zu Militärangehörigen.

242 S.o. Kap. 3.1.2.

243 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 202f.

244 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri und Tschombala 1849, Nr. 3, H. Gundert, 5.4.1849. Vgl. auch C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 7, H. Gundert, 10.5.1847; Nr. 18, H. Gundert, Bericht der Tellicherry Station, 31.12.1847, S. 1r.

245 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 25.

Kontext zum Vorschein, denn hier war es, wo sie sich engagieren mussten. Sie maßen dem Kontext aber eine andere Bedeutung bei als die in Europa geschriebenen Erzählungen.

In den für europäische Leserinnen und Leser verfassten Berichten der Korrespondenz räumten sie dem Kontext innerhalb der Berichte hingegen einen deutlich größeren Raum ein. Dies mag zum einen schlicht der Länge geschuldet sein. Wenn man ausführlicher berichtet, kann auch der Kontext genauer beschrieben werden. Zum anderen war es sicher der potentiellen Leserschaft angepasst, deren Verständnis und Interesse geweckt werden sollten. Das Interesse an den Inhalten der *conversio* und damit auch am klassischen Narrativ fand sich bei Gundert auch in der Korrespondenz. Gleichzeitig gab es, gerade bei den ausführlicheren Schilderungen, kaum eine, die nicht den Kontext einbezog und damit die Andersartigkeit einer *conversio* in Indien gegenüber den europäischen Erfahrungen aufzeigte.²⁴⁶ Von Exotisierung kann hier dennoch nicht gesprochen werden. Ein Beispiel ist der Bericht über die versuchte Bekehrung des Cugaeccu von 1847:

so stand [der] arme Cugaeccu da, begleitet vom Vadagara Jacob und dem Tchombala Paul er fürchte sich zur Hölle zu fahren, sey jetzt entschlossen Christ zu werden. Nach Bibellesen, Reden und Beten bekannte er auch viele Sünden: aber eine entsetzliche Sorgenlast (s[eine]s Weibs und älteren Bruders wegen etc) blieb auf ihm liegen. Er wohnte am 14ten den Sonntags Gottesdiensten bei – Abends im Gebet der Männer und Knaben fiel er über seinem inneren Kampf in eine Ohnmacht und sprang am nächsten Morgen ohne weiteres ins Boot rud[erte] sich über den Fluß und floh als verfolge man ihn, zu s[eine]n Verwandten zur[ück] die gerade mit Macht anrückten ihn zurückzufordern.²⁴⁷

Der Bericht folgte zunächst dem klassischen Narrativ und zeigte die Inhalte von Cugaeccus *conversio* auf: Unruhe, Angst, Entscheidung, gemeinsame Bibellese und Gebet, Sündenbekenntnis. Dann aber kam der Kontext zum Tragen, und schließlich vollzog Cuageccu die *conversio* (noch) nicht. Das klassische Narrativ wurde also erweitert und erschüttert durch den indischen Kontext. Eigentlich hätte nach dem Sündenbekenntnis ein wichtiger Teil der *conversio* vollzogen sein sollen, hier wurde schließlich durch die indische Gemeinschaftsbindung alles wieder rückgängig gemacht. Dies galt sowohl

246 Die Einbeziehung des Kontextes in das Narrativ in Europa illustrierte ein Brief an seinen Sohn, in dem er um dessen *echte* Bekehrung rang: »Er [Gott, J.B.] schenkt Dir das erste Karzer, nicht weil Du der erste Raucher bist (doch weiß ich's ja kaum), sondern weil er Dir zeigen will, wie bemüht er um Dich sei. Daher müssen ihm Repetenten, Waldschützen u. s. w., alles dienen, Dir einen Beweis zu geben, daß er's auf Dich abgesehen habe und Dir die eigenen Wege gründlich entleiden wolle.« (GUNDERT, Briefnachlaß, S. 92).

247 BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 14, H. Gundert, 18.11.1847, S. 1v.

für Cugaecus innere wie äußere Bindung an die Gemeinschaft als auch für die beabsichtigten Angriffe durch die Gemeinschaft. In vielen der ausführlichen Berichte wurde die *conversio* in den aus europäischer Perspektive exotischen Kontext eingeordnet und damit das klassische Narrativ erweitert.

Die *conversio* konnte dabei entweder direkt in den Kontext eingeordnet werden, oder der Kontext wurde der klassischen *conversio* nachgeordnet. In dem Fall standen immer die Angriffe vonseiten der hinduistischen oder muslimischen Gemeinschaft im Mittelpunkt, und der Bericht hob entweder die Standhaftigkeit der Konvertiten hervor oder erklärte ihren Abfall. Auch die Aktivität der Missionare erhielt hier eine große Bedeutung, denn sie sahen sich als Verteidiger der Konvertiten, die gegebenenfalls bis hin zu Gerichtsverhandlungen für ihre neuen Gläubigen kämpften. Auch mussten sie im wörtlichen Sinne viele Schläge einstecken.

Die starke Gemeinschaftsbindung in der indischen Kultur konnte jedoch auch zugunsten der Mission genutzt werden. Die im *Heidenboten* häufig ausgesprochene Hoffnung, dass auf die eine Konversion weitere folgen würden, wurde von der Familie des Govinda/Thomas erfüllt, an der auch die Einbindung in den Kontext deutlich wird.²⁴⁸ Schon bei Gunderts erster Erwähnung der Gemeinschaftsbindung und Sogwirkung der Konversion 1849 anlässlich eines Besuchs von Govinda in der Heimat hatte die Mutter sich offen gezeigt, mit dem Sohn zu ziehen, war jedoch durch Selbstmorddrohungen, vermutlich naher Verwandter, davon abgehalten worden.²⁴⁹ Gundert schrieb nichts über ihre Motivation, doch es kann mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass nicht Interesse am Christentum, sondern der Wunsch der Vereinigung mit dem Sohn – und möglicherweise auch die Hoffnung auf finanzielle Unterstützung – sie motivierten. Anderthalb Jahre später machte sich Govinda auf die Suche nach seiner Familie.²⁵⁰ Seine Angehörigen waren inzwischen von der Dorfgemeinschaft ausgeschlossen worden, die Schwester, die die frühere Konversion verhindert hatte, gestorben. Eine andere, »fast blödsinnige« Schwester hatte sich aufgemacht, den Bruder zu suchen und war bettelnd umher gezogen. Bei ihrer Rückkehr verweigerten ihr die Nachbarn die Gemeinschaft: »Die Nachbarn aber erklärten, sie dürfe nicht aufgenommen werden, denn wer könne wissen, wessen Reis sie in der Zwischenzeit gegessen habe: nehme man sie auf, so verlieren die übrigen Hausbewohner ihre Kastenrechte.«²⁵¹ Die Schwester begann wieder, bettelnd

248 Gundert schrieb mal »Govinda« und mal »Thomas«, selten beides. Zur Namensänderung in der Taufe s.u. Kap. 4.1.7.3.

249 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 7, H. Gundert, 10.5.1847.

250 Die Verzögerung erklärte sich durch verschiedene Krankheitsfälle, vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri und Tschombala 1849, Nr. 3, H. Gundert, 5.4.1849. Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 202f.

251 Ebd., S. 202.

umherzuziehen. Die Mutter erklärte Govinda, »sie sey des Jammerlebens hier müde: seit Govindas Geh[en] sey kein Segen mehr im Hause, im Feld und bei den Kühen: auch spotten ihrer die Nachbarn.«²⁵² Gemeinsam suchten sie die Schwester bzw. Tochter, und als sie sie gefunden hatten, zogen Mutter, Schwester und seine Kinder mit Govinda. Der Bruder wollte ihnen folgen, sobald er sein Gut verkauft hätte, »Denn nach dem Abgang der Mutter werde es vor Spott nicht auszuhalten [sey].«²⁵³ Seine Frau opponierte jedoch und setzte sich offensichtlich durch. Gundert schloss seinen Bericht mit der Größe der Aufgabe, die nun vor Thomas und seinen Angehörigen lag, dem Wechsel der Gemeinschaft eine *echte* Bekehrung folgen zu lassen.

Die Geschichte erzählte keine *conversio* im strengen Sinne. Dennoch war sie Gundert wichtig genug, dass er sie im Tagebuch wie im Brief ausführlich berichtete. Sie zeigte Möglichkeiten der Ausbreitung des Evangeliums durch Einheimische auf – dazu gehörten auch die in die Geschichte eingewobenen Kurzberichte über Begegnungen mit anderen Indern – und sie demonstrierte die Realität der Hoffnung »vom einen zu den vielen«. Innerhalb des Narrativs bildete sie den Beginn der *conversio*, die hier von der Gemeinschaft und vom Kontext ausging und auf den Einzelnen und die innere Bekehrung zielte.

Das ganze Setting der Geschichte war exotisch. Dennoch war es nicht die Exotik, die Gundert herausstellen wollte – schon gar nicht in seinem privaten Tagebucheintrag –, sondern die Hoffnung auf die *conversio* der Familie und das Engagement des Govinda/Thomas in der Mission. Die Erzählung begann und endete mit Begegnungen zwischen Thomas und bekannten Hindus, bei denen er von seinem neuen Glauben zeugte. »[H]abt ihr was gefangen?«, fragte ihn Pauls »verstockter« älterer Bruder im Vorbeigehen. »Ja, durch Gottes Gnade wieder ein wenig,« antwortete Thomas.²⁵⁴ Der »Menschenfang« der Konvertiten,²⁵⁵ die Missionierung durch neu Bekehrte, war das Thema dieser Geschichte.

Das klassische Narrativ fand sich besonders häufig in Sterbengeschichten. Das ruhige und friedvolle Sterben im Vertrauen auf Gott besiegelte die *conversio*: »Sie litt, was ihr Heiland auflegte, mit großer Geduld und erbaute noch an ihrem Abschiedsmorgen (4. Jan 1850) die zurückbleibenden durch ihre Festgegründete Hoffnung und ernste Ermahnung.«²⁵⁶ Wie in aus Europa bekannten Berichten konnte auch hier das Sterben als vorbildlich verstanden werden. In anderen Schilderungen wurde die endgültige Bekehrung erst

252 BMA, C-1.8 Talatscheri und Tschombala 1849, Nr. 3, H. Gundert, 5.4.1849, S. 1v.

253 Ebd.

254 GUNDELT, Tagebuch, S. 202.

255 Vgl. Mt 4,18-22parr.

256 BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 12, Stationsbericht 1849, 7.1.1850, S. 2r. Eine eindrückliche Schilderung von Gunderts Hadern mit dem Tod seines Sohnes findet sich GUNDELT, Tagebuch, S. 112f. Hier wird auch seine *emotion work* deutlich.

auf dem Totenbett vollzogen.²⁵⁷ Sneham, eine konvertierte Inderin, deren Lebenswandel nie etwas zu wünschen übrig gelassen hatte, wurde sterbend von Angst getrieben, sie habe noch nicht alle Sünden bekannt. »Dann aber als ich sie nach dem Blut Christi fragte, ob es nicht von aller Sünde rein mache, zunicke und beruhigt, schief sie während meines Gebets ein.«²⁵⁸ Unruhe, Sündenbekenntnis, endgültige Bekehrung, Ruhe und schließlich Tod (und damit nach erweckter Auffassung ewiger Friede) fielen hier zusammen. Der Blick war dabei völlig auf die religiösen Aspekte der inneren Bekehrung gerichtet. Im Sterben unterschieden sich europäische und indische Christen nicht.

Aus Gunderts Berichten und Notizen lässt sich keine ausgeprägte Entwicklung einer neuen Kontaktreligiosität erkennen. Dies mag daran gelegen haben, dass schon innerhalb des europäischen erweckten Christentums eine große Vielfalt an Narrativen existierte, wie Kapitel drei demonstriert hat. Trotzdem sind zwei Aspekte bemerkenswert. Erstens betonte Gundert, wie-wohl er die religiösen Inhalte des Narrativs beibehielt,²⁵⁹ in Indien die Sünde

257 Auch dies berichtete Gundert ebenfalls aus Europa: »Hörte letzthin von einem siebzigjährigen Mann, der sich immer sehr gegen die Pietisten gewehrt hat, aber auf dem Krankenbett müde wurde, noch ganz fröhlich ans Blut Christi glauben lernte und damit selig entschlief. Da freute mich dann, wie M. in der Stunde hier sagte: wir müssen doch froh sein, daß Gott anders sei als wir; wir meinen oft, auf solche hartnäckige Unglaubige (!) böse sein zu müssen [...]; am Ende laufen solche uns noch zuvor.« (GUNDERT, Briefnachlaß, S. 271, Calw 1873, vgl. ebd., S. 388).

258 BMA, C-1.13 Indien, H. Gundert, Chiracal, 2.9.1852, S. 3. Vgl. auch die parallel erzählte Sterbegeschichte einer anderen, völlig ruhigen indischen Christin.

259 Auch seine Briefe aus Indien an seine Kinder, Freunde und Verwandte, in denen er häufig um deren Bekehrung rang, zeigten das Festhalten am klassischen Narrativ, vgl. z.B. als Hervorhebung des Abschlusses der Bekehrung: GUNDERT, Briefnachlaß, S. 13: »Das Beste davon: jener Friede, den die Welt nicht kennt, die Seinen aber haben ihn!« Ebd., S. 27f. (Empfänger unbekannt; ähnlich: ebd., S. 168): »An das »allmähliche Zustandekommen« eines rechten Christen aus einem Gewohnheitsgläubigen habe ich wenig Glauben. Dergleichen Dinge sind wohl möglich, aber die normale Art ist das doch nicht. Unbekehrte Christen sind entweder Heiden oder Juden oder ein Mittelding von beiden.« In den auf den folgenden Seiten abgedruckten Briefen warb er intensiv um die *echte* Bekehrung seines Sohns und demonstrierte damit auch, wie er sich eine *echte* Bekehrung im europäischen Kontext vorstellte – und wieso er an der Echtheit bei seinem Sohn zweifelte. Gunderts – sicher über Europa hinausgehende – Annahmen drückte er in Aussagen aus wie: »Sündenbekenntnisse sollen, meine ich, kurz sein und dürfen nicht ins Beschreiben fallen; man soll sich auf Fakta beschränken. Wir sind eben elende Menschen und können auch etwas Gutes nur kurz gut machen; dehnen wir's aber aus, so kommen die Eselohren wieder zum Vorschein.« (ebd., S. 44). Dabei erklärte er: »Sündenvergebung und Reinigung sind zu unterscheiden, aber nicht der Zeit nach. [...] Im rechten Bekehrungsgang merkt man früher oder später, daß *mit* der Abnahme der Schuld die Möglichkeit zum Siege über die Sünde gegeben sei.« »[...] ein völlig beruhigtes, befriedetes Herz ist doch nur denkbar nach allerhand Demütigungen« (ebd., S. 85). »Verzweifeln soll man wohl an der eigenen Kraft. Nimmt man dann Gottes Kraft statt der eigenen, so sieht man, daß es geht.« (S. 87). Über die unterschiedlichen Wege Gottes: »Deswegen gehört zu diesen Dingen etwas Erfahrung, um sicher darüber sprechen zu können. [...] Es giebt Leute, die haben wenig bekommen und wird darum wenig von ihnen gefordert. Solchen naht sich oft Gott sehr langsam und spät. Mittlerweile scheint Er doch mit etlichen Strahlen in ihre Finsternis;

stärker als die Rechtfertigung. Dies entsprach der Auffassung der Basler Mission insgesamt, die immer wieder die Sündhaftigkeit der »heidnischen« Religionen hervorhob; so hatte ja auch schon Blumhardt in seiner Vorlesung gelehrt.²⁶⁰ Hier findet sich also lediglich eine leicht verschobene Gewichtung im Narrativ.

Zweitens fällt die Neutralität auf, mit der Gundert vom Synkretismus des Katechisten Timotheus berichtete. Eine verzweifelte hinduistische Familie hatte zur Heilung ihrer Tochter einen Arzt und Zauberer aus niedriger Kaste besucht. Dieser hatte das Mädchen mit einem Hühneropfer heilen wollen. Timotheus eilte, als er davon hörte, zu der Familie. Das Mädchen gab im Fieberschlaf Visionen vom Hühnerkopf von sich, den Timotheus daraufhin suchte, worauf er wie der Rest des Hühnerkörpers begraben wurde. Timotheus »betete mit der Familie in großer Bewegung u Gott gab der Tochter durch ruhigen Schlaf die Gesundheit: u den meh[r] oder minder beteiligten Gliedern der Familie ernstliche Busse.«²⁶¹ Gundert verurteilte zwar eindeutig die Zauberei, sah aber Timotheus trotz dessen Involvierung ebenso eindeutig aufseiten des *echten* Glaubens. Wichtig war ihm das Ergebnis, das Gebet

Kunst und Wissenschaft, rein menschliche Liebe und dergleichen gute Gaben dienen ihnen je und je zu einem Halt, reißen sie von groben Sünden zurück, halten in ihnen eine gewisse Empfänglichkeit für das Höchste wach und bereiten sie vor auf Zeiten der Entscheidung, in denen es sich dann um nichts oder alles handelt. Was dein Lebensgang sein wird, weiß ich nicht. Aber soviel hast Du schon gehört und empfangen, daß Gott frühe an Dich große Anforderungen stellen kann. Ich glaube, Er hat das gethan. Er wollte Dich fragen, ob Du nicht lieber Ihm ganz angehören wolltest, als geteilt. Du bist aber der Frage etwas ausgewichen. Nun, Er kann warten, wenn es sein muß. Er bricht nicht so bald ab, kommt wieder und wieder. Aber die Frage bleibt darum doch dieselbe [...].« (S. 89). Vgl. in ähnlichem Duktus und gegen eine strenge doppelte Prädestinationslehre ebd., S. 238: »*Mir* ist die ausgedehntere Hoffnung unserer deutschen und namentlich schwäbischen Anschauungen schon recht, weil ich glaube, daß keiner verloren geht, ohne daß er bis zur Sünde gegen den heiligen Geist vorwärts getrieben wird, indem ihm das Heil irgendwie angeboten werden wird.« Allerdings sprach er an anderer Stelle auch davon: »man kann Christo von zwei Seiten zugeführt werden, durch das Bedürfnis der Sündenvergebung, was freilich der probateste Weg bleibt, – und dann durch das Hinaufschauen an seinem durchaus heiligen Leben.« (S. 239). Die endgültige Bekehrung des Sohnes Paul wurde ebd., S. 99–102 beschrieben.

Die Folgen der Bekehrung diskutierte Gundert ebd., S. 234f.: »Wenn Einer von Christus hört gegenüber Belial, von Welt des Geistes gegenüber der des Fleisches, so meint er Wunder, wie ungeheuer der Unterschied sich müsse verspüren lassen, wenn er nun den Übertritt wagt. Leider ist dem nicht so, außer in der tiefsten Wurzel. Kein Ideal von Christus, verglichen mit dem Weltfürsten, kann täuschen. Aber in der Kirche ist eben so viele Mischung und so viel Lumpiges [...].«

²⁶⁰ S.o. Kap. 3.4.

²⁶¹ BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 9, S. Hebich/H. Gundert, Bericht der Cannanur Station über das Vierteljahr (endend 30 Jun 50), S. 4v. 1837 wandte Gundert sich gegen einen Traktat Parnells, der zeigen wollte, »daß unter den Mitteln, die man fürs Missionswerk braucht, das stärkste und überzeugendste ausgelassen bleibe, nämlich der aktuelle Ruf Gottes, bekräftigt durch *Wunderkraft*.« Gundert kommentierte: »Haben denn Wunder *je* Herzen bekehrt? [...] Gottes Wort ist doch wohl das Werkzeug, dem die größten, wunderbarsten Verheißungen gegeben sind [...].« (GUNDERT, Briefnachlaß, S. 329).

»in großer Bewegung« und die Buße. So konnte auch dieses Engagement in hinduistischen Riten letztlich zur *conversio* beitragen. Indem ihm das Ergebnis wichtiger war als der Weg, bewies Gundert Offenheit für die Aufnahme hinduistischer Riten in die christliche Religiosität, wenn nicht seiner selbst, so doch zumindest der Inder. Auch dies ließ eine neue Form von Kontaktreligiosität aufscheinen.

Herrmann Mögling

Häufiger als Gundert schilderte Herrmann Mögling ausführlich *conversiones*. Vor allem in den ersten Jahren handelte es sich dabei vornehmlich um Sterbegeschichten.²⁶² Offen gab Mögling zu, sich der *echten* Bekehrung nicht immer sicher gewesen zu sein. Der Wunsch der Sterbenden, ihr Lebenswandel vor der tödlichen Krankheit und seine eigenen Emotionen (»Freudigkeit«) waren ihm Anhaltspunkte für die Entscheidung, auf dem Totenbett zu taufen.²⁶³ Möglicherweise machten seine häufigen Krankheiten ihn für dieses Thema empfänglich. Auf jeden Fall setze er sich wiederholt auch mit dem eigenen Sterben auseinander. 1844 sah er sich »reif zum Sterben«, wenn er auch »das alte Wesen« noch an sich »kleben« fühlte. Er hatte aber das Vertrauen, dass Gott ihn »noch aus Gnaden irgendwo in Sicherheit bringen würde.«²⁶⁴ Damit spiegelte er ziemlich genau wider, was von Sterbenden erwartet wurde. Diese Überzeugungen und Emotionen sprach er auch den indischen Konvertiten bzw. Konvertierenden zu.

Zugleich kam in seinen Berichten die Andersartigkeit von *conversiones* in Indien stärker als bei Gundert in den Blick. Dies mag zum Teil der Länge der Berichte geschuldet sein. Es hatte aber sicher auch inhaltliche Gründe. Mögling war einer derjenigen, der gleichzeitig mehr als jeder andere die Einheit von Missionaren und Konvertiten betonte und stärker auf den indischen Kontext einging. Dies zeigte sich zum einen in seiner zeitweisen Übernahme indischer Lebensweisen – solcher, die nicht als religiös wahrgenommen wurden – und seinem Interesse für indische Kultur und Literatur.²⁶⁵ Zum anderen führte es zu einer bewussten Ablehnung mancher indischer Eigenheiten, vor allem in ihrer religiösen Interpretation. Zuletzt aber erwies Mögling eine überdurchschnittliche Offenheit für die Aufnahme fremder Erfahrungen und damit für die Ausbildung einer Kontaktreligiosität.

Dabei war völlig klar, dass es auch für ihn eine solche Kontaktreligiosität nur innerhalb des christlichen Lehrsystems geben konnte. Eine Übernahme

262 Zur Bedeutung von Sterbegeschichten s.u. Kap. 4.1.7.1.

263 Vgl. z.B. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 3, H. Mögling, 22.1.1842, S. 1r; C-1.3 Mangalore 1846, Nr. 23, H. Mögling/J.F. Metz/G. Weigle, 12.4.1847, S. 1v (hier: Metz).

264 BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 12, H. Mögling, 23.3.1844, S. 1r.

265 Vgl. z.B. die Arbeit an der *Bibliotheca Carnataka*, auch gegen den Willen der Komitee.

christlicher Lehren in den Hinduismus lehnte Mögling strikt ab. Vor allem durfte dies dann nicht als »christlich« bezeichnet werden. 1852 machte er die Bekanntschaft eines Sannyasi aus Coorg, der sich zunächst als Guru-ayya bezeichnete, später aber angab, Somappa zu heißen.²⁶⁶ Er wollte auf der Missionsstation aufgenommen werden. Mögling erklärte ihm, er müsse »sich in unsere Ordnungen fügen«.²⁶⁷ Somappa stimmte zu. Auch war er bereit, mit den Missionsangehörigen zu essen, womit er seine Kaste verlor, und für seinen Unterhalt zu arbeiten. Mögling fand in ihm einen eifrigen Schüler, der sich schon vor der Ankunft in Mangalore durch Schriften mit dem Christentum vertraut gemacht hatte. Dann aber stellte sich heraus, dass Somappa christliche Erkenntnis innerhalb des »Hindu-Pantheismus« suchte und hoffte, durch den Unterricht zur Schau Gottes zu gelangen.²⁶⁸ Nach und nach machte er wahre Angaben zu seiner Person und seiner Lebensgeschichte. Er hatte seine Jugendjahre am Hof des lokalen Fürsten verbracht und eine Tochter aus dessen Familie heiraten sollen. Sein Onkel bereitete die Übergabe des Landes an die Engländer vor, und Somappa machte eine gute (wenn auch andere) Heirat und kehrte auf sein Gut zurück. Wegen Betrugsvorwürfen hatte er seine Heimat verlassen, nun wollte er »der Welt ganz todt werden« und unternahm abermals »Pantheistische Versuche«.²⁶⁹ In Mangalore gab er sich als Sannyasi aus und fand bald Schüler. Doch er kam innerlich nicht zur Ruhe. Hier setzte deutlich das Narrativ ein, wobei Somappa vorher schon als Suchender gekennzeichnet worden war. Somappa las Christian Gottlob Barths neutestamentliche Schriften und ging zu einem »Europäischen Padre« (Samuel Ammann), der ihn zu Mögling brachte.²⁷⁰ Mögling las und diskutierte mit ihm das Matthäusevangelium. Der Missionar empfand den Unterricht als anregend, aber auch anstrengend. Einige von Somappas Fragen gab er in seinem Bericht wörtlich wieder.²⁷¹ Schließlich wollte Somappa wie der Kämmerer aus Apg 8 auf einer Reise im Fluss getauft werden. Mögling schob die Taufe indes auf, bis Somappa mehr gelernt habe. Somappa selbst wollte sich keinen Taufnamen geben, sondern bat Mögling darum. »Ich solle ihm aber nur keinen großen Namen geben, der an berühmte Männer in der Schrift erinnere, er sey eben ein armer Sünder.«²⁷² Mögling nannte ihn Stephanas,

266 Vgl. BMA, C-1.13 Indien, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmutha Jahresbericht 1852. Zu Sannyasis vgl. BOWKER, Saṁnāsa.

267 Ebd., S. 1r.

268 Ebd., S. 1v.

269 Ebd., S. 4r (S. 7).

270 Ebd. Samuel Ammann ist nicht mit dem Basler Missionar Johann Jakob Ammann (BV 195) zu verwechseln, der von 1840 bis 1864 in Südindien arbeitete.

271 Vgl. BMA, C-1.13 Indien, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmutha Jahresbericht 1852, S. 4v (S. 8).

272 Ebd., S. 5v (S. 10).

und unter diesem Namen wurde er als Anreger der Coorg-Mission bekannt. Später allerdings schloss Mögling ihn wegen Fehlverhaltens und Renitenz aus der Missionsgemeinschaft aus.²⁷³

Neben der Ablehnung von Somappas Form der Kontaktreligiosität wird in dieser Geschichte auch das Engagement Möglings deutlich, das so weit ging, für seinen Konvertiten zu sammeln und ihn in die Heimat zu begleiten, um ihn dort zu unterstützen. Seine Hoffnung, dass Somappa als »Erstling«²⁷⁴ viele weitere Konvertiten nach sich ziehen würde, sollte sich in der Coorg-Mission erfüllen.

Möglings ausführlicher Bericht zeugte von einem sehr freien Umgang mit *conversio*-Narrativen. Wesentliche Elemente wie das Suchen oder die Unruhe sind zu finden, sogar ein Traum kommt vor. Andere grundlegende Bestandteile fehlen, allen voran das Sündenbekenntnis. Zwar bekannte Somappa immer mal wieder Sünden – vor allem Lügen –, doch ein Sündenbekenntnis, das den Wendepunkt innerhalb der *conversio* bezeichnete, fehlte. Hingegen wurde die zunehmende Erkenntnis ausführlich dargestellt. Interessanter noch ist, dass die Episode am Fluss auf ein weiteres Narrativ verweist, das selten im Vordergrund von Überlegungen zur *conversio* steht: die Geschichte des äthiopischen Kämmerers. Dies weist darauf hin, dass Mögling eine große Bandbreite an Narrativen zur Verfügung stand und er nicht unbedingt eines gegenüber dem anderen vorzog. Die Namensgebung als Stephanas stellte den Konvertiten in die Heilsgeschichte und zeigte damit das Metanarrativ auf.

In einem ausführlichen Bericht vom Juli 1860 zeichnete Mögling seine Überzeugungen zu Mission und *conversio* auf und hinterließ der Gesellschaft damit – unbewusst – eine Art Vermächtnis. Vier Monate später musste er Indien aus gesundheitlichen Gründen endgültig verlassen.

Nach dem Abfluß meiner ersten Arbeitsjahre peinigte mich manchmal die Sorge, daß es vielleicht doch, in unserer Zeit wenigstens, keine Leute in Indien geben werde, welche sich bekehren wie wir Schwaben, Schweizer oder Engländer, wir also auch nicht werden erwarten dürfen Brüder zu finden unter den Heiden um uns her, die Ein Herz und Eine Seele mit uns werden könnten. Neben dieser Sorge erstarkte aber auch die Erkenntniß, daß, wenn der HErr uns über Erwarten solche ächte Brüder schenken wollte, wir auch bereit seyn müßten, ihnen unser ganzes Herz zu schenken statt ihnen gegenüber die Europäischen Pastoren zu machen ›Ein Herz kauft man nur um ein Herz‹ ist ein Wort, daß mir in jener Zeit oft in den Ohren klang. Da stund mir Paulus

273 Die Auseinandersetzungen mit Stephanas dauerten die letzten zwei Jahre von Möglings Zeit in Indien an (1859/60). 1860 wurde Stephanas exkommuniziert (vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 18, H. Mögling, 22.5.1860, S. 2). Ob sich durch diese Erfahrung Möglings Zugang zu indischen Kulturelementen veränderte, lässt sich nicht feststellen, da er danach nicht mehr lange im Land war.

274 BMA, C-1.13 Indien, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmutha Jahresbericht 1852.

vor den Augen mit seinen halb heidnischen oder halb-heidnisch-geborenen Brüdern und Kindern, Timotheus, Titus, Onesimus, Philemon und den Anderen, als der erste und beste Heidenmissionar und es wurde mir weh ums Herz, wenn ich unsere Indische Missionssitte ansah und mir vorstellte, wie es der Gnade nach Ebenbürtigen bei uns ergehen werde.²⁷⁵

Mögling öffnete sich hier ausdrücklich für die Gemeinschaft mit neu bekehrten indischen Christen. Entscheidend waren nicht die Geburt und nicht der Weg zum Christentum, sondern entscheidend war für ihn ausschließlich die *Echtheit* der Bekehrung. Selbstverständlich kam er im Folgenden auf die innige Einheit mit Kaundinya und dem 1845 verstorbenen Stephan zu sprechen. Diese Erfahrungen schrieb er auch anderen Missionaren zu.²⁷⁶ Damit deutete er an, dass es für die Missionare in Indien ein neues Narrativ gegeben haben könnte, das Inder und indische Erfahrungen einschloss. Aus dem Gedanken, ›hier werden wir keine *echte* Bekehrung wie in Europa erleben‹ wurde die Überzeugung, dass auch in Indien *echter* Glaube möglich war, auch wenn er vielleicht auf anderen Wegen und in einem aus europäischer Sicht exotischen Kontext stattfand.²⁷⁷ Mögling entwickelte hier eine Kontaktreligiosität, die Erfahrungen von Indern aufnahm, welche nur indirekt, durch die Beobachtung und Begleitung, seine eigenen waren. Darüber hinaus drückte er aus, dass in Indien eine neue Gemeinschaft entstand, die religiös begründet war und doch über die rein religiös imaginierte Gemeinschaft aller Gläubigen hinausging, denn sie war auf ein echtes Gegenüber bezogen und auf Erfahrung gegründet.

Samuel Hebich

Samuel Hebichs Berichte über *conversiones* zeichneten sich durch zwei Charakteristika aus: erstens die Bewertung und Kommentierung im Rahmen seiner charismatischen Frömmigkeit und zweitens die Betonung des Zusammenhangs der *conversiones* von »Weißen« und »Schwarzen« sowie aus diesem Grunde die Darstellung besonders vieler *conversiones* von Angehörigen

275 BMA, C-1.26 Kurg, 1860, Nr. 38, H. Mögling, Stationsbericht, 21. Juli 1860, S. 4.

276 Ebd., S. 4f.: »Andere Brüder, welche ich in wesentlicher Brudergemeinschaft so nahe stund, daß wir Freude und Leid treulich miteinander theilten, machten ähnliche Erfahrungen und erlebten ähnlich Freudengeburten.«

277 Dass Imagination und Realität auseinanderfallen können, hatte Mögling schon im Missionshaus erfahren, vgl. ebd., S. 8: »Was hat der neu erweckte Schwabenbruder für eine liebliche, paradiesische Vorstellung vom Missionshaus zu Basel, welche sich durch Festbesuche nicht verliert. Und mit welchen Augen schaut er zu Ihrer heiligen Reichs-Raths-Versammlung, ver. Komitee, hinauf! – danach kommt die gepriesene Erfahrung. Der Zauber schwindet. Man liebt und lebt selbst im Missionshaus, steht unter Ihrem Kommando, usw.«

der britischen oder angloindischen Elite. Diese beiden Aspekte waren bei keinem untersuchten Missionar so ausgeprägt wie bei Hebich, obgleich sie sich auch bei den anderen Missionaren finden lassen.

Hebich berichtete nur sehr selten in Ausführlichkeit über *conversiones*, häufig finden sich hingegen Bekehrungsanfänge, einzelne Aspekte der *conversio* und Sterbengeschichten. Dies war hauptsächlich Hebichs Selbstverständnis als prophetischem Missionar geschuldet, der den Menschen das Evangelium predigt – ihre Sündhaftigkeit und die Rechtfertigung durch Christus – und dies häufig in großer Öffentlichkeit, dessen intensive Bemühungen um Einzelne aber in der Darstellung in den Hintergrund traten. Dass Hebich ebenso wie die anderen Basler in langen Einzelgesprächen um Konvertiten rang, wurde in seinen Berichten deutlich, aber nur in seltenen Fällen eingehend ausgeführt.²⁷⁸ Dabei handelte es sich gleichermaßen um *conversiones* von Europäern, Angloindern und Indern.

In Hebichs Darstellungen stand fast immer die religiöse Deutung im Vordergrund, mal mit einzelnen Wörtern, mal durch ganze Erzählungen gekennzeichnet. »[...] sie alle beschenkte ich mit Tractaten u Theilen der heiligen Schrift; bezeugte ihnen: daß ihr Weg böse sey, u lud sie ein: Buße zu thun, u den lebendigen Gott, u in Seinem eingebornen Sohn, den Er zum Heiland der Menschen in diese Sündige Welt gesendet hat, zu glauben.«²⁷⁹ In diesem Bericht über seine Reisepredigt vom Jahreswechsel 1835/36 fasste Hebich seine Predigt zusammen, die er in den nächsten 25 Jahren in Indien verbreiten würde. Hier sind auch die religiösen Inhalte des Narrativs angegeben, die für Hebich zentral waren. Der Dualismus zwischen dem »bösen Weg« und dem »Heiland der Menschen« spiegelte den Dualismus zwischen Gott und Teufel, der Hebich mehr noch als den anderen Missionaren eminent war. »Es muß eben durch Kampf hindurch, und der Teufel läßt's nicht anders zu«,²⁸⁰ war eine für Hebich charakteristische Kommentierung.

Der Glaube an den Teufel und das Rechnen mit ihm als aktivem Agenten im Kampf um die Seelen der Menschen war Hebich eine Grundlage seiner Arbeit und damit auch seiner Interpretation und Narration. 1836 schilderte er in einem Brief an Basler Freunde den Kampf mit dem Teufel um »eine Erstlings-Frucht«.²⁸¹ 1857 drohte er den abtrünnigen Gemeindegliedern von Mulki mit der Hölle, wenn sie nicht umkehrten und jeder persönlich Buße

278 In ihrer Biographie von Hebich gingen Gundert und Mögling ebenfalls ausführlich auf diesen Aspekt ein, vgl. [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich.

279 BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 3 II, S. Hebich, Etwas von meiner Reise von Darwar durch den ganzen District Canara bis Mangalore, 21.12.1835–27.1.1836, S. 1v.

280 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, Reise von Bruder Hebich in Begleitung von Bruder Moegling ..., S. 4v über den englischen Chaplain, der Hebich wegen seiner Predigten gegen Bälle, Theater usw. angriff. Vgl. zu indischen Konvertiten z.B. C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 14, S. Hebich, 28.12.1836, S. 2v.

281 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 7, S. Hebich, 26.7.1836.

täten.²⁸² Die Drohung ist, so problematisch sie erscheinen mag, jedoch nicht primär als Instrument zur Machtausübung zu verstehen, sondern Hebich war selbst so sehr von der Existenz und Wirkmacht des Teufels überzeugt, dass er diese Überzeugung auch in seinen Predigten wie in seinen Berichten aussprach.

Wenn daher in Hebichs Berichten der indische Kontext in irgendeiner Weise wertend dargestellt wurde – was relativ selten geschah – und nicht schlicht neutral als Kontext, so handelte es sich weniger um eine Exotisierung, als vielmehr um eine Theologisierung oder, genauer, zumeist um eine Dämonisierung. Der Kontext, der die Menschen von der *conversio* abhielt, war für Hebich feindlich und damit unter dem Einfluss des Teufels. 1846 berichtete er von seiner Predigt auf einem hinduistischen Fest, bei dem er die Hindus streng ermahnte, weil sie trotz seiner Predigt immer noch ihre Götter anbeteten, und ihnen aufgrund der gerade grassierenden Cholera das Gericht Gottes ansagte. Gleichzeitig erzählte er vom Tod eines Fleischers, der den Teufel angebetet habe.²⁸³ Im folgenden Bericht sprach er von den vielen »süßen Freuden durch Bekehrungen einzelner Seelen von der Finsterniß zum wunderbaren Lichte, Christi.«²⁸⁴ Teufelsanbetung, Verstockung und das imminente Gericht Gottes waren bei ihm eng miteinander verknüpft und fanden ebenso wie der Dualismus zwischen Licht und Finsternis ihren Niederschlag im Narrativ, sowohl explizit als Kommentare als auch implizit in der Strukturierung des Narrativs bzw. der Auswahl der geschilderten Aspekte.

Die Vermutung liegt nahe, dass dieser starke Dualismus die Ausbildung einer Kontaktreligiosität deutlich erschwerte. Und in der Tat hat Hebich seinen Dualismus in Indien nicht aufgegeben, sondern eher noch verstärkt. Aber genau dies war der eine Aspekt seiner Kontaktreligiosität: Die Interpretation seiner indischen Erfahrungen als mit dem Teufel gemachte Erfahrungen und darin die Intensivierung seines Glaubens an den Teufel. Die Ursache hierfür ist in seinem ausgeprägt dualistischen Glauben zu sehen. In die beiden Schubladen »Gott« und »Teufel« ordnete er auch alle Erfahrungen in Indien ein.

Gleichzeitig hat gerade Hebich eine Kontaktreligiosität ausgebildet und verbreitet, die – wie bei Mögling, aber mit einer noch stärkeren Außenwirkung

282 Vgl. BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 33, S. Hebich, 23.12.1857, S. 2vf.: »Auf meine Frage Wer will von Euch wieder zu Gemeinde zurück kehren, sagten sie: sie seyen schon bei der Gemeinde. Beim Teufel seydt ihr, sagte ich, u wer jetzt in diesem Zustand von Euch stirbt, geht in die Hölle! [...] Was aus ihnen werden will, weiß ich nicht, aber des bin ich gewiß, daß jeder für sich selbst Buße thun muß, u jeder für sich selbst (nicht als eine Gemeinde, wie es der Teufel gerne haben möchte) als ein armer Sünder kommen muß, sonst gehen sie wahrhaftig ewiglich verloren! Der Herr erbarme sich ihrer aus Gnaden!«

283 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 3, S. Hebich, Stationsbericht 1845/46, S. 3v.

284 BMA, C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 4, S. Hebich, 18.7.1846, S. 3r.

innerhalb Indiens – im engen Kontakt von europäischen und indischen Konvertiten entstand. Nichts deutet darauf hin, dass er schon vor seiner Ankunft in Indien bzw. vor der ersten Missionsreise und der Begegnung mit europäischen Soldaten Europäer als Missionsobjekte in Indien im Blick hatte. Zwar wollte er tatsächlich »alle Welt« missionieren und wandte sich schon auf der Schiffsreise in besonderer Weise der Mannschaft und den anderen Passagieren zu und predigte ihnen, aber dass er dies auch für Indien erwartet hatte, ist nicht überliefert. Erst die Begegnungen mit Europäern in Indien scheinen ihm diese Perspektive eröffnet zu haben.

Im Frühjahr 1834 war Hebich mit seinen Kollegen Greiner und Lehner in Indien angekommen, zwei Jahre später konnte er von seinem ersten Missionserfolg berichten – an seinem europäischen Arzt. Zunächst hatte der Arzt Hebich kuriert, dann hatte Hebich den Arzt in Krankheit und Sterben begleitet. Erst Hebichs Insistieren hatte ihm einen Zugang zum Herzen des Arztes eröffnet.²⁸⁵ Nachdem Hebich dem Arzt auf seine Frage nach der Hölle »die schlagendste Stelle«²⁸⁶ aus der Bibel vorgelesen hatte, wurde er sechsmal nicht empfangen. Beim siebten Versuch wurde Hebich eingelassen und konnte den Arzt durch ein eigenes Sündenbekenntnis zum Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit bewegen. Danach folgten mehrere Gespräche mit »Gebet u Betrachtung des Wortes-Gottes«²⁸⁷, später auch das gemeinsame Abendmahl. Der Arzt bangte zunehmend um sein Seelenheil, Hebich tröstete ihn, bis dieser zuletzt in höchster Emotionalität ausrief, seine Sündenvergebung und den Heiligen Geist zu »fühlen« und die Gnade Gottes anzuerkennen.²⁸⁸ Kurz nach diesem Bekenntnis verstarb der Arzt.

Die Geschichte demonstriert über die Anwendung des klassischen Narrativs hinaus – das verstockte Herz des Arztes nahm die Stelle der sozialen und kulturellen Widerstände bei Indern ein – die Bedeutung der europäischen Konvertiten für Samuel Hebich. In demselben Brief an die Basler Komitee erklärte er, zur Bekehrung der indischen Bevölkerung in und um Mangalore

285 Hebich sprach besonders häufig von Christus als dem Arzt, vgl. z.B. BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14 II, S. Hebich, Bruder Hebich's Reise unter den Heiden von Hoobly bis Sirci ..., S. 3r: »ich wies sie aber Beide zum rechten Arzt unserm Herrn Jesu, und zeigte ihnen: daß ihre Krankheit Folge ihrer Sünden sey; wenn sie daher Buße thäten u an Seinen heil[igen] Namen glaubten, so würden sie genesen.« C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Lösch, Brief der Station zu Mangalore, 7.9.1838, S. 3r (Greiner, über einen Weber aus Madras): »lag er in einem jämmerlichen Zustand da, als eine protestant. Christin zu ihm kam, u. ihm von Jesu sagte, der der rechte Artzt sei, u wenn er Buße thue u sich bekehre, ihm wohl helfen könne. Er gelobte nun dem Herrn Jesu zu folgen, wenn er ihn gesund mache. Und siehe es besserte sich mit ihm«.

286 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 4, S. Hebich, 27.4.1836, S. 8. – Der Brief ist offensichtlich in falscher Reihung geheftet, zudem doppelt paginiert, sodass hier wie bei allen folgenden Zitaten aus diesem Brief die Seitenzählung unsicher ist.

287 Ebd.

288 Ebd., S. 5r. S.u. Kap. 4.1.8.3.

noch nichts sagen zu können, da es noch keine richtige »Erstlingsfrucht« gebe.²⁸⁹ Die Erfahrung, als erste Europäer zur *conversio* veranlasst zu haben – auf den Arzt folgten weitere Europäer²⁹⁰ – scheint auf Hebich prägende Wirkung gehabt zu haben.²⁹¹ Gleichzeitig berichtete er in demselben ausführlichen Brief über die Bekehrung eines Regimentsapothekers, eines »Heiden«, der schon länger um die Taufe gebeten hatte, von Hebich aber zunächst zurückgewiesen worden war, weil er zuvor sein Herz und das Wort Gottes besser kennenlernen müsse.²⁹² Der Apotheker hatte sich mit den Worten auf eine längere Reise verabschiedet: »wenn ich wiederkomme: dann taufen Sie mich, nicht wahr?«²⁹³ Hebich hatte also durchaus auch Erfolge unter Indern, auch wenn sie zahlenmäßig den Europäern zunächst unterlegen waren. Dass er den Apotheker nicht als richtige »Erstlingsfrucht« zählte, lag darin begründet, dass die Taufe noch nicht vollzogen, mithin die *conversio* noch nicht abgeschlossen war. Die Konversion und ihre sakramentale Besiegelung hatten noch nicht stattgefunden. Ob der Apotheker mit demselben Wunsch nach einer Taufe von seiner Reise zurückkehren würde, war ungewiss, auch wenn Hebich darum betete.²⁹⁴

Hebich betonte von Beginn die Einheit und Gleichheit (bei aller Ungleichheit) und machte dies vor allem im Narrativ deutlich, indem er dort keine Unterscheidung zwischen Europäern und Indern vollzog. Struktur und wesentliche Inhalte der Bekehrungsberichte unterschieden sich nicht, einzig der Kontext variierte.

Hebich verstärkte zudem durch seine Bemühungen um Zusammenhalt zwischen den Gemeinden Tendenzen zur Religiosität, die zentral die Einheit aller Gläubigen betonte, auch bei anderen. Mit der Ordination Jakob Ramavarmas, des ersten indischen Katechisten, der zum Pfarrer wurde, und mit der Einsetzung von Europäern als Katechisten unter indischen Bedingungen trug er ebenfalls auf beiden Seiten zur Ausbildung einer Kontaktreligiosität bei.

Diese beruhte erstens auf einer sehr starken Betonung des klassischen Narrativs, dessen Allgemeingültigkeit damit hervorgehoben wurde, und zweitens auf der Einbindung indischer Verhältnisse in dieses Narrativ. Aufgrund des großen Gewichts der religiösen Auffassungen wurden die indischen Verhältnisse zum einen am Beginn des Narrativs zum Demonstrationsobjekt

289 Ebd., S. 11.

290 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 2r.

291 Außerdem hatte gerade Hebich später in Kannur einen besonders guten Zugang zu Europäern, war Kannur doch eine große Militärstation.

292 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 4, S. Hebich, 27.4.1836, S. 4.

293 Ebd.

294 1836 hatten die Missionare noch nicht so viele Erfahrungen mit Meinungsänderungen während Reisen gemacht wie später, die Gefahren der Reise für die Entscheidung des Inders scheinen Hebich aber bewusst gewesen zu sein.

für die Sündhaftigkeit der Welt und der Menschen. Hier könnte noch daran gezweifelt werden, ob es sich tatsächlich um eine Kontaktreligiosität handelte oder nicht vielmehr um eine Einfügung eines neuen Faktors in die hergebrachte Religiosität, der diese jedoch nicht veränderte. Im Falle Samuel Hebichs spricht aber vieles dafür, dass die Eintragung der indischen Situation ins Narrativ tatsächlich seine Religiosität veränderte bzw. bereits bestehende Strukturen so sehr verstärkte, dass am Ende eine neue, eine Kontaktreligiosität entstand. Dies ist vor allem an Hebichs Verhalten und Predigten nach seiner Rückkehr nach Europa zu erkennen.²⁹⁵

Zum anderen wurden die indischen Verhältnisse am Ende des Narrativs wieder wichtig, wenn es um Fragen der *sanctificatio*, des Lebenswandels der Konvertiten ging. Und gerade hier wurden nicht nur »europäische« Werte vermittelt, sondern Hebich übernahm auch indische Anliegen und Strukturen in seine Vorstellung vom rechten Wandel der Heiligung. Dazu gehörte zentral die Genügsamkeit. Sie forderte er von den europäischen Konvertiten Stocking und O'Brien, die er zu Katechisten machte, mit Indern gleichgestellt und unter ihren Bedingungen lebend und arbeitend. Die weite Verbreitung eines asketischen Ideals in Indien wird ihm diese Ansprüche erleichtert haben. Gleichzeitig passte die Forderung nach Genügsamkeit zur Hochschätzung der Hingabe innerhalb der erweckt-missionarischen Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auch hier gilt also, dass die Aufnahme eines indischen Ideals in die erweckte Religiosität bestehende Strukturen verstärkte, gleichzeitig aber die Hierarchisierung der Werte veränderte und so zur Ausbildung einer Kontaktreligiosität beitrug.

1856 beschrieben Hebich und Gundert die Feier von Jakob Ramavarmas Ordination für die Basler Komitee und zitierten dabei auch Ramavarmas Predigt, in der er seinen Lebenslauf und seine *conversio* schilderte.²⁹⁶ Der Bericht der *conversio* folgte dem klassischen Narrativ in indischem Setting: Jugend im »Heidentum«, Bekanntschaft mit Missionaren aufgrund der englischen Sprache, »Wissen von Gott u Christo doch kein gutes Gewissen«, dann aber mithilfe Gottes Erlangen von »Friede u Freudigkeit«.²⁹⁷ Interessant ist erstens, dass hier aus dem Munde des indischen Konvertiten (zitiert) das klassische Narrativ berichtet wurde und nicht ein exotisierendes Narrativ. Zweitens folgte länger noch als der eigentliche Bekehrungsbericht ein Appell an die »weißen« und »schwarzen« Zuhörer mit »Nutzanwendungen«²⁹⁸, also Folgerungen für den Lebenswandel, der gegenseitigen Verantwortung

295 Vgl. die Auseinandersetzungen um seine Predigten in Basel, dokumentiert in BMA, BV 154; [GUNDERT / MÖGLING?], Samuel Hebich, S. 309–311.

296 Vgl. BMA, C-1.21 Kannanur u. Tschirakal 1856, Nr. 11, S. Hebich/H. Gundert, 4.9.1856, bes. S. 2v-4r.

297 Ebd., S. 3r.

298 Ebd., S. 3v.

bzw. den wechselseitigen Aufgaben, verbunden mit dem Aufruf zur eigenen *conversio*: »Wenn ich daher euch sage: Gedenket der Schwarzen Brüder! so bleibt doch das Größte, daß ihr zuerst selbst euer Herz Gott übergebt. Behaltet nicht für euch, gebts Ihm, u in Ihm euren Nächsten.«²⁹⁹ Dieser Aufruf geschah zwar in einer besonderen Situation, war aber an sich nichts Besonderes. Aus der eigenen Bekehrungserfahrung folgte für die Missionare der Wunsch, auch anderen zu dieser Erfahrung zu helfen. Mit der Verbreitung des Bekehrungsnarrativs wurde auch dieser Aspekt tradiert. Er ist erwähnenswert, weil der Ordinationsbericht Ramavarmas die Integration des Missionswunsches in das Narrativ der *conversio* ebenso demonstriert wie die Gleichheit der Narrative von Indern und Europäern.

Für Hebich lässt sich also eine doppelte Ausbildung einer Kontaktreligiosität feststellen: die Intensivierung des Dualismus und des Teufelsglaubens einerseits und die Betonung der Gleichheit und Ausbildung eines Narrativs der Einheit der Gemeinde andererseits. Beides war in den Erfahrungen, die er in Indien gemacht hatte, begründet, und beides versuchte er in Indien und nach Europa zu vermitteln.

Johannes Müller

Johannes Müller war derjenige der untersuchten Missionare, von dem die wenigsten Dokumente in Basel überliefert sind, der aber am ausführlichsten schrieb und am breitesten religiöse Auseinandersetzungen und Überlegungen referierte. Daher erstaunt es wenig, dass er, relativ gesehen, am häufigsten den indischen Kontext anführte und dieser in seinen Berichten einen breiten Raum einnahm. Damit wurde die Andersartigkeit Indiens hervorgehoben, und weil Müller klare Aussagen und deutliche Gegenüberstellungen bevorzugte, konnte es kaum zur Ausbildung einer Kontaktreligiosität kommen. So war Müller auch derjenige, in dessen Korrespondenz ein Inder mit den Worten zitiert wurde: »Was für eine Religion ist die Eurige. Sie macht solche Risse in Familien und scheidet Kinder von den Eltern und Geschwister von Geschwister; das kann nicht Gottes Wille sein.«³⁰⁰ Müller indes verteidigte sein Vorgehen mit dem Befehl Gottes. Die Gegenüberstellung war ihm selbstverständlich.

Auch hier fand sich also ein Dualismus wie bei Hebich, nur sprach Müller nicht ganz so häufig vom Teufel. Gleichzeitig war er weniger charismatisch geprägt als Hebich und damit auch weniger zu Zugeständnissen bereit, als Hebich das in gewisser Weise war. Hebich wirkte trotz aller Predigt von Hölle

299 Ebd.

300 BMA, C-1.11 Indien, J. Müller, 5.4.1851, S. 2v. S.o. Kap. 4.1.1.2.

und Teufel versus Gott und Himmel integrativer als Müller, der seinen Dualismus und seine Vermittlung der – bei Blumhardt gelernten – Dogmatik starr aufrechtzuerhalten schien.³⁰¹ Er schilderte in fast allen seinen – wenigen – Bekehrungsgeschichten den indischen Kontext und häufig auch das Verhalten der Obrigkeit. Dadurch nahm das gegenüber Europa Fremde einen breiten Raum ein und wurde zu einem integralen Bestandteil seines Narrativs. Bei ihm am ehesten von allen Missionaren kann daher von einer Exotisierung des Narrativs gesprochen werden.

1853 schilderte er im Stationsbericht seine Besuche in einem Dorf, von dessen angeblichem Bekehrungswillen er gehört hatte. Zunächst freute er sich, als die Inder bei seinen Predigten zustimmend nickten. Dann aber war er entsetzt, die Erklärung zu hören: »Ja das ists, sagten sie, der Swami, der Herr, kommt, so ist es geschrieben in unsern Büchern [...]. Wir haben alle den Einen Herrn der da kommt, und sind deßhalb alle Glieder eines Hauses eine Familie u.s.w.« Müller jedoch sah das anders:

Ich stieß ihnen natürlich den Glauben an diesen ihren Herrn und ihr Warten auf denselben nicht geradezu um, sondern fragte zuerst wer der von ihnen geglaubte und erwartete Herr sei. Sie sagten daß es der von mir verkündigte Jesus Christus sei. Allein als ich ihnen einige Stellen aus dem N.T. Worte des Heilands vorlas und die Verpflichtung daran knüpfte sich diesem Herrn zu ergeben und ihm allein zu leben, und ihn auch vor Menschen zu bekennen, da bekantten sie selbst, daß ihr Herr und mein Herr zwei verschiedene Herren seien.³⁰²

Müller ging also auf dieses Angebot eines Synkretismus nicht ein, ja er hielt die Dorfbewohner sogar für vom Teufel durch »Fleischessen, Brantwein trinken und Hanfrauchen so an sich gefesselt«³⁰³, denn ihr Swami, den sie für den »unbekannten und nicht zu findenden Gott« hielten, sei der, »den man bloß dann empfinden und genießen könne, wenn man Fleisch esse, Branntwein trinke und Hanf rauche.«³⁰⁴ Müller knüpfte hier offensichtlich auch nicht an Paulus' Rede auf dem Areopag an, die ihm hätte ein Narrativ bieten können, mit der Rede vom unbekanntem Gott umzugehen, sondern hielt an seiner reinen Lehre fest.³⁰⁵ Eine positive Aufnahme der Überzeugungen der Dorfbewohner hätte für ihn Synkretismus bedeutet.³⁰⁶

301 Blumhardt hatte im Anhang zu seiner Dogmatik ja genau dies gefordert, s.o. Kap. 3.4.

302 BMA, C-1.15.1 Hubli 1853, Nr. 3, J. Müller, Briefbericht der Station Hoobly, 15.4.1853, S. 1r.

303 Ebd., S. 1v.

304 Ebd., S. 1rf.

305 Vgl. Apg 17,16–34.

306 Interessanterweise war Müller der einzige der hier untersuchten Missionare, der die gesamte Ausbildung in Basel bei Blumhardt durchlaufen hatte, also am stärksten von dessen Lehre und der Forderung geprägt war, sich nicht durch den indischen Kontext von seiner Religiosität abbringen zu lassen, s.o. Kap. 3.4.

Die Kontaktreligiosität im Narrativ zeigt sich im Blick auf die Berichte der Missionare in ihrer ganzen Vielfältigkeit. Dass aus Indien auch über die *conversiones* von Europäern berichtet wurde, war nichts Besonderes. Im Rahmen der Analyse der Narrative ist es dennoch bemerkenswert, weil dadurch die Dichotomie von Bekehrungen von Europäern in Europa und Konversionen von Indern in Indien überwunden wurde. Die Realität war wesentlich komplexer. Es gab weder das eine Narrativ für Europa, noch das eine, indische und/oder exotisierende Narrativ für Indien, noch ein Großnarrativ »von Europa nach Indien«. Sondern es gab viele Spielarten und Narrative, deren Hauptbestandteile für die Basler Mission immer die Fokussierung auf die religiösen Inhalte Sündenerkenntnis, Sündenbekenntnis, Rechtfertigung und die Entwicklung in den Emotionen von der Unruhe zu Ruhe und Frieden als innere Beglaubigung waren. Ein Vergleich der Narrative von indischen und europäischen *conversiones* in Indien demonstriert die großen Gemeinsamkeiten zwischen beiden, in der Erfahrungswelt sowie der folgenden *sanctificatio*. Die größten Unterschiede zeigten sich im Kontext, im der *conversio* vorausgehenden Wissen (das in dieser Hinsicht einen Teil des Kontextes bildete) und in den nachgehenden Ansprüchen an das Engagement, wo, wiederum kontextbedingt, von Europäern und Indern zumeist, wenn auch nicht immer, unterschiedliche Formen des Engagements erwartet wurden. Dies gehörte aber streng genommen nicht mehr zum Narrativ der *conversio*. Im Blick auf das Narrativ dominierten die Gemeinsamkeiten bei weitem.

4.1.2.3 Hermann Anandrao Kaundinya und Berichte von Indern³⁰⁷

Aus den Jahren 1843 und 1844 sind mehrere kurze Briefe von indischen Konvertiten überliefert, in denen diese ihre Bekehrung schilderten. Sie waren zum Teil an den Inspektor in Basel adressiert und auf Wunsch von Missionaren geschrieben worden, zum Teil richteten sie sich direkt an einen Missionar, Georg Friedrich Sutter, der in Mangalore unterrichtete, sich zu der Zeit aber in Europa befand.³⁰⁸ In beiden Gruppen fanden sich Briefe von Anandrao Kaundinya und Christian Kamsika, wobei im Vergleich klar wird, dass die Briefe an Sutter, den sie persönlich kannten, jeweils ausführlicher und konkreter waren als die Schreiben an den unbekanntenen Inspektor in weiter Ferne.³⁰⁹ Aus den anderen Untersuchungsjahren finden sich nur ver-

307 Berichte von Inderinnen sind aus diesem Zeitraum nicht überliefert.

308 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 19–23, Schreiben bekehrter Braminen an Br. Sutter. deutsch Dec. 1843; Mangalore 1844, Nr. 13a-c, Briefe von 5 jungen Hindus; Nr. 14: deren Übersetzung.

309 Mögling war Leiter der Schule in Mangalore, Sutter von 1828 bis 1841 dort Lehrer. 1841–44 hielt er sich in Europa auf, kehrte 1845 nach Mangalore zurück und musste im Jahr darauf aus gesundheitlichen Gründen endgültig nach Deutschland zurückkehren. Offensichtlich hatte

einzel Briefe von Indern, die die eigene *conversio* oder die eines anderen beschreiben.³¹⁰ Die Selbstzeugnisse scheinen ausschließlich von Brahmanen zu stammen. Nicht alle Konvertiten gaben ihre Kastenzugehörigkeit an, aber diejenigen, die sich dazu äußerten, verwiesen auf ihre brahmanische Herkunft. Von Kaundinya gibt es des Weiteren die von ihm selbst verfasste, veröffentlichte *Lebensgeschichte*, auch wenn Einleitung und Schluss vom Herausgeber stammen und eine Überarbeitung von Kaundinyas Text in Basel nicht ausgeschlossen werden kann.³¹¹ Wesentliche Veränderungen wird der Herausgeber jedoch nicht unternommen haben, nicht nur weil Kaundinya selbst hätte protestieren können, sondern auch und vielmehr, weil der Text auf Kaundinyas Bericht bei seiner Ordination beruhte und auch diejenigen, die bei der Ordination anwesend waren, grobe Abweichungen hätten feststellen können.

Der Brief von Kaundinya an Sutter stammte vom Dezember 1843, also aus der Zeit nach seiner Bekehrung, dem »Durchbruch«, und vor der Konversion, der Taufe. Kaundinya erzählte von seiner lebensbedrohlichen Krankheit und erklärte, Gott wollte ihn »in Seiner großen Barmherzigkeit [...] nicht von hinnen rufen, ehe ich durch Jesum Christum unsern hochgelobten Erlöser Vergebung meiner Sünden erhalten hätte.«³¹² Als er nach seiner Genesung »eines Geschäftes wegen« bei Hermann Mögling war, las er dort eine christliche Parabel, die ihn ansprach. Auf Möglings Erklärung der Geschichte hin »fand ich also daß der Mensch auf keinem andern Wege gerettet werden kann als durch Jesum Christum«, und Kaundinya begann Buße zu tun.³¹³ Er »bekannte Hrn Mögling offen meine Sünden«, sie beteten gemeinsam und er »erhielt Vergebung meiner Sünden u Frieden.«³¹⁴ Nun liebe er Sutter, den er »schon vorher [...] lieb hatte«, auf neue und unvergleichlich intensivere Weise. Seine Taufe hielt er für »in einigen Monaten« möglich und erwartete, sie in Anwesenheit Sutters zu empfangen.³¹⁵

Aufschlussreich sind im Vergleich zu den anderen Beschreibungen aus Kaundinyas Feder vier Punkte: die Hervorhebung der Krankheit, die

Kaundinya ein enges Verhältnis zu Sutter. Nach seiner *conversio* wurde Kaundinya dann zum Schüler, Freund und engen Mitarbeiter Möglings. Zu Sutter vgl. BMA, BV 191.

310 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, Uebersetzung eines Briefes von Peter einem Christen in Gudde bei Cay & Isaac dem Katechisten dort an Bruder Greiner über den Auflauf, der den 21. Juni 1851 an jenem Orte stattfand. Der Brief ist in Uchila geschrieben von Titus dem dortigen Katechisten & datiert 2. Juni 1851. Zu den Inhalten s.o. Kap. 4.1.1.2. Andere Schreiben von konvertierten Indern an den Inspektor handelten hauptsächlich von Lehrinhalten. Ihr Hauptinteresse war die Bitte um mehr Bücher für die Schule, vgl. C-1.4 Mangalore 1849, Nr. 6, 7 canares. Briefe mit Übersetzung.

311 Vgl. KAUNDINYA, *Lebensgeschichte*.

312 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 19, A. Kaundinya, [undatiert], S. 1r.

313 Ebd.

314 Ebd., S. 1v.

315 Ebd.

Aussage, er habe seine Sünden »offen« bekannt, die Betonung der Liebe und die Erwartung der Taufe erst in einer unbestimmten, wenn auch nicht allzu fernen Zukunft.³¹⁶ Auch in seiner *Lebensgeschichte* erwähnte er die Krankheit, aber sie war dort in eine Erzählung eingebettet, die andere Aspekte stärker hervorhob. Es kann der Kürze des Briefes geschuldet sein, dass er die Folge der Krankheit, einen schweren Gedächtnis- und Konzentrationsverlust, der in der *Lebensgeschichte* einen größeren Raum als diese selbst einnimmt, nicht erwähnte.³¹⁷ Die in der *Lebensgeschichte* ebenfalls ausführlich beschriebenen familiären Verhältnisse und die Auseinandersetzung mit hinduistischen Philosophien dürften Sutter aus dem Leben seines ehemaligen Schülers bekannt gewesen sein. Dennoch ist gerade aufgrund der Kürze des Briefes wichtig, welchen Aspekt aus seinem Leben Kaundinya hervorhob. Den Verweis auf die Krankheit nutzte er als Beleg für die Führung Gottes in seinem Leben.

Die zur Bekehrung gehörende Erkenntnis sprach er nur im Vorübergehen an, ihm war die Buße der wichtigere Aspekt. Kaundinya unterstrich ihre Offenheit, und selbstverständlich ist auch ein schriftliches Bekenntnis »offen«. Doch das Ringen um das Offenlegen der Sünden, das in der längeren Schilderung enthalten ist, wurde hier nicht genannt. In dem Brief an Sutter interessierte Kaundinya das Ergebnis, nicht der Prozess. Das ist insofern interessant, als nach Basler Religiosität doch auch das Ringen zu einer *echten* Bekehrung häufig dazu gehörte. In seinen späteren Berichten passte sich Kaundinya dieser Erwartung an.

Seine Bekehrung hatte für ihn zwei nennenswerte Folgen: die Liebe zu den Mitchristen und die anstehende Taufe. Die qualitativ neue Gemeinschaft, die nach Ansicht der europäischen Erweckten durch eine Bekehrung entstand, wurde hier auch von dem indischen Erweckten angeführt. Im Abschiedsgruß schrieb er an Sutter »Ich bin Ihr Bruder im Namen Jesu Christik«.³¹⁸ Der ganze Brief zeugt von einer großen inneren Nähe; die Schlussformel zudem vom Selbstbewusstsein des Brahmanen, der sich nun ebenbürtig sah.³¹⁹

In Bezug auf die Taufe ist vor allem bemerkenswert, dass Kaundinya sie in einem Brief, der vermutlich knapp drei Wochen vor der Taufe verfasst

316 Die Taufe sollte schon am 6. Januar 1844 stattfinden.

317 Vgl. KAUNDINYA, *Lebensgeschichte* (1853), S. 13.

318 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 19, A. Kaundinya, [undatiert], S. 1v.

319 Allerdings war Kaundinya nicht der einzige, der diese Formel benutzte. Sie kann also auch von Mögling vorgeschlagen gewesen sein, vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 22, Ramachandra, 21.12.1843; Nr. 23, Manjunatha, 21.12.1843: »Ich bin Ihr Sie liebender Bruder in unserm Herrn J.C.« Bhagavantaraja/Christian Kamsika hingegen schrieb: »Ich bin Ihr geringer u gehorsamer Diener« (Nr. 21, BhagavantRao [undatiert]). Sicher ist, dass Kaundinya später die Anerkennung der Gleichwertigkeit einforderte.

wurde, noch nicht für die nahe Zukunft antizipierte.³²⁰ Dies ist kein Einzelfall; es zeigt, dass Taufentscheidungen in Indien manchmal sehr schnell gefällt wurden.

Kaundinyas Mitschüler MucundRao dankte Sutter für den Unterricht und erklärte, das »Wort Gottes, das ich lesen lernte, traf mein hartes Herz«. ³²¹ Daher habe er sich »entschlossen dem Christenthum nachzufolgen, wodurch ich hoffe in dieser Welt glücklich zu leben u in der zukünftigen das ewige Leben u die Seligkeit zu ererben.«³²² Im Folgenden machte er Sutter Mut: Auch weitere Brahmanen würden Christen werden.³²³ Er beschrieb also einen anderen Weg zur Bekehrung als Kaundinya: die Entscheidung.

Bhagavantaraja, der spätere Christian Kamsika, hob ebenfalls seine Entscheidung hervor und verwies auf den Unterricht, der diese vorbereitet habe. Er habe mit seiner Entscheidung nur so lange gezögert, bis auch andere sich bekehrt hätten. Nun aber wolle er sich »so bald wie möglich« mit den anderen taufen lassen.³²⁴ Ramachandra hingegen erläuterte in seinem Brief den Prozess, den er durchlaufen habe von dem Aufgeben des »Aberglaubens« über die Abwendung vom »Götzendienst« und die Veränderung des Lebenswandels zum endlichen Bekenntnis. Auch er hoffte auf die Taufe »sobald als möglich.«³²⁵ Manjuntha, der fünfte Schüler, beschrieb indes eine recht neue und unvermittelte Bekehrung, die erst vor drei Wochen begonnen habe.³²⁶

Vier Monate später schrieben vier getaufte Hindus an den Inspektor.³²⁷ Offensichtlich hatte Mögling ihnen große Freiheiten in der Wahl des Sujets gelassen. Der erste, Stephan Aaron, beschrieb in wenigen Zeilen eine Reise, die Mögling mit seinen Schülern unternommen hatte. Anscheinend waren ihm diese Erlebnisse wichtiger als seine *conversio*.³²⁸ Georg Kolb, dessen

320 Der Brief ist undatiert, aber die anderen Briefe aus derselben Sendung sind auf den 20./21. Dezember 1843 datiert. Die Taufe fand an Epiphania 1844 statt.

321 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 20, MucundRao, 20.12.1843, S. 1r.

322 Ebd.

323 Ebd. Sofort korrigierte er sich selbst, dass er über andere statt über sich sprach: »ich sollte nicht eines andern Senfkorn auflesen u meinen eignen Kürbis wegwerfen.«

324 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 21, BhagavantRao, [undatiert].

325 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 22, Ramachandra, 21.12.1843.

326 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 23, Manjunatha, 21.12.1843: »So fuhr ich fort vom rechten Weg abzuweichen bis Anfangs dieses Monats, wo ich anfang durch die Gnade Gottes auf den rechten Weg geleitet zu werden, u mein Sinn wurde erleuchtet.«

327 Vermutlich handelte es sich um vier der fünf, die die Briefe im Dezember 1843 geschrieben hatten. Kaundinya und Kamsika lassen sich ihren früheren Namen zuordnen.

328 BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 14, Briefe von den bekehrten Brahminen-Jünglingen in Mangalore an Herrn Inspektor Hoffmann in Basel, 23.3.1844, S. 1r (hier: Stephan Aaron): »Diesen Ort haben die Engländer vor zehn Jahren in Besitz genommen. Der König des Ortes war damals 21 Jahre alt und war ein großer Liebhaber vom Schießen. Er war auch zur Zeit als die Engländer den Ort wegnahmen mit Schießen beschäftigt. Die Festung ist noch sehr gut. Er ist nach Benares verbannt worden und die Leute sind über die Herrschaftsveränderung froh. – Ich denke Sie werden auch für mich beten wie ich es für Sie tue.«

Brief im *Heidenboten* abgedruckt wurde, machte den Dank zum Hauptgegenstand seines kurzen Briefes. Hermann Anandrao Kaundinya beschrieb wiederum seine Bekehrung. Diesmal legte er die Betonung auf die innere Unruhe, die seine Krankheit auslöste. Den Tag seiner Bekehrung nannte er den »glücklichsten Tag in meinem ganzen Leben«. ³²⁹ Nun sei er zur Ruhe gekommen. Die weiteren Vorgänge erwähnte er knapp, die Gefangenschaft, die Mithilfe des Regierungsbeamten Blair und seine Entscheidung, bei der Mission zu bleiben, die Versuche seiner Verwandten, ihn zurückzuholen, und seine Entschlossenheit. Zu diesem Zeitpunkt war auch die Taufe vollzogen. Kaundinya schrieb fast ebenso lange über Möglings Gesundheit und seine guten Wünsche für den Missionar wie über den Prozess nach der eigentlichen Bekehrung. Christian Kamsika erklärte ausdrücklich, auf Wunsch Möglings, den Inspektor »mit den Umständen meines gegenwärtigen und frühern Lebens bekannt zu machen.« ³³⁰ Auch er stellte die *conversio* in den Mittelpunkt: die Führung Gottes und seine Entscheidung für den christlichen Glauben, die Taufe und den folgenden Prozess der Vertiefung.

Auffällig ist, dass alle Briefe zur *conversio* das traditionelle Narrativ fortsetzten. Zwar betonte der eine stärker die Entscheidung, der andere die Plötzlichkeit oder die Führung Gottes, aber alle nahmen Elemente aus der Tradition auf oder nutzten diese unbewusst. Einzig in dem zweiten Brief Kaundinyas wurden die Widerstände durch die hinduistische Gemeinschaft und die eigene Standfestigkeit überhaupt erwähnt; ansonsten wurde der Hinduismus zumeist mit einem Verweis auf die »Finsterniß« ³³¹ abgetan. Der Kontext interessierte diese Brahmanen, die zu Christen geworden waren, wesentlich weniger als die *eigentliche* Bekehrung, ihr Christwerden.

Ähnliches gilt für Kaundinyas *Lebensgeschichte*. Auch hier lag der Fokus der Erzählung auf der eigenen christlichen Erkenntnis, dem Übergang zum Christentum und dem folgenden christlichen Leben. Eingebettet war dies in eine Erklärung seiner Lebensumstände vor und nach der *conversio*, mit der er den europäischen Hörern und Lesern die guten Seiten des indischen Lebens verdeutlichen wollte, ³³² und in die Betonung der Gemeinschaft, die ihm schon in seinen Briefen so wichtig gewesen war. Die Parallelen dieser

329 Ebd., S. 1v.

330 Ebd., S. 2r.

331 Ebd.

332 Vgl. KAUNDINYA, *Lebensgeschichte* (1853), S. 9 (nach einer Schilderung des Lebens seines verstorbenen Vaters): »Dieß habe ich erzählen wollen, einerseits deßwegen, weil sonst meine künftige Lebensführung nicht recht verstanden werden könnte, andererseits aber auch deßwegen, weil mir das eine geschickte Gelegenheit darbietet, Ihnen zu Gemüthe zu führen, daß die Meinung Vieler in der Christenheit nicht richtig ist, – die Meinung, als wären die Heiden ohne Unterschied grausam, gottlos, innerlich und äußerlich versunken in das tiefste Elend. Es gibt viele rechtliche, ja ich möchte sagen fromme Heiden; was ihnen fehlt, ist nicht

von Indern erzählten *conversiones* zu den Berichten der Missionare über ihre eigenen *conversiones* sind evident. Bei den eigenen Berichten stand immer das tradierte Narrativ im Zentrum.

4.1.2.4 Das Narrativ der Erweckung

Diesmal habe ich die unaussprechliche Gnade Ihnen zu melden, daß es unserm treuen Bundes Gotte in Seinem Eide u Blute wohlgefallen hat, über uns Seine heilige Feuer-Taufe (Matth 3,11.) auszugießen, die Alle weiße Glieder der Europäischen Gemeine veranlaßt hat Buße zu thun u ihre Sünden öffentlich in der Gemeine theilweise, & theilweise privatim mir zu bekennen u so auch alle glieder der Schwarzen Gemeine von Eingeborenen, unter der besonders diese Gnadenheimsuchung augenscheinlich ist, so daß nicht nur alle Glieder derselben, Männer & Weiber, neu belebt, sondern auch ihr durch Taufe 16. Neue Glieder, u zudem als völlig neue Bekehrungen 9. Knaben, 6. Mädchen & 5. Ehepaare (soviel man in Zahlen bringen kann) [...] zusammen also wenigstens 40-50. neue lebendige Abendmahls-Glieder, hinzugefügt wurden, die ganze Gemeine aber wie Neugeborenen, selbst bis zu den kleinen Kindern auf von 5-6. Jahren herab, vor dem Herrn dasteht.³³³

1847 begann in Kannur eine Erweckung, die sich auf die umliegenden Missionsstationen ausbreitete. Einzig Mangalore blieb unbetroffen; die dortigen Missionare wandten sich mit Grauen von den Geschehnissen im Süden ab. Alle Missionare berichteten ausführlich über die Erweckung, ebenso der *Heidenbote* – letzterer allerdings ausschließlich positiv. Die Ereignisse betrafen selbstverständlich alle Aspekte der *conversio*; im Folgenden soll hier der Ablauf geschildert werden, sodass in den späteren Kapiteln darauf zurückgegriffen werden kann.

Es ist sicher kein Zufall, dass die Erweckung in der Umgebung des Charismatikers Hebich ihren Ausgang nahm. Hebich begann den eigentlichen Bericht mit dem Verweis auf die Einheit der »weißen« und der »schwarzen« Gemeinde und die Verpflichtung der Weißen gegenüber den Indern.³³⁴

die Ehrbarkeit und dergleichen, sondern sie ermangeln der Lebensherrlichkeit Gottes, und als solche haben sie keine Hoffnung des ewigen Lebens.«

³³³ BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 2r.

³³⁴ Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 2r: »Ich habe schon oft die Gnade gehabt Ihnen zu berichten, wie meine Weißen Gemeindeglieder so herrlich in der Wahrheit stehen, u wie sie so ganz eine Missions-Gemeine bilden. Diese lieben Leute selbst glauben, daß sie gleichsam aus der Schwarzen Gemeine heraus erzeugt seien, u zwar darum, weil ich zunächst ein Sendbote Gottes zu den Schwarzen bin, ich aber einen großen Theil meiner Zeit auf sie verwende &c. – Diese Wahrheit lehrte ich sie von Anfang an daher ihre reichen Geldgaben, daher durch Gottes Gnade auch der Entschluß der [b]eiden englischen Soldaten Searle & O'brien, unter den Schwarzen als Katechisten zu arbeiten, daher ihre brünstige Fürbitte für die Schwarze Gemeine und die Heiden.«

Die Erweckung – Geistausgießung³³⁵ – habe in Chirakkal begonnen, wo »der hartherzigste Knabe«³³⁶ Hebich am 16. September 1847 seine Sünden bekannt habe, was der Missionar »der Schwarzen & Weißen Gemeinde« mitteilte. Hebich fuhr fort:

8 Tage darauf Donnerstag, d. [] Sept, während ich gerade in Tschirakal am Eßen war kam der kleine Daniel (15. Jahre alt) zu mir herein gelaufen schreiend: »Wehe, wehe, wehe mir! wo soll ein Solcher Sünder, wie ich bin, hin?!« u das wiederholte er mehrere Mahl mit durchdringender Stimme, die d[urch das] ganze Haus u in alle Seelen drang; ich konnte m[ich] des Weinens nicht enthalten. »Wehe, Wehe, Wehe m[ir] ich habe den Herrn Jesus hinter mich geworfen! i[ch] habe Sein heiliges Wort verachtet! ich habe Sein heiliges Blut unter meine Füße getreten! i[ch] habe Seinen Knecht verachtet, verhöhnt, verspo[ttet.] nachgeäfft! Wehe, Wehe, Wehe mir! ich habe [im] Hause Gottes gestohlen, Unreinigkeiten getrie[ben,] gelogen! Wo soll ein Solcher Sünder hin?! Wo [soll] ein Solcher Sünder, wie ich bin, hin?! Wehe, weh[e.] wehe mir! Alle diese Sünden habe ich gegen Dich gesündigt, O Gott! und ich kannte Dich nicht! [...] aber, Du, O guter Gott! hast mich zurück gehal[ten] dies, & mehreres andere rief er mit lauter Stimme, dann setzte er sich ruhig zu mir hin, bekannte seine Sünden der Reihe nach, u freute sich im Kreuzestode unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.³³⁷

Ein weiterer Junge bekannte, wenn auch ruhiger, seine Sünden, dann hatte Hebich einen Gottesdienst zu halten. Er nutzte die Gelegenheit, um ausführlich von den Bekenntnissen zu berichten und seine Zuhörer ebenfalls zur Buße

335 Vgl. ebd., S. 2v. Auch Jonathan Edwards verwies wiederholt auf den Heiligen Geist als Autor der Erweckung, vgl. EDWARDS, Faithful Narrative, z.B. S. 149, 166, 206: »In the latter part of May, it began to be very sensible that the Spirit of God was gradually withdrawing from us [...]«.

336 Ebd. Auch dies erinnert an Edwards, der mehrfach betonte, gerade diejenigen, die vorher kein oder ein wenig christliches Leben geführt hätten, seien in der Erweckung am stärksten ergriffen, vgl. EDWARDS, Faithful Narrative, S. 149.

337 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 2vf. Im englischen Parallelbericht schilderte Hebich den Wendepunkt etwas ausführlicher: »Then I took him quietly & sat down with him, and then he made Confession of his Sins, & after I had comforted him with the word of God, he had grace to believe in the All atoning Blood of the Lamb of God.« C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 3r. – Der Bericht bestand teilweise in einer wörtlichen Übersetzung der deutschen Schilderung, ergänzt durch Lobpreisungen und theologische Überlegungen sowie Anwendungen bestimmter Bibelstellen auf die Erweckungserfahrungen. Dabei lagen die Schwerpunkte auf dem Dualismus von Himmel und Hölle und auf biblischen Regeln zum rechen Lebenswandel (z.B. I Kor 6,9–11, ebd., S. 4v).

Hermann Gundert relativierte die lauten Gefühlsausbrüche in einem Brief von 1848 (Empfänger unbekannt): »Die Träume, Visionen und dergl. hörten wir nur an, wenn wir mußten, und messen derlei nicht den geringsten Wert bei. Darin bist Du gewiß auf dem rechten Punkt, daß Bekehrung, weil etwas Innerliches, der Regel nach nicht laut werden soll, bis die neugewirkte That von selbst schreit. [...] Aber was weiß ich vom *Wie!* Fürs *Daß* sei der Herr gelobt, und Er schenke uns Gnade, unsern Beruf und Erwählung festzumachen.« (GUNDERT, Briefnachlaß, S. 228).

aufzurufen, »was sie auch auf eine so eindringliche Weiße thaten, daß kein Auge trocken blieb.«³³⁸ Am 24. September berichtete Hebich der Gemeinde in Kannur, am 26. legten die drei Jungen im Gottesdienst öffentliche Bekenntnisse ab.³³⁹ Hebich predigte über Sünde und Vergebung, Lüge und Wahrheit. Sonntagabend traten zwei Inder auf, »die wegen ihren Sünden während des Abendgebets in großes Geschrey fielen.«³⁴⁰ Tags darauf legten die Weißen »in ihren Gebetsversammlungen [...] aus freyen Stücken« Sündenbekenntnisse ab, die einheimischen Inder kamen persönlich zu Hebich.³⁴¹ Es wurde viel gebetet, und Hebich predigte »auf allen Straßen das Evangelium.«³⁴² Abends kam Gundert nach Kannur, im Laufe der Woche verbreitete sich die Erweckung in Chirakkal und Tahi.³⁴³ Das Sündenbekenntnis des Katechisten Gnanamuttu am folgenden Sonntag bewegte die ganze Gemeinde. Drei Tage später ritt Hebich nach Tellicherry, um dort vor seinen Kollegen Gundert, Irion und Friedrich Müller seine Sünden zu bekennen und der dortigen indischen Gemeinde zu predigen.³⁴⁴ Auch in Tellicherry »brach das Feuer des Herrn« aus, abends bekannten in Kannur »die englischen Herren« (Gentlemen) ihre Sünden.³⁴⁵ Am folgenden Sonntag, zwei Wochen nach Beginn der Erweckung, »brachte Br. Gundert das Feuer auch nach Andscherkandy«,³⁴⁶

338 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 3r. Edwards erklärte, im Zentrum der Lehre müsse die Gerechtigkeit Gottes in der Verdammung aller Menschen stehen, vgl. EDWARDS, Faithful Narrative, S. 167f.

339 Im englischen Bericht erklärte Hebich wiederholt über die – wiederholten – öffentlichen Bekenntnisse: »which they did wonderfully« (BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 3v).

340 Ebd.

341 Ebd.

342 Ebd.

343 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 3v: »Am Samstag Morgens, als ich nach Tahi ritt, war mein Herz angefüllt mit Feuer; als ich dem Dorfe nahe kam, rief ich mit starker Stimme den Bewohnern zu ›thut Buße! thut Buße! thut Buße, der Tag des Herrn ist nahe!‹ Niemand sah mir in Die A[u]gen, – alles still. Als ich in's Haus kam, rief ich ›Wer thut Buße?‹ u siehe da, Alles kam, groß & klein bis auf die Mägdlein von 5–6. Jahren, ja auch sie alle kamen & bekannten ihre Sünden u beteten.«

344 Über sein Sündenbekenntnis berichtete er auch den Gemeinden, vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 5r.

345 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 3v. Das Wort »Gentlemen« ist durchgestrichen und durch »die englische Herren« ersetzt. Über Tellicherry berichtete Gundert im Stationsbericht: »Einer der ärgsten Sünder schrie fürchterlich auf, die andern weinten schluchzten, flehten um Vergebung. Unsere Stimmen drangen nicht mehr durch, wir mußten die Leute fast mit Gewalt trennen. Von da an waren wir eine geraume Zeit lang wie be[la]gert vom frühen Morgen bis in die späte Nacht. Jedes wollte sein Herz offen dar[le]gen, doch gelang es vielen erst nach langem Kampf. Essen und Schlafen wurde nur [] nicht zu Theil bis sie sich an den Verheissungen des Worts hatten aufrichten können. [Das] Gebet einzeln und zusammen wurde auch von den kleinen Kindern mit Inbrunst [ge]trieben. Wir beteten mit allen die zu uns kamen, u viele besonders Neuget[auft]en fanden bald Frieden. Der Herr schreckte auch nach u nach diejenigen auf, [die] anfangs gleichgültig zu bleiben sich bemühen.« (Nr. 18, H. Gundert, Bericht der Tellicherry Station über das Jahr 1847, S. 2).

346 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 3v.

während Hebich in Kannur zehn Personen taufte. Auch die folgende, dritte, Woche verging mit Sündenbekenntnissen. Am nächsten Sonntag wurden sechs Personen getauft und es wurde das Abendmahl gefeiert.³⁴⁷ Hebich schloss seinen Bericht mit den Worten: »Der Herr gab mir die Gnade, die Beiden Gemeinen sämtlich wie Neugeborenen vor dem Herrn zu sehen. Die Bewegung unter der Schwarzen Gemeinde war groß & herzbrechend.«³⁴⁸

Am 9. Dezember ergriff Hebich die Gelegenheit, nach Mangalore zu reisen, an den Ausgangsort seiner Mission in Indien, und auch dort vor den anderen Missionaren seine Sünden zu bekennen.³⁴⁹ Diese waren allerdings entsetzt über sein Vorgehen. »Es hat mir gegraut u graut mir noch, so oft ich daran denke«,³⁵⁰ urteilte Herrmann Mögling über Hebichs Sündenbekenntnis. Dieser habe »auf den Knien, unter der Form eines Gebetes« ein Bekenntnis abgelegt, »was Nichts weniger als vollständig oder wahr war.«³⁵¹ Keiner der Mangalore-Missionare habe Hebich »nachgeahmt« und ebenfalls ein Bekenntnis abgelegt. Die Komitee dürfe Hebichs Berichte auf keinen Fall veröffentlichen;³⁵² Mögling bezichtigte Hebich der Unwahrhaftigkeit und gab seiner Überraschung Ausdruck, dass die Missionare in Kannur und Umgebung, unter ihnen Hermann Gundert, sich von Hebich hatten beein-

347 Im englischen Report beschrieb Hebich seine Befürchtungen, einige vom Abendmahl ausschließen zu müssen, doch auch diese bekannten rechtzeitig ihre Sünden, vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 5v.

348 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 4r. Im englischen Report schrieb Hebich »I felt myself like a dreamer.« (BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 4r). Er erwartete am Ende aber auch einen Rückschlag: »After so great a grace we doubtless will be sifted, and it cannot be otherwise the Devil will do his best to draw Souls again after him. But what The Lord does we have at all times humbly to acknowledge. To whom much is given, of him much is required.« Im deutschen sowie im englischen Parallelbericht ist auch vermerkt, dass die indischen Katechisten, Timotheus und Jakob, der weißen Gemeinde predigten, vgl. Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 4r u. Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 2rf., dort ergänzten Hebich und die ebenfalls berichtenden Katechisten: »Nothing can be more gratifying for a Missionary than to see & hear Black-people witnessing to White-people The exceeding & overflowing love of God in Christ Jesu towards All Siners.« Hebich datierte die Erweckung hier auf die Zeit vom 16. September bis 17. Oktober 1847 (vgl. ebd.).

349 Vgl. ebd., 6vf.

350 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 9, H. Mögling, 18.2.1848, S. 1r.

351 Ebd.

352 Mögling hatte zunächst die Komitee vor einer vorschnellen Veröffentlichung gewarnt. Dabei argumentierte er mit dem Beispiel der Theophilus/Baker, dessen Bekehrungsgeschichte im *Heidenboten* ausführlich dargestellt worden war – was den Herausgeber zwang, dann auch von seiner Apostasie zu berichten. »Ein Grund, warum die Brüder zuerst ins Malayalam gehen, ist ihr u unser Wunsch ein Urtheil zu gewinnen über eine Erweckung, welche der I. Hebich von Cannanore aus u die II. Tellitscherri Brüder von dorthier berichtet haben. Sie werden auch Nachrichten darüber erhalten mit dieser Post; vielleicht wäre es aber gut, wenn Sie nichts publicirten, ehe Sie nach Verfluß eines Monats einen zweiten Bericht in Händen haben. Steht Alles gut, dann ist die Nachricht ja auch 5 Wochen später noch gleich gut. Veröffentlicht man aber zu eilig, so ist es danach sehr verdrießlich Nachrichten ganz anderer Art geben zu müssen.« (BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 30, H. Mögling, 21.10.1847, S. 9).

drucken lassen. Er schien die Erweckung nicht nur für falsch, sondern auch für gefährlich zu halten; noch schlimmer schienen ihm Hebichs begeisterte Berichte.³⁵³ Wie Hebich über die Erweckung nicht nur unter Indern, sondern auch unter Europäern berichtete, so führte auch Mögling seinen europäischen Gewährsmann an: Der Sub-Collector Findlay Anderson, einer der bedeutendsten Unterstützer der Basler Mission in Indien, rate ebenfalls dringend von der Veröffentlichung ab. Eine Publikation der Ereignisse würde die Basler »unter unseren indischen Missionsfreunden in Mißcredit« bringen.³⁵⁴

Hermann Gundert stand zwischen Hebich und Mögling. Zunächst war er wie die anderen in der Umgebung lebenden Missionare von der Erweckung ergriffen und stand der Entwicklung positiv gegenüber. In sein Tagebuch trug er am 28. September 1847 ein: »zu der native Gemeinde, die vom Geist Gottes angeregt ist, zurück. Alles recht ausgeglichen. Deo gratias.« Eine gute Woche später, am 6. Oktober, berichtete er über die gemeinsamen Schuldbekennnisse der Missionare: »Hebich hier, seine Sünden zu bekennen. Wir 3 bekennen auch. Hebich redet die Gemeinde an. Abends nach Gebet Marks Niederfallen, allgemeine Bewegung, Weinen, Schluchzen, Beten. [...]«.³⁵⁵ An den folgenden Tagen wurden weitere Sündenbekenntnisse, zumeist mit einem Stichwort zum Inhalt protokolliert, doch schon am Montag, 11. November, war erstmals von »bösen Regungen« die Rede.³⁵⁶ Trotzdem gingen die Sündenbekenntnisse, auch über den von Hebich genannten 17. Oktober hinaus, weiter. Am 25. Oktober trafen sich die Missionare, sodass auch der zurückgekehrte Christian Müller bekennen konnte.³⁵⁷ Zwei Tage später notierte Gundert: »unangenehmer Eindruck auf die Brüder, besonders Fritz, weil Hebich seinen Christian besonders angepackt hatte, geht verletzt fort«.³⁵⁸ Am folgenden Tag hieß es – immer unterbrochen von Einträgen über positiv gedeutete Bekenntnisse anderer –: »Die Brüder sprechen sich aus, mehr oder weniger »ungesund« [...] erkältende Reden und Eindrücke.«³⁵⁹ Gundert warf

353 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 9, Mögling, 18.2.1848, S. 1r. Allerdings musste auch er Folgen unter den Indern zugestehen und resümierte: »Doch hat gewiß Gottes Gnade unter allen diesen Bewegungen auch mitgewirkt.«

354 Ebd.

355 GUNDELT, Tagebuch, S. 166.

356 Ebd., S. 167.

357 Vgl. ebd.: »morgens hatte C. M[üller] uns seine Sünden bekannt und wir haben neue* gebeichtet (besonders Br. Irion, ergreifend sein Stolz, ich meine Gebetlosigkeit).«

358 Ebd. Zuvor hatte er für denselben Tag geschrieben: »Zuerst betet Hebich mit mir, besonders wegen des fremden Geistes (Lehner meint, Satans, nicht Gottes sei das Werk). Vormittags Hebich predigt – die Kinder etc. weinen wieder.«

359 Ebd., S. 167f. Die Uneinigkeit unter den Missionaren, aber auch die Erfahrungen, die als Eingriffe Gottes gedeutet wurden, schilderte Gundert in einem Brief an die Komitee vom 18. November 1847: »Am 25. October hatten wir Brüder wieder unsern Conferenztage, bei dem uns Christian M[üller] durch seine Bekenntnisse im Gebet zu weitem Demüthigungen vor dem Herrn anleitete. Derselbe Geist wirkte auch Abends in einer Gebetstunde, die die

die Frage auf, wer eigentlich die Erweckung bewirkt habe, Gott oder der Teufel, und zeigte die Grenzen der gegenseitigen Bekenntnisse auf. Es ist vielleicht kein Zufall, dass laut Hebich die Erweckung eine Woche vor den hier geschilderten Eindrücken endete. Danach entstand nicht nur Uneinigkeit unter den Missionaren über Fortführung und Bewertung der Erweckung, ja über ihre *Echtheit*, sondern es kam auch zu den ersten Rückfällen von Neubekehrten.³⁶⁰

Anfang 1849 sah Hebich seine Gemeinde immer noch geprägt von der Erweckung.³⁶¹ Sie war neben seiner eigenen Bekehrung eine der spirituell wichtigsten Erfahrungen seines Lebens.³⁶² 1851 machte er zwei der infolge der Erweckung bekehrten Inder, David und Daniel Wellejan, zu Katechisten.³⁶³ Schon 1848 hatte Gundert aus Tellicherry geschrieben, dass die Erweckung gerade bei jüngeren Indern dauerhafte Folgen habe. Ältere Männer hingegen seien weniger betroffen. Andere aber seien »seither schön gewachsen, indem

Knaben im Finstern hielten. Tags darauf kam der I. Fritz von Calicut, mit welchem wir auch Stationsschulden dem Herrn im Gebet vortrugen und die Gewißheit erhielten, daß nun Scheidewänder nicht blos für hier, sondern in Calicut niedergedrungen sind. Am nächsten Tag kam Br. Hebich mit des I Greiners, Kies und Hoch: nun waren wir ein grosser Haufen. Daß aber Verschiedenheiten da sind, merkten wir bald, denn namentl. daß die Versammelten unter Br. Hebichs Predigt stark mitgenommen, unter meinem Gebet wieder zu weinen [und] zu klagen anfiengen, machte einen Eindruck von Ungesundheit. Dagegen freue ich mich dessen was der Herr gleich darauf in weitem Prüfungen der Herzen an Mädchen und Weibern offenbarte. – Bruder Fritz will zweifelnd zurück, doch hat der Herr ihn bald durch mächtige Erweisungen seiner Hand beschämt.« (BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 14, H. Gundert, 18.11.1847, S. 1r).

³⁶⁰ Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 14, H. Gundert, 18.11.1847. Vgl. zu den anhaltenden positiven Folgen z.B. C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 9, H. Mögling, 18.2.1848. Im Gegensatz zu den aus Indien berichteten Vorgängen schilderte Jonathan Edwards anhaltende Gemeinschaft und gegenseitige Liebe in der Gemeinde, vgl. EDWARDS, *Faithful Narrative*, S. 184. Auch er kam auf Rückfälle bzw. vorgetäuschte oder eingebildete Bekehrungen zu sprechen (vgl. ebd., S. 209), sah dies aber nur in wenigen Fällen gegeben und zweifelte insgesamt nicht an der Gottgewirktheit der Erweckung.

³⁶¹ Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 9, S. Hebich u.a., Stationsbericht, 15.1.1849, S. 1r: »Since that gracious visitation (from the 16th Sept to the 17th Oct 1847) when it pleased The gracious Lord to pour upon His little Church here at Cannanore – upon Black + White – His Spirit of Fire and The Holy Ghost, Hallelujahs have filled our hearts + our houses by day + by night, which was + is peculiarly striking + exceedingly refreshing amongst the little Black Children both at Chirakal, amongst the Boys, + at Tahy, amongst the Girls. Oh what God does is great! The just shall live by faith, Amen.«

³⁶² Vgl. z.B. die Bemerkung in einem ansonsten aus Zeitmangel sehr knappen Brief vom 6. Oktober 1850: »Heute vor 3. Jahren um diese Zeit, hatte ich die Gnaden in Tellicherry vor mein[en] Brüdern Ihm meine Sünde zu bekennen. – Dies sind tiefe Dinge [die] Der Herr Jesus – Der Freund der Sünder für mich – für die zu Tauf[en]den für alle, die wollen, zum Preise des Vaters Hallelujah«. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 16 (auf dem Brief fälschlich: 17), S. Hebich, 6.10.1850, S. 1v.

³⁶³ Vgl. BMA, C-1.11 Indien, 1851, S. Hebich, 22.4.–6.5.1851, S. 3rf. Ob es sich um denselben Daniel handelte, von dem er während der Erweckung ausführlich berichtet hatte, ist nicht ersichtlich. Dem Alter nach könnte es sich um dieselbe Person handeln; Daniel wäre dann mit 18 Jahren Katechist geworden, zudem wurde Daniel Wellejan später Katechist.

sie seit damals [...] der Hindu Art zum Trotz ihre Sünden, wieder und wieder, ins Licht stellen lernten, so daß der Herr ihnen das Herzensgefühl schärfen konnte, auch ohne grobe Sünden sich der täglich mit unterlaufenden Unlauterkeit herzlich zu schämen, und arm am Geiste von innen, nach außen zu Seinem Dienst sich frei hinzustellen.«³⁶⁴

Die Erweckung in Kannur wies charakteristische Merkmale auf, die auch in der paradigmatischen Schilderung von Jonathan Edwards über das *Awakening* in Northampton hundert Jahre zuvor zu finden sind.³⁶⁵ Dazu gehörten laut Edwards erstens die Verbreitung der Erweckung durch persönliche Kenntnis der neu Bekehrten und das Erleben der *conversio* bzw. ihrer Folgen in Glauben und Lebenswandel, zweitens die starke Emotionalität einer ganzen Gemeinschaft, drittens die lautstarken und auch körperlichen Ausdrucksformen der *conversio*, viertens die Inhalte Sündenerkenntnis, -bekenntnis und Annahme der Rechtfertigung, fünftens die Konversion zur »wahren Lehre« und sechstens die freiwillige Bildung von Gemeinschaften zur gegenseitigen Unterstützung. Edwards betonte in seinem Bericht mehrfach, dass Gott sehr unterschiedliche Wege zur Bekehrung von Menschen gehen könne und dass auch die Ausdrucksformen verschieden sein könnten. Die Vielfältigkeit, die ihm ein großes Anliegen war, ist auch in den Berichten aus Indien zu finden. Der größte Unterschied zwischen der indischen Erweckung und dem *Awakening* in Northampton lag in der zeitlichen Struktur: Die Erweckung in Kannur dauerte nur wenige Wochen, während das *Awakening* in Northampton – einem wesentlich größeren Ort mit mehr auf den »wahren« christlichen Glauben ansprechbaren Personen – mehrere Monate anhielt. Auch die *conversio* der einzelnen Personen schien in Kannur nur wenige Stunden zu dauern, während die von Edwards geschilderten Fälle meist mehrere Tage in einem bestimmten Stadium der *conversio* (Sündenerkenntnis, Rechtfertigungsannahme) verharren.

Trotzdem überwogen die Gemeinsamkeiten; die Erweckung in Kannur fügte sich in das im westlichen Christentum bekannte Narrativ der Erweckung ein. Dadurch dass die Basler Missionare bei aller Begeisterung über die Vorgänge diese dennoch auch mit Distanz und Skepsis betrachteten und insbesondere die lautstarken Äußerungen der Emotionen durch die indischen Konvertiten als irritierend darstellten, wurde freilich die Fremdheit der Erweckung in Indien hervorgehoben, die Erweckung mithin exotisiert. Gleichzeitig eröffneten die Basler durch das Einschreiben der Ereignisse in das geläufige Narrativ der Erweckung die Möglichkeit, die indischen

364 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 228. Der *Evangelische Heidenbote* veröffentlichte 1848 Berichte über die Erweckung (Heidenbote 1848, S. 9–15, 23, 31f., [Jahresbericht] 64).

365 Vgl. EDWARDS, Faithful Narrative. Zu Edwards aus emotionengeschichtlicher Sicht vgl. McClymond, Edwards.

Christen in die Gemeinschaft der erweckten Christen einzubeziehen. Auf diese Weise ermöglichten sie die Integration neuer Erfahrungen in die Religiosität, mithin die Bildung einer Kontaktreligiosität.

4.1.3 Die Krise

Wie das gesamte Narrativ, so betraf auch die Krise alle drei Gruppen: Inder, Europäer in Indien und die Missionare selbst. Ausführliche Berichte sind hauptsächlich über Inder überliefert, auch wurden ausschließlich diese im *Heidenboten* veröffentlicht.³⁶⁶ In der Korrespondenz der Missionare bzw. in ihren Tagebüchern finden sich aber auch Hinweise auf Glaubenskrisen bei Europäern und Missionaren – bei Missionaren selbstverständlich nur im Zusammenhang mit der Überzeugung, sie seien bei der Ausreise noch nicht wirklich bekehrt gewesen.³⁶⁷ Sowohl der *Heidenbote* als auch die Missionare schilderten Krisen recht selten ausführlich. Dies galt sogar für den charismatischen Samuel Hebich, der in seinen Briefen immer wieder auf Geisteswirkungen verwies.

Die Ursache könnte darin liegen, dass Inder und Europäer in Indien tatsächlich selten nennenswerte Krisen erlebten. Es könnte aber auch sein, und das scheint wahrscheinlicher, dass die Missionare generell zurückhaltend über Krisen berichteten, die nicht ihre eigenen waren. Dafür spricht, dass Hermann Gundert später in Europa, als er um die Bekehrung seines Sohnes Paul kämpfte, seine eigene Bekehrung schilderte, Ratschläge gab und seine Theologie der Krise darlegte. Als Paul aber – in Anwesenheit seiner Eltern – seine Bekehrung erlebte, erzählte Gundert das wiederum nur in Nebensätzen.³⁶⁸

366 Auch in dieser Hinsicht folgten die Berichte über die Krise denselben Publikationslinien wie die veröffentlichten Bekehrungsnarrative und erklärten sich aus dem Fokus auf die »Heiden«.

367 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 262: »6. Abendmahl. Kerr und Mrs. und Mr. Hodgson sind dabei. Die Frau von Sündennot getrieben. Hebich hatte gestern alle 3 auf den Knien und erhielt ihr Versprechen.« S. 277: »Fr. Wallace bekehrt in schwerer Krankheit nach Niederkunft«. Vgl. zur Krise bei Missionaren z.B. GUNDELT, Schriften, S. 233 (über Greiner): »Auch die Nachricht von den Bußkämpfen im März und April 55 ist verdreht: sie mögen fürchterlich gewesen sein, er hat aber – wenn auch seltener – den Umgang fortgesetzt bis November oder Dezember 55 [...].« Gundert sprach hier über Greiners Beziehung zu seiner indischen Geliebten, Mina. Ausführlich über einen Europäer vgl. Hebichs Bekehrungsbericht über seinen Arzt, BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 4, S. Hebich, 27.4.1836 (s.o. Kap. 4.1.2.2 [Hebich]).

368 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 100f.: »Die Mutter läßt aber nicht nach, tätschelt ihn wohl zehn Minuten lang, denn sie sieht, daß er sehr unglücklich ist und gerne möchte, wenn er könnte. Nun kommt sie zu mir herauf: »Du solltest einmal mit dem Paul beten!« Ja, das läßt sich nicht über das Knie abbrechen, ich mag nichts forcieren, es könnte einen schlimmern Rückschlag geben. Doch da kommt er selbst herauf. Wir beten, der Herr möge etwas extra thun und dem Paul zeigen, daß er ihn lieb habe. Und der Herr thut's, und alles ist anders. Ich meinte nicht mehr auf der Erde zu sein.«

Die Krise ist theologisch betrachtet insofern ein Hybrid, als sie einen zutiefst innerlichen Vorgang bezeichnet, in dem ein Mensch sich seiner Sünden bewusst wird und die Vergebung durch Christus annimmt. Sie ist also der Höhepunkt der *conversio*, die bewusste Entscheidung bzw. das Erkennen und Annehmen der *iustificatio*, ein Vorgang zwischen Gott und Mensch. Darüber kann ein Dritter nur schwer berichten, das kann ein Dritter überhaupt nur schwer wahrnehmen. Lediglich die äußeren Erscheinungsbilder können beschrieben werden. Dies führte in der Basler Indienmission dazu, dass ausschließlich über die spektakulären Krisenerlebnisse berichtet wurde – und dass es sich dabei gleichzeitig um diejenigen Ereignisse handelte, die den auf Innerlichkeit ausgerichteten Württembergern am meisten fremd waren.

Ein weiterer Grund für die Zurückhaltung in der Berichterstattung könnte darin liegen, dass die von den Missionaren in Indien wahrgenommene Form der Krise die Europäer erschreckte. Sowohl im *Heidenboten* als auch in der Korrespondenz werden dieses Erschrecken und das Unverständnis für die indischen Ausdrucksformen höchster Emotionalität deutlich, wie sie insbesondere in den Berichten über die Erweckung in Kannur und Umgebung geschildert wurden.³⁶⁹ Teilweise äußerten die Berichterstatter, Missionare, Missionarinnen und Herausgeber, dies deutlich. Häufig wurde die als exzessiv empfundene Zurschaustellung von Emotionen als Beweis für die Anwesenheit des Teufels, der sich nun zurückziehen müsse, gedeutet.

Dabei fassten die Missionare die Krisenerlebnisse in Indien größtenteils in den ihnen bekannten religiösen Begriffen, wobei einige Aspekte auf sie – ihrer Darstellung zufolge – verstörend wirkten. Zugleich werden die Übereinstimmungen mit Krisenerlebnissen in Europa deutlich.

Hinsichtlich der beschriebenen Auslöser, Formen und Abläufe der Krisen wiesen die Berichte aus Indien merkliche Gemeinsamkeiten auf. Dennoch kann aufgrund der Seltenheit der Berichte nicht von einem eigenständigen Krisen-Narrativ gesprochen werden. Zur Durchsetzung eines genormten Narrativs, an dem sich die Berichte orientierten, hätte es mehr als ein paar

369 Zu Emotionen im Hinduismus vgl. MCDANIEL, Hinduism. Erschrecken und Unverständnis erklären auch zum einen die Tatsache, dass nur über Inder ausführliche Berichte vorliegen, und zum anderen die Zurückhaltung in der wiederholten Schilderung.

Schilderungen pro Missionar, jeweils auf Jahrzehnte verteilt, gebraucht.³⁷⁰ Vielmehr ist zu vermuten, dass die Berichte die Realität abbildeten, so wie sie von den Missionaren wahrgenommen und erklärt wurde.³⁷¹

Dabei führte ein krisenhaftes Erlebnis nicht unbedingt zur *conversio*, sondern konnte im Gegenteil auch das Verlassen der Mission nach sich ziehen.³⁷² In der Regel aber folgte in den Berichten auf die Krise die bewusste *conversio*, die Entscheidung für das Christentum sowohl innerlich den Glauben betreffend, als auch äußerlich im Ablegen der Insignien und gemeinsamen Essen, also dem Austritt aus der hinduistischen Gemeinschaft.

Es gab der Darstellung der Missionare zufolge drei Arten von Auslösern für die Krise, zwei äußere und einen inneren. Äußerlich führten Konflikte mit der hinduistischen Gemeinschaft potentiellen Konvertiten vor Augen, dass sie sich entscheiden mussten. Diese Konflikte konnten solche Ausmaße annehmen, dass die Konvertiten innerlich aufgewühlt wurden und zu einer Art Sündenerkenntnis gelangten. Außerdem konnten, wie bei jeder *conversio*, Krankheiten oder andere negative Erlebnisse eine religiöse Krise hervorrufen, die in der *conversio* resultierte. Häufig wurde auch von Träumen und Visionen als innere Auslöser für die Krise berichtet. Dass zumindest einige Missionare dem skeptisch gegenüberstanden, beweist ein Brief Hermann Gunderts, bezogen auf die Erweckung 1847, in dem er seinem skeptischen Briefpartner versicherte, Berichte über Träume und Visionen soweit möglich zu unterbinden und ihnen keine Bedeutung beizumessen.³⁷³ Trotzdem akzeptierten die Missionare diese Ausdrucksformen der Religiosität, die sie auch aus Europa kannten und dort durchaus schätzten.³⁷⁴ Lediglich das Ausmaß der Verbreitung von Träumen und die öffentlichen Reaktionen der Gläubigen unterschieden sich. Und letztlich waren sich Missionare wie Gundert bewusst, dass die Beurteilung der Ausdrucksformen einer *conversio* nicht in ihrer, sondern in Gottes Hand lag: »Aber was weiß ich vom *Wie!*«³⁷⁵

370 Aus der umfassenden Korrespondenz Herrmann Möglings liegen überhaupt nur zwei Berichte vor, die an eine Krise erinnern, und auch diese sind sehr zurückhaltend: BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, Mangalur, 11.7.1851, S. 2r: »his face showed his inward struggle« (der Inder verließ Mögling daraufhin und kehrte nicht so bald zurück); ebd., Nr. 17, H. Mögling, Mangalore, 5.10.1851, S. 2rf.: »Endlich, vor acht Tagen kam er des Abends sichtlich bewegt auf m Zimmer u gestand, daß er eigentlich aus keinem anderen Grund ursprüngl[ich] gekommen sey, als um dem ewigen Wandern und Bettel zu entgehen. Zuletzt aber wisse er freilich etwas Besseres und jetzt lie[ge] es ihm an, selig zu werden. Ich bin geneigt, ihm jetzt Glauben zu schenken.«

371 Vgl. dazu auch PEEL, *Religious Encounter*, S. 13.

372 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 14, H. Gundert, 18.11.1847, S. 1v über Cugaeccu (s.o. Kap. 4.1.2.2 [Gundert]).

373 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 228 (s.o. Kap. 4.1.2).

374 Vgl. ebd., S. 266. Zu Träumen und Visionen bei der Bekehrung von späteren Missionaren s. auch Kap. 3.1.3.

375 Ebd., S. 228.

Die Erweckung in Kannur und Umgebung war für die Basler Mission zu dieser Zeit das Krisenphänomen *par excellence*. In ihrem Zusammenhang wurde am häufigsten über Träume und Visionen berichtet, ebenso über lautstarke Ausdrücke der mit der Sündenerkenntnis einhergehenden Emotionen. Da war von »fürchterlichem« Schreien die Rede, von Schluchzen, Flehen, vom Wälzen am Boden und vom Aneinanderklammern.³⁷⁶ Der Katechist Thomas berichtete von einem »Erdbeben« in Anjerkandy: »viele haben Feuer vor sich gesehen, andere entsetzliche Träume u. s. w.«³⁷⁷ Das Ergebnis der Erweckung begeisterte die beteiligten Missionare, ihre Formen erschreckten sie.

Die Unterschiede zwischen Missionaren und Konvertiten in der Erweckung waren graduell und dennoch deutlich spürbar. Der Jugendliche Daniel lief so laut schreiend durch das Missionshaus in Kannur, dass seine Stimme das ganze Haus anfüllte und alles durchdrang.³⁷⁸ In Chirakkal verbrachte die Gemeinde eine ganze Nacht mit Wehklagen, das »großen Eindruck auf die Dorfbewohner« machte.³⁷⁹ Aus Tellicherry berichtete Hermann Gundert: »Einer der ärgsten Sünder schrie fürchterlich auf, die andern weinten schluchzten, flehten um Vergebung. Unsere Stimmen drangen nicht mehr durch, wir mußten die Leute fast mit Gewalt trennen.«³⁸⁰ In Calicut bekamen die Missionare zunächst nichts von den Vorgängen unter den Indern mit, aber »das Weinen und Schreien wurde endlich so stark, daß es bis zu uns drang, und wir Alle mit einander hingingen, um zu sehen. Wir fanden die meisten unsrer Mädchen auf den Knien und beinahe alle weinend, einige beinahe in Verzweiflung ausrufend: »Meine Sünden! Meine Sünden!«³⁸¹

Die Inder lebten in dieser emotional aufgeladenen Situation ihre Gefühle deutlich aus. Möglicherweise waren sie durch solche Formen des Hinduismus beeinflusst, die den öffentlichen Ausdruck von Emotionen als besonders gottnah ansahen. Dies galt insbesondere für hinduistische Volksreligionen, denen viele der Konvertiten der Basler Mission angehörten, aber auch für die Traditionen, die *Bhakti*, Hingabe, in den Vordergrund stellten, und für den Tantrismus.³⁸² In manchen Traditionen wurden Ekstasen erwartet und

376 BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 18, H. Gundert/C. Müller, Bericht der Tellicherry Station über das Jahr 1847. Vgl. die Veröffentlichung Heidenbote 1848, S. 12.

377 Heidenbote 1848, S. 12.

378 Vgl. ebd., S. 10; BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 2vf. S.o. Kap. 4.1.2.4.

379 Heidenbote 1848, S. 11.

380 BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 18, H. Gundert/C. Müller, Bericht der Tellicherry Station über das Jahr 1847, S. 2. Ausführlicher s.o. Kap. 4.2.3.

381 Heidenbote 1848, S. 23 (Frau Huber).

382 Vgl. MCDANIEL, Hinduism, S. 51–53.

organisiert.³⁸³ Mit ihrer Hilfe konnte eine Person, so eine der Lehren, ein neues Selbst entwickeln.³⁸⁴ Wenn die Inder auf den Missionsstationen in Kannyur und Umgebung einer solchen Tradition angehörten, verhielten sie sich in der Erweckung genau der Linie ihrer Tradition entsprechend und taten das, was von ihnen – ihrer Meinung nach – in religiöser Hinsicht erwartet wurde.

Die Missionare jedoch waren erschrocken ob der Lautstärke und des scheinbar ungebändigten und grenzenlosen Auslebens der Emotionen und der Ausdrucksformen, aber auch sie blieben nicht ruhig. Heibich konnte sich »des Weinens nicht enthalten«.³⁸⁵ Auch waren Tränen in vielen Spielarten des Pietismus sogar ein Zeichen der *echten* Bekehrung, konnten also an sich gar nicht verkehrt sein.³⁸⁶ Was die Missionare überraschte, erschreckte und befremdete, war die Heftigkeit der indischen Ausbrüche. Sie suchten sobald als möglich wieder Ruhe herzustellen. Dies war ihrer Meinung nach theologisch notwendig, weil ja erst die Ruhe die *conversio* beglaubigte. Es war sozial notwendig, weil nur bei Ruhe Bekehrungsgespräche geführt werden konnten. Und es war wohl auch mental notwendig, denn die süddeutschen Missionare erweckten den Eindruck, dem lauten Ansturm der Inder kaum gewachsen gewesen zu sein.

Die Missionare deuteten diese Erlebnisse – ebenso wie andere Krisenerfahrungen in Indien – theologisch und integrierten sie in ihre Religiosität. Christian Irion, der Indien gegenüber distanzierteste der untersuchten Missionare, bezeichnete das laute Schreien und Weinen der Inder als »Töne aus der Hölle«, eine »Musik, die 2-3 Tage fortwährend aufs Neue unsere Ohren und Herzen zerriß und verwundete«.³⁸⁷ Selbst wenn Irion in seiner Haltung wie seiner Formulierung besonders radikal war: Auch die anderen Missionare interpretierten die lauten und tumultartigen Szenen, deren Zeugen sie wurden, als Ausdruck des Kampfes zwischen Gott und Teufel. Die Bilder des *Herzbüchleins* standen ihnen täglich vor Augen: der Teufel mit seinem Dreizack, der nur widerwillig an den Rand des Herzens geht und sich nur unter Kampf aus dem menschlichen Leben vertreiben lässt.³⁸⁸ Der Teufel war für sie keine reine Idee, sondern eine reale Person, die in das Leben der Menschen

383 Für den bengalischen Vishnuismus zählt McDaniel auf: »trembling, shedding tears, paralysis, sweating, fainting, changing skin color, faltering voice, and hair standing on end.« Diese körperlichen Ausdrucksformen sollten anhaltende Emotionen entwickeln und intensivieren, ebd., S. 59. Obwohl der bengalische Vishnuismus nicht unmittelbar mit der in Südindien verbreiteten Religiosität in Beziehung gesetzt werden kann, fallen die Gemeinsamkeiten in der Beschreibung auf.

384 Vgl. ebd.

385 Heidenbote 1848, S. 10.

386 Dies galt insbesondere für die von August Hermann Francke und dem Halleschen Pietismus beeinflussten Traditionen, s.o. Kap. 1.3.3.

387 Heidenbote 1848, S. 31.

388 S.o. Kap. 1.3.5.

eingriff. Einer der ersten im *Heidenboten* veröffentlichten Berichte über eine Bekehrung stammte von Christian Greiner, und dieser betonte mehrfach, wie deutlich er die »finstern Kräfte« fühlte, die den jungen Nathanael von der Konversion abhalten wollten. Nathanael erklärte laut Greiner später, er habe sich schon früher gegen den Teufel gestellt.³⁸⁹ Die von Christian Gottlieb Blumhardt vermittelte theologische Überzeugung, dass eine *conversio* auch ein Kampf zwischen Gott und Teufel sei,³⁹⁰ bekam in Indien neue Nahrung. Eine *conversio* war für die Basler immer auch eine Teufelsaustreibung. Nicht im Sinne eines durch eine andere Person durchgeführten Exorzismus, sondern als eine von Gott und Individuum gemeinsam ausgeführte Tat.

In Indien veränderte sich die Religiosität der Missionare in dem Sinne, dass Teufel und Hölle eine immer größere Bedeutung gewannen, weil die Europäer in dem Land sichtbare Beweise für ihre Existenz zu sehen glaubten. Sie waren schon mit dieser Überzeugung ausgerüstet, wie die Blumhardtsche Dogmatik illustriert, aber durch die Erfahrungen in Indien verstärkte und verfestigte sich diese Überzeugung. Kontaktreligiosität bedeutete hier die Integration der indischen Erlebnisse in die eigene Religiosität, wodurch ein vorher schon vorhandener spezifischer Aspekt erweckter Religiosität gestärkt und damit auch verändert wurde. Der *Heidenbote* zitierte 1848 Hermann Gundert: »Daher nur soviel vom Resultat: wir kennen jetzt das Satans Reich, in das wir gestellt sind, besser als vorher.«³⁹¹

In Bezug auf die Ausdrucksformen der Krise durch indische Konvertiten gingen die Missionare jedoch nicht über eine bloße Anerkennung ihrer *Echtheit* hinaus. Die Ausdrucksmöglichkeiten wurden nicht in die eigene Religiosität integriert. Vielmehr wurde ihnen an dieser Stelle die Fremdheit im Sinne der Andersartigkeit der in Südindien erlebten Kultur und Gesellschaft bewusst, auch wenn sie zum Teil schon seit mehr als zehn Jahren dort lebten. Deshalb kann in Bezug auf die Krise auch nicht von einer Exotisierung gesprochen werden. Es ging nicht darum, etwas als fremd darzustellen, sondern das Beobachtete mit den Begriffen und Konzepten der eigenen Religion zu begreifen, wenn die anderen als Glaubensgeschwister anerkannt werden sollten.

Und dennoch mussten sich sowohl Missionare als auch die Herausgeber der Missionszeitschriften mit der Darstellung dieser ihnen zunächst fremden Erlebnisse beschäftigen. Der *Heidenbote* stand vor der Frage: wie sag ich's meinen Lesern? und die Missionare vor der Frage: was denkt die Missionsleitung?

389 *Heidenbote* 1847, S. 25f.

390 S.o. Kap. 3.4.

391 *Heidenbote* 1848, S. 13.

Samuel Hebichs Bericht war vom Lob Gottes und »Halleluja!« durchzogen.³⁹² Immer wieder verwies er auch auf die Gnade Gottes. Hermann Gundert schrieb dagegen seinem Wesen gemäß wesentlich distanzierter. Auch er zweifelte nicht an der Gottgewirktheit der Erweckung, stellte die Abläufe aber wesentlich kürzer und sachlicher dar als Hebich.³⁹³ Seine größere Distanz wird auch darin deutlich, dass Hebich die Wehe-Rufe des Daniel ausführlich und in wörtlicher Rede zitierte, während Gundert nur die Handlungen der Konvertiten schilderte und allgemein das Weinen, Schluchzen und Schreien erwähnte. Auch gab Hebich zumindest einige Inhalte von Daniels Sündenbekenntnis bekannt – diejenigen, die allemal durch sein Schreien öffentlich geworden waren –, während Gundert auch bei den lauten Bäußern im Allgemeinen blieb. Beide aber berichteten wertschätzend über die Erlebnisse mit den Indern und Europäern in ihrer Umgebung.

Anders sah das bei den im *Heidenboten* veröffentlichten Berichten von Christian Irion aus. Irion schrieb: »Ich weiß, Ihre Gefühle werden schwer verletzt durch das Lesen dieser Sachen, aber ich kann Ihnen nicht helfen, verehrteste Vorsteher!«³⁹⁴ Er schien sich in die Missionsleitung hineinzusetzen. Gleichzeitig gab er aber vor allem seinen eigenen Gefühlen Ausdruck, wenn er die Krisen der Erweckung in Tellicherry als höllische Kämpfe schilderte. Er hatte in ihnen bestätigt gesehen, »daß wir es mit dem Reiche des Teufels zu thun haben«.³⁹⁵ Hier trat das empfundene Fremdheitsgefühl in aller Deutlichkeit zutage, und zugleich führte Irion seine theologischen Interpretationen länger als andere aus:

[...] noch sind sie nicht verklungen diese Töne aus der Hölle, die wahrlich jenes uns so unheimliche Geschrei im Anfang der Bewegung hinlänglich rechtfertigen. O! welch ein Scheusal ist das ohne Gott lebende, all den Einflüssen der finstern Mächte offene Menschenherz! Welch eine Hölle wohnt darin! Wie schrecklich verunstaltete die Sünde unser Geschlecht, geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, und erniedrigte es weit unter das Thier herab [...].³⁹⁶

Irion projizierte seine eigene Qual beim Erleben auf die Missionsleitung beim Lesen. Gleichzeitig wurde die Bedeutung des Teufels für die eigene Kontaktreligiosität in seinem Bericht verstärkt. Im Gegensatz zu Hebich und Gundert, die bei aller Distanz Wertschätzung für die Inder ausdrückten, dominierte bei Irion der Ausdruck der Fremdheit.

392 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 2v.

393 Da schien Herrmann Mögling schon aufgeregter, als er von der Veröffentlichung der Erweckungsberichte abriet. Vgl. BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 30, H. Mögling, 21.10.1847.

394 Heidenbote 1848, S. 31.

395 Ebd., S. 32.

396 Heidenbote 1838, S. 31f.

Der Herausgeber des *Heidenboten* sah das jedoch offensichtlich anders. Erstens veröffentlichte er die Berichte, auch gegen Möglings Rat. Die Erweckung und die damit einhergehenden Missionserfolge waren für die Basler zu wichtig, als dass sie sie hätten ignorieren können. Zweitens erklärte der Herausgeber in einer ausführlichen Einleitung, wie die Schilderungen zu verstehen seien. Damit wurde die Distanzierung rationalisiert. Die Fremdheit wurde nun nicht mehr religiös dem Teufel zugeschrieben, sondern rassistisch den »National-Eigenthümlichkeiten«³⁹⁷.

Der Herausgeber begann seine Argumentation mit dem Verweis auf die Vielfältigkeit der Wege, auf denen Gott die Menschen zur *conversio* führe. Daher sei es eine »große Thorheit zu meinen, Er müsse bei *allen* Seelen den *gleichen* Weg gehen.«³⁹⁸ Damit waren die Leser und Leserinnen auf die Ungewöhnlichkeit der folgenden Berichte vorbereitet. Weiter führte der Herausgeber aus, dass die verschiedenen Völker unterschiedliche Charaktere hätten, die sich auch in ihrer Religiosität zeigten. Als Beispiel wurden zunächst die Württemberger und Schweizer mit ihrer »eigenthümlichen Ruhe, Innerlichkeit und Schwerbeweglichkeit« einerseits und die Franzosen mit ihrer »Beweglichkeit, Rührigkeit und Vielgeschäftigkeit« andererseits genannt. So konnte der *Heidenbote* schon am europäischen Beispiel die Vielgestaltigkeit der Prägungen aufzeigen. Erst dann kam er auf die Inder zu sprechen und gab seinen Lesern eine direkte Handlungsanweisung: »Ebenso darf nun auch der *Hindu* in Ostindien mit seiner leicht erregbaren Gefühlsnatur nicht nach dem Maaßstab *unsrer* Volksnatur gemessen werden.«³⁹⁹ Dabei verfuhr er in Stereotypen, die zu jener Zeit weit verbreitet waren und die auch Blumhardt in seiner Dogmatik aufgenommen hatte.⁴⁰⁰ Das Ziel des Herausgebers in dieser Einleitung war, mit dem Verweis auf die Stereotype die mögliche Ablehnung des Fremden, Befremdlichen, zu überwinden bzw. ihr vorzugreifen. Mithilfe der Stereotype, die Vorstellungen verfestigten, wollte er bei seinen Lesern Offenheit erzielen.

Die Berichte über die Krise trugen, weil die Erlebnisse für die Missionare so fremd und unbegreiflich waren, zur Exotisierung der Darstellung ihrer Erfahrungen in Indien bei. Gerade in diesem Fall wurde aber deutlich, dass

397 *Heidenbote* 1848, S. 9.

398 Ebd.

399 Ebd. Die anderen beiden Hinweise lauteten erstens, es werde wie beim Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3–8parr) nicht alles am Ende auch Frucht bringen, und zweitens, die Leserinnen und Leser sollten die Berichte zum Anlass ihrer eigenen *conversio* nehmen. Vgl. zur Rolle von Emotionen in der Produktion von bzw. dem Umgang mit Differenz HAGGIS / ALLEN, *Imperial Emotions*.

400 Vgl. z.B. für einen Überblick KUDRASS, *Kultur-Körper*, sowie in Bezug auf die Basler Mission MACK, *Menschenbilder*. Vgl. auch BAYLY, *Race*. Als wirkmächtiges Zeitdokument vgl. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*. S.o. Kap. 3.4.

dies vonseiten des *Heidenboten* nicht rein abwertend gemeint war.⁴⁰¹ Auch wurde hier die Exotisierung nicht bewusst eingesetzt, sondern sie sollte vielmehr durch die Einleitung in die Berichte abgeschwächt werden. Der Herausgeber zielte auf Verständnis, eine Übertragung der Erweckung auf Europa und auf die Relevanz aller Glaubenserfahrungen, die er durch Gott gegeben sah. Damit wurde, stärker noch als bei den Missionaren (mit der Ausnahme Hebichs) die Einheit ganz unterschiedlicher Wege und Erlebnisse im Glauben betont und so eine Kontaktreligiosität vermittelt, die eben auch Schreien, Weinen, lautes Wehklagen und körperlichen Ausdruck bis hin zum Wälzen in die *conversio*-Erfahrungen *echter* Christen integrierte.

Die Missionare erlebten die Andersartigkeit hingegen unmittelbar. Sie gingen einen anderen Weg, um sie in ihre Religiosität zu integrieren: Sie interpretierten die befremdlichen Ausdrucksformen der Krise als Zeichen des Kampfes zwischen Gott und Teufel und als Ausweis der widergöttlichen Mächte, die an den Konvertiten zerrten. So erlangte in ihrem dualistischen Weltverständnis der Teufel durch die Erlebnisse in Indien eine immer größere Bedeutung, auch dies war eine Form der Kontaktreligiosität. Im Erleben der Krise trafen unterschiedliche Erwartungen und Praktiken der Emotionen zwischen erweckten Europäern und Indern aufeinander. Die Erfahrungen des lauten Auslebens von Emotionen führten folglich bei den Missionaren zur Intensivierung des Teufelsglaubens.

4.1.4 Aktivität und Passivität

Bekehrung ist kein Menschenwerk.⁴⁰²

In diesem Satz ist die entscheidende Auffassung der Basler Mission zur *conversio* ausgedrückt. Gleichzeitig sind darin die zwei wichtigsten Aspekte zusammengefasst: Bekehrung ist weder das Werk des Menschen, der sich bekehrt, noch das Werk desjenigen, der für die Bekehrung anderer arbeitet.

401 Die verschiedenen »Volkscharaktere« wurden sicher nicht als gleichwertig angesehen. Trotzdem sprechen zwei Argumente gegen eine ausschließlich abwertende Interpretation der Aussage: Erstens erklärte Blumhardt in seiner Dogmatik ausdrücklich, dass Gott mit den verschiedenen Völkern unterschiedliche Wege gehe und es einzig auf das Ergebnis ankomme (vgl. BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 206, S. 272, s.o. Kap. 3.4). Zweitens war das Hauptinteresse des *Heidenboten* bei den Berichten über die Erweckung in Kannur und Umgebung nicht die Darstellung einer anderen Kultur oder Zugangsweise zum Christentum, sondern zum einen die Erfolgsmeldung über die Bekehrungen und zum anderen die Erregung von Bekehrungen unter den Leserinnen und Lesern. Dennoch bleibt der abwertende Aspekt, dass eine »leicht erregbare Gefühlsnatur« im 19. Jahrhundert auch anderen Bevölkerungsgruppen, zum Beispiel Frauen, vorgeworfen und damit ihr Ausschluss aus vielen Bereichen des öffentlichen Lebens begründet wurde.

402 Heidenbote 1843, S. 5. Vgl. ähnlich Heidenbote 1841, S. 76.

Davon waren die Basler überzeugt. Freilich waren dies nicht die einzigen Aussagen der Basler zur Frage nach dem Akteur der Bekehrung, wie sich noch zeigen wird. Trotz dieser grundlegenden theologischen Aussage stellte sich die Realität komplexer dar. In diesem Kapitel wird nach der möglichen Aktivität von Konvertiten und Missionaren einerseits und der Wahrnehmung von Passivität und der Interpretation als Handeln Gottes andererseits gefragt.

Die Frage nach Aktivität und Passivität in der *conversio* wurde in den überlieferten Quellen fast ausschließlich von Missionaren bzw. der Missionsleitung gestellt und beantwortet. Indische Antworten sind in Korrespondenz und *Heidenbote* zumindest nicht direkt gegeben.⁴⁰³ Von den Missionaren liegen Aussagen über die Handlungsmacht der Betroffenen bei der *conversio* in Indien vor, teils in Nebensätzen, teils in ausführlicheren Berichten, an einigen Stellen auch ausdrücklich reflektiert. Intensiver noch setzten sie sich mit ihrer eigenen Rolle im Geschehen der *conversio* in Indien auseinander. Auch hier standen sie vor der Überlegung, inwieweit sie *conversiones* aktiv herbeiführen könnten, und inwieweit die *conversio* Gottes Werk sei. Selbst wenn sich die Missionare als Gottes Werkzeuge verstanden, blieb die Frage nach dem Ausmaß ihrer Handlungsmacht, theologisch gesprochen: nach der *providentia* Gottes und dem *concursus* des Menschen. Im Folgenden werden zunächst Aktivität und Passivität in Bezug auf Konvertiten diskutiert, dann die eigene Rollenzuschreibung der Missionare analysiert.

4.1.4.1 Aktivität und Passivität der Konvertiten

Von den einzelnen Schilderungen, die häufig nur einen oder zwei Punkte erwähnten, abstrahiert, lässt sich eine dreigliedrige Struktur aufweisen, in der sich die Basler eine *conversio* vorstellten: Aktivität Gottes (Hinführung zur *conversio*/Öffnung des Menschenherzens) – Aktivität des Menschen (Hingabe/ Entscheidung) – Aktivität Gottes (Bewahrung). Damit verorteten sie sich in der lutherischen europäischen Tradition. Allen drei Stufen wurde in Indien große Bedeutung beigemessen und diese wurden selbstverständlich als ineinander verwoben verstanden. Es handelte sich eher um eine kausale denn um eine zeitliche Folge; die *providentia* Gottes stand über allem menschlichen Geschehen. Gegenüber dem aus Europa bekannten Ablauf der *conversio* gewann der letzte Punkt besonderes Gewicht, denn die sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen der Konversion für Inder waren kaum mit denen für Europäer zu vergleichen. Das galt auch für diejenigen

403 Indirekt kann aus den Handlungen von Indern ihre Einstellung zumindest teilweise abgelesen werden; explizite Aussagen fehlen jedoch.

Europäer, die in Indien ihre Bekehrung erlebten; auch sie standen nur unter verhältnismäßig geringem Folgedruck, weshalb in den Berichten über sie die Bewahrung zumeist mit Schweigen übergangen wurde.

Aktivität Gottes (Hinführung)

Das Primat des Handelns lag nach Basler Ansicht in jedem Fall bei Gott. Häufig drückte sich dies allein in der Wortwahl der Berichte aus. So sprach der Jahresbericht 1841 von der »wunderbaren Erweckung um die Mitte des Jahrs 1840«. ⁴⁰⁴ Schon der Begriff »Erweckung« macht deutlich, wem die Aktivität bei diesen *conversiones* zugesprochen wurde. ⁴⁰⁵ Auch an anderen Stellen benutzten Missionare und *Heidenbote* das Wort »Erweckung«, um die Gottgewirktheit der *conversiones* hervorzuheben. Erinnerung wurde damit unter anderem an Ezechiel 37,1-14, die Vision von der Wiederbelebung des Totenfelds. 1851 schrieb Johannes Müller: »Der Geist des Herrn muß diese Toten zum Leben erwecken; mit unserer Kraft ist nichts gethan.« ⁴⁰⁶ Über diese direkten Verweise auf Tod und Leben hinaus standen die Missionare auch in biblischer Tradition und benutzten biblische Narrative, wenn sie von Gottes Handeln an Menschen als »Erweckung« sprachen. Gott erweckte Propheten, ⁴⁰⁷ Richter, ⁴⁰⁸ Priester, ⁴⁰⁹ Retter Israels, ⁴¹⁰ aber auch Feinde. ⁴¹¹ In jedem Fall ging es darum, dass Gott Menschen aktivierte und ihrem Leben einen neuen Sinn gab. Dieser biblischen Interpretation schloss sich die Basler Mission mit ihrer Wortwahl an. Erweckung bedeutete für sie Handeln Gottes.

Daneben sprachen die Basler besonders häufig vom Rufen, Ziehen, Führen und Ergriffenwerden durch Gott, auch von der Führung durch Gott. ⁴¹²

404 Heidenbote 1841 (Jahresbericht), S. 61.

405 Es handelte sich hier nicht um eine Erweckungsbewegung wie später 1847 in Kannur, sondern um eine Anzahl von einzelnen *conversiones*.

406 BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Brief-Bericht der Station Hoobly vom 5.10.1851, S. 1v. Vgl. auch FRENZ, Anandapur, S. 222 (Mögling): »Möge der Geist Gottes das Wort in die Herzen dringen lassen und die Toten auferwecken.« C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 3, S. Hebich, 2.7.1841, S. 2r: »Die Todtengebeine sind bei den Meisten der Kommenden, wie es scheint, bis zum Fleische gekommen – ich warte auf den Hauch des Allerhöchsten.« Zu denken wäre bei einigen Zitaten auch an die Auferweckung des Lazarus Joh 11,1–45 oder andere neutestamentliche Stellen zur Totenerweckung, aber der Argumentationsduktus lässt zunächst auf Ez 37 schließen, denn hier wie dort ging es um eine qualitative Verwandlung zu neuem Leben. Vgl. auch Heidenbote 1839 (Jahresbericht), S. 64: »Ein Rauschen in den Todtengebeinen ist überhaupt deutlich zu vernehmen.«

407 Vgl. z.B. Dtn 18,15.

408 Vgl. z.B. Ri 2,16.

409 Vgl. z.B. I Sam 2,35.

410 Vgl. z.B. Ri 3,9.

411 Vgl. z.B. I Kön 11,14.

412 Vgl. z.B. Heidenbote 1840, S. 92; 1846, S. 26: »[...] aber der Geist hat ihn so gut und sicher und schnell geführt, als dieß bei rechten Bekehrungen im Christenlande der Fall ist [...]«; 1847,

All diese Verben unterstrichen die Aktivität Gottes in der Herbeiführung einer *conversio*. Konnten in einem Jahr keine besonderen Erfolge vermeldet werden, so benutzte der Jahresbericht eine schwächere aktive Formulierung: »[...] aber inmitten des Sturmes schritt das Werk des Geistes stille fort [...]«. ⁴¹³ Die Aktivität Gottes wurde stets nicht nur explizit im Inhalt, sondern auch implizit durch die Formulierungen unterstrichen.

Häufig behaupteten die Basler die Aktivität Gottes nur allgemein und interpretierten sie als rein inneren Vorgang. Bei manchen *conversiones* aber glaubten sie, dass Gott auch äußere Mittel angewendet habe. Besonders häufig wurden in diesem Zusammenhang – wie bei den Bekehrungen in Europa ⁴¹⁴ – persönliche Unglücksfälle und humanitäre Notlagen genannt, insbesondere die Cholera: »Der Herr hat aber in der letzten Zeit gewaltig an ihnen gerüttelt und ihnen gezeigt, daß Er Gott und Erlöser sei und Keiner mehr! Die Cholera nämlich kam, raffte zu ihrer Rechten und Linken Viele dahin, durfte sich aber Keinem unter ihnen selbst nahen.« ⁴¹⁵ Auch unter denen, die schon konvertiert und als Christen aufgenommen worden waren, konnte Gott nach Basler Meinung also durch äußere Mittel eine noch intensivere Bekehrung initiieren, wie sie es auch aus den Bekehrungsberichten der Missionsbewerber kannten. »Von den Christen an letzterem Orte wurde einer dadurch zu neuem Leben erweckt, daß er mehreremal nach dem Genuß des h. Abendmahls schwer erkrankte.« ⁴¹⁶ Krankheit galt als Züchtigung und als Mittel, Menschen aufzuschrecken und sie so zur *echten* Bekehrung zu führen. ⁴¹⁷ Gott machte, so die Basler, durch seinen Ruf und durch seine Führung des Lebens die ersten Schritte auf dem Weg zur *conversio* des Menschen. Er war zunächst der allein Aktive.

S. 29: »*Beidi* wurde gestern Nacht vom Herrn ergriffen; sie bekannte ohne irgend einen Anlaß ihrem Mann, unsrem Nathanel, ihre Sünde und versprach nun dem Herrn zu folgen in aller Noth.« FRENZ, Anandapur, S. 213f. (Pauline Mögling). S. auch oben Kap. 3.2.1.

413 Heidenbote 1845 (Jahresbericht), S. 82.

414 S.o. Kap. 3.1.5.

415 Heidenbote 1850, S. 101; vgl. 1847, S. 35: »Ich glaube sagen zu können, daß die Cholera, welche in den beiden letzten Monaten in dieser Gegend so schauerliche Verheerung angerichtet hat, nebst Theurung die Leute empfänglicher für die Wahrheit gemacht hat.« Vgl. auch 1856, S. 53: »In der Mädchenanstalt legten Kranken- und Sterbebette es auf eine erquickliche Weise zu Tag, daß der Herr sich zu dieser Anstalt bekennt.« 1856, S. 116: »wiederholt erklärte [sie], der Herr habe sie nur darum ins Armenhaus gebracht, damit sie Ihn da als ihren Heiland kennen lerne«.

416 Ebd. Allgemeiner schrieb Hermann Gundert 1847: »Gegen Ende Julis hat sich der HErr über unsere Leute hier er[*b*]armt u eine Menge Sünden, lang versteckt u gewachsen, [a]ns Tageslicht gebracht, gerichtet, gezüchtigt, uns auch Barmherzig[*ke*]it gegeben zu Verzeihen; möge nur eine rechte Busse zum [L]eben herauskommen bei allen die gesündigt haben.« (BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 11, H. Gundert, 18.9.1847, S. 1r).

417 So hatte es auch Blumhardts Dogmatik gelehrt, s.o. Kap. 3.4.

Passivität und Aktivität des Menschen (Hingabe und Entscheidung)

Der vorrangigen Aktivität Gottes gegenüber standen sowohl Aktivität als auch Passivität aufseiten des Menschen. Der Mensch musste aktiv auf Gottes Handeln antworten, aber er musste es zunächst passiv an sich geschehen lassen. Des Weiteren musste er infolge der *conversio* ebenfalls passiv Leidensbereitschaft gegenüber »der Welt« erweisen. Für diese allgemein verbreitete Lehre, die aktive Passivität im Geschehenlassen des Handelns Gottes, die aktive Entscheidung und die folgende Passivität angesichts von Anfeindungen,⁴¹⁸ boten die indischen Erfahrungen dem *Heidenboten* viel Anschauungsmaterial, das er zur Anregung von intensiveren Bekehrungen in Europa nutzte.⁴¹⁹

Die erforderliche aktive Passivität bei der Vorbereitung der *conversio* wurde vor allem in den Berichten von Fällen betont, in denen sie nicht erfolgte, wenn ein Mensch sich – nach Ansicht der Missionare – dem Rufen, Ziehen und Führen Gottes widersetzte. Dies wurde freilich fast ausschließlich in Selbstaussagen festgestellt und nicht anderen zugeschrieben. So erklärte Herrmann Mögling 1848: »Vom ersten Anfang m. Bekehrung an hat es der Herr darauf angelegt mich zu einem ehrlichen treuen Knecht zu machen. Tausendmal hat Er angeklopft – und dreizehn Jahre lang habe ich gewartet! Abscheulich! – Weit bin ich entfernt davon zu meinen, der alte Mögling sey nun gar fort. Wollte Gott er wäre es!«⁴²⁰ Insgesamt aber war die Überzeugung von der alleinigen Aktivität Gottes in der Vorbereitung der *conversio* so groß, dass ein Widerstand des Menschen nur sehr selten erwähnt wurde, und auch in diesem Fall beschrieb Mögling weniger einen aktiven Widerstand als vielmehr das passive Nichtstun zu dem Zeitpunkt, zu dem er hätte aktiv werden müssen.⁴²¹

Conversio bedeutete diesem Verständnis zufolge immer zunächst das Geschehen-lassen, die aktive Passivität. Dann aber musste dies einhergehen mit dem eigenen Ergreifen und Entscheiden, der tätlichen Aktivität. Der Entscheidungscharakter der *conversio* wurde in vielen Darstellungen hervorgehoben. Die Entscheidung von Konvertiten wurde in den Berichten der Missionare wesentlich häufiger erwähnt als im *Heidenboten*, wodurch diese

418 Zur aktiven Passivität s.o. Kap. 1.2.3.

419 Vgl. z.B. Heidenbote 1845, S. 89 an die Leserinnen und Leser gewandt: »wärest Du im Stande, um Christi willen ebenso viel Dir gefallen zu lassen, als die gläubiggewordenen Heiden, von denen ich Dir nun erzählen will?«.

420 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 28, H. Mögling, 18.8.1848, S. 1r.

421 Dies zeigt, dass die Passivität in der Tat nicht ein reines Passivsein bedeutete, sondern eine gewisse Aktivität immer beinhaltete: die Aktivität des Sich-Öffnens gegenüber Gott, das Sich-in-Passivität-Setzen. Das Primat Gottes, das hierbei infrage gestellt zu werden scheint, blieb erhalten, indem auf das gesamte Leben geblickt wurde: Schließlich, so waren die Basler überzeugt, würde der Mensch Gott nicht länger widerstehen.

den Konvertiten eine stärker sichtbare Handlungsmacht zusprachen. Hierbei ging es in der Regel um das öffentliche Bekenntnis, nicht um die innere Entscheidung, die sich kaum sichtbar nachvollziehen ließ.

Missionar Wilson »fragte, ob sonst jemand die Taufe begehre. Ein Mann, zwei Mädchen, darauf eine Mutter mit ihrem Kinde, standen auf und erklärten ihre Absicht vor al[le]m Volk«,⁴²² lautete einer der frühesten Berichte über eine Entscheidung in der indischen Öffentlichkeit. Diese war die größte Form von Publizität. Die Entscheidung konnte aber auch ausschließlich den Missionaren oder den Katechisten mitgeteilt werden.⁴²³ Wichtig war das ausdrückliche und öffentlich ausgesprochene Bekenntnis zum christlichen Glauben. Diese Aussagen wurden als wichtiger Schritt auf dem Weg der *conversio* verstanden.⁴²⁴

Den europäischen Lesern, sei es des *Heidenboten*, sei es in der Missionsleitung, galt die explizite Entscheidung für das Christentum als eminenter und aktiver Teil der *conversio*. Sie bezeichnete aber noch nicht die endgültige Bekehrung. Dies wird in verschiedenen Berichten deutlich, so zum Beispiel bei Herrmann Mögling 1857 in Bezug auf die Holeyas in Coorg: »die Minorität wollen Christen werden. Ich habe sie als Katechumenen angenommen, unter der Bedingung, daß sie den Götzendienst u das Trinken u das Lügen aufgeben u. gegen mich aufrichtig sind.«⁴²⁵ Der Wille zur Konversion wurde hier nur als der erste Schritt verstanden, dem Lehre, Änderung des Lebenswandels und schließlich die Taufe als tatsächliche Konversion folgen mussten. Diese öffentliche Entscheidung wurde in manchen Fällen so lange vor den sichtbaren Anfängen einer *echten* Bekehrung vollzogen, dass die Missionare die Ernsthaftigkeit der Entscheidung oder ihre Motivation infrage stellten.⁴²⁶

422 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 13, H. Mögling, Reisebericht, 1836, S. 1. Vgl. ähnlich C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, 29.7.1851, S. 2v: »A girl of 17 year of age, of the Toddy Drawer Caste, came one day to the house of one of the new converts, with whose family she had long been acquainted, and declared, that she had made up her mind to forsake idolatry and to enter into ›the new way‹.«

423 Vgl. z.B. BMA, C-1.13 Indien, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmutha Jahresbericht 1852, S. 1r: »Der HErr wolle sich der armen Seelen erbarmen. Ein anderer Muhammedaner, Khazim Sab, besucht mich seit Monaten und hat mir sein Ehrenwort gegeben, daß er Christ werde.« Vgl. zum Entschluss ohne Missionar C-1.12.1 Indien 1852, J. Müller, 23.4.1852, S. 1r: »der während meiner Abwesenheit von hier Christ zu werden sich entschloß.«

424 Selbstverständlich ging es bei solchen Berichten aus der Mission auch darum, Erfolge zu zeigen, und seien sie noch so klein und nicht mehr als Versprechen auf die Zukunft.

425 BMA, C-1.23b Alamanda u. Abercura 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 7r; vgl. ebd., S. 6v: »daß eine zieml. Anzahl Holeyas (früher Selayen) die in unsrer Nachbarschaft wohnen, sich entschlossen haben, dem Götzendienste zu entsagen u. um Aufnahme in die Gemeinde zu bitten.«

426 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 5, H. Mögling, 28.2.1860, S. 3: »sich bei mehreren Kurgfamilien in der Nähe von Alamanda der Entschluß, wenigstens der halbe Entschluß, gebildet hat, sich an uns anzuschließen und Christen zu werden. Ihre Motive kann ich nicht errathen.«

Auf die Entscheidung folgte, wenn sie so früh gefallen war, eine Zeit des Unterrichts, die auch als Probezeit genutzt werden konnte. *Conversio* bedeutete folglich zunächst das passive Hinnehmen von Gottes Handeln und dann die eigene, aktive Entscheidung.

Sehr häufig, vor allem in den Berichten der Missionare, wurden Aktivität und Passivität zugleich genannt, wodurch die Verflechtung der Tätigkeit von Gott und Mensch deutlich wurde. Schon 1836 hoffte Samuel Hebich auf erste Bekehrungen und schrieb: »Zwey [von] unsern Toddy-drawers scheint es ganzer Ernst zu seyn: ›Christen‹ zu werden, u wir glauben, daß der heilige Geist an ihren Herzen arbeitet.«⁴²⁷ Die Ernsthaftigkeit des Entschlusses der Menschen und die Arbeit des Heiligen Geistes ergänzten einander in dieser Interpretation. Zwei Jahre später formulierte Hebich ähnlich über mehrere Hindus: Sie »sind vom Worte des Lebens ergriffen u haben sich von ihrer Kaste getrennt u sind somit als Taufcandidaten anzusehen.«⁴²⁸ Das passive Ergriffenwerden durch Gott und die aktive Trennung von der Kaste bildeten zusammen einen grundlegenden Teil der *conversio*.

Der Zusammenhang wurde manchmal auch als zeitliche – und implizit kausale – Folge ausgedrückt: »sie wurde aus Gnaden bekehrt u hat sich an unsere Gemeine angeschlossen.«⁴²⁹ In eine ähnliche Richtung ging ein Bericht aus dem Jahr 1838 über zwei canaresische Lehrer, die »vor ungefähr 4 Monaten aber durch das Wort so ergriffen wurden, daß sie öfters nach der Predigt mit noch einigen Andern zusammensaßen, u. sich beriethen, was sie thun wollen u. sollen.«⁴³⁰ Deutlich war immer, dass Gottes Handeln der menschlichen Entscheidung vorausging und zugleich, dass es menschliche Aktivität notwendig nach sich zog. Diesen Zusammenhang spiegelten viele der kurzen Verweise auf *conversiones*, indem sie Passivität und Aktivität des Menschen stets in dieser Reihenfolge erwähnten.

Dabei konnte jeder äußerlich sichtbare Schritt im Geschehen einer *conversio* als angeleitet von Gott interpretiert werden.⁴³¹ Die Missionare verstanden

427 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 9v.

428 BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 8, S. Hebich, 29.8.1838, S. 1r.

429 BMA, C-1.12.2 Indien 1853, S. Hebich, 15.11.1852, S. 3r. Vgl. ähnlich C-1.16.2 Cannanur 1854, Nr. 29, S. Hebich, Bericht v. 6.4.–4.9.1854, S. 4: »Der Römische Sergt. Carroll mit seinem Weibe wird bekehrt + bekennt sich öffent[lich] in der Kirche zu uns.«

430 BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Lösch, 7.9.1838, S. 2v (hier: Lösch).

431 Vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 160f. über Ramotti: »Dennoch war er schon daran, den Schritt zu wagen: bedachte aber, daß er damit der Mission zu sehr zur Last falle, wenn er alles im Stich lasse und sucht jetzt, allmählich Kleider, Bücher etc. ins Cannanore-Missionshaus zu schaffen, bis er selbst nachfolge. Es ist ein unleugbares Werk Gottes in ihm: doch je bedeutender dieses Ereignis für uns werden kann (indem es die erste entschiedene Bekehrung unter den Cannanore-Tiern und einen künftigen Verkündiger des Heils unter diesem schwer zugänglichen Volk in Aussicht stellt), desto banger wird einem, solange der eigentliche Sprung noch zu wagen bleibt.« Vgl. auch ebd., S. 162, ebenfalls über den Konvertiten Ramotti: »er

Gott als zentralen Akteur in der *conversio* und sahen deshalb auch seine Tätigkeit als Grundlage ihrer eigenen Arbeit an. Sie waren sicher, ohne Gottes Hilfe keine Erfolge erringen zu können und führten alle *conversiones* auf ihn zurück.

[Kunyu] erklärte, daß er in Zukunft nicht nur nichts mehr von ihrem Teufelsdienst wolle, sondern entschieden sey, dem allein wahren Gott zu dienen und Christ zu werden. [...] Auf dieses hin erfolgte die Erklärung von seiner Seite, verbunden mit der Einladung, daß sie doch auch den Götzendienst verlassen und sich zu dem lebendigen Gott mit ihm bekehren möchten. [...] So wie bei diesem jungen Manne [...] habe ich, soviel ich mich erinnere, noch bei Niemand in Indien die Bekehrung rein als ein Werk des Geistes Gottes gesehen. Das hat der Herr gethan und ist ein Wunder vor unsern Augen.⁴³²

Auch die Entscheidung galt mithin als Gottes Werk. Sie wurde hier ausführlich beschrieben und gleichzeitig »rein als ein Werk des Geistes Gottes« interpretiert. Damit deutete Joh. Michael Fritz, der diesen Bericht verfasst hatte, das Zusammenwirken von Gott und Mensch in der *conversio* in der Weise, dass auch die menschliche Entscheidung Gott allein zugeschrieben wurde. Bei aller Verbindung von Aktivität und Passivität lag das Primat eindeutig auf der Passivität des Menschen und der Aktivität Gottes. Sie begann mit der Erwählung und wurde in der Führung Gottes im Bekehrungsvorgang fortgesetzt.

Die *conversio* war in Indien nicht nur ein innerer Vorgang, sondern sie betraf auch das äußere Leben. Die Hervorhebung der (öffentlichen) Entscheidung demonstrierte dies. Des Weiteren galt der Lebenswandel als Indikator und Ausdruck des inneren Bekehrungsprozesses. Neben dem öffentlichen Bekenntnis zum Christentum waren deshalb auch das »Verlassen der alten Wege« und das Ablegen von Insignien wichtige Handlungen, in denen der Mensch seine Aktivität im Prozess der *conversio* bezeugte.⁴³³ Dazu gehörten auch andere Aktivitäten wie das Kommen zu den Missionaren, der

schon vor 17 Jahren (er ist jetzt 34 Jahre alt) mit den 10 Geboten bekannt wurde und den Entschluß faßte, Christ zu werden, ehe noch ein Missionar in Malabar war. Diese erste Begeisterung ging bald vorüber. Jetzt sieht er aber doch auch darin einen Gnadenzug.«

432 Heidenbote 1847, S. 36.

433 Vgl. z.B. Heidenbote 1843, S. 60 über die Anfänge der Mission in Betigeri: »Obwohl dieses in ihres Herzens Auge verschlossen war, so sollte es doch nach einigen Monaten durch Christi Lehre und die Erweckung des Wortes Christi erkannt werden. [...] Auf diese Weise, weil Gott mit unsrem Geschäft war, den Betrug, der ihre Herzen verschloß, heraustrieb und seinen und seines Sohnes Jesu Christi Erkenntniß in ihren Herzen geboren werden ließ, so nahmen sie eines Tages ihre Götzen und gaben sie Herrn Hiller. So haben sie ihren alten Weg verlassen, und auf dem Christus-Weg zu wandeln ist ihr voller Wunsch. [...] In die Gemeinde Christi aufgenommen und getauft zu werden, haben sie ein volles Verlangen, darüber sind gar keine Zweifel.«

erklärte Wunsch nach christlicher oder europäischer Bildung oder schlicht das schnelle oder langsame Abstandnehmen von der hinduistischen Gesellschaft. Sichtbare Veränderungen im Lebenswandel konnten ebenfalls durch die Basler als aktive Schritte auf dem Weg der *conversio* und Reaktionen des Menschen auf die Taten Gottes an ihm gedeutet werden.

Über die äußeren Anzeichen wurde im *Heidenboten* gerne berichtet, weil sie den europäischen Lesern die Veränderungen in Indien illustrierten und die *conversio* auf diese Weise anschaulich machten. Dass die inneren Erfahrungen der Konvertiten weniger thematisiert wurden, hatte eine Ursache darin, dass darüber auch in Europa nicht von Dritten berichtet wurde, solange die Person noch lebte.⁴³⁴ Es führte aber dazu – gemeinsam damit, dass kaum Zeugnisse von Indern vorlagen – dass die *conversio* in Indien, was die Aktivität der Menschen betraf, eine Äußerlichkeit zu werden schien. Sie zeigte sich der Wahrnehmung nach im Verhalten der Konvertiten, nicht in ihren inneren Erfahrungen. Dieser Diskurs machte die Bekehrung in Indien implizit und wohl unbewusst und unabsichtlich zu etwas »Anderem« als eine Bekehrung in Europa, zur *conversio* der Fremden. Die Inder wurden damit mehr und mehr zu Fremden, während sie gleichzeitig durch die Konversionen in die eigene Gemeinschaft aufgenommen und als »gleich« erklärt wurden. Dies gilt freilich, so muss relativierend hinzugefügt werden, ausschließlich für die Repräsentation im *Heidenboten*, nicht für die Darstellung durch die Missionare.

Der wichtigste Teil der äußeren Aktivität war das öffentliche Sündenbekenntnis. Diese Erwartung spiegelte die Theologie der *conversio*, in der die Aktivität des Menschen darin bestand, die eigene Sündhaftigkeit zu er- und zu bekennen und dann die *iustificatio* zu ergreifen.

Dass diese theoretische Forderung in der Praxis nicht einfach umzusetzen war, war allen Missionaren bewusst. Sie erklärten ihren europäischen Gesprächspartnern die Probleme sowohl theologisch als auch lebensweltlich.⁴³⁵ Lebensweltlich bedeutete das Bekenntnis zum Christentum in Indien den Ausschluss aus der bisherigen Gemeinschaft, gegebenenfalls Erwerbsverlust und mit großer Wahrscheinlichkeit Anfeindungen. Diese Widerstände wurden ausführlich geschildert und zur Erklärung von geringen Missionserfolgen, aber auch zur Veranschaulichung der Schwierigkeiten, die Inder beim Prozess der *conversio* zu meistern hatten, und zuletzt zur

434 Vgl. STROM, Pietist Experiences. Vgl. in Anklängen CALDWELL, Puritan Conversion Narrative, S. 15f.

435 Eine Mischung aus lebensweltlicher und theologischer Interpretation zeigte sich in folgendem Zitat aus dem Jahresbericht 1848: »In *Tschombala* wurden Seelen gewonnen, alle aus Pauls Familie, sein Schwager Silas unter hartem Kampf und Einkerkerung. Er drang aber durch.« (Heidenbote 1848 [Jahresbericht], S. 64).

Demonstration der Vorbildlichkeit von *conversiones* in Indien, mithin zur Missionierung in Europa, genutzt.⁴³⁶ Aber auch hier galt wieder, dass die entscheidende Aktivität bei Gott lag.⁴³⁷

Theologisch wurden solche Probleme als Kampf gedeutet und in den Horizont des Kampfes zwischen Gott und Teufel gestellt. Aufseiten des Teufels schienen auch Dämonen und böse Geister zu streiten, an deren Existenz die Missionare keine Zweifel äußerten. Der ihrer Beschreibung nach in Indien weit verbreitete »Dämonenglaube« wurde von ihnen aufgenommen und lediglich im Kontext der christlichen Lehre neu interpretiert. Den Teufel machten sie zudem für innere Anfechtungen verantwortlich, besonders wenn sie sich ihnen machtlos gegenüber sahen.⁴³⁸

Dieser Kampf des Menschen im Spannungsfeld zwischen Gott und Teufel konnte ausdrücklich als solcher benannt⁴³⁹ oder als große Unruhe beschrieben werden, womit ausgedrückt wurde, dass er Teil des Prozesses der *conversio* war. »Bei allem dem hatte die arme Frau keine Ruhe und wünschte wiederholt, zu uns in die Missionskirche kommen zu dürfen, wo sie glaubte, mehr Befriedigung für ihre Seele zu finden. Als sie es aber versuchte, fühlte sie sich von Geistern verfolgt und glaubt, ihre Leiden den Zaubereien einer Verwandten zuschreiben [zu] müssen. Es ist wohl was dran, daß sie von altersher in die Gemeinschaft der Dämonen geraten war.«⁴⁴⁰ Hermann Gundert, von dem dieses Zitat stammt, machte sich damit den »Dämonenglauben« der Inderin zu eigen und stellte sie als passives Objekt der Dämonen dar. Die Passivität des Menschen bezog sich nicht nur auf die Gott, sondern auch auf die dem Teufel zugeschriebene Macht. Damit standen die Basler in protestantischer Tradition.⁴⁴¹

Wenn Konvertiten sich wieder vom Christentum abwandten, wurde dies ebenfalls dem Teufel zugeschrieben – entweder mit oder ohne verantwortlicher Beteiligung des Menschen. Hermann Gundert zitierte einen indischen

436 Vgl. z.B. Heidenbote 1840, S. 92f.; 1845, S. 89. S.o. Kap. 4.1.1.

437 Vgl. Heidenbote 1850, S. 38. Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 22, H. Gundert, 20.12.1848, S. 3. Vgl. ähnlich ebd., C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 11, H. Gundert, 16.11.1841. Unter ausdrücklicher Nennung des Kampfes schrieb Joseph Josenhans angesichts seiner Visitation im *Heidenboten* in ähnlicher Absicht: »Wer da weiß, welche Kämpfe und Anstrengungen es kostet, bis eine sündenbeladene Seele vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist und auf dem zerklüfteten Boden des Heidenthums der feste Bau eines christlichen Gemeindelebens errichtet steht, der rühmt mit uns die Thaten Gottes, die er auf unserem Missions-Gebiet gethan hat und noch mehr uns in Aussicht stellt.« (Heidenbote 1852, S. 66).

438 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 128. Zum Dämonenglauben und insbesondere dem Bhūta-Kult vgl. SUZUKI, Bhūta und Daiva.

439 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.1.1851, S. 2r: »auf der andern Seite fürchten sie sich vor dem Kampf und Streit, der, um ins Himmelreich und ins Leben einzudringen, unvermeidlich ist«.

440 GUNDELT, Schriften, S. 190 (1853).

441 S.o. Kap. 1.1.2 u. 1.3.

Apostaten, der allein auf den Einfluss des Teufels verwies.⁴⁴² In der Regel jedoch fanden die Missionare eine Mitschuld beim Menschen: Es »hat der Teufel in deren Seelen, die dem Geiste Gottes sich nicht ganz hingaben, einen ungeheuren Sieg davon getragen.«⁴⁴³ Interessanterweise benutzte Hebich, von dem das Zitat stammt, diese Interpretation vornehmlich im Nachgang zur Erweckung von 1847, möglicherweise weil er hier über besonders viele *conversiones* und zudem besonders enthusiastisch berichtet hatte.⁴⁴⁴ »Rückfälle« waren seiner Meinung nach vor allem dem Teufel zuzuschreiben, aber auch den Menschen, die ihm mit unzureichender Hingabe ein Einfallstor boten. Auch hier zeigte sich wieder die Interaktion von menschlichem und göttlichem bzw. teuflischem Handeln, der *concursum*. Gott besaß das Primat des Handelns, aber der Mensch musste auch selbst aktiv werden, indem er sich Gott aktiv hingab, aktiv die Passivität wählte. Tat er dies nicht, so wirkte dies den Baslern zufolge als aktive Hingabe an den Teufel.⁴⁴⁵

Wie bei anderen Fragen, so gewann auch in Bezug auf Aktivität und Passivität der Glaube an den Teufel in Indien große Bedeutung. Ergänzt wurde er durch einen Dämonenglauben. An der Grundüberzeugung, dass der Mensch nur eine sehr geringe eigene Handlungsmacht in Bezug auf seine Beziehung zu Gott habe, änderte sich in Indien nichts.⁴⁴⁶ Es wurde zwar einerseits die Notwendigkeit der Entscheidung und der Veränderung des Lebenswandels und aller Bezüge hervorgehoben, andererseits sahen die Missionare gerade in diesem Kontext die Menschen als passiv Gott und (vor allem) Teufel und Dämonen ausgeliefert. Auch in dieser Hinsicht bedeuteten die Erfahrungen in Indien eine Verstärkung des Dualismus und des Teufelsglaubens innerhalb der Kontaktreligiosität.

442 Vgl. BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 12, H. Gundert, 1.1.–9.4.1853, S. 1v: »Ein früher von Cann. entlaufener Junge, Rāmaswāmi begegnete hier meinem Knecht auf dem Bazar und beklagte mit Thränen daß ihn der Teufel verführt habe, dem Unterricht in der Wahrheit zu entrinnen.«

443 BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 2r. Vgl. auch ebd., Nr. 9, S. Hebich u.a., Stationsbericht, 15.1.1849, S. 1r.

444 S.o. Kap. 4.1.2.4. Mit der Rede vom Teufel und der Zugänglichkeit des Menschen für ihn konnte Hebich sein Beharren auf der fortwährenden Bedeutung der Erweckung rechtfertigen. Die anderen Missionare standen ihr im Rückblick wesentlich distanzierter gegenüber als Hebich.

445 Wie Luther, so schienen auch sie überzeugt, dass immer eine der beiden Mächte, Gott oder Teufel, Gewalt über den Menschen habe. S.o. Kap. 1.1.2 u. 3.4.

446 S.o. die Ausführungen zur Willensfreiheit bei Martin Luther, Kap. 1.1.2. Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 228 (1848): »Wenn Gott zieht und der Teufel zerrt, und der Mensch halb hierhin, halb dorthin will, dann auch nichts will, aber doch mehr wie Roß und Maultier hinsteht, als daß er wie ein Kind in des Vaters Schoß, wie die Sünderin zu Jesu Füßen eilte – da giebt's dann solche Bäumungen.«

Aktivität Gottes (Bewahrung und Führung)

Aufgrund der dem Teufel zugeschriebenen Wirkmacht war es den Missionaren besonders wichtig, dass die Bekehrten auch nach der *conversio* von Gott bewahrt wurden, dass also Gott auch weiterhin aktiv ihr Leben gestaltete. Die Standfestigkeit eines Konvertiten wurde ebenso Gott zugeschrieben⁴⁴⁷ wie ein »Rückfall« dem Teufel. Dabei rekurrten die Basler nicht auf eine allgemeine Providenz Gottes, sondern auf das eingreifende Handeln an jedem einzelnen Menschen, die *providentia specialis*.⁴⁴⁸

Bewahrung hielten die Missionare auch für sich selbst für nötig. Besonders eklatant war das Beispiel Samuel Kullens, dessen praktizierte Pädophilie als Beleg für die nicht vollzogene oder nicht bewahrte Bekehrung verstanden wurde. Hermann Gundert schloss daraus, wie wichtig die Bewahrung durch Gott auch für die Missionare sei: »Dieses schauerlichste Ereigniß in unsrer Mission fordert aber uns alle auf, doch mehr Ernst zu machen mit dem Kampf gegen die Sünde, und nicht so schnell a[lle Le]ute als ächte und rechte Glaubensbrüder anzusehen, sondern für Jeden für Jeden zu beten, daß ihn [der] HERR nicht fallen lasse; denn wo sind wir sicher, als in Ihm.«⁴⁴⁹

Den gesamten Prozess der *conversio* – um noch einmal den Vorgang von den Anfängen der *conversio* bis zur Bewahrung der Bekehrten zusammenzufassen – umspannte die Überzeugung von der Führung und Leitung durch Gott, dies war eine besondere Form der Aktivität Gottes und Passivität des Menschen. Sie wurde sowohl auf die Missionare als auch auf die Konvertiten bezogen. Die Missionare der englischen *Church Missionary Society* gaben dem Ausdruck, indem sie von Gott häufig als von der »Providence« sprachen. Hierbei ging es den Missionaren sowohl um die Führung zur Bekehrung und im persönlichen Leben als auch um die Providenz im engeren Sinne, die Leitung der äußeren Umstände. Die Missionare waren – nah an den Lehren der Aufklärung – überzeugt, dass eine Vorsehung Gottes als Weltordnungsprinzip die Weltgeschichte leite und dass darin auch die einzelnen Menschen ihren Ort haben.⁴⁵⁰

Die Betonung der Führung und des Wirkens Gottes war den Missionaren selbst noch wichtiger als dem *Heidenboten*, denn nur im Vertrauen auf Gottes Beistand konnten sie viele schwierige Situationen meistern. Besonders eindrücklich zeigte sich dies in dem privaten Tagebuch, in dem Hermann

447 Vgl. Heidenbote 1840, S. 93: »Doch der Herr hat ihn erhalten und bewahrt in dieser drangsalsreichen Lage, – Sein Name sey hochgelobt!«

448 S. dazu auch oben Kap. 3.4 die Ausführungen zu Blumhardts Dogmatik.

449 BMA, C-1.9 Indien 1849–56, Nr. 83, H. Gundert, 21.8.1853, S. 1rf. (760f.). Bei dem Brief ist eine Ecke ausgerissen, weshalb vermutlich mehrere Wörter fehlen. In diesem Archivband sind alle Seiten durchnummeriert.

450 S.o. Kap. 3.4. Die Missionare unterschieden die Begriffe freilich nicht.

Gundert in kurzen Stichworten seine Gedanken notierte. Dort war die Bitte um Führung, um das Eingreifen Gottes und seine Begleitung das vorherrschende Thema.⁴⁵¹ Sie zeigte den permanenten Bezug auf Gott und die Unterordnung der eigenen Tätigkeit unter die Aktivität Gottes.

Die Bitte um Führung wurde ergänzt durch die Feststellung, dass Gott einen Menschen geführt und in sein Leben eingegriffen habe, sowie durch den Dank für diese Führung.⁴⁵² Dabei baten die Missionare nicht nur um Führung für das eigene religiöse Leben, sondern auch für ihre Mitarbeit an der Bekehrung anderer:

Fr. Lascelles hier. – Oh, welch ein erkältender, jammervoller Eindruck. Alles so glatt und freundlich und beschönigend, und doch das Herz nicht befestigt auf Gnade – und große profession ohne ernstliche Buße. Aber wer hat mich vorgezogen? Ach, daß ich am Fuß des Kreuzes bliebe und die Augen verschlossen hätte, auf andere zu sehen! Herr, laß auch die Worte nicht umsonst sein, die ich mit großer Anstrengung auf die Gefahr hin, alles zu verschütten, herausgebracht habe.⁴⁵³

Hermann Gundert, der in seinem Tagebuch diesen Ausruf notierte, bat damit gleichzeitig um Führung für sich selbst und für seine Missionstätigkeit an der Europäerin. Die Notiz war ein Ausdruck der Überzeugung seiner völligen Abhängigkeit.

Am Ende aber standen die Zuversicht und das Vertrauen auf Gott.⁴⁵⁴ »Er hat mich zu verschiedenen Zeiten wahrnehmen lassen, wie Er bald diesen bald einen andern Knaben in seine Bearbeitung nimmt + durch seinen Geist ihm ans Herz redet + sein Wort sich beweisen läßt als eine Kraft, die zwar

451 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 17: »Es ist was Schweres für mich, aber ich kann's nicht ändern. Herr, trage du mit ihm und mach ihn noch zu was Tüchtigem, wenn er sich dermaleinst bekehrt!« S. 89: »Jesaia noch zweifelhaft, ausgeschlossen, Gott erlöse ihn.« S. 112: »Arum[ugan] soll wieder entschlossen sein, nachdem ihm die Nachricht von seines Vaters Versetzung nach Tiruchirapalli zur Versuchung geworden war. Er wünscht mich jetzt in Bapt[iste]s Haus zu sehen. Ach Herr, hilf dem armen Jüngling.« Die Bitte konnte sich auch auf die eigene Familie beziehen, vgl. ebd., S. 220: »Herr, erbarme dich – und laß auch Theodor recht bekehrt werden, ehe er sich niederläßt, Ernst, ehe er die Universität verläßt!« Ebenso bat Gundert um Gottes Beistand für seinen jungen Kollegen Deggeller, ebd., S. 356: »Degg[eller] liegt ganz drunten, sagt: ich bin eine Null, möchte gern fort, Herr, stärke ihn! Hilf dem Nath[anael], bekehre den Jonath[an] wie vor 4 Jahren, drehe der empörten Gemeinde das Herz um!« Insbesondere in Bezug auf die Handlungsmacht in der *conversio* gab es kaum Einträge bei Gundert, die nicht das Eingreifen Gottes thematisierten.

452 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 123: »Paul M. getauft wird. Dem Herrn sei Dank, der ihm Mut zum entscheidenden Schritt gab.« S. 167: »Milca gebrochen durch Gottes Gnade.« S. 172: »Gott gibt der Anna Sieg – ihre Mutter verflucht sie und geht«. Vgl. auch BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 12, S. Hebich, 15.8.1850, S. 1v: »Alle quickened by the Spirit of The Lord, Hallelujah!« (Der Brief an die Basler Komitee war primär auf Deutsch geschrieben).

453 GUNDELT, Tagebuch, S. 178. Vgl. auch ebd., S. 283.

454 Ausführlicher zum Vertrauen s.u. Kap. 4.2.2.

oft langsam + stille wirkt, aber dann doch Früchte hervorbringt.«⁴⁵⁵ Joh. Friedrich Metz, der Verfasser dieser Zeilen, gründete sein Vertrauen nicht nur auf die theologische Überzeugung von der *providentia* Gottes, sondern auch auf seine Erfahrung in Indien.

Die *praedestinatio*, die Erwählung durch Gott, wurde hingegen nur selten erwähnt.⁴⁵⁶ Eine Betonung der Prädestination, gar der doppelten Prädestination, hätte ja auch die ganze Arbeit der Missionare in Indien infrage gestellt. Dennoch gingen sie selbstverständlich davon aus, dass Gott eine Wahl traf, wen er zur *conversio* führte. Dies konnte durchaus auch zweckgebunden verstanden werden. So war Samuel Hebich von den ersten Begegnungen mit in Indien zum *echten* Glauben bekehrten Engländern an überzeugt, dass ihre Bekehrungen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Missionierung Indiens stünden.⁴⁵⁷ Da er den Engländern dies immer wieder sagte, engagierten sie sich tatsächlich in besonderer Weise für die Mission unter Indern und trieben sie dadurch voran.⁴⁵⁸

Die Vorstellungen der Basler Mission bewegten sich somit im Rahmen der traditionellen Lehre von der *providentia* Gottes. In der Frage nach dem *concursus*, der Mitwirkung des Menschen, lag das eindeutige Primat auf der Aktivität Gottes.⁴⁵⁹ Der Mensch musste auf dieses an ihm vorgenommene Handeln aber antworten und damit selbst aktiv werden – wozu ihm wieder-

455 BMA, C-1.3 Mangalore 1846, Nr. 23, H. Mögling/J.F. Metz/G.W. Hoch, Balmattha Jahresbericht, 12.4.1847, S. 1r (hier: Metz). Vgl. in ähnlichem Vertrauen auch C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 7, S. Hebich, 26.7.1836, S. 1r: »Ich glaube zuversichtlich, daß der Herr durchbrechen wird in diesem Lande. Schon hat sich halb + halb »eine Erstlings-Frucht« unter unserm Volke der Toddy-drawers – gezeigt – Satan aber ist auch auf, und – da giebt's dann heißen Kampf – O wenn doch alle Seine Kinder + Knechte des Teufel's Listen erstehen möchten! Nun, der Herr wird siegen! Amen.«

456 Auch darin entsprachen die Berichte, selbst lange nach Blumhardts Tod, seiner Lehre, s.o. Kap. 3.4.

457 Vgl. aus einem seiner ersten Briefe: »Und in der That, es hat dem Herrn gefallen in Neuerer Zeit Sich unter diesem großmüthigen Volke – unter den Engländern in Indien – aufzumachen, um Sich auch unter ihnen Seinen Schmerzenslohn herauszuwählen, was ohne Zweifel der Anbruch großer Dinge ist: denn diese Seelen unterstützen den armen Missionar nach ihren ziemlich wichtigen Kräften in seinem allerheiligsten Werke.« (BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 3 I, S. Hebich, Etwas von meiner Reise, 23.10.–21.12.1835, S. 6r). Hebich bezog sich hier auf die Gemeinde des Missionars Hodson von der Wesley Methodist Missionary Society.

458 Die häufig unter dem Begriff »Engländer« zusammengefassten Europäer oder Weißen spendeten teils größere Summen für die Basler, die Samuel Hebich in einer eigenen Kasse führte. Ein paar von ihnen nahmen auch aktiv an der Mission teil, sowohl in den Regimentern als auch innerhalb der Basler Missionsorganisation, so Frau Cummin als Gehilfin von Samuel Hebich und die beiden zu Katechisten gemachten ehemaligen Soldaten O'Brien und Searle. Zudem begleiteten sie die Missionsbestrebungen – in den Augen der Basler ebenfalls sehr wichtig – mit der Fürbitte.

459 Nach Basler Auffassung gab es, für den Menschen nicht erklärbar, Zeiten, in denen Gott besonders viele *conversiones* wirkte, und andere, in denen er in dieser Hinsicht weniger tätig war, vgl. BLUMHARDT, Dogmatik.

rum Gott verhalf. Insofern unterschied sich die theologische Konzeption in Indien nicht von der, die die Missionare aus Europa mitgebracht hatten. Neu war hingegen, und hierin zeigte sich die Kontaktreligiosität, die Hervorhebung der widerständigen Arbeit des Teufels und vor allem dessen Unterstützung durch Dämonen. Zwar war auch dies beides schon in Europa angelegt gewesen, aber es wurde durch die indischen Erfahrungen verstärkt. Dadurch dass fast ausschließlich die äußere Entscheidung und nicht der innere Vorgang thematisiert wurden, bekam die Darstellung zudem einen Anklang von Fremdheit, der ihr eigentlich nicht inhärent war. Die *conversio* wurde in Begrifflichkeiten übertragen, die sie in Europa nachvollziehbar machten. Damit wurde sie den europäischen Vorstellungen angepasst. Gleichzeitig wurden durch die Betonung der Äußerlichkeit die indischen Besonderheiten hervorgehoben und die Darstellung auf diese Weise exotisiert.

4.1.4.2 Aktivität und Passivität der Missionare

Was ich bekehren will, kehrt sich gegen mich;
merke ich auf Winke Gottes, so wird mir vielleicht ein anderes
armes Herz zugeführt, dem ich zum Segen werde [...].⁴⁶⁰

Die Frage nach Aktivität und Passivität war nicht nur in Bezug auf die Konvertiten von Belang, sondern auch im Blick auf die Missionare. Auch hinsichtlich ihrer Arbeit zur *conversio* in Indien wurden Aktivität und Passivität, die Handlungsmacht Gottes und des Menschen, erörtert. Auch hier wurde überlegt, wie der *conkursus* aussehen könne. Parallel zur Überzeugung von dem Primat Gottes die Konvertiten betreffend, galt auch für die Arbeit der Missionare die Vorrangstellung der Aktivität Gottes. Auffallend häufig präsentierten sich die Basler als Werkzeuge Gottes. Sie betonten damit ihre Passivität und Hingabe an Gott, gleichzeitig aber ihre Tätigkeit, indem sie sich als von Gott genutzt darstellten.

Diese Auffassung war theologisch begründet in der Überzeugung der Überlegenheit Gottes und seiner Providenz. Sie half zugleich in Verbindung mit dem Vertrauen, das Gott ausgesprochen wurde, gegen Niedergeschlagenheit,

460 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 381 (1855). Vgl. auch HEBICH, Gotteskraft, S. 49f.: »Wenn man die Gnade Gottes an sich erfahren hat, da meint man im Anfang, man dürfe nur hinausgehen, den Leuten das Evangelium verkündigen und tüchtig arbeiten, so müßte bald alle Welt sich bekehren. Die Erfahrung hat mich aber bald gelehrt, daß *unser* Tun und Arbeiten nichts ist – nur *ein* Mann ist, der gearbeitet hat für deine und meine Seele, um sie aus einer Welt, die im Argen liegt, zu erretten. Und Er hat die Arbeit ganz getan, Er hat's vollbracht. Und Er ist darum der rechte Missionar.«

diente mithin der Navigation der Emotionen.⁴⁶¹ Im Folgenden soll dargestellt werden, wie Aktivität und Passivität einander zugeordnet wurden und welche Konsequenzen aus dieser Zuordnung für die Missionare folgten.

Zuvorderst stand die feste Überzeugung der Aktivität Gottes in der *conversio*. »Doch Seelen erwecken und bekehren ist des Herrn Sache, und wir wissen nicht, was Er im Stillen und Verborgenen an den Seelen ausrichtet!«⁴⁶² Dass die Menschen nicht nur wenig beitragen, sondern vor allem auch den unsichtbaren Fortschritt nicht bewerten konnten, war feste Überzeugung der Basler. In völliger Übereinstimmung mit der christlichen Tradition wiesen sie von sich, das Innere eines Menschen tatsächlich beurteilen zu können. An den Früchten aber könne man gemäß Mt 7,16–20 doch sehen, wer dazu gehöre.⁴⁶³

Dass die Aktivität Gottes nach Basler Ansicht das Handeln am Individuum überstieg, wurde vor allem in den Kommentaren zur Erweckung 1847 deutlich, denn hier ging es nicht mehr um einzelne Menschen, sondern um die ganze Gemeinde. Auch hier sahen die beteiligten Missionare vor allem Gott am Werk.⁴⁶⁴

Die Passivität der Missionare war dabei nicht nur auf die *conversio* im strengen Sinne bezogen, sondern wurde auf die ganze Arbeit der Missionare ausgeweitet. Christian Greiner sprach diese Gewissheit aus und bat um den Beistand Gottes: »ich fühle, wie viel Gnade und väterliche Durchhülfe wir täglich nöthig haben. Möge der Herr uns ausrüsten mit Geist und Kraft von oben, und viel Glauben, Liebe, Geduld und Barmherzigkeit schenken, daß wir sein Werk vollenden.«⁴⁶⁵ Das Zitat erweist jedoch nicht nur die Gewissheit der radikalen Abhängigkeit von Gott, sondern auch die Überzeugung von der Bedeutung des eigenen Handelns. Die Missionare glaubten, dass Gottes Aktivität sie zu ihrem Handeln ermächtigte und dass Gott die Mitwirkung der Menschen an seinem Werk der Weltmission wollte. Dabei sahen sich die Missionare eher als »Haushalter« denn als selbstverantwortliche Hausherren

461 Vgl. REDDY, *The Navigation of Feeling*.

462 Heidenbote 1850, S. 101.

463 Vgl. BMA, C-1.23b Kannanur 1858, Nr. 46, S. Hebich, Jahresbericht der Station Cannanore, 1858, S. 4r: »Das innere Leben der Gemeinde wie eines jeden Einzelnen kann natürlich nur der beurtheilen, welcher die Herzen u Nieren prüft u weiß was im Menschen ist, so daß Er nicht Zeugniß von Menschen nöthig hat. Doch hat Er selbst gesagt man werde den Baum an seinen Früchten erkennen u. wenn wir demnach unseren Gemeinde-Baum ansehen u untersuchen, so finden wie neben manchen schlechten Erzeugnissen, über die wir uns billig schämen u. Buße thun doch auch edle Früchte zum Preise des himmlischen Gärtners.«

464 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 18, H. Gundert/C. Müller, Bericht der Tellicherry Station über das Jahr 1847, S. 2 (hier: Gundert): »Der HErr gab u[ns] Gnade in gemeinschaftlichem Gebet mit ihm auch unsere speciellen Blösen vor Gott aufzudecken u am Abend nachdem die Gemeinde die Thaten des HErrn in Cann[anur] erfahren hatte, brach eine allgemeine Bewegung unter ihnen aus.«

465 Heidenbote 1845, S. 89.

an.⁴⁶⁶ Die Verantwortung gegenüber Gott stand ihnen immer vor Augen (und die Verantwortung gegenüber der Missionsgesellschaft wurde ihnen immer wieder vor Augen geführt).⁴⁶⁷

Die Missionare verstanden sich aber nicht nur als passive Werkzeuge in der Hand Gottes, sondern auch als aktiv Wirkende in dem Geschehen. Sie sahen es als ihre Aufgabe, für die *conversio* in Indien zu arbeiten.⁴⁶⁸ Die wichtigste Aktivität war für die Basler nicht die Predigt oder der Unterricht, sondern das Gebet, das ihrer Überzeugung nach Taten Gottes evozieren konnte: »In Amerika hat man viel gemeinschaftlich gebetet, und der Herr hat große Taten getan durch Erweckung und Bekehrung in nie gesehenem Maße. Das wünschen wir für Indien, eine Ausgießung des Geistes, einen Pfingsttag.«⁴⁶⁹ Sie waren von der letztlichen Erhörung ernsthafter Gebete überzeugt.

Ihre eigene Aktivität betonten sie insbesondere, wenn sie ihre Arbeit erläutern wollten, oder wenn sie sich als Verursacher eines Scheiterns ansahen. Letzterer Fall war nicht selten. Diese Deutung von negativen Erfahrungen in Indien zeugte einerseits von einer Selbstüberschätzung der Missionare, wenn sie meinten, die Abwendung eines Menschen, den sie schon als Konvertiten gewonnen geglaubt hatten, sei auf ihre eigene Unzulänglichkeit zurückzuführen. Andererseits zeugte es von ihrem Glauben an die eigene Niedrigkeit und war damit auch eine Bemerkung in Bezug auf ihre Selbsteinschätzung und eine Glaubensaussage. Im Verhältnis zu der ihnen von Gott aufgetragenen Aufgabe, so glaubten sie, seien sie als Menschen und als Sünder immer zu schwach. In ihrer dualistischen Deutung wurde die Größe Gottes besonders betont, ebenso die Sündhaftigkeit des Menschen. Diese standen einander als zwei Pole gegenüber, was zur Hervorhebung der eigenen Niedrigkeit führte.

Die explizite Selbstkritik war unter den Missionaren weit verbreitet.⁴⁷⁰ Die Überzeugung von der eigenen Minderwertigkeit und Gottes Größe konnte ihnen freilich auch wieder zum Trost werden. So zitierte der *Heidenbote* 1846 Adam Bühler mit den Worten:

466 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 12, H. Gundert, 2.8.1848, S. 2r: »Der HErr aber der Allein einen beständigen, freiwilligen Geist schaffen kann, gebe in Gnaden daß ich es nicht beim Erkennen u Aussprechen bewenden lasse, u helfe meiner Schwachheit täglich u stündlich nach, bis ich es zum Stand eines Haushalters bringe u im Geringen getreu erfunden werde.«

467 S.u. Kap. 4.2.5.

468 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 247 (1856): »Simson habe ihm einmal gesagt: du hast mich überredet, Christ zu werden, und was habe ich jetzt davon, hättest du mich doch in Ruhe gelassen!« Der Vorwurf wurde gegenüber einem Katechisten geäußert.

469 Ebd., S. 259 (1859).

470 Vgl. u.a. Heidenbote 1853, S. 91: »Mit der Bekehrung der Heiden geht es hier immer noch langsam, und es will mir oft scheinen, der Herr müsse noch ganz andere Knechte erwählen und ausrüsten [...]. An den *Arbeitern* liegt es hauptsächlich, und an *mir* zuerst, daß so wenig ausgerichtet wird.«

Wir wissen wohl, daß es nicht in unserer Macht steht, die Leute zu bekehren und sie zu bewahren vor dem Argen. Ich für meinen Teil weiß aber auch, daß wir bei Rückfällen solcher Leute nie ganz ohne Schuld ausgehen. Bei tieferer Selbstprüfung fällt mir oft ein schwerer Stein aufs Herz; aber auch für diese Wunde gibt es manche heilende Arznei in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen.⁴⁷¹

In ähnlicher Weise drückte sich auch Carl Mörike aus, als er den (vorübergehenden) »Rückfall« seines ersten Konvertiten, eines opiumabhängigen Sannyasi, in die Sucht als seine eigene Schuld beschrieb. Er habe nicht intensiv genug um den Mann gebetet und ihn nicht richtig behandelt.⁴⁷² Mörike konnte nicht wie Bühler schon aus dieser Überzeugung einen Trost ziehen, sondern musste zunächst von seinen älteren Kollegen, allen voran Mögling, und später durch die *conversio* des Sannyasi wieder aufgebaut werden. Hier zeigte sich, welches Maß an Verantwortung und damit an Aktivität sich die Missionare zusprachen – und welcher Art ihre Aktivität sein sollte: sie sollte zuerst im Beten liegen und dann im zum Glauben hinführenden Handeln, der Verkündigung, Begleitung, Ermahnung, Fürsorge für die Menschen in Indien.

Eigenaktivität hingegen konnte als der *conversio* in Indien hinderlich interpretiert werden. Joseph Josenhans erklärte aufgrund seiner Indien-Visitation im *Heidenboten* 1852, nachdem die Missionare ihre Fehler, insbesondere ihren Ungehorsam, anerkannt und sich der Komitee unterworfen hätten, stünde nun eine »Zeit der Erweckung« in Aussicht.⁴⁷³ Offensichtlich hatten die Handlungen der Missionare diese seiner Meinung nach zuvor verhindert. Der Vorwurf an die Missionare lautete hier, dass sie selbstständig gehandelt hätten und der Komitee als im Namen Gottes agierendem Organ nicht gehorsam genug gewesen seien. Aber auch unabhängig von Josenhans beurteilten die Missionare die eigene Arbeit der Überlieferung zufolge zumeist kritisch.⁴⁷⁴ Sie sahen sich immer am Anspruch der umfassenden Missionierung Indiens scheitern. Dies war sicher zum Teil der Realität der nur wenigen und noch dazu aus niedrigen Kasten stammenden Konvertiten geschuldet.⁴⁷⁵

471 Heidenbote 1846, S. 32.

472 Vgl. Heidenbote 1850, S. 55: »Es fiel zentnerschwer mir aufs Herz, daß *ich* nicht treu genug für ihn gebetet, nicht weise genug ihn behandelt hätte.« Vgl. auch ebd.: »Mögling war mir augenscheinlich vom Herrn zugesandt in meiner großen Noth.«

473 Heidenbote 1852, S. 30. Auch die Missionsleitung konnte ihre Auffassungen durch die Realität – interpretiert als Willen Gottes – korrigiert sehen, vgl. den Beitrag zur Ausweitung der Mission im *Heidenboten*, 1854, S. 47. Bekehrungen fanden demnach an ganz anderen Orten als erwartet statt. Ausführlicher zum Gehorsam s.u. Kap. 4.2.5.

474 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, II. Quartalsbericht, 21.7.1860, S. 7: »und habe leider trüg und untreu gearbeitet, aber doch gearbeitet.« Der Bericht beinhaltet einen Rückblick und Rechenschaft über seine Tätigkeit in Indien.

475 Zwar erklärten die Basler die Erfolge bei den niedrigeren Kasten im Gegensatz zu Brahmanen heilsgeschichtlich, aber sie waren sich doch bewusst, dass sie unter den mittleren und höheren

Zum Teil lag es aber auch in der Religiosität der Missionare begründet, die strukturell von ihrer eigenen Sündhaftigkeit, ihrem eigenen Versagen und der Erlösungsbedürftigkeit auch nach der *conversio* überzeugt waren.

Vielfach wurde daher auch ein Zusammenwirken von Gott und Missionar angenommen, entweder auf derselben oder auf unterschiedlichen Ebenen. Trotz des Primats Gottes, das auch in der Selbstbezeichnung der Missionare als »Werkzeuge« ausgedrückt wurde, konnten Missionare auch Entscheidungen treffen, von denen sie hofften, dass Gott sie später durch sein bekehrendes Handeln bestätigen würde.⁴⁷⁶ In anderen Fällen wurde ihr Handeln unmittelbar als von Gott beeinflusst verstanden. Samuel Hebich dankte Gott für seine ersten Erfolge: »Ich hatte dabei ein besonderes demüthiges Dankgefühl, daß der Herr mich gewürdiget hat, Zwey aus ihnen Ihm zuzuführen. Möge Seine Gnade u Sein guter Geist sie führen u bewahren zum Ewigen Leben!«⁴⁷⁷ Das Gelingen einer *conversio* war nach dieser Auffassung immer Gott zuzuschreiben,⁴⁷⁸ die Reaktion der Missionare demüthiger Dank.⁴⁷⁹

Dabei bezogen die Basler alles auf die Missionierung als den allumfassenden Auftrag Gottes und sahen deshalb in allem Gott am Werk. Die Passivität der Missionare spiegelte die Aktivität Gottes. Und selbst in ihrer Aktivität sahen sich die Missionare als angetrieben vom Geist Gottes, um dessen Unterstützung sie beteten.⁴⁸⁰ Sie waren überzeugt, auf den Befehl Gottes zu handeln. In einer Situation, in der sie ihrer Sache viel weniger sicher sein konnten als in Europa, war das ein wichtiger Stabilisator.⁴⁸¹

Kasten wenige Konvertiten fanden und somit mit ihrer Lehre die indische Gesellschaft kaum durchdringen konnten. Dies konnte Gottes Aktivität zugeschrieben und heilsgeschichtlich gedeutet werden; eine gewisse Desillusionierung blieb.

476 Nur sehr selten wurden direkte Vorwürfe der Konvertiten gegenüber Missionsangehörigen protokolliert, sie hätten mit ihrer Aktivität die Passiven zur Konversion veranlasst. Vgl. auch BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1r (Eintrag v. 9.5.1836): »Den Sudra-Mann, von dem ich in meinem letzten Bericht Erwähnung machte, habe ich nach vielem Bedenken im Namen des Herrn zum Schulmeister erwählt. Er ist auf jedenfall für den Herrn, u hoffe durch die Gnade des Herrn, daß er auch noch zu Seiner Zeit ein öffentlicher Bekenner des Herrn werden wird.«

477 Ebd., S. 2r (Eintrag v. 5.6.1836).

478 Vgl. auch BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Lösch, 7.9.1838, S. 2r (hier: Lösch): »Wir gaben uns viele Mühe, ihn wieder an uns zu ziehen, und der Herr ließ es uns gelingen.«

479 Vgl. auch BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 6r: »But what The Lord does we have at all times humbly to acknowledge.« C-1.23a Mangalur 1858, Nr. 29, S. Hebich, 29.4.1858, S. 1v: »Der Herr war unter uns, u ich bin sehr dankbar, daß ich diese Arbeit wieder aus Gnaden thun durfte.«

480 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 4, S. Hebich, 2.6.1847, S. 2v: »u ich bitte den Herr[n.] daß Er mein Eingeweide mit Feuer für sie anfülle – daß es Ihm wolgefalle Alle meine Gehül[fen] für's Werk unter den Schwarzen vorzubereiten – unter den Tausenden ist Alles bis jetzt nur vorbereitend, aber wir warten auf Dein Heil[,] O Herr!«

481 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 84, S. Hebich, 23.9.1851, S. 1v: »daß es für mich als einen armen Sünder eine schreckliche Sache wäre, soviele Seelen in den Tod Christi zu taufen, wenn nicht Beides ich + sie + die Gemeine Glieder eben darin im Befehle Gottes wären.«

Selbst das Geführtwerden anderer durch Gott konnte direkt auf die Missionstätigkeit bezogen werden: »Der Herr hat uns auch einen verwehrlosten Me[n]schen, einen Trinker, zu geschickt, der Bruder Loesch in der Englischen Schule gute Hülfe Leisten kann. Er hat sich vorgenommen sich zu reformiren, und m[üs]sen sehen, was ferner daraus wird.«⁴⁸² Wie in diesem Zitat von Samuel Hebich konnten die Missionare die Aktivität Gottes als unmittelbar zur Missionierung beitragend verstehen.⁴⁸³ An anderen Stellen galt sie zudem als Tröstung.⁴⁸⁴

Vor allem bewirkten die Betonung der Aktivität Gottes und die Überzeugung, dass die *conversio* zuerst Gottes Werk sei, eine Entlastung der Missionare und die Möglichkeit zu Vertrauen auf Gott und damit zur Weiterarbeit.⁴⁸⁵ Nachdem die Basler sieben Jahre in Indien gearbeitet hatten und noch keine großen Erfolge vorweisen konnten, kommentierte Layer eine Missionsreise, die ebenfalls keine *conversiones* erbracht hatte, mit den Worten:

Wenn die Bekehrung der Heiden zu dem lebendigen Gott ein Menschenwerk wäre, so dürfte der Missionar mit Recht zweifeln, ob nicht all' seine Arbeit an den auf ihre eigene Weisheit so stolzen und für alle Eindrücke vom Evangelium so unzugänglichen Brahminenherzen vergeblich seyn werde; aber wissend, daß die *Kraft des heil. Geistes* die Herzen bekehrt und im Stande ist, alle Höhen des starren und stolzen Herzens niederzureißen, und daß dieselbe Kraft wirklich auch schon manches steinerne Brahminenherz in ein fleischernes umgewandelt hat, so kann er seine Arbeit auch an ihnen mit der besten Hoffnung des gewissen Sieges fortsetzen.⁴⁸⁶

Die Erfahrung, dass in Indien schon *conversiones* stattgefunden hatten, und die Überzeugung, dass Gott der Autor dieser Bekehrungen gewesen sei, tröstete und stärkte Layer gleichermaßen. Von Zeit zu Zeit benötigten die Missionare diese – in ihren Augen – Beweise des Beistands Gottes, die ihnen als Zeichen galten, dass sie tatsächlich Gottes Werk durchführten.⁴⁸⁷ Auch

482 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 11, S. Hebich, 10.10.1837, S. 2v. Vgl. ebd., Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Lösch, 7.9.1838, S. 3r (hier: Greiner): »Vor ungefähr 14 Tagen führte uns der Herr einen Mann von Madras von der Weberkaste zu, der vor etwa 10 Monaten ein Christ wurde.«

483 Vgl. auch BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Lösch, 7.9.1838, S. 2r (hier: Lösch): »Dank gegen unsern hochgelobten Heiland, der uns somit diese Leute als Erstlinge aus diesem Volke gegeben hat.«

484 Vgl. Heidenbote 1849 (Jahresbericht), S. 75f.: »Aber reichlich getröstet wurden sie durch die segnenden Fußstapfen des Herrn in ihrer Mitte, indem sie zehn Erwachsene und zwei Kinder der Gemeinde Christi hinzuthun durften.«

485 Vgl. z.B. Heidenbote 1853, S. 24.

486 Heidenbote 1841, S. 76.

487 Vgl. z.B. Heidenbote 1853, S. 8: »Der Herr hat mir in letzter Zeit einen neuen Beweis gegeben, daß die Arbeit, die in seinem Namen gethan wird, nicht vergeblich ist.« BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Lösch, 7.9.1838, S. 2r (hier: Lösch): »Es hat dem

konnten ihnen *conversiones* als Trost in einer schweren Situation gelten. Pauline Weigle hatte ihren Mann verloren und sah sich vor der Notwendigkeit, mit ihren Kindern nach Europa zurückzukehren, als sie mit Blick auf ein indisches Mädchen schrieb: »Wie würde mich's freuen, wenn sie aufwachte zum Leben! Ich denke manchmal, das würde mich doch am allerfröhlichsten machen in meiner Trübsal, wenn der Herr mir eine Seele schenkte; an einem Kindsmädchen [...] meine ich hie und da einen Zug zu verspüren; das macht mich sehr fröhlich.«⁴⁸⁸

Gleichzeitig konnten Erfahrungen in Indien ebenfalls als Hinweise auf die völlige Abhängigkeit von Gott und das dementsprechend erforderliche Vertrauen gedeutet werden. Hermann Gundert sah in dem Prozess von *conversiones* in Indien allgemeine Erfahrungen bestätigt: »Wie lange lernen wir nicht an der Einen Lection, wie wenig wir uns selbst, wie weit dem HERRN wir trauen dürfen!«⁴⁸⁹ In einem anderen Fall erklärte er ein Erlebnis in Indien als Auslöser für seine Selbsterkenntnis.⁴⁹⁰

Ein besonderer Aspekt ist, dass die Missionare auch um die Fortführung und Vertiefung ihrer eigenen Bekehrung immer wieder rangen.⁴⁹¹ Indien wurde ihnen zum Raum, in dem dies geschah, aber auch zum Anlass, zum Vorbild und zur Abschreckung gleichermaßen. Die Notwendigkeit zur fortwährenden Buße und zur Intensivierung sahen sie bei sich selbst und bei ihren Kollegen in derselben Weise gegeben.⁴⁹²

Herrn gefallen, unsere geringe Arbeit zu segnen, u uns ein Unterpfand Seiner Liebesabsicht mit uns u diesem Volke hier zu schenken; denn es stehen 5 Leute bereit durch die Taufe in die Gemeine Christi sich aufnehmen zu lassen.« Dies konnte ebenfalls mit demütiger Anerkennung der eigenen Niedrigkeit einhergehen, vgl. ebd., C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 9, S. Hebich, 21.10.1843, S. 1v: »Von den Englischen Soldaten sind in letzterer Ze[it] mehrere zum Herrn bekehrt worden. So der Herr, läßt mich armen Sünder in aller Noth nicht fruchtlos«.

488 FRENZ, Anandapur, S. 213f. Pauline Weigles Ausspruch des Geschenks einer Seele ist auf dem Hintergrund der Gemeinschaftslehre der Basler zu verstehen: Durch die *conversio* würde das Mädchen ein neues Glied in der Gemeinschaft der Christen, Pauline Weigle hätte damit eine »Schwester« gewonnen. Diese wäre besonders wichtig, weil sie in ihrer unmittelbaren Nähe lebte, und weil sie ihr demonstrieren würde, dass die Arbeit (und damit der Tod ihres Mannes durch die Arbeit) nicht umsonst seien.

489 BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 10, H. Gundert, 21.8.1841.

490 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 3, H. Gundert, 26.3.1848, S. 1. An diese Folgerung aus einer Begegnung in Indien erinnert auch GUNDELT, Tagebuch, S. 178.

491 Vgl. z.B. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 3, H. Mögling, 23.1.1844, S. 1r: »Möge der HERR in mir regieren und mich täglich etwas vom Tode des Alten und dem Leben des Neuen Menschen ansehen lassen.« C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 24, H. Mögling, 29.7.1848, S. 1r: »Nun hat der HERR einen Weg gefunden, mich in meinen ungebrochenen Sinn hinrennen zu lassen, und das Unwesen das noch in mir gesteckt ist, so zu offenbaren, daß ich [...]«. Ausführlicher s.u. Kap. 4.1.6.

492 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 4r: »Auch in dem lieben Moegling siegt Der Herr at last! Hallelujah!« Ausführlicher zu diesem Punkt s.u. Kap. 4.1.5 u. 4.1.6.

In der Edition von Briefen Hermann Gunderts an offensichtlich europäische Korrespondenzpartner lässt sich die Entwicklung seiner Konzeption der *conversio* von 1831 bis 1890 verfolgen. 1831 rang er noch um die eigene Bekehrung, 1890 beriet er schon seit Jahrzehnten andere – ohne das Bemühen um die Vertiefung seiner eigenen Gottesbeziehung aufzugeben. Auffällig ist, dass er, so wie er in seinem Tagebuch immer wieder um Führung und Beistand bat, in den Briefen stets die bleibende Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Wirken unterstrich. Ebenso deutlich ist, dass sich seine Auffassung in dieser grundlegenden Hinsicht nicht veränderte.

Modifikationen und damit Entwicklungen einer Kontaktreligiosität sind in zwei untergeordneten Bezügen zu finden: Nachdem er einige Jahre in Indien verbracht hatte, mischten sich noch mehr als zuvor Zweifel an der Möglichkeit, Dritte zur *conversio* zu führen, in die Texte. Zudem betonte Gundert immer stärker die Bedeutung von Hingabe und Geduld. Die Passivität wurde also nicht konzeptionell, aber doch in der Intensität verstärkt. Dies zeigte sich an Formulierungen, Beispielen und Inhalten. Gundert selbst schien immer weniger der kämpfende und immer mehr der sich hingebende Mensch zu sein.⁴⁹³ Und dies galt schon für viele Beispiele aus der Zeit in Indien und den Jahren unmittelbar danach, in denen ihm noch nicht wie 1890 Altersmilde unterstellt werden kann.⁴⁹⁴ Die Erfahrungen in Indien hatten damit den Briefen zufolge nicht nur seine *conversio*, sondern auch seine für die *sanctificatio* zentralen Werthaltungen verstärkt.

Sowohl für die Konvertiten als auch für die Missionare galt das Zusammenspiel von Aktivität Gottes und des Menschen bei dem deutlichen Primat der Aktivität Gottes. Das Entscheiden und Handeln des Menschen konnte ihrer Auffassung nach nur Reaktion auf das vorhergehende Handeln Gottes sein. An erster Stelle stand damit die (aktive) Passivität. Zwei Dinge sind dabei im Blick auf Indien hervorzuheben. Erstens führte die Überzeugung, dass ein Mensch das Innere eines anderen Menschen nicht beurteilen könne, dazu, dass die Missionare als Beweise für die *conversio* vor allem sichtbare Handlungen anführten, wodurch die *conversio* in Indien implizit zu etwas

493 Selbstverständlich gibt es auch Gegenbeispiele wie GUNDELT, Briefnachlaß, S. 45 (1860).

494 Vgl. z.B. Ebd., S. 189 (1846), S. 44 (1860), S. 308 (1864), S. 174 (1865): »Mit Deinem Sohn mußt Du eben auch warten, wie ich mit meinem Paul. Der Herr wird schon noch anklopfen. Anders als durch *Herz* kann in unserer Zeit die Inspiration doch nicht angenommen werden. So warten wir eben, bis die jungen Köpfe sich an diesen Fragen etwas zerstoßen haben. Ich möchte ihnen hauptsächlich dadurch ein gutes Beispiel geben, daß ich mich vor ihnen als *voll von Dank und Anbetung* in aller Wahrheit zeigen kann.« S. 263 (1868): »man sucht da langsam, Schritt für Schritt, beides, Buße und Glauben, so daß noch nach Jahren davon geredet wird, als sei es dem und jenem ein Ernst, sich zu bekehren. Bekehrt *ist* man da eigentlich nie, man *wird's* nur. Und Gottes Gnade bekennt sich auch dazu – bei den Redlichen.«

Äußerlichem werden konnte.⁴⁹⁵ Zweitens reflektierten die Missionare aufgrund der in Indien gemachten Erfahrungen auch ihren eigenen Glauben immer wieder neu, was bei vielen das Gefühl von Niedrigkeit gegenüber Gott und ihrem Auftrag verstärkte. Gleichzeitig nutzten sie diese Erfahrungen, um um die Vertiefung ihrer eigenen Bekehrung zu ringen. Auch hier wurde also ein bestimmter, vorher schon vorhandener Aspekt in der Kontaktreligiosität verstärkt.

4.1.5 *Conversio* als Prozess und die Frage der Datierbarkeit

Das reine Leben des Geistes hat seinen Stufengang wie alles Leben; daß es diesen Stufengang geht, davon sind einige ältere Christen hier Zeugen, und das lehren uns auch die Briefe der Apostel.⁴⁹⁶

In diesem Kapitel soll der Prozess der *conversio* genauer betrachtet werden. Dabei ist eine terminologische Vorbemerkung zu machen: Die Basler sprachen auch nach der »eigentlichen« Bekehrung in Bezug auf die Gottesbeziehung weiterhin von »Bekehrung«, nicht von »Heiligung« oder »*sanctificatio*«. Dies drückte ihre Überzeugung aus, dass die Bekehrung in der Heiligung vertieft werden müsse, dass der wichtige Aspekt also weiterhin die Bekehrung war. Herrmann Mögling zum Beispiel zweifelte nicht daran, dass er seit seiner Bekehrung als Hilfspfarrer in Mössingen ein *echter* Christ war.⁴⁹⁷ Dennoch sprach er in Indien immer wieder davon, jetzt erst »richtig« bekehrt zu sein.⁴⁹⁸ Um dieses Anliegen aufzunehmen, aber terminologisch unterscheiden zu können, wird in diesem Abschnitt der Ausdruck »eigentliche« Bekehrung für die Bekehrungserfahrung bzw. -entscheidung eingeführt, die aus dem Menschen einen *echten* Christen machte. Diese entsprach im Wesentlichen dem von den Baslern so genannten »Durchbruch«.

Im Gegensatz zu den anderen Abschnitten werden hier und im folgenden Abschnitt nicht die Fragen nach Exotisierung und einer möglichen Kontaktreligiosität im Mittelpunkt stehen. Vielmehr wird es darum gehen, die Gemeinsamkeiten zwischen Missionaren und Missionierten – auch in der Selbstdarstellung der Missionare – auszuloten. Die Überzeugung von der

495 Dies gilt insbesondere für die Darstellung im *Heidenboten*, da hier ausschließlich über Inder berichtet wurde. In der Korrespondenz der Missionare wurden auch die Bekehrungen von Europäern häufig mit äußeren Handlungen bewiesen, sodass hier zumindest bis zu einem gewissen Grade Gleichheit herrschte. Dies drang aber weniger an die Öffentlichkeit.

496 Heidenbote 1844, S. 77.

497 S.o. Kap. 3.1.3.

498 S.u. Kap. 4.1.6.

Einheit der Menschen und des gemeinsamen Standes als Sünder in der Perspektive auf Gott überwog in Bezug auf die Religiosität alle Unterschiede. Sowohl in der Darstellung als auch in ihrer religiösen Interpretation steht also die Gemeinsamkeit, die Egalität, im Fokus. Den Aussagen zur Exotisierung wird in Bezug auf den Prozess, »Abfall« und Buße die relativierende Betonung der Gleichheit entgegengesetzt.

Die vorangegangenen Ausführungen haben bereits gezeigt, dass die *conversio* im Verständnis der Missionare nicht auf einen Zeitpunkt reduziert werden konnte. An dieser Stelle soll daher das Verhältnis von Prozess und datierbarem Einschnitt diskutiert werden. Denn auch wenn die Basler einen prozesshaften Fortschritt bei der *conversio* nicht nur aufgrund des Erlebens ihrer eigenen Bekehrung, sondern auch aufgrund ihrer Erfahrungen in Indien und ihrer Theologie erwarteten, so wünschten sie doch einen »Durchbruch« innerhalb dieses Prozesses zu sehen, wie sie selbst ihn erfahren hatten und wie er ihrer Theologie entsprach. Dieser »Durchbruch« – die Krise, eine einschneidende Erfahrung, eine Entscheidung – wird in den meisten Fällen datierbar gewesen sein. Erwähnt wurde das Datum jedoch nur sehr selten. Insgesamt fällt auf, dass die Basler dieser Frage eine weitaus geringere Bedeutung beimaßen als die in Kapitel eins zum Bekehrungsvorgang dargestellte Forschung.⁴⁹⁹ Auch der Prozess wurde nicht häufig explizit angeführt, implizit war er natürlich in allen Bekehrungsgeschichten gegeben, die nicht von einer plötzlichen *conversio* berichteten.

Sowohl im *Heidenboten* als auch in der Korrespondenz der Missionare finden sich Belege für sehr unterschiedliche Auffassungen, *conversiones* mit und ohne »Durchbruch«, mit und ohne Datierung und auf unterschiedliche Zeitpunkte bezogene Datierungen. Dabei ist im *Heidenboten* kein einziges Datum festgehalten, wohl aber eine Erzählung von einer plötzlichen Bekehrung.⁵⁰⁰

499 S.o. Kap. 1.2.7.

500 Dass die Daten von Bekehrungserlebnissen nicht angegeben wurden, erweist zum einen die geringe Bedeutung, die der Datierung zugemessen wurde. Zum anderen könnte es darauf hindeuten, dass die erzählten Geschichten eher als »Ereignisse« gesehen wurden, also exemplarisch für *conversiones* in Indien standen.

Die Missionare berichteten zudem ebenfalls über *conversiones* von Europäern, der *Heidenbote* seinem primären Interesse an außereuropäischer Mission entsprechend nur über Inder. Vgl. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, H. Gundert, an seinen Vater, Juli? 1852, S. 1: »Es regt sich nichts wie neues Leben, rumort nichts unter den Heiden, u. NamenChristen werden nicht wärmer – kaum daß sich hie und da etwas Merkliches bei Engländern begibt.« C-1.14 Cannanur 1853, Nr. 3, S. Hebich/H. Gundert/E. Diez, Jahresbericht, 31.12.1853, S. 4r (hier: Gundert): »Auch die engl Soldaten des 25sten H.M. sind noch nicht recht aufgewacht, neue machen sich kaum herbei.« GUNDELT, Tagebuch, S. 372: »mit dem ungläubigen, unlustigen M[üller] verhandelt, der endlich abends erklärt, er wolle den Herrn suchen, um Sündenvergebung zuerst bitten, ernstlich sich darum um tun – O Herr, gib, daß es so werde. Beten zusammen.«

4.1.5.1 Der Ort des »Durchbruchs« im Prozess

Der »Durchbruch« konnte ganz am Anfang des Prozesses ebenso wie in der Mitte und am Ende imaginiert werden; somit konkurrierten bei den Baslern unterschiedliche Vorstellungen miteinander.

[...] sie betragen sich ordentlich, aber zu einer wahren Herzensänderung und zu einem Durchbruch im Glauben ist es noch bei keiner gekommen. Die ältern gehen hie und da miteinander ins Gebet, und verlangen Abendmahlsgenossen zu werden; aber so lange es eben noch nicht zu einem Durchbruch gekommen ist, werden ihre alten tief eingewurzelten Gewohnheiten noch oft auftauchen.⁵⁰¹

Dieser Bericht von Christian Greiner ist ein Beispiel für die Erwartung eines »Durchbruchs« im Laufe der *conversio*. Greiner sah die Mädchen, die in Mangalore ausgebildet wurden – zumeist Töchter von Christen oder von »solchen, die Christen werden wollen«,⁵⁰² auf dem Weg zur Bekehrung und erwartete, dass sie in der Zukunft eine einschneidende Erfahrung machen und eine bewusste Entscheidung für das Christentum treffen würden. In seiner Konzeption gab es also einen Prozess, der vor der *eigentlichen* Bekehrung ablief.⁵⁰³ Anhand des Lebenswandels glaubte Greiner hier den Beginn des Prozesses ausmachen zu können, sowohl allgemein im Leben als auch in den christlichen Praktiken. Hinzu kam als Indiz seiner Meinung nach der Taufwunsch. Der wichtigste Indikator für die Überzeugung Greiners, dass die Mädchen sich im Prozess befanden, war jedoch das gemeinsame Gebet, das heißt die Gemeinschaft mit Gott und die Gemeinschaft mit anderen Bekehrungswilligen.⁵⁰⁴ Es zeigt, wie weit Greiner die Mädchen in dem Prozess schon fortgeschritten sah, der teleologisch, wenn auch vielleicht nicht linear, sondern durchsetzt mit »Rückfällen«, auf die *echte* Bekehrung zulief.⁵⁰⁵ Die imaginierte Reihenfolge war hier: Prozess – Durchbruch. Was nach dem Durchbruch geschehen würde, thematisierte Greiner nicht – sein Blick war ganz auf die Zeit bis zum Durchbruch gerichtet.

501 Heidenbote 1844 (Jahresbericht des Frauenvereins), S. 7. Interessant ist an diesem Zitat auch die Beziehung zwischen Glaube und Lebenswandel.

502 Ebd., S. 6.

503 Der Unterschied zu einem Katechumenat bestand in der Erwartung der Missionare: Das Katechumenat konnte auch formal verstanden werden; nach Ablauf einer bestimmten Zeitspanne und Vollzug bestimmter Praktiken würde die Person getauft werden. Den Baslern hingegen ging es um die *echte* Bekehrung. Sie sollte am Ende des Prozesses stehen, nicht in erster Linie die Taufe.

504 Greiner beschrieb, dass die Mädchen auch täglich an ihren Hausandachten teilnahmen. Auch Gemeinschaft mit Missionaren und anderen Christen war also gegeben.

505 Zu den Rückfällen s.u. Kap. 4.1.6.1.

Die umgekehrte Reihenfolge fand sich in einem im *Heidenboten* veröffentlichten Brief von Friedrich Müller aus dem Jahr 1847, als er auf einer Missionsreise einen Hindu traf, der auf der religiösen Suche als asketischer Bettelmönch und Büsser eine Wallfahrt unternahm.

»Nicht in Benares« – sagte ich zu ihm – »sondern bei Jesu Christo, dem Sohne des lebendigen Gottes, wirst Du Ruhe, Friede und Seligkeit für deine Seele finden« – und das Wort fand Eingang in seinem Herzen. Er zog die Muschelschnur ab und gab sie mir, rieb sich das Zeichen des Teufels von der Stirne, und kniete noch in derselben Stunde mit uns nieder, um im Namen Jesu Christi zu dem lebendigen Gott zu beten. Ich hieß dann den Katechisten *Wedemuttu* ihm seine Nahrung zu geben und auf ihn zu sehen, und der Herr gab seinen reichen Segen dazu.⁵⁰⁶

Hier entschied sich ein Fremder aus der Sicht des Missionars plötzlich und unvermittelt für den christlichen Glauben. Er war zwar vorher Suchender, aber nicht mit dem Christentum bekannt gewesen. Der Prozess der Hinführung und der Lehre, der Veränderung des Lebenswandels und wohl auch der Erkenntnis sollte erst später folgen. Bemerkenswert ist, dass Müller den Hindu sofort aufnahm und ihn nicht vom Ablegen der Insignien abzuhalten versuchte, um ihm eine Bedenkzeit zu geben.⁵⁰⁷ Allerdings war der Suchende mit der Entscheidung für die Wallfahrt und das Betteln ohnedies aus seinen Beziehungen ausgetreten, und als asketischer Bettler konnte er schon aus organisatorischen Gründen nicht mit den Missionaren leben.⁵⁰⁸ Die Begleitung des Konvertiten, Unterricht, Beobachtung, Ermutigung, delegierte Müller an den indischen Katechisten *Vedamuttu*⁵⁰⁹, der schon lange mit den Baslern arbeitete. Der »Durchbruch«, die Entscheidung für das Christentum, stand hier am Anfang des Prozesses, der laut Müller zur *echten* Bekehrung führen sollte.

506 Heidenbote 1847, S. 34.

507 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 8, H. Gundert, 22.10.1842, S. 1r: »Dagegen haben wir aber 1., das daß er noch zu neu ist, hierin ruhig sich zu entscheiden 2., daß wenn wir dazu rathen wir ihn so zu sagen ganz abhängig von uns machen. 3 daß die Feindschaft gegen ihn doch nicht abnehmen würde, u ihm viel Noth bereiten könnte, während er durch sein freiwilliges Zurücktretten bei allen Beamten doch dem Gedanken Raum geben würde, das Vermögen sey nicht so ganz wie das Testament besagt, sein gewesen.«

508 Vielen Missionaren waren aus ihrem eigenen Leben und aus ihrer Kenntnis der Kirchengeschichte das Suchen nach der Wahrheit und die folgende Bekehrung wohl bekannt. Dies mag einer der Gründe gewesen sein, warum Friedrich Müller den suchenden Asketen schnell aufnahm. Strukturell unterschied sich die Suche nicht von der in Europa, auch wenn sie in Indien ganz andere Formen annahm.

509 In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt es bei den Baslern noch keine einheitliche Schreibweise indischer Eigennamen. Diese Studie benutzt soweit möglich die heutige Schreibweise.

Müller fuhr fort, den vorbildlichen Lebenswandel des Konvertiten zu beschreiben – besonders bemerkenswert schienen ihm die Arbeitswilligkeit des Hochkastigen und seine Bereitschaft, auch dem aus einer niedrigeren Kaste stammenden Katechisten »Dienstleistungen zu erweisen« – am wichtigsten aber waren seine »eifrige« Bibellektüre und das fleißige Studieren und Ergründen christlicher Lehren, die bald zur Taufe des Konvertiten führten, bei der er »ein schönes Bekenntniß abzulegen wußte von der Hoffnung, die in ihm war.«⁵¹⁰ In dieser Geschichte stand das einmalige und entscheidende Erlebnis am Anfang des Prozesses, es war gleichsam die Initialzündung für einen *conversio*-Verlauf, der am Ende in eine *echte* Bekehrung mündete.⁵¹¹

Dass auch die Taufe nicht den Abschluss des Vorgangs markieren musste, macht ein Zitat von Adam Bühler aus demselben Jahr 1847 deutlich. Ihm war von einem befreundeten Offizier, Forbes, dessen Diener zu Prüfung, Unterricht und Taufe geschickt worden. Bühler hatte den Diener in unregelmäßigen zeitlichen Abständen gesehen, wenn Forbes sich in Mangalore aufhielt. Er kommentierte: »Solche zugeschickte Leute kann man nur mit Furcht und Sorgen taufen, wenn sie auch aufrichtig und redlich sind; denn erst *nach* der Taufe brauchen sie die besondere Pflege und Leitung ihrer Lehrer; diese geht aber solchen Leuten, die mit ihren Herren bald da bald dort hinziehen müssen, fast ganz ab.«⁵¹² Dieses Zitat zeigt, dass hier zumindest die Taufentscheidung in der Mitte des Prozesses getroffen wurde, noch dazu durch den Arbeitgeber und den Missionar. Der Täufling erscheint hier rein passiv. Mit dieser Passivität bildete die Geschichte im Korpus der Basler Bekehrungserzählungen allerdings eine Ausnahme. Dass Taufentscheidungen mitten in dem von den Missionaren wahrgenommenen Prozess getroffen wurden, war hingegen ab Mitte der 1840er Jahre nicht so selten.⁵¹³ Der Prozess galt in diesem Fall durch Unterricht und Treffen mit dem Missionar als angestoßen; bildeten doch Wissen und Erkenntnis einen wichtigen Teil der *conversio*.⁵¹⁴

Die Briefe der Missionare bieten ebenfalls Beispiele für Taufentscheidungen in der Mitte des der Hoffnung der Missionare zufolge zur *echten* Bekehrung führenden Prozesses. Die ausführlich von verschiedenen Beteiligten berichtete *conversio* des Shamrao/Johannes wurde mit seiner Taufe zelebriert.⁵¹⁵ Danach galt er den Baslern jedoch noch nicht als endgültig und

510 BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 8, H. Gundert, 22.10.1842, S. 1r.

511 In dieser Geschichte wird der Konvertit als Suchender, als Entscheidender und nach der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch sein Handeln die *conversio* Vorantreibender darstellt, also sehr aktiv. Die Aktivität des Missionars bestand vornehmlich in der Verkündigung. S.o. Kap. 4.1.4.

512 Heidenbote 1847, S. 84.

513 Vgl. ähnlich Heidenbote 1848, S. 61 (aus dem Jahresbericht). Ausführlicher zum Taufdatum s.u. Kap. 4.1.7.2.

514 S.u. Kap. 4.1.8.3.

515 S.o. Kap. 4.1.2.1.

echt bekehrt, sondern als weiterhin im Prozess befindlich. Laut Hermann Gundert fehlten ihm zwei grundlegende Fähigkeiten, die ein bekehrter Christ eigentlich aufweisen sollte: Selbsterkenntnis und die Fähigkeit zum »stillen Umgang mit dem Herrn«. ⁵¹⁶ Trotz des Fehlens dieser Charakteristika eines *echten* Christen aber wurde Shamrao nicht nur getauft, sondern es wurde auch überlegt, ihn in die Katechistenausbildung aufzunehmen. Seine *conversio* galt gleichzeitig als sicher und als noch nicht abgeschlossen. ⁵¹⁷

Von einer *conversio* ganz ohne Durchbruch oder entscheidendes Erlebnis berichtete wiederum Friedrich Müller. Ein Hundertjähriger war ins Armenhaus der Basler aufgenommen und dort unterrichtet worden. Im Alter von 103 Jahren bat er dringend um die Taufe:

Er lernte nach und nach seinen natürlichen Zustand einsehen und fühlte das Bedürfniß nach einem Heilande. Die Namen der Götter, die er wohl hundert Jahre umsonst angerufen hatte, verschwanden allmählig, und der Name *Jesu* wurde ihm lieb und werth. [...] So oft ich ihn in letzter Zeit sah, bat er, ich möchte die Taufe doch nicht länger aufschieben, denn er fühle, seine Zeit rücke heran; er glaube von ganzem Herzen an den Herrn Jesum, und daß Er allein vermögend sei, ihm seine Sünden zu vergeben, und nur Sein Name soll auf seiner Zunge und in seinem Herzen sein. ⁵¹⁸

Hier war von einem schleichenden Prozess der Erkenntnis und der Wissensvermehrung die Rede, ebenso (in den Sätzen vor und nach dem Zitat) vom Lebenswandel. An keiner Stelle wurde ein einschneidendes Erlebnis, ein »Durchbruch« auch nur angedeutet, im Gegenteil, die konstant wiederholte Bitte deutet eher auf Permanenz denn auf Plötzlichkeit oder Einmaligkeit hin. Dadurch dass der Konvertit aber das »Bedürfniß nach einem Heilande« fühlte, konnte er als *echt* bekehrt angesehen werden, denn die Formulierung implizierte die Sündenerkenntnis ebenso wie den Willen, die Glaubensgerechtigkeit zu ergreifen, die der 103-Jährige im Folgenden auch explizit aussprach. Er wurde schließlich getauft.

Die Beispiele zeigen, dass der »Durchbruch« oder die Entscheidung für das Christentum in allen Stadien des Prozesses vorkommen und zu allen

⁵¹⁶ BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 13, H. Gundert, 4.10.1850, S. 2r: »Er ist eine redliche Seele mit offenen Augen, von vornehmem Sinn, mit viel Ehrgefühl, starkem Wissensdurst, entschieden im Durchsetzen des Gewollten: aber er weiß noch nicht sich auf den stillen Umgang mit dem HERRN zurückzuziehen, u hatnoch (!) keine tiefe Selbsterkenntniß, sondern ist von den Gegenständen seines Wissens u Handelns leicht hingenommen, und dann wenn er sich besinnt ziemlich verblüfft.«

⁵¹⁷ In anderen Fällen stand die Taufe tatsächlich am Ende des Prozesses – soweit von einem Ende überhaupt gesprochen werden kann. Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 130: »scheinen sich ordentlich zu machen und werden, ersterer zu seiner großen Freude, letzterer noch nach einem Kampf über Selbstgerechtigkeit an Ostern, 23. März 1845, getauft.«

⁵¹⁸ Heidenbote 1853, S. 8.

Zeiten von den Missionaren anerkannt werden konnten. Es gab zwar mit der Krise oder der Entscheidung einen Höhepunkt der *conversio*, die *eigentliche* Bekehrung, aber nicht den einen in einem imaginierten Narrativ festgelegten Zeitpunkt. Vielmehr demonstrieren die Beispiele die Vielfältigkeit der Erzählungen. Bemerkenswert ist, dass es für die Anerkennung der *Echtheit* nicht einmal zu einem erzählten »Durchbruch« kommen musste. Die *eigentliche* Bekehrung musste nicht unbedingt einem Erlebnis oder einer besonderen Erfahrung entsprechen. Sie konnte wie bei dem Hundertjährigen auch eine offensichtlich über einen längeren Zeitraum gewachsene Entscheidung sein.

4.1.5.2 Modi des »Durchbruchs«

Die Formen des »Durchbruchs« schilderte der *Heidenbote* vor allem im Kontext von Bekehrungsgeschichten oder bei Krisenbeschreibungen. In letzterem Fall handelte es sich immer um ein einschneidendes Erlebnis, eine Erfahrung, wie sie auch viele europäische Erweckte kannten und wie sie vielleicht implizit erwartet wurde. Möglicherweise wurde sie in Indien sogar mehr noch als in Europa erwartet, weil dort der imaginierte Abstand zum früheren Glauben und zur ursprünglichen religiösen Kultur sowie der vorgestellte Einfluss des Teufels größer waren. Eine stärker intellektuell geprägte Erkenntnis wurde hingegen weder in Europa noch in Indien verlangt, denn der Glaube sollte immer auch erfahren werden.⁵¹⁹ »Es muß noch durch Tod gehen«, nannte Hermann Gundert dies.⁵²⁰ Diese – der Basler Theologie zufolge – das Leben radikal verändernden Erfahrungen wurden manchmal ausführlicher beschrieben, manchmal in kurzen Sätzen angedeutet. Aber auch diese Erfahrungen mussten nicht als punktuell und datierbar

519 Das Wissen sollte zunehmen, aber es sollte keine reine »Kopfkennntnis« bleiben, s.u. Kap. 4.1.7.1. Bei den englischen *Evangelicals* war die »experimental religion« ein eigener, positiv geprägter Fachbegriff. Vgl. WATKINS, *Puritan Experience*, vgl. auch PETTIT, *The Heart Renewed*.

520 BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 12, H. Gundert, Quartalsbericht, 9.4.1853, S. 2v: »Allmählig glaube ich lernst die familie etwas aufs Wort merken, aber es muß noch durch Tod gehen.« In einem Postskript ergänzte Gundert zwei Wochen später: »da ich einen traurigen Anfang gemacht habe, will ich auch einen erfreulichen beifügen. Diese harte Tier frau ist vom Wort Gottes, namentlich über das letzte Gericht u die Bücher der Werke so getroffen worden, daß sie nun schon etliche Tage beständig über ihre Sünden weint, u ihr Herz schon einigemal recht ausgeschüttet hat. Ich glaube der HErr wird ihr bald Sein Licht aufgehen lassen (26 Apr.)«. Das Datum bezog sich auf seinen Eintrag, nicht auf die Erfahrung der Frau. Auch in diesem Fall zeigte sich die Bedeutung der Krise innerhalb des Prozesses, der weder mit ihr begann, noch mit ihr endete. Vgl. GUNDELT, *Schriften*, S. 182 – der Druck bringt nur das erste Zitat, nicht das Postskript.

beschrieben werden. Sie konnten auch, wie Blumhardt sagte, »langsam und so unvermerkt« geschehen und eine längere innere Beschäftigung und damit Erfahrung implizieren.⁵²¹

Ein einschneidendes Erlebnis, das sich über eine längere Zeit hinzog und damit nicht genau datierbar zu sein schien – Gundert schrieb nichts über das Datum – hatte eine junge Inderin, die, zwischen zwei Männern stehend, krank geworden war, »ger[n] sterben wollte, endlich aber innerlich gebrochen daherkam und ihre Sünde bekannte.« Hier lag für Gundert eine klassische Krise vor. Er fuhr in seinem Bericht fort: »Wir glauben daß diese Nöthen sie nun soweit aus ihrer trüben Innerlichkeit herausgerissen haben, daß sie einen rechten Anfang von Sündenerkenntniß und vom Glauben an Sündenvergebung gemacht hat.«⁵²² Die Krise und das Sündenbekenntnis bildeten nur den Anfang; ein längerer Prozess von Erkenntnis, Glaube und Erfahrung musste Gunderts Meinung nach folgen.

Außerdem musste eine Erfahrung, auch eine körperliche oder psychische Krise, nicht zwangsläufig zum Höhepunkt der *conversio* führen.⁵²³ Die Missionare bemühten sich, eine körperlich oder emotional angespannte Situation zur Belehrung zu nutzen, waren damit aber nicht immer erfolgreich.

Doch nicht nur eine Erfahrung konnte den »Durchbruch« signalisieren; in den Berichten der Missionare stand ebenso häufig neben der Erfahrungsschilderung der Verweis auf eine Entscheidung. Zwar war die Entscheidung in religiöser Hinsicht der Erfahrung untergeordnet, aber für die Missionare spielte sie eine wichtige Rolle im Prozess: Einen Menschen, der sich entschieden hatte oder der um die Entscheidung rang, konnten sie viel stärker unterstützen als einen Suchenden oder einen, der von seinen Gefühlen im Zuge der Erfahrung dominiert wurde. Zudem bedeutete eine Entscheidung in gewisser Weise Rationalität, und ihre Betonung bewahrte die Missionare vor Gefühlsäußerungen, wie sie in den vorigen Kapiteln beschrieben wurden, bzw. setzte diesen einen für die Missionare besser zugänglichen Aspekt entgegen. Zur Hervorhebung der Entscheidung konnte auch dieser Grund beitragen. Zum Feld der Entscheidung gehörte desgleichen die Hoffnung,

521 BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 221, S. 284. Vgl. aber den Aufruf Samuel Hebichs: »Es ist mir hier [Apg. 16, 31] darum zu tun, liebe Seelen, euch zu zeigen, wie alles so schnell vorstatten geht. Solang es noch langsam geht, ist der rechte Geist noch nicht in dem Sünder. Ihr müßt euch bald und entschieden bekehren und gläubig werden und euch freuen in dem lebendigen Gott.« (HEBICH, Gotteskraft, S. 14). Der Auszug entstammt offensichtlich einer Predigt. Es handelt sich also nicht um eine theologisch-theoretische Aussage, sondern um die Aufforderung zur sofortigen Umkehr. Vgl. auch ebd., S. 37: »Du sollst mit jedem reden, als läge er in den letzten Zügen.«

522 BMA, C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 2.9.1852, S. 4. Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 172. Der Vergleich beweist, dass die Edition der Schriften nicht ganz zuverlässig ist. Wie die Geschichte weiterging, ist nicht überliefert.

523 Vgl. ebd., S. 189.

wenn sie von potentiellen Konvertiten geäußert wurde.⁵²⁴ Die Entscheidung war außerdem – ein weiterer Grund für ihre Betonung – für die Missionare besser zugänglich und nachvollziehbar als eine individuelle Erfahrung.

Wie die anderen Ereignisse, das Erlebnis oder die Krise, so konnte auch die Entscheidung ebenso am Anfang des *conversio*-Prozesses stehen wie in der Mitte oder am Ende. 1841 notierte Gundert über einen Inder: »von Ambalapula Familienzweites halber entronnen, nach Casi zu gehen im Sinne habend, von Cherucunnen umgekehrt, will hier bleiben und Christ werden – ist schon geschoren.«⁵²⁵ Hier entschied sich einer, Christ werden zu wollen, offensichtlich ohne genaues Wissen um christliche Lehren, und wurde auf der Missionsstation aufgenommen. Der Prozess des Bekanntwerdens mit dem christlichen Glauben, der zur *conversio* führen sollte, folgte erst später. Die Entscheidung stand mithin am Anfang des Prozesses. Wenn sie in der Mitte des Prozesses stand, markierte sie keinen Durchbruch, sondern galt den Missionaren eher als Zeichen, dass der Durchbruch kommen könne.⁵²⁶ Dort war sie somit Hoffnungsträgerin. Am Ende des Prozesses besiegelte sie die *eigentliche* Bekehrung.

Letztlich durften Erfahrung und Entscheidung nicht gegeneinander ausgespielt werden. Beide Wege hatten für die Basler ihre Berechtigung.⁵²⁷ Im Idealfall sollten sie einander ergänzen. Zwischen Erfahrung und Entscheidung stand das (Sünden)Bekenntnis als Mittel im Prozess. Es konnte entweder den Höhepunkt der *conversio* markieren oder einen Schritt auf dem Weg darstellen. Es konnte mithin den Konvertiten in einen anderen Zustand überführen – den Gemeinschaftswechsel bezeugen – oder einen Bekehrten im Prozess stabilisieren.⁵²⁸

Daneben stand das für Indien spezifische Ablegen von Insignien als eine eigene Art des »Durchbruchs«: »damit streifte sie ihr Gold und Silber (wohl an 50 Rs wert) ab und gab's den Verwandten. Seither lernt sie – langsam genug – etwas von göttlichen Dingen.«⁵²⁹ Diesem Zitat Hermann Gunderts

524 Vgl. z.B. DERS, Tagebuch, S. 102: »will Christ werden. Gesteh seine Furcht.« S. 171: »Mannen in Mahe zugänglich, hofft, zum Glauben zu gelangen.«

525 Ebd., S. 79.

526 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 9v: »Zwey von unsern Toddy-drawers scheint es ganzer Ernst zu seyn: ›Christen‹ zu werden, u wir glauben, daß der heilige Geist an ihren Herzen arbeitet.« Nr. 14, S. Hebich, 28.12.1836, S. 2r: »die beiden Sudra – nemlich Timmoba & Modli sind für das Evangelium, und sie werden auch immermehr mit demselben bekannt – aber die neue Creatur fehlt noch.«

527 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 136: »Taufkandidaten: [...] letztere, obgleich von ihm in Kopfkennntnis übertroffen, sind ihm in Einfalt des Strebens voran und noch mehrere andere, über die weniger Gewißheit ist. – Unter den 5 Knaben, die dem Herrn zu dienen gelobt haben, ist ein Fortschritt im Zeugenmut und Aufmerken auf sich selbst zu erkennen«.

528 So sah das Herrmann Mögling im Blick auf Supper: BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 11, H. Mögling, 4.8.1843, S. 1r, s.u. Anm. 638.

529 GUNDELT, Schriften, S. 173.

zufolge war das Ablegen der Insignien der Beginn des Lernprozesses, ja ermöglichte diesen offenbar erst.⁵³⁰ Hier scheint in der Frage des Prozesses ein exotisierender Aspekt auf. Er war allerdings im Verhältnis zur Gesamtzahl der auf den Prozess bezogenen Aussagen marginal und wurde in den Veröffentlichungen des *Heidenboten* gar nicht aufgenommen. Bemerkenswert ist, dass hier die erwarteten Formen des »Durchbruchs« durch eine neue Form erweitert wurden. Der Wunsch der Inder, die Insignien abzulegen, konnte den »Durchbruch« konstituieren. In Indien nahmen die Missionare damit in ihre Berichte eine »indische« Art des »Durchbruchs« auf. Die Religiosität erweiterte sich somit in der Kontaktzone: In der Kontaktreligiosität konnte auch eine kulturspezifische Handlung zum »Durchbruch« werden, zusätzlich zu Erfahrung, Entscheidung, Wissen und Bemühen.

Ein besonderes Ereignis war in Bezug auf den Durchbruch wie in so vielen Hinsichten die Erweckung. Bemerkenswert sind die Berichte über ihre Folgen. Einerseits wurde immer wieder in Biographien bedeutender Katechisten oder Schüler auf die Erweckung als wegweisendes Moment verwiesen,⁵³¹ andererseits wurde der nach den herausragenden Erlebnissen in Kannur und Umgebung im Jahr 1847 einsetzende Prozess der Gewöhnung zumeist als »Abfall« gedeutet – und dies, obgleich, aufgrund der Prozesshaftigkeit und der Konzeption vom Auf und Ab im Fortgang, die schließliche *echte* Bekehrung erwartet wurde. Dies galt zumindest für die Mehrzahl der bei der Erweckung beteiligten Personen. Aber es gab auch Gegenbeispiele von Personen, die sich schon länger im Prozess befunden hatten und durch die Erweckung endlich auf den »richtigen« Weg gesetzt wurden. Zwar musste auch dies noch nicht die endgültige Bekehrung bedeuten, aber es hieß doch, dass die Entscheidung für den christlichen Glauben im Rahmen der Erweckung stattgefunden hatte.⁵³²

Es gab also der Darstellung der Missionare zufolge eine Vielzahl von Formen und Zeitpunkten des »Durchbruchs«. Dazu gehörten auch solche, die gar nicht als »Durchbruch«, also als wahrnehmbares oder gar datierbares Ereignis, stattfanden. Auch nach einem schleichenden Prozess konnte eine Person »durchgebrochen« sein und an den christlichen Gott glauben. Die wichtigste Unterscheidung war die zwischen Erfahrung und Entscheidung, die beide

530 Dass Gundert die Frau mit dem Verweis auf das Ablegen der Insignien im zur *echten* Bekehrung führenden Prozess sah, wird vor allem an dem Verweis auf das Lernen »von göttlichen Dingen« deutlich. Die »göttlichen Dinge« waren mehr als religiöse Unterweisung im Sinne von »Kopfkenntnis«.

531 Vgl. z.B. Heidenbote 1855, S. 101–103 über Daniel u. Joseph Wellejan.

532 Vgl. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, H. Gundert, 2.7.1852, S. 1r: »getauft in folge der Erweckung (Oct 47); durch welche sie aus ihrem Leichtsinne aufgeschreckt wurde, und seither langsam doch merklich am Geiste wachsend«.

gleichermaßen ihre Berechtigung besaßen. In Indien kam mit dem Ablegen der Insignien eine mögliche Praktik des »Durchbruchs« hinzu, die von den Missionaren akzeptiert und in ihre Kontaktreligiosität integriert wurde.

4.1.5.3 Fortschritte nach der eigentlichen Bekehrung

Die Überzeugung von der Notwendigkeit der Fortführung des Prozesses nach der *eigentlichen* Bekehrung, also der Bekehrungserfahrung oder Entscheidung, wurde im *Heidenboten* häufig ausgedrückt. So hieß es 1846: »*Baker* selbst hat nun in der Mädchenschule mit den Kleinen eine Beschäftigung, die ihm aber noch genug Zeit übrig läßt, selbst weiter zu schreiten in Erkenntniß und Erfahrung.« Und Paul »sucht täglich Christum ganz zu gewinnen und ganz in Ihm erfunden zu werden.«⁵³³ Diese Zitate, denen viele weitere beigelegt werden könnten, zeugen von dem Grundsatz, auch nach der *eigentlichen* Bekehrung gehe der Prozess der *conversio* voran. Erfahrung, Erkenntnis und Hingabe müssten vertieft werden, sowohl aktiv durch die Konvertiten als auch in der Begleitung durch die Missionare und die Fürbitten der christlichen Gemeinde.

Die Prozesshaftigkeit einer *conversio* wurde stärker noch als in den im *Heidenboten* gekürzt und in Auswahl veröffentlichten Berichten von den Missionaren in ihren nicht edierten Briefen hervorgehoben. Auf diese Weise konnten sie Fortschritte in Indien feststellen, auch wenn sie noch keine *echten* Bekehrungen vorzuweisen hatten. Die *echte* Bekehrung besaß für die Basler eine größere Bedeutung als die Taufe; von Zeit zu Zeit wurde ausdrücklich betont, schnell viele Menschen zu taufen, sei kein Problem. Die Herausforderung sei, sie zur *echten* Bekehrung zu begleiten.⁵³⁴ Durch die Hervorhebung der Prozesshaftigkeit konnten die Missionare ihre Arbeit mit Bekehrten in Indien gleichzeitig illustrieren und rechtfertigen. Aber diese taktischen Vorteile waren nicht der einzige und vielleicht nicht einmal der primäre Grund ihrer Aussagen, denn auch in seinem privaten Tagebuch notierte Gundert häufig Verweise auf den Prozess. Er war zutiefst davon überzeugt, dass die *conversio* ein Prozess sein müsse. Dennoch bestand ein Unterschied zwischen seinen in Basel archivierten Briefen auf der einen Seite und dem Tagebuch sowie den in den *Schriften und Berichten* edierten privaten Briefen auf der anderen: In letzteren wurden die Notwendigkeit von und die Hoffnung

533 Heidenbote 1846, S. 28.

534 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, 21.7.1860, S. 5: »als ich in einem Gespräch über Vortheile und Nachtheile großer Vorsicht und Langsamkeit bei der Aufnahme u Taufe von Bekehrten oder sich bekehren wollenden Hindu, zuletzt frischweg sagte: die langsamen, vorsichtigen Englischen Missionsbrüder haben vorderhand wohl Recht. Allein Tausend Leute Tag für Tag zu taufen, würde mich kein langes besinnen kosten. Da wäre ich flink genug. Die Brüder fuhren fast zurück vor mir.«

auf eine Entscheidung wesentlich häufiger angeführt als in den Briefen nach Basel, die für die Veröffentlichung in einer der Missionszeitschriften genutzt werden konnten. Diese sprachen merklich mehr von (stillem) Wachstum, ohne direkten Bezug auf eine Entscheidung oder einen »Durchbruch«. ⁵³⁵ Es scheint, als habe Gundert sich in den offiziellen Berichten zurückgehalten, um nicht falsche Hoffnungen zu wecken oder von Enttäuschungen berichten zu müssen. Gleichzeitig zeigte gerade das Tagebuch, wie wichtig ihm Entscheidung und »Durchbruch« waren. ⁵³⁶

Der Prozess nach der *eigentlichen* Bekehrung, dem sogenannten »Durchbruch«, wies für die Basler drei Aspekte auf: vertieften Glauben, größere Erkenntnis und fortschreitende Heiligung. Diese hingen eng zusammen, und ein bestimmter, der *sanctificatio* entsprechender Lebenswandel konnte ihrer Meinung nach die *conversio* verstärken. Der – in ihrem Sinne – rechte Lebenswandel konnte gleichermaßen intrinsisch motiviert sein, sich zum Beispiel in besonderem Eifer zeigen, und extern vorgegeben sein, zum Beispiel durch die Lebens- und Arbeitsbedingungen. ⁵³⁷ Ein falscher Lebenswandel hingegen, so die Missionare, würde die *conversio* verhindern. ⁵³⁸

535 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert/C. Müller, 28.12.1848, S. 2r (hier: Gundert): »Michas Bruder und sein Weib sind am 25 Jan. durch die h. Taufe in die Gemeinde aufgenommen worden. Wir freuen uns namentlich über das stille Wachstum der letztern.« Vgl. mit Bezug auf Rückfälle und unter Abwertung der dabei erfahrenen Erlebnisse – auch dies vielleicht ein Grund, Erfahrungen und Erlebnisse in Indien nicht zu wichtig machen zu wollen – ebd., S. 1v: »Geistliches Wachstum ist nur bei der Minderzahl zu verspüren. Alte Sünden, besonders Zorn, Fleischeslust und Trunk sind in einem u dem andern wieder ausgebrochen: eine solche Rückkehr zum Sündendienst nimmt bei dieser Kaste (von Slaven) leicht den Character einer Art von Besessenheit an, die vielleicht nach wochenlangem Trutz sich in einem Thränenstrom u Flehen um Vergebung entladet.« Auch die Aussagen über ein (fehlendes) stilles Wachstum konnten über Europäer ebenso wie über Inder gemacht werden, vgl. FRENZ, Anandapur, S. 214: »nur scheine sie kein Bedürfnis eines stillen Umgangs mit dem Heiland zu haben; doch hofft er, sie werde bald wachsen.« (P. Weigle, über Lehmanns neu eingetroffene Braut). Dass die Entwicklung langsam vorangehen konnte, betonte Samuel Hebich: »Einige zieht es durch Krankheit, die kommen als Kranke zu mir, leben bei mir, sende einige nach dem Hospital – werden curirt, unterrichtet u. gewonnen für den Herrn; das innere Leben entwickelt sich aber meist sehr langsam.« (BMA, C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 4, S. Hebich, Bericht v. Febr. 42 bis Mz. 43, S. 2r). Die Langsamkeit konnte auch Katechisten oder überzeugte indische Christen betrüben, vgl. C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.7.1851, S. 1: »Paul ist oft bekümmert darüber, daß das Wachstum [z]um christlichen innern Leben und Erkenntniß bei seiner Frau so langsam von Statten gehe!«

536 Zudem regte gerade die sehr knappe Form der Einträge im Tagebuch dazu an, die *conversio* auf einen Punkt zusammenschmelzen zu lassen.

537 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1847, Nr. 2, H. Mögling, 6.1.1847, S. 1v: »Christian ist im vergangenen Jahre innerlich merklich gewachsen, mehr als Jacob hier. Die Ursache ist wohl die, daß Christian in Honore mehr Arbeit u schwerere gehabt hat als sein I. Taufgenosse hier.« Ebd., Nr. 20, H. Mögling, 8.7.1847, S. 3v: »An meiner Katechisten-Klasse erlebe ich viele Freude. Sie sind alle sehr fleißig, es ist nicht übertrieben dies zu sagen; und ich bin überzeugt, daß sie nicht blos an Erkenntniß, sondern auch an Gnade u Kraft wachsen.«

538 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 9, H. Mögling, 17.4.1860, S. 4: »Er hat schon seit längerer Zeit heimlich Branntwein getrunken und hat (ohne Zweifel schon seit Jahren) mit der Wittve

Hinzu kam ein vierter Aspekt, der im *Heidenboten* keine Erwähnung fand, aber von den Missionaren mehrfach angeführt wurde: die Wellenbewegung, das Auf und Ab im Prozess der *conversio*, bei dem mal das Ab, das Nachlassen im Glauben, im Vordergrund stand, und mal das Schwanken an sich. Im Anschluss an das Schwanken konnte als endgültiges Auf dann auch die zuletzt erfolgende *echte* Bekehrung protokolliert werden.⁵³⁹ Doch auch in Bezug auf den Prozess schilderten die Missionare nicht nur Erfolge. Auch dass es »kein Wachstum« gebe, war ihnen gegenüber Basel eine Erwähnung wert.⁵⁴⁰ Im privaten Tagebuch bezeugte ein solcher Eintrag Enttäuschung.⁵⁴¹

Die nicht unbedingt linear verlaufenden Fortschritte nach der Bekehrung waren als Teil der *conversio* für die Basler selbstverständlich. Die *conversio* galt auch nach »Bekehrungserlebnis« oder -entscheidung und öffentlicher Konversion als noch lange nicht abgeschlossen. Dass es sich um einen lebenslangen Prozess der Vertiefung und Heiligung handelte, zeigen die Beispiele der Missionare selbst.

Die Längsschnittanalyse der *conversio* bei den Basler Missionaren offenbart die fortgehende Bedeutung und das andauernde Ringen um die eigene Bekehrung. Dass eine *conversio* nach Ansicht der Basler ein fortgesetzter Prozess war, der nie aufhörte, zeigen ihre Selbstaussagen, sowohl aus Indien als auch aus der Zeit nach ihrer Rückkehr nach Europa. Wie sehr die Missionserfahrung den fortgesetzten Prozess verstärken konnte, demonstriert eine Aussage Hermann Gunderts von 1867:

seines Veters heimlich Verkehr gehabt. Natürlich war da ein Wachstum in Erkenntniß und Gnade nicht möglich.«

539 Vgl. z.B. zum Nachlassen BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert/C. Müller, 28.12.1848, S. 1r (hier: Gundert): »Auf die Zeit der Erwekung, womit 1847 schloß, folgten Tage der Lauheit durch Störungen der brüderlichen Liebe, auch haben wir nicht wie wir sollten, über den ersten Trübungen gewacht. Dann schritt der HERR mit Krankheit ein.« GUNDELT, Tagebuch, S. 125: »Arumugen am 28sten wieder einmal ganz tot.« (Eintrag vom 29.11.1844). Eine Woche später wurde Arumugen allerdings getauft, vgl. GUNDELT, Schriften, S. 88: »Dafür kam 4. Dezember Arumugen, und diesmal entschieden zu bleiben, gestand seine Sünden, wird unterrichtet und 8. Dezember getauft.« Zum Schwanken insgesamt vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 348: »hielt sich für bekehrt, ist jetzt in schwankendem Zustand, aber angenehm und augenscheinlich bei Christen sich zu Hause fühlend. Ihr Versprechen, zum Abendmahl zu kommen, hielt sie nicht.« GUNDELT, Schriften, S. 137: »Ein Soldat Lewis, einst von der Bristol-Gemeinde Herrn G. Müllers, aber tief gefallen und davongelaufen, wurde nach vielen Schwankungen endlich im Spital hier gründlich bekehrt und starb am 6. Januar im Herrn.«

540 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 9, S. Hebich/H. Gundert, Stations-Bericht über das ganze erste Semester von 1850, S. 2 (hier: Gundert): »Die letztern sind 2 Wittwen [...], an welchen sich seither (3 Febr) kein besonderes Wachstum bemerklich macht, im Gegentheile scheinen sie wenig Sünde mehr an sich zu finden u wissen darum nichts von göttlicher Freude.«

541 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 306: »Samuel immer noch derselbe.«

Es steht im Wheeler was von *zweiter* Bekehrung. Es ist ein ordentlicher Gedanke, den ich nicht theologisch kritisieren möchte; aber *das beste ist wohl eine häufigere Bekehrung, d.h. eine fortgesetzte*. Dazu bietet nichts so schöne Gelegenheit, als wenn man einer Bekehrung zusieht, die erste Liebe wieder im Bruder schmeckt und fühlt, sich des Abstands bewußt wird, der unversehens bei uns eingekehrt ist, und mit den Frischen frisch von vorn anfängt.⁵⁴²

Hier ging es um mehr als die Fortführung und Vertiefung der Bekehrung. Angesichts des Erlebens einer neuen Bekehrung sollte das alte Gefühl erneuert werden. Die Missionare taten somit ihrer eigenen Meinung nach nicht nur den Indern etwas Gutes, wenn sie dort missionierten, sondern auch sich selbst. Dies war nicht der primäre Zweck ihrer Tätigkeit, doch eine von allen so empfundene erfreuliche Wirkung und ein besonderer Teil ihrer *sanctificatio*. Die Teilhabe an der Erfahrung neuer Konvertiten sollte sie vom »Abfall« – und sei es vom »Abfall« in der Intensität – bewahren.⁵⁴³

Besonders intensiv beschäftigte sich Herrmann Mögling mit diesem Thema. Auch die anderen Missionare erwähnten die eigene vertiefende Bekehrung, bei ihm aber kamen diese Aussagen am häufigsten vor – allerdings stand er auch am häufigsten in Konflikten. Mögling ordnete seine Auseinandersetzungen mit Kollegen vor Ort und mit dem Inspektor in Basel immer in den Kontext der *conversio* ein und sah sich im Nachhinein, wenn er seine Schuld bekannt und sich unterworfen hatte, als bis zu diesem Punkt noch nicht *echt* bekehrt an. Denn Gehorsam gehörte zu den grundlegenden Charakteristika eines *echten* Christen, zur *sanctificatio*, die aus der *echten* Bekehrung unweigerlich folgen würde. Mögling fand immer (nach seiner Unterwerfung) einen Mangel in seiner Bekehrung.⁵⁴⁴ Eine fortwährende Führung durch Gott und ein dauerndes Fortschreiten in der Heiligung wünschte sich Mögling jederzeit, auch unabhängig von persönlichen Verfehlungen, zum Beispiel aus Anlass eines Jahreswechsels.⁵⁴⁵

Zuweilen äußerten sich die Missionare auch über den Stand ihrer Kollegen innerhalb von deren Prozessen der *conversio*. Dies galt sowohl für diejenigen, die sich der Basler Ethik zufolge Vergehen schuldig gemacht hatten wie Christian Greiner, der eine jahrelange außereheliche Beziehung unterhielt, als auch für solche, die die anderen Missionare als schwach wahrnahmen

542 GUNDERT, Briefnachlaß, S. 392f.

543 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 221 (P. Mögling). Vgl. auch BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, 21.7.1860, S. 7v. S.u. Kap. 4.2.2.

544 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 24, H. Mögling, 29.7.1848, S. 1r; Nr. 28, H. Mögling, 18.8.1848.

545 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 3, G. Weigle/H. Mögling, 23.1.1844, S. 1r (hier: Mögling): »Möge der HErr in mir regieren und mich täglich etwas vom Tode des Alten und dem Leben des Neuen Menschen erfahren lassen.«

oder mit denen sie in Streit lagen.⁵⁴⁶ Es galt aber auch für diejenigen, die ihnen besonders am Herzen lagen. Hierzu gehörte zum Beispiel für Herrmann Mögling Anandrao Kaundinya. Auch an dessen Prozess der *conversio* nach der *eigentlichen* Bekehrung nahm Mögling intensiv Anteil. Er ließ sich – in erweckten Kreisen nicht unüblich⁵⁴⁷ – Kaundinyas Basler Tagebuch schicken, um so seine Fortschritte sehen zu können: »Nach seinem Tagbuch zu urtheilen, fährt er fort an Erkenntniß u Gnade zu wachsen.«⁵⁴⁸ Mögling fühlte sich Kaundinya über die Entfernung genauso verbunden wie seinen europäischen Freunden und Verwandten und nahm auf dieselbe Weise Anteil. Die Frage nach dem Wachsen im Glauben spielte bei jeder dieser Beziehungen eine große Rolle.

Interessanterweise unternahm Mögling im Zusammenhang seines eigenen Prozesses der immer weiter vertieften Bekehrung sogar eine Datierung, die er bei seiner *eigentlichen* Bekehrung im Lebenslauf nicht gegeben hatte. Als er nach heftigem Ringen sich, das heißt seinen rebellischen Geist, endlich von Gott überwunden fühlte, datierte er das Geschehen auf den Jahrestag seiner Ordination.⁵⁴⁹ Die erneute Bekehrung ließ sich also nicht nur auf Tag und Stunde angeben, sondern sie wurde auch in den Lebenslauf integriert und auf andere für die religiöse Entwicklung wichtige Ereignisse bezogen. Damit schrieb Mögling ähnlich wie Samuel Hebich neben dem »weltlichen« auch einen religiösen Lebenslauf.⁵⁵⁰

546 Vgl. z.B. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 16, H. Mögling, 19.12.1843, S. 1r: »Mit dem I. Supper steht es, dem HErrn sey Dank, recht gut. Ich glaube, daß er von seiner Hauptnoth freigeworden ist, aber in seiner jetzigen angemessenen Lage u bei seinem seit Jahren geplagten Herzen fehlt es ihm immer noch an Festigkeit des Glaubens, der Hoffnung u des Willens in seinem täglichen Lauf. Aber der HErr, der ihn bis hier getragen u geheilt hat, wird Sein Gnadenwerk gewiß nicht unvollendet lassen.«

547 Vgl. GLEIXNER, Pietismus und Bürgertum, S. 228.

548 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 11, H. Mögling, 5.4.1848, S. 1v.

549 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 1, H. Mögling, 8.1.1840, S. 1v: »Wie mich der HErr aus Gnaden gerichtet, zerschlagen u. zermalen hat, das weiß Er der Herzenskundige. Erzählen kann ich hier nicht die lange Geschichte von zwei lang[en] Monaten. Als ich das erste mal erschüttert wurde, schrieb ich jene zwei Briefe. Aber noch lange u auf verschiedenen Wegen u mannichfaltige Weise suchte jener Geist sich zu halten um wenn er geschlagen war, wieder von neuem das Verlorene zu gewinnen, bis endlich letzten Sonntag Abend, am Abend vor dem Erscheinungsfest, an welchem ich vor 4 Jahren ordinirt worden, der Sieg gewonnen war.«

550 Hebich zählte die Jahrestage seiner Bekehrung als »Geburtstage«, vgl. z.B. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 4, S. Hebich, 2.6.1847, S. 6v.

4.1.5.4 Die Rolle der Missionare im Prozess der *conversio*

Die Rolle der Missionare wurde im *Heidenboten* lediglich am Rande erwähnt. In den handschriftlichen Berichten aus Indien spielte sie je nach Missionar und nach Situation eine unterschiedlich große Rolle, konnte aber durchaus mit Gewicht belegt sein. Um manche Konvertiten rangen die Missionare intensiv. Gerade in vertraulichen Dokumenten stellten sie nicht nur ihre Begleitung heraus, sondern gaben auch ihren Emotionen Ausdruck: »Reden mit Gabriel – es wackelt, zieht aber kaum. – O Herr, hilf! Welchem Buben habe ich Isab[ella] gegeben! Endlich nachmittags bricht's«⁵⁵¹; »die Not mit Samuel, der, halb fortgewiesen, sich nicht beugen will«⁵⁵². Die beiden Zitate aus Gunderts Tagebuch zeigen sein emotionales Engagement, seine Angst um den Konvertiten und die Christin, mit der er ihn getraut hatte, sowie das Ringen um den anderen Konvertiten und die Sorgen, die jener ihm bereitete. In beiden Fällen waren die Männer schon getauft, wie ihre Namen belegen, was bedeutet, dass ihre *conversio* als so weit fortgeschritten angesehen worden war, dass die Basler die Taufe für richtig erachtet hatten. Die *conversio* war ihrer Meinung nach schon einmal *echt* gewesen. Trotzdem gingen der Prozess und das Ringen fort, und Gundert engagierte sich hier so sehr, dass er einen seiner seltenen emotionalen Ausrufe im Tagebuch festhielt.

Die Missionare bemühten sich jedoch nicht nur in innerlichem Engagement um die Konvertiten, sondern auch durch Unterricht und durch Aufnahme in ihre Gemeinschaft. Dabei konnten sie je nach Stadium des Prozesses unterschiedlich mit den Konvertiten umgehen. Überlegungen im Umgang drückt folgende Bemerkung Hermann Gunderts über Anna Blandford aus: »Sie ist gehorsamer als früher – aber noch nicht erweckt: einstweilen wird sie in einem Übergangsstadium gehalten, sie erhält besonderen Unterricht im Englischen, kommt zu unserem täglichen Familiengebet, wird auch beim Essen etwas nebenher bedacht, und zu den Abendspaziergängen mit meinen Kindern nehme ich sie mit.«⁵⁵³ Die Konvertitin wurde also teilweise in die Familie integriert, bekam im Unterschied zu den anderen Mädchen in der Schule eine Sonderbehandlung im Unterricht und bei den Mahlzeiten, galt aber noch nicht als völlig der christlichen Gemeinschaft zugehörig.

Diese Behandlung deutet schon an, dass die Missionare glaubten, die innere Entwicklung der Konvertiten feststellen und sie dementsprechend behandeln zu können. Bei aller Überzeugung, dass nur Gott die Seelen der

551 GUNDELT, Tagebuch, S. 245.

552 Ebd., S. 279.

553 GUNDELT, Schriften, S. 152. Vgl. zu einem anderen Stadium BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 19, H. Mögling, Reise von Br. Mögling, 20.9.–10.11.1842, S. 2: »welcher schon lange mit Br. Greiner bekannt ist – u zu Zeiten spricht, als wolle er ein Christ werden. Ich versprach ihm e Besuch in seinem Haus.«

Menschen kenne,⁵⁵⁴ waren sie doch der Ansicht, diese Urteile treffen zu können. Sonst hätten sie ihren Beruf nicht ausüben können.⁵⁵⁵ Als Maßstab galten ihnen Selbstaussagen, Lebenswandel und Verhalten bei den christlichen Riten sowie das Wissen um christliche Lehren. Diese Beurteilungsmaßstäbe hatten sie aus Europa mitgebracht, wo in christlichen Gemeinschaften auf dieselbe Weise entschieden wurde, wer *echt* bekehrt war und dazu gehörte.⁵⁵⁶ Dies galt, obgleich die Inhalte des Lebenswandels und zum Teil auch des Verhaltens bei den christlichen Riten, wie sie sich zum Beispiel im Blick auf den Lebenswandel im Ablegen von Insignien zeigten, dem indischen Kontext angepasst wurden.

Ebenso aus Europa mitgebracht und eng damit zusammenhängend war die paternalistische Einstellung der Missionare gegenüber den Konvertiten (Indern wie Europäern). Der Blick auf Neubekehrte als Kinder hat in der Geschichte des Christentums eine lange Tradition. Er findet sich schon in der Bibel und ist besonders aus der Auseinandersetzung des Paulus mit den Korinthern bekannt.⁵⁵⁷ So bezeichneten auch die Missionare die Konvertiten häufig als Kinder. Sich selbst verstanden sie als treu sorgende Eltern: »Sie bedürfen alle der Pflege und des Wartens und Rathens wie kleine Kinder, nicht nur in Beziehung auf ihr christliches Leben, son[d]ern auch in ihrem äußeren Beruf. Der Herr verleihe uns Weisheit, Liebe, Glauben u Geduld hiezu.«⁵⁵⁸ Doch zur liebevollen Pflege gehörten nach Auffassung der Missionare ebenso die Strenge und die Ermahnung. Manchmal hofften sie, auf diese Weise einen Inder oder eine Inderin zur Entscheidung bewegen zu können. Zucht galt als eine Form der Liebe, Zuchtlosigkeit als Lieblosigkeit. Ein Grund dafür war die Überzeugung von der steten Aktivität des Teufels.⁵⁵⁹ Auch hier wurde nicht zwischen Europäern und Indern unterschieden. Die Missionare wollten die Konvertiten wie ihre eigenen Kinder behandeln.

554 S.o. Kap. 4.1.4.2.

555 Diese Überzeugung teilten sie mit Gemeindeleitern, Ältesten, Pfarrern und teilweise auch Diakonen anderer christlicher Gemeinschaften, die zum Beispiel Kirchenzucht durchführten oder auf andere Weise eine an strikten Maßstäben orientierte Gruppe leiteten. Wer Menschen aus der christlichen Gemeinschaft ausschließt und erst recht wer glaubt, damit auch eine Entscheidung über ihre Zugehörigkeit zur *ecclesia invisibilis* und zum Reich Gottes zu fällen, muss überzeugt sein, in irgendeiner Weise Urteile über ihren Glauben treffen zu können.

556 Vgl. z.B. GUNDERT, Briefnachlaß, S. 220f.: »Wenn aber einer sich bekehrt und der Zahl der Gläubigen beitreten will, so gilt es für unumgängliche Pflicht, den Geist zu prüfen: man erwartet – erhält auch – eine kurze oder lange Erklärung über Gang, Wechsel, Motive der Bekehrung.«

557 Vgl. I Kor 3,1f.; Hebr 5,12-14.

558 BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.7.1851, S. 2.

559 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 3, S. Hebich, 2.7.1841, S. 2r: »er ist schon Etwas vorbereitet, + mit Gottes Gnade will ich versuchen ihm einen Stoß zu geben, damit er in die

Welcher Missionar sich um die Konvertiten kümmerte, wurde zuweilen zwischen den Missionaren – unter Einbeziehung der Konvertiten – ausgehandelt. Es sollte geklärt werden, wer den Konvertiten am besten im weiteren Prozess der *conversio* begleiten könne. Dabei konnten zumindest einige Missionare anerkennen, dass bestimmte Kollegen besondere Gaben für bestimmte Konvertiten hatten.⁵⁶⁰ In manchen Fällen wandten sich die Konvertiten selbst an diejenigen, die ihnen sympathisch waren. Die Begleitung durch die Missionare im Prozess nach der *eigentlichen* Bekehrung wurde nicht infrage gestellt.

4.1.5.5 Datierbarkeit

Nur äußerst selten berichteten die Missionare mit Datumsangabe von *conversiones*. In Hermann Gunderts Tagebuch sind aufgrund der Gattung Daten vermerkt, aber diese finden keinen Eingang in seine Briefe und Berichte. In dem Tagebuch ist auch eine der wenigen Aussagen überliefert, die ein Datum in den Eintrag selbst einschließen. Interessanterweise bezieht sich diese Aussage auf eine Europäerin: »Frau von Reinöl gesprochen, wiedergeboren am 22. März (?) von unreinem, stolzem, fähigem Geist.«⁵⁶¹ Die Datumsangabe kommt zusammen mit der Verwendung des Begriffs »Wiedergeburt«, der ebenfalls nur selten benutzt wurde.⁵⁶² Die Bemerkungen zu dem einen wie zu dem anderen sind freilich zu selten und zu kurz, um daraus zu schließen, dass nur eine »Wiedergeburt« datiert werden konnte – oder gar, dass alle, bei denen Begriff und Datum nicht genannt wurden, in den Augen der Missionare als nicht wiedergeboren und damit nicht *echt* bekehrt galten.

Gemeine der Lebendigen kommt. [...] Der Teufel macht, + sucht sie abwendig zu machen. Doch ist die Arbeit nimmer umsonst im herrlichen Namen *Jesus*, Hallelujah!«

560 Vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 188 (1853): »welcher, kürzlich erweckt, noch nicht klar über sich selbst geworden war. Er scheint bei Br. Hebich das Nötige gefunden zu haben und kehrt um ein Gutes heiterer an seinen Platz zurück.«

561 GUNDELT, Tagebuch, S. 146. Das »(?)« befindet sich im Text. Von Samuel Hebich gibt es eine einzige datierte Angabe über eine Bekehrung, und diese bezog sich ebenfalls auf einen Europäer, vgl. BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 20(a), S. Hebich, 17.6.1857, S. 2v: »Samstag d. 13. Juny wurde der liebe Doctor *Henry Crocker*, in einer Unterhaltung von mir mit ihm von Nachmittags 4. bis 8. Uhr völlig für den Herrn gewonnen. Dies ist wieder nach langer Zeit die Erste Bekehrung in Cannanore von Einem Gentleman. – Hallelujah! –«. Das Datum wurde vermerkt, eben weil es sich um einen Europäer handelte und die Bekehrung für Hebich so ungewöhnlich und daher erfreulich war.

562 Vgl. zur Wiedergeburt BLUMHARDT, Dogmatik, I, § 27, S. 19. Blumhardt unterscheidet drei Entwicklungsstufen. In Bezug auf die Annäherung des Menschen an sein »höchstes Gutes« sind dies: »1) sittlich, gut, moralisch als höchste Bildungsstufen des Sinnenlebens; 2) wiedergeboren, als Bildungsstufen des Reiches Gottes, 3) als Bildungsstufe im Reiche der Vollendung«.

Eine ganz andere Art der Datierbarkeit lag vor, wenn Missionare mit Konvertiten den Tag ihres öffentlichen Bekenntnisses und damit der öffentlichen Konversion festlegten. Über diese Termine wurde relativ häufig berichtet, aber sie waren als Daten nicht mit religiöser Bedeutung belegt. Wohl aber waren sie missionspolitisch bedeutsam, insofern mit ihnen auch öffentlich jeweils ein neuer Erfolg für die Mission dokumentiert wurde. Jedoch geschah die Nennung in den meisten Fällen nicht als Beleg für einen Erfolg, sondern weil die Person eben nicht zum verabredeten Zeitpunkt zum öffentlichen Bekenntnis erschien, sondern erst einige Tage oder Wochen später. Die Zeiten der Konvertiten waren nicht unbedingt die Zeiten der Missionare. Dies führte dazu, dass die Missionare für sich und die Konvertiten gerade an solchen Tagen um Kraft beteten.⁵⁶³

Wichtig konnte das Datum der Bekehrung in der Apologie werden. Hermann Gundert, der in seinem Bewerbungslebenslauf die Bekehrung ohne Datum, wenn auch unter Angabe des Jahres, geschildert hatte, schrieb 1863 in einer Auseinandersetzung: »Ich versichere Dir und der ganzen Welt, wenn sie es wissen wollte, dass ich so gewiß ein Bibelchrist bin, wie irgend ein Schneider oder Schuster, oder Kind oder altes Weib, dem ähnliches widerfahren ist, wie mir am 27. Juni 1834.«⁵⁶⁴ Dies ist die einzige Stelle in seiner bekannten Korrespondenz, bei der er seine Bekehrung datierte. Drei Jahre später, 1866, berichtete er einem Briefpartner ausführlich über die Bekehrung seines Sohnes Paul und erwähnte auch das Datum, den zweiten Weihnachtstag. Dieser bildete in dem Brief aber den Kontext für die Bekehrung und wurde nicht als Beleg für ihre *Echtheit* angeführt. Die *Echtheit* wurde durch das Verhalten des Sohnes und durch den Austausch zwischen Eltern und Kind bezeugt.⁵⁶⁵

Die Datierung von Bekehrungen war für die Basler in Europa nicht wichtig gewesen; ihre Bedeutung stieg in Indien offensichtlich nicht. In dieser Beziehung lässt sich mithin keine Veränderung in der Religiosität feststellen.

4.1.5.6 Zeit Gottes

Die einzelne *conversio* wurde eingeordnet in den aufgrund der heilsgeschichtlichen Überzeugungen als selbstverständlich vorausgesetzten Prozess der Evangelisierung der Welt. Damit bekamen die *conversio* der Einzelnen wie die Missionierung Indiens ihren Platz in der Heilsgeschichte. Sie wurden auf

563 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 283: »Heute sollte Ramotti heraustreten, Herr, gib Kraft«.

564 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 68.

565 Vgl. Ebd., S. 100f.

Gott als letzte Instanz bezogen.⁵⁶⁶ Die individuelle Bekehrung konnte damit einen Platz in Gottes Heilsplan einnehmen. Diese Überzeugung bestärkte die Missionare in ihrer Zukunftshoffnung.⁵⁶⁷

Fortschritte von Einzelnen galten ihnen als Fortschritte in der Geschichte Gottes mit der Welt: »Mehrere Schwarze Taufcandidaten sind auch wieder da. Das Werk des Herrn geht vor sich unter uns.«⁵⁶⁸ Neben der heilsgeschichtlichen stand in diesem Zitat die offenbarungstheologische Deutung: Samuel Hebich verstand das Wiederkommen der indischen Katechumenen nach ihrer vorherigen Abwendung als Zeichen für die Präsenz Gottes in der indischen Mission und gleichzeitig für die Teilhabe der indischen Mission an der Heilsgeschichte Gottes.

Und nicht nur in Bezug auf die Weltgeschichte, sondern auch im Kleinen waren die Basler überzeugt, dass sie in Indien einen Prozess Gottes miterlebten. Die Heilsgeschichte galt ihrer Meinung nach auch für Einzelne: »Der Herr schenke uns ihn zu rechter Zeit!«⁵⁶⁹ Für jeden Einzelnen, so die Vorstellung, hatte Gottes *providentia* den rechten Zeitpunkt zur *conversio* festgelegt.

Dies war ein spezifischer Aspekt der allgemeinen Überzeugung von der vorrangigen Aktivität Gottes in der *conversio* des Einzelnen. Es entlastete die Missionare und bestärkte sie zugleich in ihrer Rolle als Prozessbegleiter. Den Ablauf aber des Prozesses wie den Zeitpunkt der *echten* Bekehrung bestimmte, so waren die Basler überzeugt, alleine Gott. Da sie diesen Zeitpunkt nicht kannten, wollten sie wie die klugen Jungfrauen in Mt 25 die Inder vorbereiten und ermahnten sie zur Entscheidung.

566 Vgl. z.B. den Rückblick Möglings BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, 21.7.1860, S. 3: »Enttäuschungen hat es freilich manche gegeben, aber ganz anderer Art. Eine halb unbewußte, aber doch starke, Hoffnung begleitete mich nach Indien auf besondere Gnadengaben und Gnadenhilfen des Herrn für den besonderen, gefährlichen Weg des Indischen Missionslebens und auf demselben. Diese besondere Gnade erwartete ich hauptsächlich in ungewöhnlich schnellem, sichtlichem, geistlichem Wachstum.« Ebd., S. 5f.: »Wer meint, es solle und – wenn es nicht an den Missionaren fehlte – müßte viel schneller gehen mit der Bekehrung Indiens, der weiß nicht, oder hat es vergessen, daß die meisten Europäischen Völker, wenn man von der Zeit von der Ankunft der ersten Missionare bis zur Anerkennung des Christenthums als Staatsreligion – denn dieß ist der Verlauf in der Europäischen Geschichte – rechnet, einige Jahrhunderte gebraucht haben, und Europa als Gesamtheit – und so sollte es mit Indien verglichen werden, über ein Jahrtausend.«

567 Vgl. BMA, C-1.24 Merkara 1859, Nr. 7, H. Mögling, 28.2.1859, S. 6: »Aber ich weiß gewiß, daß auch er sich nur freuen würde, wenn Gabriel auf lange von der Heimath Abschied nähme, um als tüchtiger Mann zurückzukehren. Wenn er sich nicht bekehrte, u so für die Mission verloren ginge, was aber dann? Das ist freilich eine schwere Frage, auf die ich aber getrost antworte: Das läßt der Herr nicht geschehen. Für den Knaben ist viel u herzlich gebetet worden von Entschlafenen u Lebenden. Unsere Gebete werden erhört werden zu unserer Freude zur Ehre des Namens Jesu in diesem Lande.« (über Gabriel, mglw. einen Sohn von Stephanas Somappa).

568 BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 3v.

569 BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 22, H. Gundert, 20.12.1848, S. 2r.

Es ist ein großes Wunder, eine Menschenseele zu bekehren, und *ich* kann es nicht thun mit all meiner Mühe und vielen Predigen; aber *der Herr* kann und will und wird es thun, wenn seine Zeit der Heimsuchung gekommen ist.

[...] ich sei des Herrn Knecht und ermahne sie im Namen Gottes, an Jesum Christum zu glauben. Wenn sie ihn jetzt nicht als ihren Vater und Helfer anerkennen wollen, so werde er einst kommen und sie in die Hölle werfen; wenn sie aber an ihn glauben, so werde er, wenn sie sterben, sie in den Himmel aufnehmen.⁵⁷⁰

Auch in Bezug auf den Prozess spielte der Teufel eine Rolle: Er konnte, zum Beispiel als »Lustteufel«, den Prozess verlängern, aber letztlich nicht aufhalten.⁵⁷¹ Auch beim Kampf der Konvertierten gegen die Sünde stand letztlich er im Hintergrund.⁵⁷² Als Baker, ein muslimischer Inder aus hoher Kaste, um den die Basler sehr gekämpft hatten, sie plötzlich um »weltlicher Sorgen« willen verlassen wollte, interpretierte Gundert dies ebenfalls als Versuchung durch den Teufel.⁵⁷³ Baker war inzwischen mit einer indischen Christin getraut worden und hatte sich so lange standhaft gegenüber seiner Familie gezeigt, dass die Missionare angefangen hatten, an die *Echtheit* seiner Bekehrung zu glauben.⁵⁷⁴ Daher konnte ihrer Meinung nach bei diesem Abfall nur der Teufel seine Hand im Spiel haben. Dies zeigt, dass die Basler nicht nur von der Fortsetzung des Prozesses nach der *conversio* überzeugt waren, sondern auch von der fortwährenden Aktivität des Teufels.⁵⁷⁵

Es gab eine Vielfalt an Möglichkeiten, die *eigentliche* Bekehrung, den »Durchbruch«, im Prozess zu verorten. Hinzu kam eine Vielzahl an Formen des Durchbruchs. In Indien wurden die aus Europa bekannten wichtigsten Modi der Erfahrung und Entscheidung, des Wissens und Bemühens ergänzt durch das Ablegen der Insignien, das die Missionare als eine eigene Form der Entscheidung anerkannten. Sie erweiterten damit ihre religiösen Vorstellungen vom »Durchbruch«. In Bezug auf den nach der *eigentlichen* Bekehrung folgenden Prozess ist die Gleichheit von Missionaren und Konvertiten festzuhalten. Von beiden erwarteten die Basler eine Vertiefung der Bekehrung

570 Heidenbote 1853, S. 24 (Metz).

571 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 9, S. Hebich/H. Gundert, Stations-Bericht über das ganze erste Semester von 1850, S. 1f. (hier: Gundert): »Dort regt es sich eben unter den Weibern, unter denen viele, bisher wegen des herrschenden Lustteufels von der heiligen Taufe zurückgehalten, sich nun ernstlich nach derselben sehnen.«

572 Vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 135.

573 GUNDELT, Tagebuch, S. 128.

574 Die Missionare bemühten sich um Eheschließungen zwischen getauften Christen. Zur Beziehung von Taufe und Bekehrung s.u. Kap. 4.1.7.2.

575 Dass sie den Teufel vor der Bekehrung am Werk sahen, ist selbstverständlich. Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 179: »Thomas, mit dessen teuflisch aufgeregtem Weib, die sich vor Verbannung nach Anjerkandi fürchtet und ihn auch nicht auf eine Weile gehen lassen wollte – nach und nach gibt sie sich – aber!«

in der *sanctificatio*. Ihre eigene Rolle sahen sie in der Begleitung, sowohl der Konvertiten, als auch der Kollegen. Es lagen aus Indien wie aus Europa nur wenige datierte Bekehrungsberichte vor, obgleich aus den erzählten Geschichten deutlich wird, dass die Missionare viel mehr Berichte hätten datieren können, wenn sie gewollt hätten, vor allem bei krisenhaften Bekehrungen und ebensolchen Entscheidungen. Wichtig ist zuletzt der Verweis auf Gott, in dessen Hand nach Basler Ansicht der Prozess der *conversio* lag und der ihn »zu seiner Zeit«, so glaubten sie, vollenden würde. Die *conversio* des Einzelnen wurde in die Heilsgeschichte eingeordnet.

4.1.6 »Abfall« und Buße

Bei Abfall und Buße zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen den Veröffentlichungen im *Heidenboten* und den Schriften der Missionare. Während ersterer fast ausschließlich über Inder sprach, redeten die Missionare zum größten Teil von sich selbst. In den Briefen, die sie einander und nach Basel schrieben, lässt sich die Entwicklung ihrer Sicht auf die eigene Bekehrung ablesen. Indien wurde der Ort, an dem sie die *conversio* vertieften oder gar erneuerten. »Rückfälle« und Bußen von Indern wurden verhältnismäßig selten erwähnt. Mit einer markanten Ausnahme: dem privaten Tagebuch von Hermann Gundert. In seinen kurzen Einträgen waren die Inder die Protagonisten. Wenn Gundert sich selbst bei solchen Notizen einbrachte, dann immer, indem er ihre Erfahrungen auf sich selbst bezog und sich in der Folge bemühte, die eigene Bekehrung zu vertiefen. Damit machte er sich den Konvertiten – Indern wie Europäern – gleich. Die Perspektive war die des sündigen Menschen vor Gott, nicht die des Richters über die Sünden anderer. Über die Buße berichteten die Missionare wesentlich häufiger als über Rückfälle, zum einen, weil diese sie selbst stärker betraf, zum anderen, weil sie aus religiöser Perspektive das Interessantere war.

4.1.6.1 »Abfälle«

Zunächst bedarf die Terminologie einer kurzen Klärung. Mit den Begriffen »Rückfall« oder »Abfall« wird die Begrifflichkeit der Missionare übernommen. Das ist insofern angebracht, als die Missionare in einem großen Teil der Belegstellen über sich selbst sprachen, die implizierte Abwertung also sie selbst traf. Zudem würde eine alternative Bezeichnung wie »Abwendung« eine Aktivität beinhalten, die die Missionare zumindest in den auf sie selbst gerichteten Aussagen nicht gegeben sahen. Ihnen ging es beim »Abfall« eher um eine Erschlaffung im Glauben als um die aktive und bewusste Abwendung. Der Terminus »Rückfall« deutet auf die Wiederaufnahme von

Handlungen oder Riten hin, die der ursprünglichen Religion zugehören. Dies galt auch für soziale und kulturelle Handlungsmuster, da diese von den Missionaren ebenfalls religiös gedeutet wurden.⁵⁷⁶ Auch hier war von den Handelnden nicht unbedingt eine Abwendung vom Christentum intendiert. Einzig die Missionare, die streng zwischen »christlich« und »nichtchristlich« unterschieden, sahen dies als Abwendung.⁵⁷⁷ Der Begriff »Rückfall« macht das Unbewusste in den Implikationen deutlich. In diese Richtung geht auch der Terminus »Renegat«, der aber stärker die Handlungsmacht des Individuums betont. »Apostasie« wird für eine bewusste Abwendung vom Christentum und den Übertritt zu einer anderen Religion benutzt. Als Oberbegriff wird die Selbstbezeichnung »Abfall« verwendet. Die Anführungszeichen werden um der besseren Lesbarkeit willen im Folgenden weggelassen.

Über Abfälle von indischen und europäischen Konvertiten konnte naturgemäß erst berichtet werden, nachdem Konversionen stattgefunden hatten, die die Basler als *echt* erachteten. Daher begann die Berichterstattung im *Heidenboten* acht Jahre nach dem Eintreffen der Missionare in Indien.⁵⁷⁸ Abfälle und erst recht Bußen wurden im *Heidenboten* fast ausschließlich innerhalb der Jahresberichte erwähnt. Vermutlich weil der *Heidenbote* wenig Interesse daran haben konnte, von Abfällen zu berichten, wurden eher unbekannte Apostaten nur selten erwähnt. Wenn hingegen eine *conversio* ausführlich geschildert worden war, so musste dann auch über die Abwendung vom Christentum berichtet werden. Der *Heidenbote* betonte in diesen Fällen Trauer und Enttäuschung der Missionare sowie ihren fortdauernden Einsatz für die Abgefallenen. In manchen Fällen wurden auch Mutmaßungen über deren Zukunft angestellt, insbesondere im Blick auf das Reich Gottes, oder Hoffnung auf Buße und schließliche *echte* Bekehrung geäußert. In anderen Fällen ging der *Heidenbote* schnell zu erfreulicheren Meldungen über, die häufig als »Trost« für die Missionare bezeichnet wurden.⁵⁷⁹

576 S.o. Kap. 4.1.1.

577 Dies wurde zum einen auf religiöse Praktiken bezogen, zum anderen auf Verhaltensweisen, die nicht der erweckten Ethik entsprachen, zum Beispiel nach erweckter Ansicht übermäßigen Genuss von Alkohol, Opium oder sexuelle Devianz.

578 Vgl. *Heidenbote* 1842 (Jahresbericht), S. 73 (über Gundert): »Schwere Erfahrungen mußte er am Rückfall eines Getauften machen. Die Gemeinde von 16 Communicanten in Tellitscherry und 15 auf der nahen Pflanzung Antscharkandi steht jedoch sichtbar unter dem Einflusse der Gnade. Auch wachsen neue Glieder derselben zu.«

579 Vgl. z.B. *Heidenbote* 1846 (Jahresbericht), S. 73: »Die hervorstechendste Erfahrung des Jahres war die Apostasie von 4 Jünglingen. *Baker*, der Muhamedaner, der so männlich der Verführung zum Abfall widerstanden hatte, *Theophil*, *Theodor* und *Muttoren* waren eines Tages aus der Anstalt verschwunden und bald vernahmten die Brüder mit Wehmuth, daß sie in der Moschee sich befinden, um Christum abzuschwören. Die Mutter *Theophils*, eine Christin in Calicut, eilte herbei, sie erweichte durch Thränen und Bitten das Herz ihres Sohnes, er kehrte um und ist jetzt in Calicut. Die Andern sind noch ferne. Der Verführer *Theodor* wälzt sich in der Sünde, *Baker* irrt ruhelos umher. Aber der Herr gab auch Tröstungen. Im März wurde

Die *conversio* muss nach christlicher Auffassung mit der *sanctificatio* einhergehen. Die Basler zogen auch den Umkehrschluss: aus unzureichender *sanctificatio* folgte ein Abfall von der *conversio*. »[W]eil er sich zur Arbeit nicht entschließen konnte«, verließ ein getaufter Lingayat-Mönch die Basler wieder.⁵⁸⁰ Andere drangen aufgrund des Lebenswandels gar nicht erst bis zur vollen *conversio* vor und wurden wieder abtrünnig.⁵⁸¹ Der Lebenswandel wurde bei vielen Berichten über Rückfälle erwähnt oder gar in den Vordergrund gerückt.

Im *Heidenboten* wurde der Abfall auffällig häufig begründet. Diese Begründungen lassen sich in drei Kategorien zusammenfassen: Verführung, falscher Lebenswandel und unzureichende Hingabe. Oft kamen mehrere der Punkte zusammen, aber meistens stand einer im Vordergrund. Auch hier hatte die Gemeinschaft eine große Bedeutung. Freunde und Verwandte konnten den christlichen Glauben anderen Menschen nahebringen, wie es die Basler hofften, sie konnten sie von der Konversion abhalten, wie sie es häufig schilderten, und sie konnten sie nach der Konversion durch Reden, Drohungen, Ausschluss oder den Lebenswandel dazu bewegen, die christliche Gemeinde wieder zu verlassen. Ein Konvertit, »den aber sein heidnisches Weib verführte«,⁵⁸² wurde ausgeschlossen. »Eine Oelmacher-Familie wurde dadurch wieder von Christo weggerissen, daß die Kastengenossen sie an ihrer Nahrung bedrohten.«⁵⁸³ Ein anderer wollte erst konvertieren, wenn seine Mutter gestorben sei. Solche Einträge erklären, warum über die *conversio* hinaus bestehende Kontakte zur hinduistischen oder muslimischen Gemeinschaft von den Missionaren als potentiell gefährlich angesehen wurden.

Der eigentliche Akteur in diesem Geschehen waren aber nicht die »verführerischen« nichtchristlichen Inder, sondern das war nach Auffassung der Basler der Teufel. War die Bekehrung nicht vollständig gewesen, die Hingabe

ein Schulmeister aus der Fischerkaste [...] getauft«. 1848 (Jahresbericht), S. 65: »Obgleich im letzten Jahre hier keine Erwachsene, nur Kinder getauft wurden, obgleich Einige wie der reiche Najer-Jüngling *Jonathan* die Welt wieder liebgewonnen und 2 Gemeindeglieder wegen Sündenfällen ausgeschlossen werden mußten, so war es doch ein Jahr des Trostes, denn auch dort wehte der Geist des Herrn und kein Glied der Gemeinde blieb von ihm unberührt: die Herzen schlossen sich auf, die Thränen flossen, Tag und Nacht hörte man die Stimme des Gebets in Seufzern um Vergebung oder im Dank für empfangenen Frieden Gottes.« 1857, S. 80: »Ammann in *Udapi* berichtet vom April dieses Jahres, daß etliche Glieder der Gemeinde vom HErrn abgefallen und ins Heidentum zurückgekehrt seien. Dagegen kann er auch von der Bekehrung und dem seligen Tode einer Hindufrau erzählen.«

580 Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 66.

581 Vgl. ebd., S. 63: »Eine Familie von Webern war zu Christo gegangen, aber das Evangelium des Geistes war für ihr Fleischesgelüste zu mager.«

582 Ebd., S. 66.

583 Ebd., S. 63.

nicht vollkommen, der Wille nicht redlich, so konnte ihrer Meinung nach der Teufel angreifen und Menschen wieder vom Glauben abbringen. Der Jahresbericht 1847 sprach von ihm als dem »Feind«:

Die *Predigt* hat sich als Geruch des Lebens zum Leben aber auch des Todes zum Tode bewiesen. Zuerst das Letztere. Zwei Familienväter mit Mutter und Kindern kamen vom Vater zum Sohne gezogen und fielen wieder ab. Der Eine war voll Unruhe während des Gebets und Lesung des Wortes, der Feind überwältigte ihn, er ging davon, und sein Bruder, der ihn zuerst ermuntert hatte, folgte nach. [...] Drei Familienhäupter der Birwer oder Palmweinzieger wollten ihre Dämonen verlassen, nur Einer war redlich aber auch er wurde von den Andern überwältigt. Sie hörten, sprachen von Nachfolge Christi, aber sie wurden Feinde des Kreuzes und Lächerer der Wahrheit.⁵⁸⁴

Hier kam neben der Verführung durch den Teufel ein weiterer Aspekt zur Sprache: die Verbreitung des Abfalls unter den Konvertiten. Beginn einer mit der Apostasie, so folgten ihm weitere, so der *Heidenbote*. Darin zeigt sich eine deutliche Parallele zur Darstellung der *conversio*, die sich auf ebendiese Weise, vom Einen zu den Vielen, verbreiten sollte.

In der Regel wurde im *Heidenboten* der Blick auf Buße und Rückkehr zur christlichen Gemeinschaft gerichtet. So wurden, wenn möglich, Abfall und Umkehr, *relapsus* und *metanoia*, in einem Satz erwähnt.⁵⁸⁵ Manchmal aber nutzte der Herausgeber die Geschichten von Apostaten zur Drohung mit Gottes Gericht, wobei sich die Darstellung an die europäischen Leserinnen und Leser wandte.⁵⁸⁶ Dass solche Drohungen auch den Indern vermittelt wurden, ist zu vermuten, findet sich aber nicht in den nach Europa gesandten Berichten.

584 Ebd. Zum Mangel an Glauben vgl. z.B. auch *Heidenbote* 1849 (Jahresbericht), S. 77. Der Ausdruck, dass Gott, der Vater, den Menschen zu Christus, dem Sohn, zog, fand sich recht häufig in den Basler Schriften.

585 Vgl. *Heidenbote* 1847 (Jahresbericht), S. 64: »ein Abtrünniger ist bußfertig zurückgekehrt.« S. 66: »Abraham, der einige Zeit unzufrieden und weggegangen war, ist wieder da, und wandelt als ein Licht.« 1849 (Jahresbericht), S. 77: »Einer der Verstorbenen war *Johannes*, der früher im Werke des Herrn so viel thätige, hernach tief gesunkene, zuletzt schön zurückgekehrte Jüngling. Er starb in voller Zuversicht des Glaubens.«

586 Vgl. *Heidenbote* 1849, S. 59 (Fr. Müller, im Rückblick auf die Erweckung 1847): »Einige Monate schon nach der Erweckung wurden sie wieder gleichgültig gegen die inwohnende Sünde, die Ermahnungen waren fruchtlos, und in kurzer Zeit waren sie wieder mehr Knechte des Teufels als zuvor. Einigen wurde es nach und nach zu enge bei uns, sie liefen davon und wälzen sich nun draußen im Sündenwust herum. An solchen Beispielen ist klar zu sehen, daß der Herr Seiner nicht spotten läßt; Er ist langmüthig und geduldig, – werden aber alle seine Winke und Züge, die der Liebe und des Ernstes, auf Mutwillen gezogen, so übergibt er solche arme Seelen gerichtlich den Gelüsten ihres verfinsterten Herzens.«

Die Schriften der Missionare beschrieben den Rückfall bzw. Abfall aus einer etwas anderen Perspektive. Bei ihnen wurde die Nähe zu den indischen und europäischen Protagonisten deutlich. Selbst kurze Bemerkungen waren häufig konkreter als im *Heidenboten*, lassen Personen und Umstände erkennen, sowie die Emotionen der Konvertiten und der Missionare. Zudem sind hier die Strategien der Missionare im Umgang mit den Apostaten zu sehen. Auch Abfälle von Missionaren selbst kamen zur Sprache.

In Bezug auf die Konvertiten standen die Auslöser für den Rück- oder Abfall im Vordergrund der Berichterstattung. Häufig wurde der Lebenswandel genannt,⁵⁸⁷ aber auch Gemeinschaftsbeziehungen⁵⁸⁸ und die Teilnahme an Praktiken anderer Religionen fanden Erwähnung.⁵⁸⁹ Im Lebenswandel standen sexuelle Beziehungen, Luxus und Unwahrhaftigkeit an erster Stelle der Rückfallgründe.⁵⁹⁰ Einen strukturellen Grund sahen die Missionare in der Motivation, Christen zu werden. »Reischristen« waren ihrer Meinung nach besonders vom Abfall gefährdet.⁵⁹¹ Manchmal wurden nach Wahrnehmung der Missionare Konvertiten auch durch andere zur Missionsgemeinde gehörige oder auf der Missionsstation lebende Inder verführt. Hermann Gundert hatte den Abendmahlsunterricht begonnen, als er notierte: »Francis durch die mit Br. Mögling gekommenen Knaben und Hochzeit ansehen dem Fleisch anheimgefallen.«⁵⁹² Als besonders bedrohlich und nicht ganz selten galten Verführungen durch Katechisten oder Lehrer, die aufgrund ihrer Stellung

587 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 82: »Ernste Unterredung mit David (über Kleider, Schulden, Trinken – Heirats- und Fortgehensgedanken). Der Herr erneure ihn wahrhaftig und befreie mich und ihn von aller Heuchelei.« S. 83: »David gestern [...] zu einer [...] gelaufen (mit dem wegen Ehebruchs entlassenen Ramutti und anderen Knechten) voll Trunkenheit, Hurerei, Betrugs – aus der Kirche gestoßen (verläßt uns 9. Februar).« S. 84: (10.2.) »Tags zuvor wurde David beharrlicher Unbußfertigkeit wegen entlassen.«

588 Vgl. z.B. ebd., S. 71: »Sarah will ungeachtet alles Abredens nicht mehr in der Mission bleiben, sondern ihren Sohn in Mangalore suchen.«

589 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Gundert, 31.3.1851, S. 1rf.: »Sie hatte während eines Besuchs in Anjercandy der Fleischeslust Raum gegeben, wurde dann von Gewissensbissen herum getrieben, suchte für eine rasch zunehmende Augenschwäche sogar bei einem Muhammedaner Rath, indem sie ihm versprach, wenn er sie heile zum Islam überzutreten, bekannte das Alles (und vielleicht mehr, als sie wirklich verschuldet hatte) klagte aber immerfort, sie habe keinen Frieden, und hielt sich zuletzt für umgeben u verfolgt von Teufeln.« Johannes Müller erzählte von dem Apostaten Andreas, der in ein Lingayat-Kloster floh und von dort zurückkam, vgl. C-1.15.1 Hubli 1853, Nr. 7, J. Müller, III. Quartal-Bericht der Station Hoobly, 15.10.1853. Allerdings stellte Müller Andreas als psychisch krank dar.

590 Alles zusammen kam bei Baker, so GUNDELT, Schriften, S. 89 (1845): »Vom Ende Januar an begnnt (!) die Not mit Baker, der über Weib, geringe Kleidung, kurzes Hochzeitsfest und kleinen Lohn klagt und seiner Mutter eine Lüge berichten lassen will: daher nichts zu erobern, nur zu halten ist.«

591 Vgl. BMA, C-1.16.2 Cannanur 1854, Nr. 14, S. Hebich, VI. Palghat Reise, S. 7: »daß sie mit manchen Leuten zu thun haben, die Christen werden wollen, denen sie Essen geben + irgendwo helfen +c. – wo sie auch dann wieder, wie wir die Erfahrung machen müssen, daß die Leute wieder davon laufen.«

592 GUNDELT, Tagebuch, S. 70.

großen Einfluss in der Gemeinde besaßen und nicht nur Einzelne, sondern ganze Gruppen – im Fall von Mulki die ganze Gemeinde – zur Apostasie bewegten.⁵⁹³

Zum Teil verließen die Renegaten die Mission aus eigenem Antrieb, zum Teil wurden sie ausgeschlossen. Wie in der Tradition der Kirchenzucht üblich, geschah der Ausschluss jedoch nicht aufgrund eines einzelnen Fehlverhaltens, sondern aufgrund von Renitenz, Fortführung des »falschen« Lebenswandels und »Unbußfertigkeit«.⁵⁹⁴ Das heißt, vom Fehlverhalten bis zum Ausschluss verging einige Zeit, in der sich die Missionare intensiv um die Abgefallenen bemühten.

Sie sahen sich für die Begleitung der Konvertiten auch über die *eigentliche* Bekehrung hinaus verantwortlich.⁵⁹⁵ Die Missionare suchten die Neubekehrten – Inder wie Europäer – in ihrer Nähe zu behalten und teilweise auch von der ursprünglichen Gemeinschaft abzusondern, um so die Möglichkeiten zur Verführung zu reduzieren.⁵⁹⁶ Befanden sich Renegaten in der Gemeinde, so wurden auch diese soweit möglich von den anderen Gemeindegliedern getrennt, insbesondere von denen, die für nicht gefestigt gehalten wurden – auch hierfür gab es eine lange Tradition in Europa. Katechisten oder Lehrer wurden zumeist versetzt.⁵⁹⁷ Bei Fehlverhalten wurden die Konvertiten ermahnt, größere Übertretungen wurden sanktioniert, das Ziel war aber immer – und hierin waren sich Missionare und *Heidenbote* völlig einig –

593 Auch hiervon konnte es aber, wie ebenfalls das Beispiel aus Mulki belegt, einen Rückweg zur *conversio* und zur Gemeinde geben. Die Hoffnung auf Umkehr gaben die Basler nicht auf. Mulki war eine kleinere Missionsstation. Die Vorgeschichte zum Gemeindeausschluss wird in der Korrespondenz nicht ausführlich geschildert, offenbar hatten die Katechisten die Gemeinde mit aus Sicht der Missionare falscher Lehre unterrichtet und zu falschem Lebenswandel angeregt. Die gesamte Gemeinde wurde ausgeschlossen. Samuel Hebich bestand darauf, dass jeder einzelne seine Sünden bekannte, bevor er oder sie wieder aufgenommen wurde. S.o. Kap. 4.1.2.2 (Hebich).

594 Vgl. das Beispiel Davids aus GUNDELT, Tagebuch, S. 82–84 (s.o. Anm. 587).

595 Auch Rückfälle schrieben sie manchmal sich selbst zu, s.o. Kapitel 4.1.4.1.

596 Vgl. zu mangelnden Möglichkeiten zur Begleitung z.B. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, H. Gundert, 3.7.1852, S. 1r in Bezug auf eine Europäerin: Die Witwe Thompson »ist erst vor ½ Jahr in Cann erweckt, u durch den schnellen Tod ihres Manns von den Nilg heimgesprochen worden. Wir sind oft bange – nach ihren Briefen – ob ihr Glaube standgehalten hat.« C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 28, H. Gundert, 4.10.1853, S. 3v in Bezug auf Inder: »Die Katholiken nehmen stark zu – die Abwesenheit eines Missionärs entmuthigt beide, Namenchristen u etwa ans Heraustreten denkende Heiden.«

597 Vgl. z.B. FRENZ, Anandapur, S. 223 (Kaundinya an die Komitee) über Mulki und die dortigen Katechisten Nathanael und Jonathan: »Dort waren die Gemüter der Gemeindeglieder in großer Aufregung wegen Jonathans Angelegenheit. Wie die verehrte Komitee anderweitig erfahren haben wird, hatten beide, Samuel und Jonathan, vorher ihre Entlassung genommen. Samuel ließ sich herbei, dem guten Rat von Brüdern, besonders von Gundert, zu folgen. Er erkannte auch, dass er fälschlich gehandelt habe und bat um Wiederaufnahme. Da aber die Sachen zu weit gediehen waren und Samuel ein schwieriger Charakter war, so hielt Br. Gundert fürs Beste, ihn auf Probe anzunehmen und auf meinen Vorschlag in Sammuga, auf meinem Landgut, sechs Stunden östlich von Mangalore, als Schulmeister anzustellen.«

Buße und Umkehr. Daher berichteten auch die Missionare mehrmals gleichzeitig von Abfall und Buße. Solche Berichte finden sich in Bezug auf Inder ebenso wie in Bezug auf Europäer.⁵⁹⁸

In vielen Briefen beschäftigen sich die Missionare mit ihrer eigenen Bekehrung.

Klar ist doch, daß Bekehrung von Gott gewirkt wird, daß ich immer zum Rückfall neige, daß nur Gottes Hand mich bewahren kann. Komme ich in Seligkeit heim, so werde ich in Ewigkeit den preisen, der mich befestigt [...].⁵⁹⁹

Die Missionare fanden einen Abfall vom Glauben oder zumindest von der gewünschten Intensität des Glaubens auch bei sich selbst und ihren Kollegen. Sie sahen sich in einem lebenslangen Prozess der *conversio*, in dem die Bekehrung immer wieder durch Abschaffung infrage gestellt und durch Buße, Umkehr und Erneuerung, *metanoia*, vertieft wurde. Rückfälle von Indern wurden auf den eigenen Glauben bezogen. So schrieb Hermann Gundert 1841 in sein Tagebuch nach einem Eintrag über den in vielerlei Hinsicht problematischen Lebenswandel eines indischen Konvertiten: »Der Herr erneure ihn wahrhaftig und befreie mich und ihn von aller Heuchelei.«⁶⁰⁰ Gundert spiegelte sich in diesem Inder und stellte dadurch eine Art Gemeinschaft mit dem Rückgefallenen her. Die Überzeugung von der Gleichheit der Menschen als Sünder vor Gott brachte ihn zu solchen Aussagen. Der Rückfall eines anderen konnte die Missionare an die Notwendigkeit der eigenen Glaubensintensität gemahnen.

Als Selbstaussage war die Feststellung unzureichender Glaubensstärke, eines Abfalls von früherer Intensität oder insgesamt unvollständiger *conversio* unter den Baslern recht verbreitet. Einzig Samuel Hebich mit seiner sehr spezifischen Frömmigkeit hinterließ fast keine schriftlichen Zeugnisse über Zweifel oder Glaubensschwäche. Von anderen Missionaren sind solche Berichte jedoch auch über ihn überliefert. Zudem war er derjenige, der im

598 Vgl. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S Hebich, III. Palghat-Reise Tagebuch, 13.–26.12.1852, S. 2v: »Nach dieser Begrüßung gehe ich durch das lange Barrack-Gebäude hindurch + begrüße fast alle Soldaten; ich sehe viele Abtrünnige (Backsliders) + lade sie ein, mit mir in die Chapel zu kommen. Ich gehe hierauf in die Chapel hinunter, wo alle 7 Brüder + 2 Schwestern auf mich warten. Wir haben Vorbereitungsgottesdienst aufs heil Abendmahl, worauf wir alle in die Barracks gehen, wo alle Backslider noch zu mir kommen.« C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 3, S. Hebich, 1.6.1848, S. 3r: »der l. Benjamin ist schon seit 5. Jahren bekehrt – jetzt davon! mit Macht davon! Die Baracks + andere Löcher sind ihre Wohnungen – ihre Leiber + Seelen zerstören sie, u dann kommen sie wiederum als »der Verlorne Sohn! so kam bereits Johannes wieder – krank! Israel will kommen«. In diesem Zitat scheinen auch die Emotionen des Missionars auf.

599 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 308 (1864).

600 GUNDELT, Tagebuch, S. 82.

Zuge der Erweckung vor allen anderen seine Sünden bekannte. Über die Inhalte ist freilich nichts bekannt.⁶⁰¹ Sein Schweigen könnte also sowohl auf seine Religiosität als auch auf die Quellengattung zurückzuführen sein.

In manchen Fällen handelte es sich um Nuancen des Abfalls, die von Betrachtern kaum als »Abfall«, sondern eher als »normal« eingestuft würden. Für die Betroffenen waren es aber ernstzunehmende Geschehnisse. »Ich muss mich oft schämen, und es betrübt mich, dass ich nicht mehr so wie im Anfang meiner Bekehrung den Herrn in den kleinsten Dingen und Umständen sehe, in allem um Seine Hilfe bitte und für alles danke«,⁶⁰² schrieb Pauline Mögling 1856 an ihren Mann. Normalisierung und Gewöhnung sah sie als Abfall an.

Schwieriger als diese Selbstaussagen waren die Aussagen über Kollegen. Darin spiegelten sich stärker noch als gegenüber indischen und europäischen Konvertiten persönliche Neigungen. Das Verhältnis zwischen den sehr unterschiedlichen aber jeweils sehr dominanten Missionaren Samuel Hebich und Herrmann Mögling war häufig gespannt. So warf der eine dem anderen Unbekehrtheit, der andere dem einen Unwahrhaftigkeit vor.⁶⁰³ Hermann Gundert wiederum, der mit beiden gut zurechtkam, verurteilte das gegenseitige Richten: »Daß er [Hebich, J.B.] das Bedürfnis empfand seine vergebenen Sünden hier in Tellicherry zu bekennen, nachdem seine Gemeindeglieder alle bekannt hatten, war natürlich und recht. Daß er nachdem er hier guten Erfolg davon verspürt, dasselbe Bekenntnis in Mang. vorbrachte, vielleicht weniger aus Gewißheit göttlichen Willens, als um denselben Erfolg zu erzielen, mag andeuten daß ihm dabei etwas Menschliches passirte: u so mochte es ganz in der Ordnung seyn wenn er damit anstieß, u darüber zu leid[en] bekam. Darüber zu Gericht zu sitzen war aber nicht geistlich.«⁶⁰⁴

601 Eine Auswertung seiner im Basler Missionsarchiv vorliegenden privaten Korrespondenz könnte hier möglicherweise Aufschluss geben, vgl. BMA, C-10,30a+b. Es handelt sich um die in der Einleitung erwähnten zwei großen Archivkartons mit ungeordneten Briefen.

602 FRENZ, Anandapur, S. 221.

603 Vgl. Möglings Aussagen über Hebichs Schuldbekentnis anlässlich der Erweckung (BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 9, H. Mögling, 18.2.1848, S. 1r: »Br. Hebich erzählt darin, daß er auch hier vor uns ein Sündenbekenntnis abgelegt habe. Wenn es mit den Sündenbekenntnissen Anderer, von welchen sein report spricht, nicht besser aussieht, als mit dem seinigen, so dauern mich die armen Leute. H. legte ein Bekenntnis vor uns ab, und zwar auf den Knien, unter der Form eines Gebetes, was Nichts weniger als vollständig oder wahr war. Natürlich war Keiner von uns geneigt, ein solches Beispiel nachzuahmen. Es hat mir gegraut, u graut mir noch, so oft ich daran denke.« S.o. Kap. 4.1.2.4 sowie C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 4r: »Auch in dem lieben Moegling siegt Der Herr at last! Hallelujah! Wir beide sind gerade in lebhafter Correspondenz! Hallelujah!« Vgl. dazu Gundert, Tagebuch, S. 175: »Briefe von Hebich und Mögling, dessen Reue ersterer nicht recht glauben will, weil er nicht nach Cannanore zu kommen göttlichen Wink hat.«

604 BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 20, H. Gundert/C. Irion/J. M. Fritz/J. Müller/C. Müller, 30.11.1848, S. 1rf. (hier: Gundert).

Bemerkenswert ist, dass sich die Missionare jedoch in ihren Urteilen über ihre Kollegen in der Regel einig waren. Sie urteilten nach denselben Kriterien, nach denen sie auch die indischen und europäischen Konvertiten einschätzten: Selbstaussagen, Teilnahme an religiösen Riten und Lebenswandel. Eine *echte conversio* konnte nur mit der *sanctificatio* einhergehen. Bei deviantem Sexualverhalten eines Missionars zum Beispiel war für die anderen klar, dass er nicht *echt* bekehrt gewesen war, gewesen sein konnte.⁶⁰⁵ Zunehmend scheinen auch Anfangsschwierigkeiten jüngerer Missionare bei den älteren Kollegen und der Missionsleitung zu Zweifeln an ihrer Bekehrung geführt zu haben. Ob die Schwierigkeiten neu ankommender Missionare im Laufe der Zeit tatsächlich zunahmen oder ob die älteren Missionare es so wahrnahmen und ihre eigene Vergangenheit verklärten, ist schwer festzustellen. Deutlich ist, dass sie am Stand der Bekehrung der Jüngeren zweifelten und darüber berichteten.⁶⁰⁶

Es bleibt festzuhalten, dass Rückfälle, Abfälle oder Erschlaffungen bei allen beteiligten Gruppen vorkamen. In der Beurteilung wurden keine Unterschiede zwischen Indern und Europäern, christlich Sozialisierten und neu Bekehrten gemacht.⁶⁰⁷ Bei allen interpretierte man den Stand der Bekehrung anhand derselben Kriterien, und von allen wurde erwartet, in fortwährender *sanctificatio* und Vertiefung der *conversio* durch *metanoia* zu leben. Der Blick auf Abfall und Rückfall verstärkte die Wahrnehmung der Egalität.

605 So z.B. über Greiner, vgl. BMA, C-1.21 Mangalur 1856, Nr. 1, H. Gundert/S. Hebich, 19.–21.1.1856; Nr. 4, die Ältesten von Udapi, Petrus, Aaron, Titus, Samuel an Hebich u. Gundert, Jan. 1856; Nr. 5 (B), S. Hebich/H. Gundert/Lehmann in Ggw. v. A. Bühner, 12.1.1856; (C), S. Hebich/H. Gundert/Chr. Greiner, 14.1.1856; (D), S. Hebich/H. Gundert/H.A Kaundinya, 16.1.1856; (E), S. Hebich/H. Gundert/Chr. Greiner, 17.1.1856. Auch Greiner selbst erklärte den Dokumenten zufolge immer wieder, Zweifel an seiner Bekehrung gehabt zu haben.

606 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 22.4.–6.5.1851, S. 4r (im Anschluss an Auseinandersetzungen auf der Generalkonferenz): »ich glaube Albrecht war noch nie bekehrt u Kies ist in sich selbst versunken.« Der Vorfall zeigt, dass das Urteil über die *conversio* auch als Machtmittel genutzt werden konnte. Vgl. auch GUNDELT, Schriften, S. 239: »Nach längeren Verhandlungen kamen wir darauf, Richter nicht nach Tellicherry zu schicken, was Hebich zunächst vorschlug, weil Irion als erste von 9 Bedingungen verlangte, daß ich und noch ein Bruder bezeugen müsse, R. sei ernstlich bußfertig etc., weil wir aber uns hievor fürchteten, obwohl wir glauben, daß R. so weit ernstlich Buße sucht, nur nicht wissen, ob das Bestand hat.« Richter hatte sich (unverheiratet) mit einer indischen Prostituierten eingelassen.

607 Dass Inder Zweifel an der Bekehrung anderer Inder äußerten, ist überliefert, ebenso dass sie zu solchen Urteilen explizit aufgefordert wurden, vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 12; FRENZ, Anandapur, S. 230f. Urteile von indischen Gemeindegliedern über europäische Gemeindeglieder sind nicht überliefert, ebenso wenig die entgegengesetzte Perspektive. Urteile indischer Katechisten über europäische Missionare wurden höchstens im Zuge von Auseinandersetzungen übermittelt, dies mag aber an der Quellengattung gelegen haben. Dass indische Katechisten die Bekehrung indischer Gemeindeglieder beurteilten und diese Entscheidungen von den Missionaren übernommen wurden, ist mehrfach überliefert.

4.1.6.2 Buße

Die Gleichheit von Missionaren und Missionierten tritt im Blick auf die Buße besonders klar zutage. Dies galt möglicherweise nicht nur aus Sicht der Missionare, sondern auch aus der der Komitee und insbesondere des Inspektors Josenhans, der im Namen des Glaubens von allen Unterwerfung und Gehorsam forderte und die Missionare so zu Sündenbekenntnis und Buße trieb, was sie selbst schließlich als Vertiefung ihrer Bekehrung darstellten.

In seinem Bußbrief an die Komitee von 1848 sprach Hermann Gundert explizit diese Beziehung an. Er bekannte sich der Lieblosigkeit, des Ungehorsams, des Antinomismus und der Zuchtlosigkeit schuldig, erklärte dann zur Freiheit, »daß ich nicht in allem mich selbst zu bestimmen habe«, gelobte fortan Gehorsam und bat darauf, Gott »helfe meiner Schwachheit täglich u stündlich nach, bis ich es zum Stand eines Haushalters bringe u im Geringen getreu erfunden werde.«⁶⁰⁸

Terminologisch muss zwischen der Bitte um Vergebung, dem Sünden- bzw. Schuldbekenntnis und der Buße unterschieden werden. Die Bitte um Vergebung war eine rein zwischenmenschliche Angelegenheit, auch wenn sie als von Gott initiiert interpretiert werden konnte.⁶⁰⁹ Sie diente der Wiederherstellung eines guten (Arbeits)verhältnisses. Sie kam jedoch relativ selten vor. Häufiger waren Sündenbekenntnisse. Diese hatten neben der zwischenmenschlichen auch eine auf Gott schauende Dimension und rückten damit in die Nähe der Buße. Der Unterschied zwischen Buße und Sündenbekenntnis lag darin, dass die Buße stärker noch auf den Prozess der *conversio* im Weitergang von Abfall und *metanoia* bezogen war, mithin die Bedeutung der Gottesbeziehung hervorhob, während das Sündenbekenntnis liturgische und gemeinschaftsstiftende bzw. -stärkende Funktion hatte und somit die Bedeutung der *communio* unterstrich.

Im Fall von Konvertiten und auch von Missionaren, die sich gravierender Vergehen schuldig gemacht hatten wie Christian Greiner, wurden Geständnisse vor den anderen Missionaren und gegenüber der Missionsleitung gefordert, die als Sündenbekenntnis und damit -erkenntnis galten. Sie erfüllten die wichtige Funktion, die Ehrlichkeit der Bekennenden zu prüfen. Gleichzeitig

608 BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 12, H. Gundert, 2.8.1848, S. 1vf.

609 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 3, H. Gundert/C. Irion, 26.3.1848, S. 1r (hier: Gundert): »Durch des HErrn Gnade u den Dienst eines Kindes darauf geführt, will ich Ihnen hiemit alles bekennen, was mir in meinem Rechnungswesen zur Sünde geworden ist, damit so viel an mir liegt, reiner Boden für was Neues geschafft werde.« Gundert bekannte einen falschen Umgang mit Geld – ein typisches Kontroversthemata zwischen Komitee und Missionaren –, aber auch Selbstgerechtigkeit und eine »Scheu vor der Mühe«. Es ging ihm darum, das gute Verhältnis zur Missionsleitung wiederherzustellen.

sollte durch das Aussprechen die Realität der Schuld wie des Bekenntnisses vor Augen geführt werden. Die Umkehr wurde nur mit einem umfassenden Schuldbekenntnis anerkannt.

Daher bemühten sich die Missionare intensiv um die Erlangung von Schuldbekenntnissen. Greiner und seine Geliebten wurden wiederholt verhört und ermahnt. Konvertiten wurden ebenfalls befragt und gewarnt, ihre Bereitschaft zu Geständnissen geprüft.⁶¹⁰ Als besonders überzeugend galten Geständnisse, die über das hinausgingen, was die Missionare vorher schon gewusst hatten.⁶¹¹ Nur ein freies und vollständiges Geständnis galt als *echt*. Als »frei« wurde ein freiwilliges Bekenntnis angesehen, bei dem bislang nicht bekannte Vergehen oder auch »unchristliche« Gedanken und Haltungen bekannt wurden.

Dennoch nutzen die Missionare auch eine Methode, die sie aus ihrer eigenen Erziehung kannten: Gewalt. »Ananden mit Schlägen zum Gestehen gebracht.«⁶¹² Sie behandelten die Inder wie ihre eigenen Kinder, und Schläge gehörten ihrer Auffassung nach zur Züchtigung, um sie auf den rechten Weg zu bringen.⁶¹³ So hatten sie es auch selbst erlebt und in ihren Lebensläufen beschrieben.⁶¹⁴ In Hermann Gunderts Tagebuch lässt sich nachvollziehen, wie häufig er Schläge anwandte (auch und gerade gegenüber Tieren), wie schwer ihm dies aber auch bisweilen fiel. Mit weniger physischer und eher psychischer Gewalt versuchten sie zudem, Krankheiten oder Schicksalsschläge zu nutzen, um Menschen zu Geständnissen zu bringen. Hiermit gebrauchten sie also Situationen, die im Narrativ der *conversio* häufig als Auslöser für eine Bekehrung galten. Allerdings waren sie damit nicht immer erfolgreich. So

610 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 133 (über Baker): »ich frage, warum »Buße zu tun«, bringe ihn herauf. Er gesteht mit Mühe, schwankend, nur was wir wissen«. Der Halbsatz »nur was wir wissen« drückt Gunderts Zweifel an der Vollständigkeit wie der Ernsthaftigkeit des Bekenntnisses aus. Dies galt auch für Europäer, vgl. ebd., S. 326 über Samuel Müller, »der seiner Braut von seinem Ehebruch mit einer Frau vor 3 Monaten gesagt hat, rufe ihn zur Buße wegen seines Unglaubens – es folgt Unterredung mit seiner Braut. Abends geht er fort, meint doch, es sei mit solch einer Brautbuße nichts getan.«

611 Vgl. ebd., S. 198: »Heiliges Abendmahl, vor welchem Thomas sein Herz recht ausleerte und bisher heimlich Gebliebene bekannte.«

612 Ebd., S. 165. Vgl. ebd., S. 164: »M[attu] gesteht erst wieder auf eine Maulschelle hin, daß er mit mehr als dem Herzen gesündigt.«

613 Als Begründung galten biblische Verse wie Spr 13,24: »Wer seine Rute schont, der hasst seinen Sohn; wer ihn aber lieb hat, der züchtigt ihn beizeiten.« Hebr 12,6: »Denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und er schlägt jeden Sohn, den er annimmt.« Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 282: »David von Mutter geschlagen, weil er ein Eidechselein durch Spielen umgebracht hatte, fängt nach einigen Stunden aufs neue deshalb zu weinen an und wieder abends im Schulgottesdienst (während ich singen lasse) laufen seine Reuetränen und will ihm die Brust fast bersten – oft näht er Haken und Schlingen in seine Kleider.« Hier korrelierten die Rolle des Vaters und die des Missionars. S. auch oben Kap. 3.1.2, dort auch zur Kindheit der Missionare.

614 S.o. Kap. 3.1.

berichtete Gundert von einem Apostaten, der unter Verweis auf den Teufel als Grund seines Abfalls zur Mission zurückgekommen war, das Vertrauen der indischen Christen erlangt hatte, sie dann aber bestahl und verschwand. Gundert fand ihn in Kannur, »fieberkrank. Ich konnte ihn aber nicht dazu bringen, mit einem Wort um Verzeihung zu bitten.«⁶¹⁵

Ein anderer Weg war die Drohung mit Gottes Gericht. Wie in den überlieferten Missionspredigten, so wurde auch in Einzelgesprächen Gottes Gericht und ein ewiges Leben in der Hölle, ewige Verdammnis, angedroht, sollte die Person nicht umkehren und Buße tun.⁶¹⁶

Dennoch wandten die Missionare die physische und psychische Gewalt nicht in erster Linie aus Machtbewusstsein an. Vielmehr erwarteten sie gegenüber sich selbst ein ähnliches Vorgehen und sahen sich selbst in dem Delinquenten gespiegelt. Sie hielten diese Vorgehensweise für christlich und als gegenseitige Zucht biblisch begründet. Der Einzelne war immer ein Vertreter der sündigen Menschheit. Auch dies wird in Gunderts Tagebuch sehr deutlich:

Am Abend schreibt Chinnappen ein Geständnis – ich spreche aber nicht mit ihm, weil er es wie darauf ankommen lassen will, was Gott sonst noch von seinen Sünden offenbaren wolle, statt es frischweg selbst zu gestehen. – Der Herr leite ihn zu wahrer Reue. [...]

Nachher mit Chinnappen ernstlich, warum ich nicht mit ihm rede und daß ich Wahrheit wolle, aber nicht von ihm erwarte. Ich lasse ihn nicht ausreden, als er sagen will, daß seit seiner Heirat nichts als dieses vorgefallen sei. – Nachmittags kommt er aus

615 BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 12, H. Gundert, Quartalsbericht, 9.4.1853, S. 1v. Die Bemühungen um Geständnisse zeigen auch die Einträge in GUNDELT, Tagebuch, S. 163: »zu Josephs Weib über Buße.« »Mit Susanne, besonders über Hurerei. Milca bringt sie zum Geständnis vieler Lumpereien.« »Mark, der gestern abend, von Hebich gesandt, zurückkam, bittet um Vergebung, gesteht, zuerst gezwungen, den von Susanne gestandenen Ehebruch (zuerst in der Schule, dann im Haus) – die native Christen wollen ihn zur Buße bewegen durch eine gutgemeinte meeting.« »Susanne gesteht mehr als gestern – mit Arab. soll der Ehebruch verübt sein, Joseph hat Zweifel über Mark und seine Frau in der Zeit von Milcas Niederkunft. – Wir beraten, aber Mark reißt sich los und geht mit seinen Brüdern unter unsäglicher Grobheit und Verhärtung (Gott sieht's).«

616 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 16, H. Mögling, 26.5.1860, S. 2r (3f): »Wenn Ihr Gottes Absichten gedient habt, werdet Ihr zuletzt weggeworfen, so Ihr nicht Buße thut und Glaubet in der Gnaden[-]Zeit.« Dass die Drohung auch ganz anders gemeint gewesen sein konnte, zeigt ein Zitat aus derselben Zeit: Nr. 18, H. Mögling, 22.5.1860, S. 3f. (an Chr. Irion, über Stephanas): »Ein wahrhaftiges Bekenntniß seiner Uebertretungen hat er zwar abgelegt, allein, ich fürchte, nur aus Berechnung um mein Vertrauen zu gewinnen. Von Reue, Buße habe ich noch keine Spur bemerkt. Aber alles Gute verspricht er für die Zukunft. Das hat natürlich nicht den geringsten Werth, aber wegwerfen darf man doch einen solchen Mann nicht. Wie viel wäre es werth, wenn er sich bekehrte! Wie manches Mal habe ich ihm gesagt: »Stephanes, Stephanes, wenn Ihr nicht endlich Euch bekehrt, so wird Gott Euch wegwerfen, sobald man Euch nicht mehr braucht. Dann habt Ihr Andern gedient, u geht selbst verloren.« Das ist eingetroffen, aber anders als ich mir vorstellte. Ich dachte, er werde etwa schnell wegsterben.«

freien Stücken und gesteht, verdorrend an Leib und Seel, was wohl schaudern machen könnte. Also das ist der Mensch, bin ich!⁶¹⁷

In den Kämpfen der indischen Konvertiten um die *echte* Bekehrung und um die Bewahrung der *conversio* erkannten die Missionare die Sündhaftigkeit der Menschen, die ihnen theologisch ein Fundament ihres Glaubens bildete. Sie erkannten den Teufel, der auch im Zusammenhang der Buße häufig erwähnt wurde, als maßgeblichen Verführer und Gott als denjenigen, der Menschen bewahrt oder zur Umkehr leitet.⁶¹⁸ Das Zitat illustriert, was Gundert von Chinnappen erwartete, was von Gott, wie er seine eigene Rolle definierte und sich selbst als mitsündigen Menschen sah.

Unterstützt wurden die Missionare in ihren Bemühungen von Katechisten und Gemeindegliedern, die aufgrund ihrer Glaubenspraxis und ihres Lebenswandels besonders hervortraten.⁶¹⁹ Des Weiteren waren es häufig Angehörige, die eine Person zu Umkehr und Buße zu bewegen suchten.⁶²⁰ Hatten die Basler die Hoffnung auf eine schließliche Umkehr noch nicht aufgegeben und zeigte sich ein Apostat dennoch renitent, so nutzten sie manchmal auch die Möglichkeit, ihn zu einem Kollegen zu schicken, damit er dort das Geständnis ablegen und zur vollen Erkenntnis seiner Sünde gelangen konnte.⁶²¹

Die *Echtheit* der Buße erwies sich nach Ansicht der Missionare an der Vollständigkeit des Bekenntnisses. Andere Indikatoren waren die Emotionalität beim Bekennen und die in der Buße genannten Motive. Dabei konnte ein starker Ausdruck von Emotionen wie bei der Krise als *echt* und hilfreich, aber auch als vom Teufel initiiert oder vom Konvertiten zum Erlangen von Vorteilen inszeniert gelten. Tränen alleine bewiesen noch nicht die *Echtheit* der demonstrierten Emotion, ebenso wenig bezaubernde Reden.⁶²² Ein Geständnis, das »glatt und freundlich und beschönigend« war, führte eher

617 GUNDELT, Tagebuch, S. 102.

618 Vgl. ebd., S. 327: »Gott, gebe ihm wahre Buße!«

619 Vgl. z.B. ebd., S. 160: »Paul kommt mit Vedamuttu, der um Vergebung bittet, durch [...] einer Tamilerin betrogen worden sei etc. nichts zu machen. Daher geredet und mit Gebet entlassen.«

620 Vgl. z.B. ebd., S. 74: »Abel wünscht sein jetzt wieder reuiges (?) Weib getauft.«

621 Vgl. z.B. ebd., S. 133: »schicke ihn, da er nicht bereut, zu Hebich zurück.« S. 282: »Joseph [...] bittet um Verzeihung, ich empfehle an Diez, Hebich nimmt ihn an.«

622 Vgl. ebd., S. 32: »kam Vedamuttu morgens zu mir und Groves und gestand seine Fehler, ob des salarys halber weiß ich noch nicht. Er weinte: gestand, daß er viel Schuld von Anfang an auf sich habe: ich sagte ihm, wie ich ihn für so berauscht von neuen Ehren nach* d[em]* Fleischesgenuß halte, daß ich nicht wisse, ob etwas Geist noch dabei am Leben sei. Daß mir heidnische Schulmeister lieber seien als Namenchristen, die auf diese Weise zum Sprichwort der Diener werden. Er wollte, daß wir alles vergessen, aber zwischen Vergeben und Vergessen ist ein Unterschied!« S. 83: »Ich kam so weit zu glauben, daß Devasikhmanis bußfertige Worte wirklich ernstlich gemeint sind.« Ausführlicher zur Echtheit s.u. Kap. 4.1.7.1.

zur Überzeugung von der Unechtheit der Buße.⁶²³ Eine Selbsttäuschung hielten die Missionare ebenfalls für möglich. Hermann Gundert sah diese nicht nur bei manchen Konvertiten gegeben, sondern warnte auch seine Gesprächspartner in Europa davor.⁶²⁴ Ernsthaftigkeit im Gespräch konnte hingegen überzeugen.⁶²⁵ Auch wurden »Früchte der Buße« erwartet.⁶²⁶ Wie der *eigentlichen* Bekehrung, so musste auch im fortgeführten Prozess die *sanctificatio* der Buße folgen.

Die Buße ging notwendig einher mit einer Veränderung des Lebenswandels. Vertiefung der *conversio* und Erneuerung der *sanctificatio* gehörten unmittelbar zusammen. Zur Buße gehörten das Bekennen des falschen Lebenswandels und die Änderung hin zum neuen Lebenswandel.⁶²⁷

Eine Besonderheit der Situation in einem Missionsgebiet – die zum Beispiel auch aus der politisch bedingten Religionsmigration der Reformationszeit bekannt ist – war die Frage, wo ein Abgefallener Buße tun solle.⁶²⁸ War es möglich, an einen anderen Ort zu reisen und dort ein Geständnis abzulegen, also von Mangalore nach Kannur oder Hubli und umkehrt? In der Regel verwehrten die Basler sich dagegen, weil sie der Ansicht waren, die Abtrünnigen »müssen [...] zu der nämli. Thüre wieder herein kommen durch welche sie hinaus gegangen sind«. ⁶²⁹ Alles andere wäre als nicht ehrlich interpretiert worden.

Letztlich aber war es nach Ansicht der Basler Gott, der den Menschen die Buße ermöglichte.

Anjerkandi, wo Isaia seit meinem letzten Besuch Buße getan (4./5. November), ist jetzt mürb. Der Nacken vieler ist gebrochen, aber noch kein Geist hat über sie geweht, der Frieden spräche und die Wunden heilte. Wieder mit Ananden und in Kapelle über Rechtfertigung aus Gnaden. Er will's jetzt haben und läßt sich fast gar etwas auf, daß

623 Vgl. ebd., S. 178.

624 Vgl. ebd., S. 133: »Joseph hält ihn für reuig.« DERS., Briefnachlaß, S. 189 (1846).

625 Vgl. DERS. Tagebuch, S. 85: »Mit Hanna ernstlich – sie bereut ernstlich.«

626 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 42, H. Mögling, Jahresbericht, S. 2v: »Allein, wir kön[nen] ihm nicht trauen, so lange wir nicht andre Früchte der Buße sehen, als bloßes Geschwätz.« Über Paul, der schon länger als Ehebrecher bekannt und mit Hoch auf eine Reise geschickt worden war.

627 Vgl. z.B. BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 16, S. Hebich, 4.5.1857, S. 4r: »die Trinker + Trinkerinnen haben ihr Trinken wirklich aufgegeben, haben es jetzt vor der Gemeinde bekannt u vor ihr Abbitte gethan.« Nr. 19, S. Hebich, Bericht 1.1.–25.5.1857, S. 7 (nach einigen ausführlicher dargestellten Fällen): »Andere bekannten Trinken, Zänkereien + sonstige Sünden, um derentwillen sie vor die Kirche hinausgesetzt worden waren.«

628 Bei der völlig anderen Organisationsstruktur von Kirche und erweckter Gemeinschaft in Europa entstand diese Frage nicht. Innerhalb der (Landes)kirche war eine öffentliche Buße allemal nicht gefordert, in Gemeinschaften, die sie forderten, machte sie nur vor Ort Sinn.

629 BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 29.9.1851.

man's ihm nicht zutraue, da er sich's doch selbst nicht beizulegen gewagt. Sonst aber ordentlich, man muß eben warten.«⁶³⁰

Gerade im Fallen derer, denen die Missionare vertrauten, sahen sie sich immer wieder auf die Gnade Gottes verwiesen, der sie so lange geführt hatte.⁶³¹

Wenn eine Person dann Buße tat, so wurde sie wieder in die Gemeinschaft aufgenommen, zu den Sakramenten zugelassen, teilweise auch in die ehemaligen Leitungsämter wieder eingesetzt. Auf die Buße folgten die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft und die Wiederzulassung zum Abendmahl.⁶³² Buße konnte freilich auch vor der Konversion schon nötig werden. Dann folgte ihr die Taufe.⁶³³ In jedem Fall sollte infolge der Buße auch die

630 GUNDELT, Tagebuch, S. 125.

631 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 214 (P. Weigle an das Ehepaar Gundert, über Kullen): »Ach, die Hauptsorge ist, dass doch der Herr Gnade gebe zu einer gründlichen Buße und Erneuerung und das Ärgernis abwende, das die Schüler bekommen haben. Uns allen ist dies eine ernste Züchtigung und Demütigung, es ist pure lautere Gnade, wenn wir stehen [...]«

632 Vgl. z.B. BMA, C-1.21 Kannanur u. Tschirakal 1856, Nr. 15, S. Hebich, 22.9.1856, S. 2v: »Gestern d: 21ten Sept, hatten wir das hl. Abendmahl, wo mehrere der Ausgeschloßenen u deshalb vor der Kirchenthür Sitzenden Gnade erhielten Buße zu thun u Einige haben ihre Sünden bekannt. Worunter besonders Mine, mit der's der arme Greiner hatte u die ich von der Genl. Confz. nach Cannanore brachte, mit tiefer Reue ihre Sünden bekannte, u mit herzerbrechenden Sehnsucht ihr Verlangen nach dem Herrn Jesus u nach der Gemeinschaft der Gemeine, aussprach. Es ist doch Etwas über alle Maßen u nach me[i]nner Sprache Etwas erschrecklich schönes Den Herrn der Herrlichkeit in Einen so tiefgefallenen Sünder oder Sünderin einkehren zu sehen«. Vgl. die redigierte Version im Heidenboten 1857, S. 16: »Gestern den 21. Sept. hatten wir dann das heil. Abendmahl, wo mehrere der Ausgeschloßenen und deshalb vor der Kirchenthür Sitzenden Gnade erhielten, Buße zu tun, und Einige haben treulich ihre Sünden bekannt. Darunter besonders die unglückliche M., die mit tiefer Reue ihre Sünden bekannte und mit herzbrechender Sehnsucht ihr Verlangen nach dem *Herrn Jesus* und nach der Gemeinschaft mit der Gemeine aussprach. Es ist doch etwas über alle Maaßen und – nach meinem Ausdruck – *erschrecklich Schönes*, den HERRN der Herrlichkeit in ein so tiefgefallenes Sünderherz einkehren zu sehen.« Mines und Greiners Namen sind gestrichen. Vgl. als entgegengesetztes Beispiel C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 13, S. Hebich, Reisebericht, 25.6.–13.9.1840, S. 2vf.: »Es wurden mir 8. Taufcandidaten angesagt – allein von diesen kamen im Anfang nur ein paar – auch sonst kam[en] nicht alle – doch sammelten sich immer mehr + mehr so hinzu – als ich die 14. Tage vollendet hatte, so bekam ich Lust, u kündigte den Versammelten an: »daß wer herzlich Buße thue unter ihnen über 8. Tagen zum heil. Abendmahl hinzugelassen wer[de] u dann nur die Abendmahls-Genossen Glieder der Gemeine wären, Alle unbußfertigen aber von der Gemeine a[us]geschloßen würden.« – Auch würde ich diejenigen Tausen, die hinfort den Teufelsdienst verlassen u dem Herrn dienen wollten. Ordnete nun jeden Abend an, daß die Gemeine zu mir kommen sollte, um ihre Sünde zu bekennen u.s.w. u so geschah es, daß ich diese 8. Tage hindurch die Gemeine auch von Abends 7- bis 11–12 + 1. Uhr nach[ts] bei mir hatte. Am 26sten July gelang es mir durch des Herrn Gnade u Seiner besondern Holdseligkeit Morgens 1. paar zu copuliren, 8. erwachsene + 3. Kinder zu taufen + am Abend an 33. Seelen das heil. Abendmahl auszutheilen, in welcher Stunde der Herr uns besonder fühlbar nahe war. – 13. an der Zahl thaten nicht Buße. Die waren daher von der Gemeine ausgeschlossen.«

633 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 74. Dass vor jeder Taufe Geständnisse abgelegt werden mussten, gehörte zum Taufprozess, nicht zur Buße, vgl. ebd., S. 313: »ich taufe Amata, Beata, Mathilde, Josia und Theresa, die tags zuvor schöne Geständnisse machte«.

Gemeinschaft (wieder)hergestellt werden.⁶³⁴ Bekehrung, Konversion, Abfall, Buße, Wiederaufnahme, diese Abfolge war in Indien keineswegs ungewöhnlich, was indische und europäische Konvertiten betraf. Einzig für Missionare galt, dass sie lediglich bei leichten Vergehen weiterhin im Missionsdienst verbleiben konnten, nicht bei öffentlichen oder als schlimm erachteten Taten. Andernfalls wurden sie schnellstmöglich von ihrer Station und dann auch aus Indien entfernt.⁶³⁵ Für alle anderen aber war die Abfolge von Buße und Wiederaufnahme ein gewöhnlicher Prozess.⁶³⁶

Bei manchen Missionaren, insbesondere Herrmann Mögling, nahm die Auseinandersetzung mit der eigenen Bußbereitschaft eine überragende Stellung ein. Mögling berichtete im Gegensatz zu Gundert nur sehr selten über Sündenbekenntnisse und Bußen anderer, sondern mehr über sich selbst – obgleich auch seine Referenzen auf Buße, auf die Anzahl der Jahre betrachtet, nicht sehr häufig waren.

Als erstes erklärte er sich den älteren Missionaren gegenüber nach den Auseinandersetzungen um die richtige Missionsstrategie und die Anpassung des Lebenswandels der Missionare an indische Verhältnisse 1839 als »bußfertig« und warb um Vergebung und Wiederaufnahme in die Gemeinschaft.⁶³⁷ Diese wurde ihm selbstverständlich gewährt.

Auch über die Bußfertigkeit anderer Missionare urteilte er. Dies galt nicht nur in Bezug auf Samuel Hebich, mit dem er immer wieder in Auseinandersetzungen geriet, sondern auch für Missionare wie Johann Georg Supper,

634 Dies galt auch für die Gemeinschaft der Missionare, vgl. FRENZ, Anandapur, S. 217 (Kaundinya an die Komitee, über Kullen): »Ich bitte Sie, teuerste Komitee, dass Sie dieses nicht so ansehen möchten, als wolle ich Kullen verurteilen. Nein, ich bin gewiss, dass wenn er Buße getan und sich ganz dem Herrn Jesu übergeben hat, so wird er selber jenen Mangel der Gemeinschaft beklagen.« Kullen hatte Kaundinya die Gemeinschaft der Gleichen verweigert.

635 Über öffentliche Bußen von Missionaren in Indien wurde in der Korrespondenz nicht berichtet. Da sie von der Mission und damit implizit aus der Gemeinde ausgeschlossen wurden, lag hier auch ein anderer Fall vor als bei Gemeindegliedern, die nach der Buße wieder aufgenommen wurden.

636 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 54: »Chinnappen wieder in den Missionsdienst aufgenommen, nachdem er für seine Mangalore-Vergehen Buße getan.« S. 70: »Emanuel, der aufrichtige Reue zeigt und regelmäßig in Unterricht und zum Gebet kam, wieder zu christlicher Gemeinschaft zugelassen.«

637 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 25, H. Mögling an S. Hebich, 27.11.1839, S. 1r: »Ihr dürft Euch jetzt, dem HERRN sey Lob u Dank, uns als friedlich gesinnte ja in Wahrheit bußfertige Brüder vorstellen.« S. 1v: »Jetzt bin ich in meinem Sinn gebrochen: noch nie habe ich solche Pein gefühlt über Sünden, wie jetzt im Rückblick auf meine Lieblosigkeit gegen Euch, lieben Bruder. O wie werde ich gerichtet durch den Brief Johannis. ›Wer den Bruder haßt‹ ›Wer den Bruder nicht liebt, den er sieht. Ach! vergebet mir um Jesu willen. Redet mit mir über meine Sünde, wie ihr es für recht u nöthig haltet, aber vergebet. Am meisten habe ich gesündigt mit Lieblosigkeit gegen Euch, Ihr lieben Brüder Hebich u Greiner, dann gegen Br. Lösch u Br. Lehner: aber kein Einziger Bruder hat mir nicht eine große Schuld zu vergeben.«

die gegen Basler Lebensregeln oder Basler Lehre verstießen. Mögling sorgte sich um dessen Bekehrung, seinen Umgang mit seinen »heimlichen Sünden« und sein Ringen um Buße und Gebet.⁶³⁸

Dabei zweifelte er immer wieder auch an der Echtheit seiner eigenen Buße und Bekehrung. In einem Bußbrief an die Komitee von 1848 bekannte er zunächst »meine Sünde und mein Unrecht.«⁶³⁹ Er sei »trotzig, übermüthig, gefühllos, lieblos, treulos, herzlos – kurz das Gegentheil von einem Jünger des Herrn, einem christlichen Bruder, einem Boten des Friedens« gewesen,⁶⁴⁰ wolle jetzt aber in ganzer Hingabe und Willensübergabe leben. Am Schluss des Briefes fügte er einschränkend und im Selbstzweifel hinzu: »ob meine Rede aus wahrer Buße komme, könnte erst die Zukunft lehren. Was ich jetzt thun kann, ist eben dies, daß ich meine Sün[de] bekenne und Sie, theuerste Vorsteher, aufs demüthigste um V[er]zeihung bitte.«⁶⁴¹

Er sah in der Buße eine erneute Bekehrung, die besser noch und stärker war als seine erste Bekehrung, eine richtige Erweckung:

[...] diese letzten Wochen mit allen ihren schweren Stunden sind mir dennoch eine Gnaden-Zeit gewesen, mit welcher ich nur die Zeit meiner ersten Umkehr zum HERRN vergleichen kann – und das Letzte ist mir, gelobt sey Gott, lieber als das Erste. Es ist gewißlich Gnade u Barmherzigkeit gewesen, wovon ich diese dreizehn Jahre gelebt habe – und doch ist es mir jetzt zu Muth, als wäre ich jetzt erst recht erwacht, als ein Kind. Mir ist es ein großes Wunder. Seit anderthalb Jahren fühlte ich, habe es auch manchmal in m. Tagbuch aufgeschrieben, daß Etwas fehle, daß mir etwas Wichtiges mangle; was, wisse ich nicht. Hätte es freilich mit Händen greifen können, blinder Mensch! Nun hat der HERR einen Weg gefunden, mich in meinem ungebrochenen Sinn

638 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 11, H. Mögling, 4.8.1843, S. 1r: »Den letzten December endlich machte er den Brüdern der obern Stationen ein reuiges, aber leider nicht ganz gründliches Bekenntniß. Es half ein wenig, so daß er wenigstens etliche Monate die Sünde nicht mehr wie vorher beging ohne jedoch im Herzen davon frei zu seyn. Der immerwährende hoffnungslose Kampf hat ihn geistig ganz aufgerieben, so daß er ganz halt- u kraftlos ist. Ein Zauberkreis kranker sinloser Fantasie umgibt sein Gemüth, so daß er kaum in der Wirklichkeit zu Hause ist, und ein Mühlwerk von vielen Rädern treibt sein Herz Tag und Nacht um mit Vorwürfen, Projecten, Anklagen, Entschlüssen, Selbst-bekennnissen u Selbst-Demüthigungen ohne Wurzel u ohne Frucht. Seit einem Monat ist er nicht mehr in die alte Sünde zurückgefallen. Wir hoffen hierin seinem Zeugniß glauben zu dürfen. Er ist willig zum Guten, leidsam, bußfertig, betet und scheint nach Leben zu ringen. Allein – es fehlt ganz u gar an innerem Halt und an Gemüthskunst, wie auch sein Nervensystem zu Grunde gerichtet scheint.« Das Zitat zeigt, in welcher Intensität die Missionare auch bei Kollegen den Kampf um Buße und endgültige Bekehrung wahrnahmen. – Supper wurde ein Jahr später aus der Basler Mission entlassen, vgl. BMA, BV 181.

639 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 23, H. Mögling, 14.7.1848, S. 1r.

640 Ebd., S. 1v.

641 Ebd., S. 2v.

hinrennen zu lassen, und das Unwesen das noch in mir gestekt ist, so zu offenbaren, daß ich gar hätte versteckt werden müssen oder brechen.⁶⁴²

Mögling illustrierte paradigmatisch den Prozess der *conversio*, indem er nach seiner ersten Bekehrung in der Vikarszeit immer wieder vom höchsten Stand der Bekehrung abfiel – hauptsächlich durch Ungehorsam und Eigenständigkeit –, dies in langem Ringen (an)erkannte, seine Bußbereitschaft bezeugte und sich daraufhin der *echten* Bekehrung und der Heiligung nähergekommen sah.⁶⁴³ Sein Beispiel veranschaulicht die Prozesshaftigkeit der *conversio*, die über die eigentliche, erste Bekehrung hinausging und Abfälle integral beinhaltete. Dies implizierte eine fortschreitende Heiligung.

Samuel Hebichs Ansatz war ein bisschen anders. Er bezog alles auf den einen großen Auftrag, die Missionierung Indiens, so auch seine Buße. Nach sechs Jahren in Indien legte er ein Bekenntnis der Fehler und Unzulänglichkeiten ab und bezog dies auf seine Sündhaftigkeit und Bußbedürftigkeit.⁶⁴⁴ Während der Erweckung spürte er dann die Notwendigkeit, selbst vor seinen Kollegen und später der Gemeinde ein Schuldbekenntnis abzulegen.⁶⁴⁵ Bei

642 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 24, H. Mögling, 29.7.1848, S. 1r.

643 Weitere Stellen sind: BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 30, H. Mögling, 6.9.1848, S. 2r: »Ich habe angefangen zu fühlen und zu verstehen, wie viel, sehr viel von der Schuld die auf uns Allen vor dem HErrn liegt, auf mich kommt, und würde es mit großem Dank anerkennen, wenn mich die verehrte Committee in den Stand setzen wollte, gut zu machen, was sich gut machen läßt.« C-1.4 Mangalore 1850, Nr. 37, H. Mögling, 14.7.1850, S. 2r: »Es thut mir leid, daß ich zu Zeiten im härtesten Gedränge hörbar geurtheilt habe. Das soll nichts gelten. Solche Worte waren menschlich gesprochen; wir aber als Gnadenkinder sollten göttlich denken, beten, handeln – dann hätten wir auch mehr Gnade zu erfahren. Kurz, ich schäme mich, und möchte Sie herzlich bitten, nicht Ihren Vorsatz, einmal wahrhaftig unsere Mission zu regieren, sich irre machen zu lassen, aber den I. Brüdern, welche sich im vergangenen Halbjahr haben betrogen lassen von allerlei Vorspiegelungen des Feindes, deswegen gerne zu verzeihen.« Im Rückblick auf seine Zeit in Indien urteilte Mögling zusammenfassend ähnlich: C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, 21.7.1860, S. 3: »Ich hatte Selbstkenntniß der traurigsten Art zu gewinnen, und Entdeckungen zu machen, nicht später als Andere, welche mich aufs Tiefste demüthigten, besonders wenn meine Versehen und Unarten den Frieden unter den Brüdern gestört, oder der verehrten Committee Mühe und Sorgen verursacht hatten. Allein Alles zielte darauf hin, mich erfahren und gründlich erkennen zu lassen, was ich durch Gottes Wort und Geist im Anfang gelernt hatte, daß an mir, an meiner Natur, meinem Fleische, Nichts Gutes sey.«

644 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 19, S. Hebich/C. Greiner, 19.9.1840, S. 1f. (hier: Hebich): »Hundert Fehler haben wir gemacht in diesen 6. Jahren als Anfänger – kurzichtige + sündige Anfänger an einem so heiligen, so schwerem + von dem Feind überall angefochtenen Werke, + wenn wir nicht gedacht hätten, daß sich ein solches Selbsturtheil bei Knechten des Herrn von selbst verstehe, so hätten wir in unsern frühern Briefen, hätte uns nicht eine gewisse Bangigkeit auch sonst den Mund verschlossen, uns hierüber wol so frey aussprechen können, daß Sie Sich überzeugt haben würden Buße sey uns keine fremde Sache. Freylich hat jeder Christ zu erfahren, daß man oft bußfertig ist über Eine Sache, während einem die Augen über andere vielleicht größere Fehler noch verschlossen sind.«

645 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 4v: »During this time I found both the necessity + a great want in my own heart to confess my sins and I made up my mind

dieser Gelegenheit diskutierte er auch, warum ein Sündenbekenntnis vor Menschen notwendig sei: zur Demütigung. Man solle besser jetzt bekennen, solange noch Zeit sei, als später im Gericht, so Hebich. »We have to do with a Holy God«, dieser Abschluss seiner Ausführungen kann als Zusammenfassung seiner Theologie verstanden werden.⁶⁴⁶ Dies war es, was er in Missionsgesprächen lehrte und selbst lebte: Ehrfurcht vor Gott, den er als heilig und allmächtig wahrnahm, und den die Menschen fürchten und lieben sollten.⁶⁴⁷

Hebich suchte auch seine Kollegen in seinem Sinne zu bekehren, wenn er sie nicht *echt* bekehrt fand. Dies galt natürlich nicht für alle Kollegen, sondern tatsächlich nur für diejenigen, die – seiner Meinung nach – einen fundamentalen Aspekt des Bekehrteins vermissen ließen. Von den etablierten Missionaren galt dies nur für den insubordinanten Herrmann Mögling. Bei einigen der jüngeren Missionare äußerte Hebich (wie einige seiner Kollegen) mehr Bedenken.⁶⁴⁸ 1851 schrieb er an Albrecht: »Aus brüderlichem Herzen bitte ich Dich: Thue Buße + fange ein Neues an! Bitte um ein neues Herz + fange an Dich selbst zu verfluchen + ans Kreuz zu geben. Laß Dem Herrn Raum in Deinem Herzen zu wirken Beides das Wollen + das Vollbringen. Amen.«⁶⁴⁹ Das Zitat zeigt nicht nur Hebichs Auffassung vom Zusammenspiel von Aktivität und Passivität und dem Primat der Leitung Gottes, sondern es macht auch in seinem Duktus deutlich, in welcher Weise Hebich um seinen Kollegen rang. Der ganze Brief war in diesem flehentlichen, eindringlichen Ton verfasst. Ob der schwärmerische Ansatz bei den Kollegen gut ankam, ist eine andere Frage, die – siehe Mögling und Gundert – sehr unterschiedlich beantwortet wurde.

Das außeralltägliche Sündenbekenntnis war vielen Missionaren ein wichtiger Schritt im Prozess ihres Glaubens, weil es die Bekehrung wieder aufnahm und vertiefte. Samuel Hebich, der sein Bekehrungserlebnis wie einen Geburtstag zählte, behielt auch sein Bekenntnis im Zuge der Erweckung in

to do it before my Brethren the Missionaries at Tellicherry.« S. 5r: »I had now the grace to tell also to both congregation that I also had confessed my Sins.«

646 Vgl. Ebd., S. 7r: »visit my beloved Brethren + fellow labourers at Mangalore, amongst whom this gracious reason for me my want was granted on the 9th of December to humble myself before God + to confess such Sins in their presence as the Lord gave me grace to utter. Blessed be His holy Name for all this His goodness towards me poor Sinner. If any one is anxious to ask me: Why Confession of Sin before men? My simple answer is: It is better to confess them now than hereafter; and who does it now, derives great comfort of Soul. And to keep the garment clean in the Blood of Jesus is Wisdom. We have to do with a Holy God.«

647 Vgl. LUTHER, Der kleine Katechismus, S. 507.

648 Diese wurden teilweise wohl von der Missionsleitung geteilt. Nach Josenhans' Visitation wurden einige der jüngeren Missionare wieder aus Indien zurückgerufen. Die genauen Hintergründe werden in der Korrespondenz der hier untersuchten Missionare und im *Heidenboten* zumeist nicht diskutiert.

649 BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich's Antwort auf Albrecht's Schreiben an die I Committée, 9.6.1851, S. 2v.

Erinnerung. 1850 schrieb er an die Komitee: »Heute vor 3. Jahren um diese Zeit, hatte ich die Gnaden in Tellicherry vor meinen Brüdern Ihm meine Sünde zu bekennen.«⁶⁵⁰ Dass er an diesem Tag nach Basel schrieb, war sicher ein Zufall, dass er das Ereignis erinnerte, nicht. Es lässt vermuten, dass er auch in den anderen Jahren des Bekenntnisses gedachte. Außerdem demonstriert das Zitat noch einmal Hebichs Verständnis vom Bekenntnis: das, was vor den Menschen gesagt wird, wird eigentlich gegenüber Gott gesprochen. Die Menschen sind lediglich die sichtbaren Zeugen. Dies erklärt die Bedeutung, die er und seine Kollegen dem (öffentlich) ausgesprochenen Bekenntnis beimaßen und es zeigt abermals die Integration der Buße in die religiöse Biographie.

Der ganze Prozess der *conversio* wurde treffend zusammengefasst von Carl Eberhard G. Mörike in Bezug auf den Sannyasi Hanu-Sing: »Ich war Zeuge seiner Anfechtungen, seines Strauchelns, seines Falles, aber auch seines Bekenntnisses, seiner Buße und seines Aufstehens im Glauben.«⁶⁵¹ Der Prozess einer *conversio* begann in der Regel vor der *eigentlichen* Bekehrung und hielt nach Basler Ansicht das ganze Leben an. Wichtig war ihnen, dass auf einen Abfall oder Rückfall die Buße folgte, die auch als Sündenbekenntnis offen ausgesprochen wurde. In einer solchen Buße sahen die Basler eine Vertiefung des Glaubens. Daher galten die Anforderungen und Erwartungen an diesen Prozess von Umkehr, Buße und Sündenbekenntnis den Missionaren selbst ebenso wie den Konvertiten. Der Rekurs auf Abfall und Buße illustrierte die angenommene Gleichheit von Missionaren und Konvertiten als sündige Menschen vor Gott und verstärkte so die Betonung der Egalität.

4.1.7 Das Ritual

Taufen wurden im *Heidenboten* häufig vermeldet. Teils wurden sie in den Jahresberichten zur Rechenschaftslegung aufgezählt, teils ausführlicher beschrieben. Bei den detaillierteren Schilderungen handelte es sich zumeist entweder um sehr spektakuläre Geschichten, hochrangige Konvertiten oder Begebenheiten, bei denen einer der zentralen Werte in den Vordergrund trat, oder um solche, die besonders gut die Basler Frömmigkeit widerspiegeln und bestätigten. Die Missionare berichteten auf ähnliche Weise, knapp als Rechenschaftslegung oder ausführlicher in der Erzählung einer Geschichte in ihrer Korrespondenz über Taufen. Bei ihnen kam jedoch als weiteres Motiv der Bericht über Taufen von Konvertiten, die ihnen besonders am

650 BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 16, S. Hebich, 6.10.1850, S. 1v.

651 Heidenbote 1850, S. 55. S.o. Kap. 4.1.4.2.

Herzen lagen, hinzu, sei es durch große Nähe oder weil sie viel Energie in die Begleitung dieser Personen investiert hatten. Es waren die Lieblings- und die Sorgenkinder, über die besonders intensiv berichtet wurde. Im Missionskontext in Indien bis 1860 handelte es sich zumeist um Erwachsenentaufen, sodass die Frage nach der *Echtheit* Relevanz gewann. Sie bildete häufig die Grundlage für Taufen. Kinder von Konvertiten wurden in der Regel wie in Europa als Kinder getauft. Die Frage nach dem Taufzeitpunkt gibt Auskunft über die wahrgenommene Beziehung zwischen *echter* Bekehrung und Konversion. Der Taufritus zeigte eine spezifische europäisch-indische Kontaktreligiosität auf. Die indische Situation spiegelte sich auch in der Beziehung von Taufe und *sanctificatio*.

4.1.7.1 Die Echtheit der conversio

Das alte Weiblein erhielt den Namen Elisabeth. Als ich vor der Taufe mit ihr redete, sagte sie unter Anderm: ›Ich bin ein altes Weib. Augen und Ohren fangen an ihren Dienst zu versagen. Ich kann auch nicht viel antworten. Mein Gedächtniß ist nicht mehr gut. Eines aber weiß ich: ich bin eine große Sünderin, habe von meiner Jugend auf viele Sünden, besonders durch Lügen und Afterreden begangen. An mir ist nichts Gutes. Ich glaube aber, daß Jesus auch mir meine Sünden vergeben wird. Ich bitte ihn darum. Ich glaube, daß er auch für mich in die Welt gekommen und gestorben ist und daß sein Blut von allen Sünden reinigt.‹ Dieses Bekenntnis und die Art und der Nachdruck, mit dem es gesprochen wurde, zusammen mit dem hohen Alter und der dringenden Bitte ihrer Familie, das letzte Glied derselben durch die heil. Taufe von heidnischem auf christlichen Boden zu verpflanzen, bestimmte mich das Wasser nicht zu wehren. Der Gnade Gottes sei sie befohlen!⁶⁵²

Sündenerkenntnis, Sündenbekenntnis und Glaubensbekenntnis, diese drei Elemente bildeten das Zentrum der *conversio*. Wenn sie zusammenkamen, konnte für die Basler an der *Echtheit* der *conversio* kein Zweifel mehr bestehen. Dies galt zumindest unter der Bedingung dass die Bekenntnisse selbst *echt* waren und nicht nur vorgespiegelt wurden oder, was wohl häufiger der Fall war, von den Konvertiten erhofft, aber dennoch eingebildet waren. Die Missionare wollten nur diejenigen als *echt* bekehrt anerkennen, die nicht nur für den Moment ein Bekenntnis ablegten, sondern auch ihr weiteres Leben als *echt* bekehrte Christen führen würden. Deshalb mussten in der Frage der *Echtheit* fast immer mehrere Aspekte vereint auftreten, damit ihnen eine *conversio* als *echt* galt. Auch Joh. Michael Fritz, von dem das Zitat stammt, fügte in dem Bericht über Elisabeth den Bekenntnissen weitere Komponenten hinzu: die Art und Weise des Bekennens, das Alter der Konvertitin und ihre

⁶⁵² Heidenbote 1853, S. 49.

Familienbeziehungen. Die beiden letzten Kriterien schienen die Beständigkeit der *conversio* zu garantieren und beförderten zugleich die Geschwindigkeit der Taufentscheidung. Elisabeth sollte vor ihrem Tod getauft werden,⁶⁵³ und zugleich: weil sie aufgrund ihres Alters dem Tod nahe war, schien die Rückfallgefahr geringer als bei jüngeren Leuten.⁶⁵⁴ Die Art und Weise des Bekennens, der dritte genannte Aspekt, weist auf ein weiteres Kriterium: die Ernsthaftigkeit.

Die Ernsthaftigkeit eines Konvertiten oder seines bzw. ihres Bekenntnisses wurde verschiedentlich angeführt. Doch was verbarg sich hinter dem Begriff »Ernsthaftigkeit«? Im Folgenden sollen die Kriterien, an denen die *Echtheit* einer *conversio* gemessen wurden, analysiert werden. Dabei kommen zunächst die auf den Glauben im engeren Sinne bezogenen Kriterien zur Sprache, dann die erfahrungsrelevanten und die handlungsbezogenen Kriterien. Zudem wird die Rollenzuschreibung der Missionare in der Feststellung der *Echtheit* diskutiert. Daraufhin wird kurz auf die Folgen einer *echten conversio* eingegangen. Am Ende steht die Frage nach den *unechten conversiones*.

Glaube und Wissen

Da der Inhalt der *conversio* die *iustificatio* war, gehörten Sündenerkenntnis und -bekenntnis zu jeder *conversio*.⁶⁵⁵ Dies ist auch der Grund, warum die Buße die Gläubigen immer erneut auf ihre *conversio* zurückführte. Die Buße bildete einen integralen Teil der ersten Bekehrung und des weiteren Prozesses. Dennoch war es schwierig, die *Echtheit* der Bekenntnisse zu erweisen. Dazu dienten verschiedene Hilfsmittel. Die Emotionen, die Konvertiten bei den Bekenntnissen zeigten, dienten den Missionaren als Anhaltspunkte.

Gottlob Rasamme ist seither nur um so entschiedener unser. Sie wünscht in die Kirche aufgenommen zu werden; meine Frau entgegnete ihr, du scheinst ja noch nichts von Sünde zu wissen. Da kamen ihr der wortarmen die Thränen – und der Muth einiges zu bekennen.⁶⁵⁶

653 Dies erinnert an die Taufe des 103-Jährigen, s.o. Kap. 4.1.5.1.

654 Vgl. STROM, *Pietist Experiences*.

655 Zur Basler Theologie s.o. Kap. 3.4.

656 BMA, C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 2.9.1852, S. 7f. Vgl. Heidenbote 1853, S. 51. Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 25: »Bewegung unter den älteren Mädchen, weinen, lesen, beten, wünschen um Taufe. Das wolle der Herr, Gott, der auf der Himmelsleiter zu oben steht, herab- und hinauffuhr und durch seine Engel alles, besonders Kinder, hinaufzubringen trachtet, befestigen, vollenden – bis auf seinen großen Tag! – – Aber einige Tage darauf sagten Isabell, Penina, Josephine Lügen.«

Die Tränen wurden hier als Zeichen einer spontanen Krise gedeutet. Zusammen mit dem ausgesprochenen Bekenntnis und Konversionswunsch belegten sie in den Augen der Missionare die *Echtheit* des Konversionswunsches.

Die Missionare insgesamt und Hermann Gundert insbesondere hatten ein gespaltenes Verhältnis zur öffentlichen Demonstration von Emotionen durch Inder, wie schon im Kapitel zur Krise diskutiert wurde.⁶⁵⁷ Einerseits musste eine *conversio* mit starken Emotionen einhergehen und mussten diese auch sichtbar werden, andererseits galten den Missionaren viele Ausdrucksformen von Emotionalität in Indien als übertrieben, und sie waren sich der Gefahr bewusst, dass Emotionen wie alles vorgespielt werden konnten. Deshalb reichten das Zeigen und Erleben von Emotionen alleine nicht aus, um sie von der *Echtheit* der *conversio* zu überzeugen. Auch hier musste mindestens ein zweites Element hinzukommen.

Im Zusammenhang der Emotionen war dies meistens als Inhalt das Sündenbekenntnis. Die Emotionen und deren Ausdruck in Tränen und Unruhe beglaubigten nach Ansicht der Missionare die *Echtheit* der Sündenerkenntnis, das Sündenbekenntnis offenbarte den Willen zur Veränderung. Denn mit dem Aussprechen der eigenen Sünden ging die Person den Schritt von der Heimlichkeit in die Öffentlichkeit. Dass sie danach nicht so weiterleben konnte wie bisher, schien den Missionaren klar.

Das Glaubensbekenntnis wurde selten in der Ausführlichkeit wie in der oben zitierten Geschichte von Elisabeth erwähnt, für die Vollständigkeit der *conversio* war es den Baslern selbstverständlich. Dies galt schon allein deshalb, weil es in der Tauf liturgie einen festen Platz hatte. Darüber hinaus kann nur spekuliert werden, warum die Missionare diese Bekenntnisse nicht häufiger anführten. Vielleicht weil sie sie und vor allem ihre Inhalte für so selbstverständlich hielten, dass sie sie keiner Erwähnung wert fanden. Auch hätten die europäischen Leser der Berichte und des *Heidenboten* durch solche Berichte wenig lernen können, sodass auch diese mögliche Motivation wegfiel. Außerdem, und dies mag der ausschlaggebende Grund gewesen sein, können auch Glaubensbekenntnisse reine Lippenbekenntnisse sein. Auch in ihren Lebensläufen und Bewerbungsschreiben hatten nur wenige Missionare ihre Sünden ausdrücklich genannt, und die Glaubensbekenntnisse hatten sich im Allgemeinen gehalten.⁶⁵⁸ Andere Beweise galten als überzeugender. Für die Missionare und in ihrer Folge den *Heidenboten* galt es nun, die *Echtheit* des Glaubens von anderen zu erweisen, die in der Regel nicht wie die Missionare in ihren Bewerbungen ihr Leben und ihre Glaubensentwicklung selbst schriftlich zusammenfassten.

657 S.o. Kap. 4.1.3.

658 S.o. Kap. 3.1.

Wie beweist man Glauben? In der Basler Mission bildeten sich verschiedene Kriterien heraus, die als unabdingbar für den *echten*, reifen Glauben, im Gegensatz zu beginnendem Glauben gesehen wurden. Dazu gehörte zu allererst das Wissen. Auch bei Elisabeth wurde dies als potentielles Problem angedeutet: »Ich bin ein altes Weib. [...] Ich kann auch nicht viel antworten. Mein Gedächtniß ist nicht mehr gut.«⁶⁵⁹ Ein *echter* Christ oder eine *echte* Christin sollte antworten können, sie sollten Wissen um biblische Lehren und die aus ihrer Sicht richtige Religiosität haben, darin waren sich die Missionare einig. Nur in seltenen Fällen wurden wie bei Elisabeth Ausnahmen von dieser Regel gemacht, und diese wurden meist gut begründet. Auch Johann Michael Fritz verteidigte in seinem Bericht seine Entscheidung.

Zentral war das Wissen, das der Anerkennung der *conversio* vorangehen oder ihr zumindest unmittelbar folgen musste.⁶⁶⁰ Auffällig ist, dass dies ein wichtiges Thema in der Korrespondenz der Missionare bildete, aber im *Heidenboten* in Bezug auf die *Echtheit* nur selten erwähnt wurde. Wenn, dann wurde häufig unspezifisch von der »Erkenntnis« gesprochen, ohne dass ganz klar wurde, ob es sich um Sündenerkenntnis oder Kenntnis evangelischer Wahrheiten handelte.⁶⁶¹

Viele Missionare waren in ihren An- und Vorgaben eindeutiger als der *Heidenbote*, insbesondere diejenigen mit einer universitären theologischen

659 Heidenbote 1853, S. 49.

660 Ausführlicher zum Wissen s.u. Kap. 4.1.8.3.

661 Vgl. z.B. Heidenbote 1841, S. 14: »Sara schien schwach in der Erkenntniß, aber während der 6 Monate, die sie bei uns zubrachte, aufrichtig in dem Wunsche, in die Gemeinschaft der Kirche Christi aufgenommen zu werden.« Hier handelte es sich wohl um Selbsterkenntnis. 1843, S. 6: »Ich fürchtete zuerst, ich werde sie nicht taufen können, hieß sie aber täglich in die Unterrichtsstunden kommen, und dann wolle ich sehen, wie weit sie im Glauben und in der Erkenntniß fortschreite. Es war daher genug in der mir vorliegenden Arbeit, was mich im ernstlichen Gebet zum Herrn treiben mußte, den ich anflehte, daß es ihm gefallen möge, durch die Einwirkung seiner Gnade und seines heiligen Geistes das Fehlende bei den Täuflingen zu ergänzen. Ich gab ihnen acht Unterrichtsstunden, in welchen ich den Glauben, das Gebet des Herrn, die 10 Gebote und die Lehre von der Taufe und vom heil. Abendmahl mit ihnen durchging. [...] So kam der 16. Sept. als der Tag der Taufe heran. Die oben genannte erst kürzlich dem Christenthum zugewendet gewordene Frau hatte meinen Unterricht auf eine Weise angehört, welche mir zeigte, daß sie wirklich von Herzen Alles das für wahr halte, was ich sage. Zwei Tage vor der Taufzeit fragte ich sie durch den Katechisten in Gegenwart der Andern, ob sie überzeugt sey, daß der Götzendienst Lüge sey, ob sie an Jesum Christum als den einzigen Retter von der Sünde und Hölle glaube und seine Jüngerin werden wolle? Sie antwortete mit freudigem und von Herzen kommandem Ja! Glaube an den Herrn Jesum war zur Zeit der Apostel die einzige Bedingung zur Taufe. Dieser war, so viel ich sehen konnte, im Herzen dieser alten Heidin bestimmt vorhanden und daher konnte ich ihr das Wasser nicht wehren, sondern war froh, ihr das segensreiche Sakrament administriren zu dürfen. Zur Taufstunde, da auch noch drei kleine Kinder getauft wurden, war die Nähe Gottes fühlbar.« Hier zeigte sich die Verbindung von Wissen und Glauben. 1854, S. 47f.: »In Gudde verzog sich mein Aufenthalt bis zu einem Monat und schloß mit der Taufe von drei Erwachsenen und zwei Kindern, die der Gemeinde einverleibt wurden. Drei weitere Erwachsene mußten noch zurückgestellt werden, hauptsächlich wegen mangelhafter Erkenntniß.«

Ausbildung. Bei Hermann Gundert und Herrmann Mögling fanden Wissen und (Er)kenntnis deutlich häufiger Erwähnung als bei Samuel Hebich, aber auch dieser führte beides an.⁶⁶² Freilich gibt es noch einen zweiten Grund, warum Gundert und Mögling das Wissen häufiger erwähnten: Sie berichteten öfter als andere über Prüfungen von Taufkandidaten, die in Nachbarorten von Katechisten oder Lehrern unterrichtet worden waren und vor der Taufe von Missionaren examiniert wurden.⁶⁶³

In welchem Umfang Wissen gefordert wurde, konnte allerdings von Fall zu Fall neu ausgehandelt werden. Die Missionare besaßen in dieser Frage offensichtlich einen großen Ermessensspielraum, den sie nutzten, um die unterschiedlichen Begabungen, Lebensumstände, das Alter und das Allgemeinwissen der potentiellen Konvertiten in ihre Bewertung einzubeziehen. Auch spielte die äußere Situation eine Rolle, die erwartete Wahrscheinlichkeit, dass der Konvertit Christ bleiben würde, aber auch eigene Emotionen der Missionare wie Dankbarkeit. 1839 kündigte Gundert an, einen Konvertiten taufen zu wollen: »nur Cand[appen] ist geblieben, wie er sagte, aus Dankbarkeit, weil er durch unsere Arzneien von einer langwierigen Krankheit geheilt wurde – er liest u versteht die Bibel ordentlich, u ich gedenke ihn bald zu taufen.«⁶⁶⁴ Nicht nur Candappen schien dankbar zu sein, sondern auch Gundert selbst, der diesen einen Übriggebliebenen schnell taufen wollte. Zur Begründung dienten die auf Dankbarkeit beruhende Standfestigkeit des Konvertiten und seine Beschäftigung mit der Bibel, die beginnenden Kenntnisse.

In demselben Brief konnte Gundert sich hingegen auch kritisch über das Wissen von Taufwilligen äußern. Paul Friedrich (Pacifique) Schaffter, in Basel ausgebildet und durch die CMS nach Tirunaveli gesandt,⁶⁶⁵ hatte Gundert als Freundschaftsdienst zwei dort ausgebildete Katechisten geschickt, um die Basler Mission in ihren Anfängen zu unterstützen.⁶⁶⁶ Gundert äußerte allerdings Zweifel an der *Echtheit* von deren *conversiones*; diese waren hauptsächlich auf die Wahl ihrer Frauen zurückzuführen: »Beide haben gute Zeugnisse von Schaffter mitgebracht, ihr geistl. Leben läßt aber manches zu wünschen übrig, wie sich schon aus dem Factum schliessen läßt, daß sie (in Tinn[evelly]) heidnische Weiber geheirathet haben – die jetzt zwar Taufe wünschen, aber (jedenfalls die Frau Vedamuttus) noch nicht hinlängl.

662 Johannes Müller, der über viele Jahre keine und danach nur wenige Konvertiten vorzuweisen hatte, sprach naturgemäß selten über die *Echtheit* von Glauben und *conversiones*.

663 Vgl. z.B. den ersten Bericht von Gundert BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 1r. Das Examen fand hier im Auftrag des anglikanischen Kaplans Lugard statt. Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 60.

664 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 2r (3). Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 62.

665 Vgl. CMS Register of Missionaries, Nr. 125.

666 Außerdem konnten die beiden aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit in ihrer Heimat keine Anerkennung finden.

Kenntnis vom Evang. haben.«⁶⁶⁷ Ein *echter*, geistlich lebender Christ würde eine christliche Frau heiraten, dies war der eine Punkt in Gunderts Kritik.⁶⁶⁸ Der zweite bezog sich darauf, dass Gundert eine Taufe ohne ausreichende Kenntnis für nicht richtig hielt und sie deshalb in der Regel nicht vollzog. Dies galt zumindest 1839, später modifizierte er seine Ansicht, wie noch gezeigt wird.⁶⁶⁹ Bei der »Kenntnis vom Evangelium« kann es sich sowohl um Bibelkenntnis als auch um Kenntnis des Evangeliumsinhalts, der Rechtfertigung, gehandelt haben. In letzterem Fall wäre die Kenntnis eng mit der Erfahrung verknüpft.

Diese Beziehung stellte auch ein Brief Gunderts von 1840 auf, in der er die unzureichende Kenntnis von Taufkandidaten, die in Kannur von einem Katechisten unterrichtet worden waren (»alle unwissend«), mit dem Unwillen der vor Ort arbeitenden Katechisten verband, den potentiellen Konvertiten »zur evangelischen Freiheit zu verhelfen«, da das deren Bereicherung entgegenstehen würde.⁶⁷⁰ Er forderte dringend, eine reguläre Missionsstation in

667 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 2v, vgl. GUNDETT, Tagebuch, S. 62. Ein halbes Jahr später stellte auch Gundert Vedamuttu ein gutes Zeugnis aus: C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 7, H. Gundert, 19.3.1840, S. 4r: »Vedamuttu kann ich das Lob geben, daß er aufgetragene Arbeit, wie Häuserbesuche etc., treul. ausrichtet. Seine (heidn.) Frau, sagt er, sey jetzt der Taufe werth, was der Fall seyn mag«.

668 Die Basler berichteten häufig, welchen Christen sie mit welcher Christin verheiratet hatten, aber die Wahl der Ehepartner lag letztlich bei den Konvertiten, die dem Vorschlag der Missionare zustimmen mussten. Gegen ihre Einwilligung wurde keine Eheschließung vorgenommen. Mehrfach wurde von Basler Missionaren festgehalten, dass sie überzeugte Christen mit Partnern vermählten, die sich noch im Prozess der Bekehrung befanden. Über von ihnen vollzogene Heiraten zwischen Christen und Nichtchristen berichteten sie nicht. Die beiden Katechisten jedoch waren von einer anderen Missionsgesellschaft zu den Baslern gekommen, bei der andere Regeln galten. Zudem bestand für die Inder immer auch die Möglichkeit, nach einer nicht christlichen Zeremonie zu heiraten. Auch diese Eheschließungen wurden von den Baslern als gültig anerkannt.

669 S.u. Kap. 4.1.7.2.

670 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 10, H. Gundert, 12.6.1840, S. 1r: »War einstweilen wieder in Cann. wo sich mir 6 Tamil Taufcandidaten vorstellten; alle unwissend, etliche gerade soweit aufgeklärt um Christus zu einem Geist (ohne Fleisch) zu machen. Eine ließ ihn von unter den Rippen seiner Mutter geboren seyn; andere glauben er sey im Geist aufgestanden. Premirt man das Natürliche u Wachsthumliche am Kind Jesu, so glauben sie flugs, er habe auch Lügen u Stehlen und Zanken wie andere Kinder nach u nach gelernt. [...] Mr. Lugard der Capl[an] hat früher Eingeborne in Cann. (natürlich ohne eigene Prüfung getauft) gab aber seinen Antheil in meine Hände als er sich einmal überzeugt hatte, daß die selbstaufgeworfenen Lehrer (z.B. ein früherer kathol. Knecht Paul) weder die Gabe noch den redlichen Willen haben, den Candidaten zur evangel. Freiheit zu verhelfen, sondern beinahe an einer schlechten Gemeinde froh sind, sofern dann sie die einzigen nützlichen u ehrbaren Christen sind, die dann natürlich alle die silbernen Accidenzen einer christl. Profession einzusteken haben (Gaben für Arme, Kranke, Bibeln, Tractate etc.)« Vgl. auch GUNDETT, Tagebuch, S. 60: »Auch prüfte ich nach Herrn Capl. Lugards Wunsch die ihm vorgestellten Taufkandidaten, die ich von dortigen unberufenen Lehrern sehr schlecht unterrichtet fand.«

Kannur zu eröffnen. Wissen und »evangelische Freiheit«, das heißt aus dem Evangelium entspringende Sündenfreiheit und damit auch Freiheit im Leben, waren seiner Meinung nach unmittelbar miteinander verbunden.

Unwissenheit spiegelte sich seiner Ansicht nach gleichfalls im Lebenswandel: »Besuch von seinem Philipp, einem Bangalore-Christen, von Laidler getauft, aber ohne Kenntnis, hat bisher mit einer römisch-katholischen Frau gelebt und ist vielfach gehindert.«⁶⁷¹ Zwar drückte Gundert einen Kausalzusammenhang nicht explizit aus, aber die Zusammenstellung deutete diesen an.

Schwieriger wurde es, wenn der Taufwunsch einer den Baslern zufolge »richtigen« Motivation entsprang, also auf die Rechtfertigung bezogen war, aber dennoch Wissen, Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis fehlten: »Gespräch mit Taufkandidaten, einem Tamil-Koch und seiner Frau, der alten Mutter einer christlichen Ayah-Mariama, einem Malayalam-Schulmeister. Alle wünschen Taufe zur Rettung ihrer Seele, wissen aber nichts vom Blut Jesu noch vom Heiligen Geist.«⁶⁷² Der Verweis auf die Rettung der Seelen ließe zunächst Sündenerkenntnis vermuten oder zumindest die Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit. Der weitere Verlauf des Satzes aber deutet darauf hin, dass die Konversionswilligen die »Rettung« möglicherweise viel allgemeiner und vor allem nur auf die Zukunft, das ewige Leben, nicht aber auf die Gegenwart oder gar die Vergangenheit bezogen verstanden, wie es die christliche Theologie klassischerweise tut.⁶⁷³ Zudem beklagte Gundert, dass sie weder den Opfertod Christi (er)kannten noch die Vermittlerrolle des Heiligen Geistes. Damit fehlten die Grundlagen für die theoretische Erfassung der *ustificatio*, und das hieß auch für die Selbst- und Sündenerkenntnis.⁶⁷⁴ Dies bildete daher für Gundert trotz allen Taufwunsches noch keine Grundlage für die Anerkennung der *Echtheit* der *conversio*. Die Kenntnis

671 Ebd., S. 44. Auf wen sich das »seinem« bezog, ist unklar, mglw. auf den anglikanischen Geistlichen Lugard.

672 Vgl. ebd., S. 56.

673 Die *ustificatio* bedeutete immer die Rechtfertigung des Sünders von allen Sünden, denen der Vergangenheit und den aktuellen. S.o. Kap. 1.1.2.

674 Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 76: »Taufte 14ten Jona, während Laban, Gnanamuttus Vater, wegen Unkenntnis der Sünde wieder warten muß.« Vgl. auch Heidenbote 1844, S. 7 (Bühner): »überließ mir Bruder Greiner eine Tamulfamilie, der ich Unterricht erteilen, und die ich zur h. Taufe vorbereiten sollte. Ich übernahm diese Arbeit im Namen des Herrn mit Furcht und Zittern, meiner Schwachheit und Untüchtigkeit wohl bewußt; denn auch diese, wie die meisten Leute, welche Christen werden wollen, kamen nicht in dem wahren Gefühl ihres Sündenelends. Die Frage: was muß ich thun, daß ich selig werde, wird leider von wenigen ernstlich gemacht.« Vgl. aber auch Heidenbote 1853, S. 66: »Manche haben ein tiefes Gefühl ihrer Sündhaftigkeit und zuversichtlichen Glauben an das Verdienst Jesu Christi.«

reichte nicht aus bzw. war nicht auf das Zentrum des Glaubens gerichtet. Unkenntnis hingegen begründete für die Basler unstrittig die Ablehnung von Taufwünschen.⁶⁷⁵

Allerdings war Wissen nicht alles. Es musste ergänzt werden durch Erfahrung und durch bestimmte Werthaltungen und deren Praxis im Lebenswandel. Besonders wenn die Missionare der Meinung waren, dass es sich um reine »Kopfkennntnis« handelte, konnten sie das Wissen auch kritisieren.⁶⁷⁶ Vor allem die bloße Kenntnis evangelischer Lehre nützte ihnen zufolge nichts. Die Menschen sollten ihre Sünden innerlich erkennen.⁶⁷⁷ Wie bei den oben erwähnten Konvertiten reichte der Wille zur Hilfe durch Gott bzw. zur Rettung allein nicht aus. Ohne Erkenntnis und Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit war die *conversio* für die Basler unvollständig.⁶⁷⁸ Da diese von außen schwer zu beurteilen sind, wurde besonderer Wert auf die Art der Bekenntnisse gelegt, auf die gezeigten Emotionen, die Inhalte der Sünden- und Selbstbekenntnisse und die Weise des Bekenntnisses der Rechtfertigungserfahrung.

Neben dem Wissen gab es ein weiteres grundlegendes Kriterium, welches für die Bestätigung der *Echtheit* des Glaubens herangezogen wurde. Es handelte sich um das Kriterium, das auch beim Narrativ und bei den eigenen Erfahrungen der Bekehrung der Missionare eine herausragende Rolle spielte: die innere Ruhe und der Friede.⁶⁷⁹ Die Bedeutung von Ruhe und Frieden änderte sich durch die Erfahrungen in Indien nicht; vielmehr sahen die Missionare sie aufgrund ihres Erlebens mit Inderinnen und Indern bestätigt. Hier bedeuteten die in der Kontaktzone gemachten Erfahrungen die Bekräftigung der eigenen Religiosität.

Da die Basler die *conversio* von außen beurteilten, muss hier gefragt werden, welche Bedeutung wahrgenommene Ruhe und Frieden hatten und wie die Missionare die innere Ruhe feststellen wollten. Sie konnten sich

675 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 85: »Josuas Kinder nicht getauft wegen seiner Unwissenheit.« S. 125: »Condu Mar wie zur Taufe, kann aber nicht antworten.« S. 78: »Disputation mit Moplas – Demütigung durch Unwissenheit der Getauften (wenn Gott entstanden sei, ja sogar – durch wen er entstanden), daher kein Abendmahl.« Dort auch zum Abendmahl.

676 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 136.

677 Vgl. ebd., S. 150 (aus der Sterbegeschichte der Konvertitin Naomi): »Sie ließ für sich beten und fühlte, daß Christus allein im Tode helfen könne. Ob sie aber je zu rechter Sündenerkenntnis durchdrang, ist uns nicht deutlich geworden.«

678 Wie eine solche Sündenerkenntnis aussehen konnte, beschrieb GUNDELT, Schriften, S. 190 über eine erkrankte Konvertitin namens Martha: »Als die Not am größten war, wurden wir erhört. – Sie kam wieder mehr zu sich, erkannte ihre Sünde an und schien sich endlich auch vor Tod und Gericht ernstlich zu fürchten. Jetzt ist sie so ziemlich hergestellt, bittet um Verzeihung, und man kann wieder mit ihr reden.«

679 S.o. Kap. 3.1.1, 3.2.3.2 u. 4.1.2.

zum einen auf die Selbstaussagen der Konvertiten stützen.⁶⁸⁰ Zum anderen versuchten sie, Ruhe und Frieden an deren Gesichtsausdruck, Aussehen und Verhalten abzulesen. Zudem galt ihnen auch das Aussehen als Hinweis.⁶⁸¹ Die Physiognomie spielte für sie eine große Rolle, und sie versuchten Gesichtern und Haltungen Ernsthaftigkeit oder Unaufrichtigkeit abzulesen.⁶⁸²

Es wird kein Zufall sein, dass von Ruhe und Frieden als Beglaubigung der *Echtheit* der *conversio* vorzugsweise in Sterbengeschichten die Rede war.⁶⁸³ »Sie starb unter unseren Gebeten <8. Juli> mit völligem Vertrauen in die Vergebung ihrer Sünden durch Christi Blut. Nach dem Tod noch war ein friedliches Lächeln auf ihrem Gesicht zu lesen«,⁶⁸⁴ so beschloss Gundert eine von mehreren zugleich erzählten Sterbengeschichten. Aber auch wenn die Missionare schon länger mit Konvertiten in Kontakt gewesen waren, sich intensiv um diese bemüht hatten und nach deren langen inneren Kämpfen eine gewisse Ruhe feststellten, schien ihnen dies ein Zeichen der *echten conversio* zu sein. Im Fall des muslimischen Jugendlichen Baker stellte sich die Ruhe erst nach der Taufe ein.⁶⁸⁵

Zum Glaubensbeweis gehörte zudem das Gefühl des Gerufen- oder Ergriffenseins, dem die Konvertiten Ausdruck verliehen, oder die Beobachtung

680 Vgl. z.B. Heidenbote 1850, S. 54. Dort sagte der Sannyasi Hanu-Sing zu Mörrike: »hoffe bei euch die Ruhe meines Herzen zu finden, die ich sonst überall vergebens gesucht« – während Mörrike vor »Freude und Angst« Mühe hatte, »ihm in der gehörigen Ruhe eine Reihe der nötigsten Fragen (über Namen, Herkunft, Lebensweise und hauptsächlich über die Gründe seines Kommens zu uns) vorzulegen.«

681 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, 11.7.1851, S. 2r: »He has not come. Who knows, but he may yet find his way into the Church of Christ, for there was no doubt of the earnest sincerity of his appearance.«

682 Sie standen damit in der Tradition der Physiognomik des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts.

683 Vgl. z.B. GUNDELT, Tagebuch, S. 301: »um 4 Uhr gestorben Sandeman, ruhiges Gesicht – gebissene Lippen. Er hatte sich gefreut, zu Jesu zu gehen. I could never take care of myself, it would have been a mercy to put me into a madhouse«. Vgl. mit Hinweis auf die »Freudigkeit«, die hier die Ruhe ersetzte, BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 1r: »ist nachts 12. Uhr vom 22/23. July in die Herrlichkeit eingegangen – der Herr gab ihm völlige Buße u volle Freudigkeit zum Abscheiden, Hallelujah!« Vgl. auch C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 3, S. Hebich, Jahresbericht Cannanore-Station, 1.2.1845–8.3.1846, S. 2v: »Abends 8. bis 9. Uhr gieng sie dem Tode zu. Eunike war ganz begeistert ihr Glauben an den Herrn Jesum einzusprechen, – sich taufen zu lassen – sie sagte zu Allem »Ja« – ich lief hin + her (Br. Layer war gerade bei mir auf Besuch u verkündigte derzeit das Wort in unser[em] Hause in Tahy – ich frug auch ihn: Was thun? endlich tauf[te] ich sie mit dem Namen »Wiswasi« (Gläubige), blieb selbst etwa bis Nachts 12. Uhr in Tahy, u bediente hin + her Medicin mit Gebet. Ließ für Wiswasi während des Nachts 1. gr[] machen, sandte am Morgens unsere Leute ihren Leichnahm zu holen (Denn Solche Todte will niemand tragen, u ist daher eine große Noth –) aber, – sie lebte noch«. Es schloss sich die Sterbgeschichte der Pflegerin an, die sich infiziert hatte: »Sie starb ganz ein Opfer für Wiswasi.«

684 GUNDELT, Schriften, S. 223.

685 Vgl. ebd., S. 87: »Baker hatte am 20. abends eine Vision, wird 11. August von Irion Jona (Baker) mit Mark (Candappen) getauft und ist seither ruhig und im Frieden.« Dies erinnert an die Ruhe, die manche Basler Kandidaten erst mit der Bewerbung erlangten, s.o. Kap. 3.2.2. Auch hier führte eine lebensverändernde Handlung zur inneren Ruhe.

der Aktivität Gottes und Passivität der Konvertiten durch die Missionare. Da beides schlecht zu verifizieren ist, wurden solche Beschreibungen, wenn sie der Beobachtung entstammten, zumeist durch Verweise auf die wunderbaren Handlungen Gottes oder auf Unwahrscheinlichkeiten untermauert.⁶⁸⁶ Teilweise wurde die Aktivität Gottes auch einfach behauptet.⁶⁸⁷ Im Blick auf die Bekehrten kam hier der Verweis auf die Kindlichkeit des Glaubens ins Spiel, die Hingabe und damit *Echtheit* signalisierte.⁶⁸⁸ Insgesamt waren diese Verweise freilich selten. Wiederholt wurde ein Taufbericht im *Heidenboten* beendet mit den Worten »Mögen sie im Buche des Lebens eingeschrieben seyn«⁶⁸⁹ oder einer ähnlichen Formulierung. Sie verwies auf die Unsicherheit der Basler in ihrem Urteil und auf ihr Vertrauen auf Gott.⁶⁹⁰

Erfahrung und Lebenswandel

Neben dem Glauben war das zweite wichtige Kriterium die Erfahrung. In rückblickenden Berichten wurde insbesondere auf das Bestehen von »Prüfungen« und Lebenserfahrungen hingewiesen. Bezog sich der Bericht stärker auf die Gegenwart, so kamen der Lebenswandel, bestimmte Werthaltungen und Tugenden in den Blick sowie das religiöse Leben.

686 Vgl. z.B. Heidenbote 1840, S. 92: »Am letzten Sonntag, als am Pfingsttag, durften wir 20 Seelen durch die heil. Taufe in die Gemeinde Gottes aufnehmen. Auf wunderbare Weise hatte der Herr diese Seelen gerufen und einige von ihnen mächtiglich ergriffen; aber auch Versuchungen und Anfechtungen blieben nicht aus.« – Es folgte die Geschichte von Andreas Charappu.

687 Vgl. Heidenbote 1840 (Jahresbericht), S. 64: »Um ihn hat sich durch den Zug des heiligen Geistes ein kleines Häuflein heilsbegieriger Seelen gesammelt, von denen mehrere in steigendem Verlangen nach dem Frieden Gottes in Christo Jesu sich der heiligen Taufe entgegensehen.« 1846, S. 46 (Hebich): »sie war eine verirrte Seele, die von ihrem Mann entführt wurde, die aber jetzt gründlich bekehrt ist durch Gottes Gnade.« Die Frau lebe jetzt »ganz in der Gnade.«

688 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 83; Tagebuch, S. 131 (über Baker): »Er hat nun wenigstens alles gehört. Wir 3 beten oben zusammen, auch Hassan mit den Knaben. H[assan] ist mir dabei wirklich mit seiner Weichheit zur Freude geworden. – Noch morgens heißt's, er ziehe gerade statt der Hosen ein Mundu an. Ich gehe nach Tellicherry. [...] Aber als er nach dem Essen kam, um Verzeihung zu bitten, hatten seine solennen Erklärungen, hinfort nur Christo dienen und leben zu wollen, einen dämonischen Eindruck. Er will's noch immer darstellen, als hätte er es in der Welt so viel besser als hier und opfere dem Herrn großmütigerweise das alles auf. Der Vater sprach von einer Verschwörung und drohte mit Dolch, Gift etc. Ach, daß der arme Jüngling statt der inspirierten Art Kindersinn kriegte.« Vgl. aber auch z.B. Möglings Selbstaussage BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 24, H. Mögling, 29.7.1848, S. 1r, s.o. Kap. 4.1.5, sowie GUNDELT, Schriften, S. 255 (über Deggeller).

689 Heidenbote 1844, S. 8. Vgl. auch z.B. 1840, S. 95: »Mögen ihre Namen Alle im Himmel angeschrieben seyn!«

690 Die wenigen Selbstdarstellungen von Indern endeten zumeist mit einem Ausdruck von Dankbarkeit, jedenfalls nicht mit Zweifel. Sie unterschieden sich nicht von den Selbstdarstellungen der Missionsbewerber.

Die am weitesten verbreiteten von den Missionaren als »Prüfungen« interpretierten Erfahrungen waren Krankheiten sowie Angriffe durch die indische ehemalige Gemeinschaft.⁶⁹¹ Zu diesen äußerlichen Belastungen kamen innere Anfechtungen. Dass Krankheiten in den Augen der Basler eine Krise auslösen konnten, ist schon besprochen worden.⁶⁹² Hier soll es nun um den die *Echtheit* beweisenden Aspekt des Glaubens in der Krankheit gehen. Diese wurde vor allem in Bekehrungsgeschichten ausgesprochen. Wenn eine Person während einer Krankheit und durch diese ausgelöst ihre Glaubenskrise erlebte und den christlichen Glauben annahm, so wurde ihr Erlebnis zumeist als *echt* gedeutet und ihr Glaube, insbesondere, wenn sie ihn auch nach der Genesung noch bekannte, für *echt* gehalten.⁶⁹³ Die Krankheit galt dann als »Prüfung«.

Häufiger noch wurden Angriffe und Auseinandersetzungen mit der Gemeinschaft als Prüfung bezeichnet. Gerade wenn Ehepartner und Kinder nicht konvertierten, kam es zu Konflikten und der neue Christ oder die neue Christin (sowie die anderen Beteiligten) mussten große Belastungen aushalten.⁶⁹⁴ Die Missionare erwarteten Standfestigkeit in Anfeindungen.⁶⁹⁵ Wenn aber ein Konversionswilliger sich von »der Welt« abwandte, so hofften die Basler, *Echtheit* vorzufinden. Die Katechisten verinnerlichten diese Haltung der Missionare; bei ihnen erhielt sie womöglich eine noch stärkere Ausprägung. Hermann Gundert berichtete von dem Katechisten Paul, der seinen Schwager Bappini zu bekehren suchte. Der öffentliche Wechsel von der hinduistischen in die christliche Gemeinschaft durch Umzug und gemeinsames Essen, mithin der offizielle Austritt aus der hinduistischen Gesell-

691 S.o. Kap. 4.1.1. Diese Ereignisse und Erfahrungen konnten also der Basler Interpretation zufolge nicht nur Krisen auslösen, sondern auch den Bekehrungsprozess und die Zeit nach der Bekehrung als »Prüfungen« begleiten. Solche »Prüfungen« konnten das ganze Leben lang immer wieder auftreten.

692 S.o. Kap. 1.2.4, 3.1.3, 4.1.3.

693 Vgl. Heidenbote 1856, S. 14f. In diesem Bericht kamen Bekehrungs- und Sterbegegeschichte zusammen, sodass Krankheit, Traum und der abschließende Friede einander ergänzten. Vgl. auch GUNDELT, Schriften, S. 82.

694 S.o. Kap. 4.1.1. Vgl. auch z.B. die Geschichte vom Vater des Theophil Ammana, Heidenbote 1855, S. 104: »Seine Bekehrung und die darauf folgende Taufe war mit großen und schweren Opfern verbunden. Denn sein Weib hing mit ihrer ganzen Seele an den Götzen ihres Volkes, und sträubte sich mit allen Kräften gegen das Christenthum. Ja sie verließ ihren Mann und begab sich zu ihren heidnischen Verwandten. Der wackere Ammana aber blieb unter all' diesen Prüfungen treu und hielt am Glauben fest. Dafür segnete ihn auch der Herr mit dem schönsten Segen, indem nach 2 oder 3 Jahren auch sein Weib dem Heiland ihr Herz öffnete, sich mit ihrem Manne wieder verband und sich taufen ließ. Nun sandte Ammana sein sechsjähriges Söhnlein in die christliche Schule [...] und drei Jahre später wurde der neunjährige Knabe getauft, wobei er den Namen *Theophil* erhielt. »Aber«, sagt er selbst, »obwohl ich unter Christen und selbst getauft war, hatte ich doch keinen Glauben an meinen Heiland und wandelte wie die andern Knaben.« Es folgte die Erzählung von Theophil Ammanas Leben bis zur *echten* Bekehrung.

695 S.u. Kap. 4.2.2.

schaft »befreiten« Bappini laut Gundert »von den Familienbanden«, weshalb er »nun viel freudiger« sei.⁶⁹⁶ Paul kümmerte sich intensiv um Bappini. Als dieser von seinen Verwandten gefangen genommen wurde, kommentierte Gundert: »Paul kam sehr ruhig hieher und meinte, als Glaubensprüfung könne ihm der Arrest recht Gut kommen.«⁶⁹⁷ Der indische Katechist war es, der hier die Angriffe als »Glaubensprüfung« bezeichnete und von dem Konvertiten dadurch eine innere Reifung erwartete. Von den Missionaren sind solche Bemerkungen zwar im Rückblick überliefert, aber nicht während die Person noch in den Auseinandersetzungen stand. Dafür war die Gefahr, dass die Person die »Prüfung« eben nicht bestehen würde, in der Erfahrung der Missionare einfach zu groß. Paul hingegen traute seinem Schwager mehr zu. Gleichzeitig verwies Gundert, wenn er Paul zitierte, auf eine außer seiner selbst liegende Instanz und erhöhte damit gegenüber der Komitee die angenommene Wahrscheinlichkeit des Erfolgs.⁶⁹⁸

Das Ablegen der Insignien spielte ebenfalls eine große Rolle.⁶⁹⁹ Gerade wenn Konvertiten freiwillig ihre hinduistischen Insignien abgaben, galten sie als *echt* bekehrt oder zumindest *echt* konversionswillig. Daher waren diese Bemerkungen von großer Bedeutung.⁷⁰⁰ Nach Ansicht der Basler erforderte die *echte conversio* eine Abkehr von Kaste und Riten. Nur in seltenen Fällen und nicht bei den eigenen Konvertiten wurde die *Echtheit* der *conversio* trotz Beibehaltung der indischen Gemeinschaft anerkannt.⁷⁰¹

Ein wichtiges Zeichen für die *Echtheit* der *conversio* war nach Ansicht der Missionare zudem eine Veränderung des Lebenswandels im Sinne der »christlichen« Tugenden. Nicht immer wurde spezifiziert, was die Basler darunter verstanden, weil der Konsens mit den Lesern vorausgesetzt wurde, sowohl vonseiten der Missionare bei der Komitee als auch vonseiten der Herausgeber des *Heidenboten* bei den Lesern.⁷⁰² Manchmal wurde auf die

696 BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 9, H. Gundert, 3.7.1847, S. 1v. Erst danach nahm Bappini an einem Gottesdienst teil.

697 Ebd.

698 Bappini »und sein Haus« wurden am 17. Juni getauft; am 9. hatte er seine Insignien abgelegt, vgl. ebd.

699 S.o. Kap. 4.1.1.1.

700 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 127: »Arumugan Theodor getauft. Zopf von ihm selbst angeboten. Der Herr helfe ihm aus zu seinem ewigen Reich.«

701 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 162 über einen Tier-Hauptmann, der vor der Basler Zeit in Indien konvertiert war: »der Mann glaubte und wurde von einem Kaplan getauft, doch blieb er ein Tier. – Die Kaste stieß ihn nicht aus, noch brach er mit ihr. Wie er's mit dem Abendmahl gehalten hat, ist nicht bekannt. Von aller Abgötterei hielt er sich entschieden fern, zog sich oft in ein Zimmerlein zurück, wo er der Andacht pflegte und behielt die Freundschaft Herrn Kirbys bis an seinen Tod. – Leider aber hat er seinen Glauben nur wenig bekannt.« Der letzte Satz sowie die Zweifel bzgl. des Abendmahls deuten die Distanzierung von dieser Geschichte an.

702 Vgl. z.B. Heidenbote 1843, S. 5 (Layer): »einen ehrbaren und christlichen Lebenswandel führen« sowie dort auch die weiteren Ausführungen zu anderen Konvertiten.

Verbreitung des christlichen Glaubens aufgrund des Lebenswandels der Konvertiten verwiesen.⁷⁰³ Dies schien ein unbezweifelbarer Beleg für die *Echtheit* zu sein.

Dass die Übung »christlicher« Tugenden von äußeren Umständen unabhängig war, demonstrierte das Beispiel Herrmann Möglings.⁷⁰⁴ Die Anpassung an indische Lebensweisen, das Sitzen auf Matten und das Essen von reinem Reis hatte nach Basler Ansicht keinerlei Bedeutung für die »Christlichkeit« des Lebenswandels. Darin waren sich alle Missionare einig; wenn über Möglings Versuch intensiv gestritten wurde, so ging es um den Sinn und die Tauglichkeit seines Experiments, auch um die Gemeinschaft der Missionare untereinander, nicht aber um die Frage, ob ein Christ auf diese Weise leben könne.

Einzelne der »christlichen« Tugenden wurden als Beweise für die *Echtheit* gerne hervorgehoben. Hierzu gehörten im *Heidenboten* an erster Stelle Eifer, Fleiß und die selbstständige Motivation zur Beschäftigung mit der Bibel bzw. christlicher Lehre. Auch Treue und Aufrichtigkeit wurden wiederholt angeführt, dazu Sanftmut und die Bereitschaft (und Fähigkeit) zum Lernen.⁷⁰⁵ Die Missionare fügten dem weitere, in anderen Zusammenhängen auch im *Heidenboten* zentrale Themen hinzu, zuvorderst Gehorsam und Demut.⁷⁰⁶ War ein Konvertit bereit, den Missionaren zu gehorchen und sich unterzuordnen, so schien seine *conversio* unzweifelhaft *echt*. Geübt wurde der Gehorsam häufig in der Ausführung von Tätigkeiten, die die Konvertiten ihrem frühe-

703 Vgl. Heidenbote 1841, S. 14 (Gundert): »Daß mir der Herr an Ostern (1840) die Freude gab, zwei Frauen, *Hannah* und *Sara*, zu taufen, habe ich früher kurz berichtet. Über die Bekehrung der ersteren hatte ich keinen Zweifel; denn die Beweise ihrer Begnadigung auf einem Krankenbette waren deutlich. Sie ist seither unter Anfechtungen gewachsen, lernt jetzt lesen und dient durch ihren Wandel auch anderen, z. B. ihrer Tochter, zur Erweckung und Erbauung.« 1848, S. 13f. (Bührer): »Endlich ließen sie diese äußerlichen Dinge fahren, faßten das Wort der Verheißung und ließen sich und ihre Kinder auf den Namen des dreieinigen Gottes, in Mitte unserer Gemeinde, taufen; und seitdem sind sie freudig und fröhlich in ihrem Erlöser. Sie besitzen eine gute Bibelkenntniß, und sind durch ihren unbescholtenen Wandel von den englischen Offizieren und den Soldaten ihres Regiments geachtet, und bezeugen die Wahrheit frei und offen auch unter den Heiden.« Dass auch diese Verhaltensweise für Inder ebenso wie für Europäer galt, belegt das Zitat von Samuel Hebich BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, Reise von Bruder Hebich in Begleitung von Bruder Moegling ..., S. 5v (24.3.1837): »nahm daselbst meine Wohnung bei dem Adjutanten des daselbst stationirenden Regiments, der seit 2. Jahren ein theurer Bruder ist. Dieser ist ein Beispiel von Eifer u zugleich von der Gnade-Gottes. Bald nach s[eine]r Bekehrung schrieb er so gesalbte Briefe nach Schottland an seine Mutter u zahlreichen Geschwistern, daß nicht nur allein diese theilweise bekehrt u gereizt wurden, sondern es gieng auch noch auf die Nachbarn u Bekannten über.«

704 S.o. Kap. 2.2.

705 Die meisten Tugenden wurden in dem Bericht von Mörike und dem Sannyasi Hanu-Sing genannt, der hier exemplarisch angeführt werden soll, vgl. Heidenbote 1850, S. 54–56.

706 Die Demut wurde selbstverständlich auch von Europäern gefordert, vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 146 (über seinen Onkel): »seit 2 Jahren bekehrt, sehr demütig [...], der Weltfreundschaft nicht abgestorben.«

ren Stand gemäß nicht gemacht hätten. »Eigene Erfahrung hat uns auch hier gezeigt, daß ›Willigkeit zur Dienstarbeit‹ der Hauptpunkt ist, an welchem wir die Aufrichtigkeit von Christen oder Christ-werden-Wollenden prüfen können. Diese Willigkeit in den Knaben zu pflanzen, ist Aufgabe der sie erziehenden Brüder.«⁷⁰⁷ Deshalb war der Fleiß zentral.⁷⁰⁸ »Arbeitsscheue« wurde als Undankbarkeit verstanden und ließ damit an der *conversio* zweifeln.⁷⁰⁹ Besonders enttäuschend war dies, wenn die Konvertiten nach der Taufe in ihrem Eifer nachließen.⁷¹⁰

Des Weiteren waren einzelnen Missionaren spezifische Tugenden besonders wichtig. So hob Hermann Gundert mehrfach das Verlangen hervor, es konnte als Verlangen nach Gottes Wort oder nach Erkenntnis bezeichnet werden, gemeint war jeweils derselbe Sachverhalt: Wissen in christlichen Glaubenslehren und Annehmen der darin versprochenen Wahrheiten.⁷¹¹ Gundert musste von der Wahrhaftigkeit des Verlangens nach der Taufe überzeugt sein, sonst wurden die Bewerber abgewiesen.⁷¹² Problematisch wurde, wenn sich nach der Taufe herausstellte, dass das Verlangen nicht *echt*, sondern zum Beispiel auf materielle Vorteile gerichtet gewesen, das Sakrament also nach Ansicht der Missionare betrügerisch erschlichen worden war.⁷¹³ Samuel

707 Ebd., S. 58.

708 Vgl. z.B. ebd., S. 12: »also he thinks that Susan is not yet converted (she is in a continual falsehood-system in order to avoid doing work) and that he often repents of his marriage. She is too lazy to do even the most necessary things for him.« GUNDELT, Schriften, S. 173: »Am 21. August nahmen wir zwei Waisen aus einer englisch-portugiesisch redenden, armen halfcast Familie der Cannanore-Gemeinde auf, Caroline Good und Elizabeth Carr, beide 16jährig. Sie waren ziemlich zurück im Lernen und Arbeiten, sind aber gutherzig und dienstfertig, die erste scheint auch wirklich bekehrt zu sein.« S. dazu ausführlicher u. Kap. 4.2.4.

709 Vgl. ebd., S. 136: »Doch ist Israel keine gar sichere Eroberung, da er sich ziemlich arbeitsscheu und also undankbar zeigt.«

710 Vgl. ebd., S. 224: »Mutter und Großmutter lernten eifrig und zeigten sich dienstfertig und bescheiden. Ich konnte sie daher mit guter Hoffnung taufen. Doch ist diese nicht ganz gerechtfertigt worden, indem die Alten – wie leider so viele – seit der Taufe sich etwas lässiger und anspruchsvoller gezeigt haben als in ihrem Probejahr.«

711 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert/C. Müller, 28.12.1848, S. 2r (hier: Gundert): »Unter den 6 Getauften des Jahres ist ein älteres Paar, das schon längere Zeit mit ernstlichem Verlangen das Wort gehört hat und vor Menschen unsträflich lebt.« Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 203. Vgl. auch FRENZ, Anandapur, S. 231 (Mögling).

712 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 12, S. Hebich/H. Gundert u.a., Stationsbericht Cannanor Station 1849, 7.1.1850, S. 2r (hier: Gundert): »Durch die heilige Taufe sind 7 Kinder u 2 Erwachsene in die Kirche aufgenommen worden. Die letztern sind Wittwen, welche schon geraume Zeit im Wort Gottes unterrichtet worden sind. Fünf oder 6 andere Taufcandidaten in ähnlichen Umständen – d.h. von Menschen verlassen u schwachbegabt – mußten bis jetzt abgehalten werden, weil die Wahrheit ihres Verlangens sich nicht klar genug erwies.«

713 S.o. Kap. 4.1.1.4. Vgl. auch BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Semestral-Bericht, 5.7.1851, S. 2: »daß sie Beide im Sinne hätten uns zu verlassen. Diese Nachricht war mir gerade keine besonders Neue, indem sie ja ein halbes Jahr vorher den nämlichen Schritt zu thun vorhatten, nichts desto weniger aber war mir dieselbe niederschlagend u schmerzlich. Als ich sie selbst einzeln und gemeinschaftlich nach der Wahrheit dieser Aussage fragte, gaben sie mir nach langem Zaudern eine bejahende Antwort; und als ich sie nach den Gründen ihres

Hebich fügte dem die Betonung von Nachfolge und Hingabe hinzu.⁷¹⁴ Dabei hingen Bekehrung, Hingabe und Abendmahlszulassung eng zusammen.⁷¹⁵ Der in Korrespondenz und *Heidenbote* zentrale Wert der Hingabe wurde in Bezug auf die *Echtheit* sonst nur selten erwähnt.⁷¹⁶ Auch er galt wie alle Anforderungen für Europäer ebenso wie für Inder.⁷¹⁷ Mangelnde Hingabe aber würde, so Hebich, nicht nur *Unechtheit* der *conversio* bedeuten, sondern auch dem Teufel Tor und Tür öffnen.⁷¹⁸

Herrmann Mögling stellte in Anandapur Regeln auf, an welchen Verhaltensweisen sich die Ernsthaftigkeit einer *conversio* erkennen lasse. Diese legte er der sich bildenden Gemeinde vor, die nun entscheiden sollte, wer taufwürdig sei:

1. Es muss einer mit dem Götzendienst gebrochen haben, ernstlich und ganz.
2. Es darf einer kein Trinker sein.
3. Es darf einer kein Faulenzer sein.
4. Es muss einer einen Geschmack am Worte Gottes haben.

Wo diese vier Zeichen eintreffen, da darf ich das Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus, den Sohn und Heiland der Sünder, als Wahrheit annehmen.⁷¹⁹

Weggehends fragte, sagte Jacob zuerst wir haben viele Gründe und Johannes hintendrein: wir haben gar keinen Grund als den einigen, daß wir stu[d]iren wollen. Auf meine Frage, wann dieses Verlangen in ihnen erwacht sei, erwiderte Johannes: gleich nach der Taufe. War dieses Verlangen vor der Taufe nicht in Euch? Vielleicht es war da, entgegnete derselbe. Also habt ihr nicht mit wahrhaftigem und aufrich[t]igem, sondern mit falschem und heuchlerischem Verlangen und Herzen die Taufe empfangen; denkend: getauft können wir leichter irgendwo ein Unterkommen finden, als ungetauf[t].«

714 Zur Nachfolge als Ziel der *echten conversio* vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 22.4.–6.5.1851, S. 3r: »Es ist mir nicht besonders darum zu thun, den Natives oder Europäern eine äußerliche Christliche Erziehung zu geben, sondern besonders darum ist es mir zu thun, daß sie das Leben Christi mit sich herumtragen u wahrhaftige Zeugen Seines Todes + Seiner Auferstehung seyn mögen.«

715 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 9, S. Hebich, 15.1.1849, S. 2r: »that 4. of the little Boys gave themselves up to the work of the Lord. They were last year in that gracious Season fully converted to the Lord by His Holy Spirit, and they ever since received the Holy Lord's Supper in the Church.«

716 S.o. Kap. 3.2.3.1 u. Kap. 4.2.1.

717 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 4, S. Hebich, 18.7.1846, S. 3r über zwei Engländer: »die sich schon seit 2. Jahren dem Herrn hingegeben hatten, u vor 3. Jahren von Ihm bekehrt wurden.«

718 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 2r: »Im Anfang dieses Jahres hat der Teufel in denen Seelen, die dem Geiste Gottes sich nicht ganz hingaben, einen ungeheuren Sieg davon getragen.«

719 FRENZ, Anandapur, S. 230 (Mögling an die Komitee). Zu den Vorteilen von Gemeinschaftskonversionen, weil die Konvertiten sich gegenseitig viel besser kennen und die Charaktere und Ernsthaftigkeit besser einschätzen könnten als der Missionar vgl. ebd., S. 231.

Zusammengefasst wurde das Einhalten dieser Tugenden häufig als »Ernsthaftigkeit«.⁷²⁰ Diese schien ein Synonym für Ehrlichkeit zu sein, die den Baslern sehr wichtig war.⁷²¹ Eine Garantie für die Beständigkeit gab allerdings auch die Ernsthaftigkeit der Suche und des Bemühens der Konvertiten nicht.⁷²² Dennoch suchten die Missionare bei den Konvertiten nach Ernsthaftigkeit und betrieben selbst auch ihre Handlungen mit großem Ernst.⁷²³ Dies schien ihnen angesichts des Auftrags Gottes und der Größe der Entscheidung zwischen Himmel und Hölle, der sie sich und die Konvertiten gegenübersehen, angemessen. Letztlich aber blieb nur, die *Echtheit* der *conversio* an den

720 So z.B. Heidenbote 1840, S. 63 (aus dem Jahresbericht): »daß nicht allein in den kleinen Christengemeinden das Wort des Herrn seine Kraft weiter bewiesen hat, sondern auch 6–7 Seelen herbei gezogen worden sind, welche die Taufe ernstlich begehren und den vorbereitenden Unterricht dazu empfangen.« Besonders glaubwürdig wurde die Ernsthaftigkeit, wenn die Aktivität Gottes hinzukam, wie in dem obigen Zitat angedeutet oder von Hebich explizit ausgesprochen, vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 9v; s.o. Kap. 4.1.4. Vgl. auch z.B. C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 5, H. Gundert, 20.4.1841, S. 1r. Gundert hatte zunächst an der Echtheit der *conversio* gezweifelt und befürchtet, die todkranke Frau eines Konvertiten wolle nur um ihrer Beerdigung willen getauft werden (eine hinduistische Beerdigung wäre ihr aufgrund der Konversion ihres Mannes verwehrt worden, so Gundert). »Doch am obenbesprochenen Tag, da sie in großen Schmerzen lag u für sterbend gehalten wurde, rief sie ernstlich den Heiland an, ihr ihre viele Sünden zu vergeben: bekannte auch gegen mich ihren Glauben an seine alleinige Gnade u so fühlte ich Freudigkeit sie zu taufen.« Mithilfe der halleischen Medizin, die die Missionare gerne anwandten, wurde die Frau, zumindest vorläufig, kuriert. C-1.15.1 Hubli 1853, Nr. 6, J. Müller, 19.8.1853, S. 1r: »Es gereicht der verehrten Committee gewiß auch, wie uns Allen, zur Freude und zum Dank gegen den Herrn, daß Malrappa nun endlich sich mit seiner ganzen Familie gänzlich an die Gemeinde angeschlossen, und daß er den Weg der ihm zu diesem Schritt allein übrig blieb, nicht scheute; es [i]st dieß, so viel wir jezt zu urtheilen im Stande sind, doch ein Beweis, daß [e]s ihm mit dem Christwerden ein Ernst ist.«

721 Häufig wurden gegenteilige Erfahrungen berichtet. Vgl. z.B. Heidenbote 1845, S. 15: »Dort hatten sich vor ein paar Jahren *zehn* Heiden zur Taufe gemeldet, hatten Unterricht empfangen, und schon wollte man den Tag der Taufe bestimmen, als plötzlich herauskam daß sie alle, einen Einzigen Namens *Tschittappa* ausgenommen, *schlaue* abgefeymte Betrüger waren. [...] *Tschittappa* wurde getauft und erhielt den Namen *Nathanael*; aber ach! auch er war kein *Nathanael*, sondern ein *Judas*. Durch gräulichen Rückfall ins Heidenthum wurde es mit ihm hernach ärger, denn zuvor.« 1846, S. 56: »Am 28. April 1845 machte *Hiller* einen Besuch bei *Tschittappa*, der früher um heuchlerischer Absichten willen die Taufe begehrt, und – da man ihn noch nicht genug kannte – auch erhalten hatte. Als er aber seine eigennütigen Absichten nicht erreichte, fiel er wieder ab, und war nun allerdings unglücklicher als zuvor. Denn auch bei seinen Landsleuten galt er nun als *Auswürfling*.« Dazu der Kommentar von Greiner Heidenbote 1845, S. 10: »die Taufbewerber haben sich seit meinem letzten Briefe wieder um einige vermehrt; aber bei Erfahrungen, wie wir sie in der letzten Zeit machten, ist unsere Freudigkeit und unser Glaube oft sehr klein.«

722 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Gundert, Bericht über das 2te Halbjahr 1851, 3.1.1852, S. 1r: »Sie zeigte so viel Ernst, daß man Gutes von ihr hoffte u sie am 21 Sept in die Kirche aufnahm. Am 15 Dec. aber kehrte sie zu ihrer Mutter zurück welche einen Gatten für sie ausfindig gemacht hatte.«

723 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 192 (Mögling an Gundert). S.o. Kap. 4.1.2.2 (Mögling).

»Früchten« zu erkennen, der Lebensführung und christlichen Praktiken,⁷²⁴ denn das Innere des Menschen konnte von anderen eben doch nicht erkannt werden, dessen waren sich alle einig.

Zu diesen »Früchten« gehörte die neue Gemeinschaft in Gebet, Gesang und Lobpreis. Die Gemeinschaft der Bekehrten entstand in Indien der Darstellung zufolge ebenso, wie sich in Europa die Bekehrten erweckten Gemeinschaften angeschlossen hatten. Da Gemeinschaftlichkeit nach Basler Ansicht zentral war, wurde sie besonders hervorgehoben. Auch dies war ein Punkt, an dem sich die in den Berichten aus Indien beschriebene Frömmigkeit nicht von der aus Europa bekannten unterschied. Wie bei der Ruhe, so bestätigten auch hier die Erfahrungen in Indien die Religiosität der Missionare. »Einige von ihnen sind – Gott sei Dank! – wahrhaft bekehrt; diese kommen jeden Tag in irgend einem Winkel zusammen, um gemeinschaftlich zu beten und zu singen. Von Zeit zu Zeit werden auch einige Seelen getauft.«⁷²⁵ Auf diese Weise belegte Julie Gundert in ihrem Bericht die *Echtheit* der *conversio* von den Mädchen, mit denen sie arbeitete. Daneben galt die Gemeinschaftlichkeit in der Gemeinde als Folge, aber auch als Zeichen der *conversio*. Dies galt in besonderer Weise für die »schwarze und weiße« Kannurgemeinde.

Damit schließt sich der Kreis zu dem oben erwähnten Zeugnis gegenüber anderen als Beleg für die *Echtheit*. Dieses Zeugnis galt es in der Kontaktzone sowohl gegenüber der ursprünglichen hinduistischen oder muslimischen Gemeinschaft als auch gegenüber der neuen christlichen Gemeinschaft abzuliegen. Insbesondere wenn Konvertiten selbst zu missionieren begannen oder wenn sie öffentlich ihren Glauben bekannten, zum Beispiel in einer angespannten Situation oder vor Gericht, setzten die Basler große Hoffnungen in die *Echtheit* der *conversio*.⁷²⁶

724 Vgl. BMA, C-1.23b Kannanur 1858, Nr. 46, S. Hebich/C. Müller, Jahresbericht, 30.12.1858, S. 4r (hier: C. Müller).

725 Heidenbote 1850, S. 8.

726 Vgl. Heidenbote 1845 (Jahresbericht), S. 84. Das Verfahren der öffentlichen Erklärung hatten die Basler bei Missionaren beobachtet, die schon länger im Land waren, vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 13, H. Mögling, aus Bombay 1836, S. Ir über seine Erlebnisse mit Missionar Wilson: dieser »wandte [...] sich an die Versammlung, welche außer einigen Engländern, aus vielen Eingebornen aller Stände und Religionen bestand, und fragte, ob sonst Jemand die Taufe begehre. Ein Mann, zwei Mädchen, darauf eine Mutter mit ihrem Kinde, standen auf und erklärten ihre Absicht vor allem Volk. Wilson sagte uns, daß er immer auf diese Weise den Ernst derer, welche sich an ihn wenden, vorläufig auf die Probe stelle. Früher fand er sich öfters getäuscht von Leuten, welche die Taufe beehrten, bis er willig war ihren Wunsch zu erfüllen, und dann zurücktraten aus Menschenfurcht oder Unentschlossenheit. Abends feierten wir mit den Neugetauften und 13 anderen Mitgliedern der neuen Gemeinde das heilige [A]bendmahl. Wir saßen alle zusammen um einen Tisch in Wilsons Häuserzelle, sangen ein Lied zusammen, beteten und reichten einander Brod und Wein unter den Worten des Herrn. Da saßen Kinder des Einen Vaters zusammengebracht aus den verschiedensten Ländern und Stämmen der Erde, Asiaten, Africaner, Europäer, Eines ein Glied des auserwählten Volkes Gottes.«

Beurteilung und Prüfung

Aufgabe und Pflicht der Missionare war es, die *Echtheit* der *conversio* einzuschätzen. Dies war nicht nur wegen der nach Europa gesandten Berichte wichtig, bei denen man möglichst selten widersprüchliche Nachrichten mitteilen wollte, sondern es hatte auch bedeutende inhaltliche Gründe. Wenn eine Person *echt* bekehrt war, dann wurde sie auch getauft. Damit wurde sie nach der in der Tradition der protestantischen Theologie stehenden Basler Lehre nicht nur in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, sondern es wurde auch ihre Gotteskindschaft sakramental besiegelt. Damit wurde sie als dem Machtbereich des Teufels entrissen und unter Gottes Macht gestellt verstanden. Die Missionare verbanden damit auch eine Verantwortung gegenüber der Person und gegenüber Gott. Aber auch unabhängig von der Taufe sahen sie sich in der Verantwortung: Nur ein *echt* bekehrter Mensch konnte sich ihrer Meinung nach des ewigen Heils gewiss sein. Auch deshalb war es also notwendig, Menschen zur *echten conversio* zu bringen. Wenn jemand noch nicht *echt* bekehrt war, so musste er oder sie weiterhin angetrieben und ermahnt werden. Ein Bekehrter hingegen wurde auf andere Weise begleitet.

Neben den selbstverständlichen Gesprächen mit den Konvertiten, in denen die Gedankenwelt der Konvertiten und indische Mythen, aber auch hinduistische, muslimische oder syrisch-orthodoxe Lehren aufgenommen wurden,⁷²⁷ bildeten sich bestimmte Formen heraus, in denen die *Echtheit* geprüft wurde. Dazu gehörte an erster Stelle die Prüfung selbst, das Glaubensgespräch, das entweder formalisiert als richtige Prüfung oder spontan durchgeführt wurde. Samuel Hebich nutzte solche Gespräche auch zur Predigt und Missionierung, in Europa wie in Indien.⁷²⁸ Aus Indien stammte einer seiner ersten Berichte wiederum von der Begegnung mit Engländern, lange bevor die Basler die ersten Missionserfolge unter Indern hatten.

Bei dieser Gelegenheit prüfte ich die Geister, und besuchte nachdem diese u andere im Namen des Herrn – ganz allein. Ich sagte jedem sogleich meine Absicht u frug die Gentlemen + Ladies: ›ob sie in den Namen des Herrn Jesu glaubten?‹ Darauf erhielt ich dann ein ›Ja.‹ Nun verlangte ich aber die Beweise ihres Glaubens und frug sie: ›ob sie Vergebung ihrer Sünden haben; ob sie die Erstlingsfrucht des heiligen Geistes haben?‹ auf diese Fragen errötheten die Leute und waren verlegen und – antworteten endlich ›Nein.‹ Hierauf fuhr ich fort: ›wenn Ihr diese Zeugnisse nicht in Euch habt, so glaubet Ihr noch nicht recht‹ u von hier aus verkündigte ich ihnen das Wort des Lebens.⁷²⁹

727 Beschreibungen von Missionsgesprächen finden sich in Kap. 4.1.1.6. Vgl. aber auch die Aufnahme der Geschichte vom König, der durch eine goldene Kuh zum Brahmanen werden wollte, s.u. Kap. 4.1.8.1.

728 S.o. Kap. 2.2.1.

729 BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, Reise von Bruder Hebich in Begleitung von Bruder Moegling ..., S. 2v (31.1.1837).

Auf diese Weise führte Hebich den Engländern ihren seiner Deutung zufolge nominalen Glauben vor Augen. Ein *echter* Christ müsse den heiligen Geist besitzen und sich der Sündenvergebung sicher sein. Zu dieser Erkenntnis und dann auch zu dieser Erfahrung wollte er die europäischen und später auch indischen Christen bringen.

Die Befragung durch die Missionare diente dem Erweis der *Echtheit* oder ihrer Hervorbringung. Diese Methode übernahmen auch die Katechisten, soweit das aus den Quellen nachvollziehbar ist, wobei sie teilweise eigene Akzente setzten. Was die Basler aber damit, neben der Prüfung, eigentlich erreichen wollten, war eine Selbstbefragung der Menschen: Bin ich *echt* bekehrt? Jakob Ramavarma brachte das in seiner Ordinationspredigt 1856 auf den Punkt, die ausführlich von Hebich und Gundert zitiert wurde. Die Zuhörer sollten in sich gehen und sich fragen:

Und dann: was habe ich für Jesum gethan? was für die Heiligung seines Namens, für das Kommen Seines Reiches[?] Was habe ich gethan, um meinen Leib Ihm als lebendiges Opfer darzubringen? Wie viel bete thue u leide ich für Seine heilige Reichssache? – Unter diesen 2 Fragen kommen wir nicht durch ohne starke Demüthigung. Die erste ist: Wie weit habe ich Seine Liebe angenommen? Dann: also hat Gott die Welt geliebt u.s.w. Wie ärmlich finden wir unsere Lage wenn wir uns fragen, welchen Eindruck das auf uns macht. Richten wir uns selbst wie weit wir nach Pauli Redeweise besessen sind von dieser Liebe? Geben wir Ihm unser Herz? Zur Hälfte, $\frac{3}{4}$ oder ganz u gar[?] Wenn ich von mir selbst reden soll, so schäme ich mich eben. Wie viel ist da noch von der Welt, wie viel schlechte abscheuliche Gedanken auch noch in den besten Christen. Wie sollten wir erschrecken wenn wir von Fluch u Hölle hören für Alle die Ihn nicht lieben: von dem Wurm der nicht stirbt, dem Feuer das nicht erlöscht für die welche die Glieder des Sündenleibes um Jesu willen nicht in den Tod geben wollen! Das ist nun auch seine Liebe, daß Er Seine Knechte ausschickt, die Sünder einzuladen. Lasset euch versöhnen mit Gott. Daher habe ich Muth euch alle einzuladen, einem jeden es aufs neue zu sagen, komm herzu un[d] suche was Seine Liebe, vermag (nevermind your sins) Sag nicht: aber meine Sünden! widerstehe nicht Gottes Wort, Wenn du zu Ihm kommst, wird Er mit deinen Sünden schon fertig werden. [...] Gedenken wir unserer Taufe. Jeder von uns ist getauft [...] mit dem Gelübde, dem Teufel u der Welt abzusagen. Habt ihrs noch nie gethan, es ist jetzt Zeit, erfüllet e[in]mal euer Versprechen. Er nimmt uns an, wenn wir nur in Sei[nem] Blute zu Ihm kommen wollen.⁷³⁰

Letztlich ging es wie bei den Prüfungsgesprächen um eine Verstärkung der Innerlichkeit. Hebich und Gundert gingen ausführlich auf die Reaktionen der Zuhörer ein, die Ramavarma hier ansprechen wollte. Neben den eigenen

730 BMA, C-1.21 Kannanur u. Tschirakal 1856, Nr. 11, S. Hebich/H. Gundert, 4.9.1856, S. 2v (hier: Gundert).

Gemeindegliedern waren auch Christen anderer Denominationen gekommen sowie der lokale Raja. Ramavarma war selbst Brahmane und der erste in Indien ordinierte Basler Konvertit, was der Zeremonie eine große Bedeutung verlieh. Er starb kurze Zeit nach seiner Ordination an den Pocken.⁷³¹

Bei den Kindern fand die Prüfung in den Missionsschulen im Rahmen der Examen regelmäßig statt, nicht als Glaubensprüfung im strengen Sinne, aber doch als Katechismus- und Verständnisprüfung, womit wichtige Teile der *Echtheit* des Glaubens angesprochen waren, das Wissen, der Eifer und das Verstehen. So dachten die Missionare, den Stand der *conversio* der Einzelnen beurteilen zu können. Dies klang in der Korrespondenz häufig an, insbesondere in den Jahresberichten, wenn über Zahl und Stand der Schüler und Schülerinnen Rechenschaft abgelegt werden musste. Eine Prüfung im strengen Sinne galt es eher bei erwachsenen Konvertiten durchzuführen, und vor allem bei solchen, die nicht in der Nähe der Missionare lebten und die sie mithin nicht über einen längeren Zeitraum beobachten konnten.

Neben der Prüfung gab es deshalb die Probezeit. Ob und wie lange eine solche gefordert wurde, war situativ unterschiedlich. Es hing ab von der Person, der äußeren Konstellation, in der sie lebte und in der sich die Mission befand. Hatte die Person christliche Angehörige oder handelte es sich um die erste potentielle Konversion ihrer Gruppe? Wie alt war sie und in welchen Umständen lebte sie? Wie weit war ihr Heimatort von der Missionsstation entfernt? Wer konnte sie wie betreuen? Menschen mit christlichen Angehörigen wurden tendenziell früher getauft als solche, die als erste aus ihrer Gruppe konvertieren wollten – wobei es auch von dieser Regel Ausnahmen gab. Menschen, die näher bei den Missionaren lebten, konnten besser beobachtet und begleitet werden. Legten die Missionare die Betonung auf die Begleitung, so taufte sie früher, legten sie sie auf die Beobachtung, so taufte sie später, während sie solche, die weiter entfernt lebten, mit denselben Argumenten früher bzw. bei Betonung auf der Begleitung später taufte.

Die Entscheidung über eine Probezeit hing zudem ganz entscheidend von der Tauftheologie des jeweiligen Missionars ab: Hielt er schnelle Taufen mit nachgehendem Unterricht für hilfreich oder gar nötig, verzichtete also auf die *Echtheit* der *conversio* vor der Taufe, so wurde die Probezeit abgekürzt oder ganz aufgegeben. Meinte er hingegen, nur *echt* Bekehrte taufen zu dürfen oder zumindest solche, von denen er die Hoffnung haben konnte, sie seien *echt* bekehrt, so verlangte er eine Probezeit, damit er die Konvertiten und diese sich selbst prüfen konnten.⁷³² Wie eine solche Probezeit aussehen konnte, beschrieb Mörke in seinem Bericht über den Sannyasi Hanu-Sing:

731 Vgl. Ramavarma, S. 45f.

732 Ausführlicher dazu s.u. Kap. 4.2.1.2 zum Taufzeitpunkt.

So beschlossen wir, ihn im Namen Gottes, der in hergesandt, bei uns zu behalten und ihm mit Unterricht, Zucht, Liebe und Gebet zu dienen, bis wir klar sehen, ob er aus der Wahrheit ist oder nicht. Seitdem lebt er ganz unter meinen Augen, kocht für sich, spaltet sein Holz und verläßt unsere stille Wohnung nur, um alle 14 Tage auf dem Markt in einem benachbarten Städtchen seinen Reis und alles Nöthige für sich zu kaufen [...]. Ich gebe ihm täglich biblischen Unterricht; für sich liest er das Neue Testament mit viel Eifer und Anliegen. Seine Gaben sind mittelmäßig; sein Herz ist, wie ich glaube, aufrichtig. Der alte Sanyasistolz aber namentlich auf die außerordentliche Heiligkeit seines ledigen Standes, geht ihm noch sehr nach. Nun warte ich eben in Geduld und mit Gebet und Flehen, bis der Morgen in seinem Herzen anbricht!⁷³³

Der Sannyasi wurde beobachtet, unterrichtet, so behandelt, wie Mōrike es für liebevoll und hilfreich, ja »dienlich« hielt. Daneben hatte er Freiheit zu tun, was er wollte. Er wurde nicht völlig in die christliche Gemeinschaft integriert, zum Beispiel durch Mahlgemeinschaft. Aus anderen Quellen ist vielfach belegt, dass dies hauptsächlich geschah, um den Indern, sollten sie sich anders entscheiden, die Rückkehr in ihre ursprüngliche Gemeinschaft zu ermöglichen.⁷³⁴

Manchmal wurden die anderen Gemeindeglieder in die Prüfung einbezogen.⁷³⁵ Des Weiteren holten die Basler Erkundigungen ein, wenn eine Person zu ihnen kam, die sie nicht gut kannten, die sich aber vorher in anderen christlichen Kontexten aufgehalten hatte.⁷³⁶ Dies war besonders in den Kontexten wichtig, wo Katechisten auf Außenstationen arbeiteten und die Missionare nur zur Austeilung der Sakramente und für gelegentliche Predigten dorthin kamen. Dann wurde auf das Zeugnis der Katechisten hin getauft.⁷³⁷ Doch

733 Heidenbote 1850, S. 54.

734 S.o. Kap. 4.1.1.1.

735 So z.B. in Anandapur, wo zunächst selbst Ungetaufte über die Taufwürdigkeit mitentscheiden sollten, dann die von der Gemeinde gewählten Ältesten, die als erste getauft werden sollten. Ein weiterer Inder, der die Taufe verlangt hatte, wurde von der Gemeinde unter Möglings Leitung zunächst abgewiesen, vgl. FRENZ, Anandapur, S. 231: »Nur wagten wir es nicht, ihn zur Taufe vorzuschlagen, weil wir keinen Sinn für das Wort Gottes nach ein Verlangen nach der Erkenntnis desselben an ihm bemerkt haben. [...] Wenn er sich unter diese Zucht demütigt und sich bessert und sich zur nächsten Taufe meldet, und wenn ihr dann ihn empfiehlt, soll ihm von mir kein Hindernis in den Weg gelegt werden. Das Betragen der Ältesten in dieser Angelegenheit hat mich sehr gefreut. Da war Verstand, Demut, Höflichkeit, Nachgiebigkeit, Selbstständigkeit und ein gewisser Grad geistlichen Urteils – alles zusammen auf eine mich überraschende Weise an den Tag getreten. Das machte mich fröhlich zur Taufe.«

736 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 7, H. Gundert/M. Fritz, 6.7.1841, S. 3r (hier: Gundert): »will über die Tauffrage nur noch das bemerken, daß ich mir hierüber kein festes Urtheil zutraue, daher auch bisher niemand das meinige [System, J.B.] aufzudringen in Versuchung kommen konnte, daß ich aber für die Zukunft die Regel befolgen will, wo nur immer Bekanntschaft eines Bruders mit den Taufcandidaten möglich ist, nicht ohne dessen Beistimmung zu taufen.« In den Sätzen zuvor diskutierte Gundert die anglikanische Taufweise.

737 Vgl. z.B. Heidenbote 1843, S. 5.

selbst die Missionare waren sich nicht immer einig, ob sie eine Person als *echt* bekehrt anerkennen sollten. Diese Dispute wurden allerdings nicht vor der europäischen Öffentlichkeit geführt.⁷³⁸

Waren sich die Missionare der *Echtheit* der *conversio* sicher, so taufte sie. Dies galt auch für Katechisten. In der Regel wurden Taufen von Missionaren durchgeführt, vermutlich wie im europäischen Kontext sowohl aufgrund ihres Charakters als Sakrament als auch aufgrund ihres Charakters als Amtshandlung. In Ausnahmefällen konnten aber auch Katechisten taufen. 1847 zitierte der *Heidenbote* Friedrich Müller mit einem Bericht über eine Taufe in Chombala durch den Katechisten Paul an einer Verwandten.

Sie wurde gläubig und fand Gnade und Vergebung in dem Blute Jesu Christi. Da nicht Zeit war, es uns hier wissen zu lassen, nahm unser Katechist kein Bedenken, sie zu taufen; sie erhielt den Namen Maria Magdalena und verschied zum Erstaunen Aller in großem Frieden.⁷³⁹

Der friedliche Tod bezeugte die *Echtheit* der *conversio* und damit die Richtigkeit der Entscheidung Pauls. Deshalb war er in diesem Zusammenhang von großem Interesse, insbesondere gegenüber den europäischen Leserinnen und Lesern. Vor allem aber ist an der Geschichte die Selbstverständlichkeit bedeutsam, mit der von der Taufe durch den Katechisten berichtet wurde.⁷⁴⁰

Ein Punkt, der im *Heidenboten* nicht explizit thematisiert wurde, aber offensichtlich in Indien eine große Rolle spielte, war die teilweise unterschiedliche Einschätzung von Missionaren und Konvertiten über den Stand ihrer *conversio*. Solche Hinweise finden sich vornehmlich in Hermann Gunderts Tagebuch. Manchmal beharrten Konvertiten auf der *Echtheit*, wenn der Missionar sie noch anzweifelte. In anderen Fällen zweifelten die Konvertiten, und der Missionar redete ihnen Mut zu. Beide Phänomene gab es sowohl unter Europäern als auch unter Indern.

738 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 186: »Sarah war sehr schlimm mit ihrem Mann Duncan am Freitag: ich wundere mich, daß Hebich sie doch für bekehrt hält, obgleich seit der Heirat es so fortgeht.« S. 187: »Hebich hier, schrecklicher Teufelsbetrug über Duncan, an dem sein Weib einen Bundesgenossen gewonnen hat, sich an mir zu rächen. Daß ich am Sonntag mich gegen Hebich über sie als unwiedergeboren ausgesprochen (auch besonders das Wort Hure gebraucht) kommt nun zu dem issue, daß er fort will und mich nicht leiden kann. Er sieht am Ende, daß er betrogen war. Aber ein Tag ging damit drauf und Hebich konnte mittags nicht essen. Bei Halliday hat er wegen des elenden Schneiders Samuel jetzt noch einen ebrecherischen Umgang aufzuheben.« Der Eintrag weist auch auf die Belastung hin, die mit diesen Fragen für die Missionare einherging.

739 Heidenbote 1847, S. 34.

740 Dies gilt insbesondere, da in der protestantischen Tradition in der Regel keine Nottaufen vollzogen werden, denn die Seligkeit hängt, so die Lehre, an der Entscheidung, der Bekehrung des Menschen, nicht an der Taufe. In der Missionssituation scheint die Taufe aber eine größere Bedeutung bekommen zu haben.

Gerade als stolz wahrgenommene Inder aus höheren Kasten wie der Jugendliche Baker konnten nicht verstehen, warum ihre Taufe aufgeschoben wurde. Baker hielt den Missionaren ihre eigene Lehre vor: »[rion] kenne sein Herz nicht, Gott kenne es.«⁷⁴¹ Damit ließ Baker allerdings die für die *Echtheit* notwendige Demut und Hingabe vermissen; Gundert bezeichnete ihn als »stolz« und Bakers Verhalten schien die Zweifel an der *Echtheit* eher zu verstärken. Doch auch das umgekehrte Phänomen wurde vermerkt: Der Missionar hielt einen Inder für taufbereit, musste dann aber im letzten Moment seinen Irrtum erkennen, als der Inder grundlegenden christlichen Lehren widersprach: »versuche, Canaren zu taufen. – Es geht nicht, er scheint sich sein Leben mit Christus nicht ewig zu denken.«⁷⁴² Die Basler beharrten selbstverständlich auf der Einmaligkeit und Beständigkeit von Taufe, *conversio* und dem folgenden christlichen Leben, das selbst über das leibliche Leben hinaus Gültigkeit besitzen sollte.

Dabei waren sich die Missionare der Brüchigkeit ihres Urteils durchaus bewusst. Zum einen wussten sie theologisch, dass es Sicherheit in dieser Frage nicht geben konnte. Zum anderen stand ihnen auch die kulturelle und soziale Distanz zu den indischen Konvertiten vor Augen. Die Missionare aßen – um ein Beispiel zu nehmen, das bei Möglings Versuch, wie einfache Inder zu leben, deutlich zu Tage trat⁷⁴³ – im Gegensatz zu den meisten Konvertiten mehr als nur Reis und lebten nicht nur mit einer Matte auf dem Boden. Im Verhältnis zu den wenigen aus hohen Kasten stammenden Konvertiten wie Hermann Anandrao Kaundinya jedoch waren sie recht mittellos. Auch zu diesen bestand also eine große soziale Differenz. In der Kontaktzone lebten sie auf engem Raum, aber ohne völlige Aufhebung der Differenzen. Dies betraf auch die Möglichkeiten der Missionare, das Land zu verlassen, sowie überhaupt ihre Erfahrungen in zwei Welten, Europa und Indien. In der Korrespondenz und auch im *Heidenboten* wurden diese Differenzen freilich nicht thematisiert. Dort wurde die Einheit hervorgehoben.

Wenn dann noch Abhängigkeiten ins Spiel kamen, was nicht außergewöhnlich war, wurde die Beurteilung schwierig.⁷⁴⁴ Nicht nur deshalb war

741 GUNDELT, Tagebuch, S. 122.

742 Ebd., S. 133.

743 S.o. Kap. 2.2.

744 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 4, H. Gundert, 12./13.5.1842, S. 2rf.: »Ich glaube nicht, daß ein u 2 Jahre Bekanntschaft mit einem native dem Missionär ein festes Urtheil geben, solange eine Geldverbindung mit unterläuft. Diese hat, möchte fast sagen, sogut als der heilige Geist die Kraft, etwas wie 2te Natur erscheinen zu lassen; u etwa mit unterlaufende grobe Sünden aus dem Spiel gelassen, ist es am Ende eben ein Rückblick auf die lange ohne wahre Früchte gebliebene Zeit des Bekenntnisses u der Versprechungen, was ihre Hohlheit ausser Zweifel setzt. Da ist mir aber jeder Neukommer so roh er seyn mag, lieber als das abgeschliffene, abgestandene Wesen, das freilich durch ein Geldgeschenk oder plötzliche Schuldennoth u Furcht vor Gehaltsverlust auch voll zur Taufe gebracht werden kann, aber nachher eben seiner Natur gemässe Früchte bringt.«

auch die Selbsteinschätzung der Konvertiten, Inder wie Europäer, wichtig. Zweifelte eine Person an der *Echtheit* ihrer Bekehrung, so konnte der Missionar sie ermahnen und anweisen: »bei Fr. Harris Predigt über hochzeitliches Kleid – mit ihr, sie glaubt, sie sei noch nicht bekehrt, Aufforderung, heute zu glauben, Sündenvergebung zu suchen.«⁷⁴⁵ Mit dem Bekenntnis des Noch-nicht-Bekehrtheits eröffneten sich neue Möglichkeiten zur Missionierung.⁷⁴⁶ In anderen Fällen entlastete die Selbsteinschätzung den Missionar. Zwar riet Gundert den Konvertiten von zu starken Selbstzweifeln ab; ein Selbstgericht wäre nicht mehr »christlich«, weil es Gottes Urteil vorwegnehme.⁷⁴⁷ Grundsätzlich aber waren Selbstzweifel gern gesehen – die Missionare berichteten ja auch über ihre eigenen Zweifel –, gerade weil sie die Möglichkeit zur Intensivierung des Glaubens boten.⁷⁴⁸

Was aber konnte bei all diesen Unwägbarkeiten aufseiten der Missionare eingebracht werden, um doch einigermaßen Sicherheit über die *Echtheit* zu gewinnen? Der Anteil der Missionare war die Selbstbefragung. Wenn sie in sich »Freudigkeit« fanden, galt die *Echtheit* der Bekehrung als erwiesen oder zumindest als in naher Zukunft gesichert. Die Freudigkeit führte in der Regel bald zur Taufe und konnte auf diese Weise auch die Frage nach der *Echtheit* zugunsten einer schnellen Taufentscheidung in den Hintergrund treten lassen. Freudigkeit galt wie schon in den Missionarsbewerbungen als hinreichende Begründung für eine Entscheidung. Sie wurde in Bezug auf *Echtheit* und Taufe besonders häufig dann angeführt, wenn andere Merkmale eher gegen die baldige Taufe gesprochen hätten.⁷⁴⁹ Fehlende Freudigkeit hingegen konnte eine Entscheidung hinauszögern. Gundert berichtete ausführlich über seine Verhandlungen mit Ramotti, der zu ihm kam. Er wolle

745 GUNDELT, Tagebuch, S. 337.

746 Dies drückt auch das »endlich« in dem Eintrag zu dem Konvertiten Joseph aus, vgl. ebd., S. 338: »Joseph kommt endlich, hält sich für im Grund noch nicht bekehrt.« Manche Einträge sind auch unkommentiert oder lassen Enttäuschung erkennen, vgl. ebd., S. 348: »eine natürliche Tochter von Maj. Gustard [...] hielt sich für bekehrt, ist jetzt in schwankendem Zustand, aber angenehm und augenscheinlich bei Christen sich zu Hause fühlend. Ihr Versprechen, zum Abendmahl zu kommen, hielt sie nicht.« S. 391: »Frau Hault[ain] hier, spricht sich aus als nicht bekehrt, aber besorgt für Brüder, deren Erbitterung gegen Vater ist das einzige Hindernis gegen Verkehr«.

747 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 189 (1846): »Es ist recht, daß Sie sich so geben, wie Sie sind. Aber doch besorge ich, daß Sie auf dem Weg nicht vorankommen. Was wollen Sie eigentlich damit sagen: Ich habe nicht *genug* Buße? Für wen ist sie nicht genug? Sagen Sie: für Gott, so frage ich: woher wissen Sie das? Er hat nie ein Maß gesetzt, wie viel Buße und Schmerz nötig sei zum Glauben. Sagen Sie aber, Ihnen selbst genüge sie nicht, so ist das ganz recht, es darf aber dabei sein Bewenden haben. Mißtrauen Sie Ihren eigenen Rechnungen [...]«

748 Vgl. ebd., S. 184 (1880): »ich freute mich über seine kindliche Stimmung und die demütige Sorge, ob er auch bekehrt sei, und betete mit ihm.«

749 Vgl. z.B. Heidenbote 1848, S. 79 (Layer): »taufte ich sechs Personen. Während des Taufunterrichts bemerkte ich zwar kein besonderes Aufleben des Geistes bei ihnen; da sie aber doch eine herzliche und gläubige Zustimmung zu dem ganzen Rath der Seligkeit an den

heraustreten und Christ werden [...] Gottlob, sein Uebertritt ist von keinen unreinen Beweggründen begleitet. [... 2 Monate später, J.B.] Er ist entschlossen hier zu bleiben. Mit Vorsicht und Mißtrauen frage ich ihn über seinen Glauben, seine Beweggründe und Absichten aus. Seine Antworten sind gut und befriedigend; es langt indes noch zu keiner rechten Freudigkeit bei mir. Wir beten zusammen; reden dann noch eine Weile. Mit seiner vollen Zustimmung schneide ich ihm in dieser feierlichen Stunde seine Haarlocke ab. »Es tagt! Ihr Brüder, über Euch geht auf der Glanz des HERRn!« Dem HERRn sei Preis [... Tier kommen, J.B.] Er ist ihnen eine Predigt des Glaubens an Jesum Christum durch Beispiel. Demüthig, kindlich und gewandt antwortet er auf oft unvorbereitete und verfängliche Fragen. [...] Meine Freude über und an Ramotti wächst.⁷⁵⁰

Bemerkenswert an dieser Geschichte ist, dass Gundert zwar keine Freudigkeit verspürte, Ramotti mithin die *Echtheit* der *conversio* absprach, aber dennoch den Schritt ging, ihm die Haare abzuschneiden und ihn damit aus seiner indischen Gemeinschaft herauszunehmen, ohne ihn unmittelbar in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen. Gleichzeitig war Ramotti mit dem Ablegen der Insignien der *Echtheit* ein Stück näher gekommen, hatte ein wichtiges Kriterium erfüllt. Dies erklärt Gunderts an Jes 60,1 angelehnten Jubelruf.

Auf eine aus diesem Grunde vollzogene Taufe konnten weitere folgen, wenn die Freudigkeit groß genug war: »Diesen taufte ich vor seinem Tode, obgleich ich keinen Beweis für seine Bekehrung hatte. Im Beginn seiner letzten Krankheit hatte er auf mein Befragen die Taufe verlangt und seine Sündenkenntniss u seinen Glauben an Jesum, als seinen Heiland, bezeugt, und auf diesen Grund hin taufte ich ihn am Morgen seines Todestages. Ueber die Rechtmäßigkeit dieser Taufe hatte ich ein so bestimmtes Gefühl, und konnte den Herrn so getrost dafür danken, daß ich von da an im Laufe des vorrigen Monats immer mehr Freudigkeit bekam auch die übrigen Knaben zu taufen. Sobald dies entschieden war, began Satan seine Umtriebe, von welchen ich Ihnen in m. letzten Briefe geschrieben habe.«⁷⁵¹ Ohne Freudigkeit sollte nicht getauft werden.⁷⁵²

Tag legten, und da sie in Betreff ihres Wandels vor denen, die draußen sind, ein gutes Zeugnis hatten, so hatte ich volle Freudigkeit, ihnen das Siegel des Gnadenbundes aufzudrücken.«

750 Heidenbote 1855, S. 86.

751 BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 3, H. Mögling, 22.1.1842, S. 1r. Freudigkeit war nicht nur eine Grundlage für die Taufe, sondern auch für andere wichtige Entscheidungen, vgl. C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 14, S. Hebich, Fortsetzung Br. Hebich's Bericht vom 25.6.–13.9.1840, S. 1: »er ist bekehrt – obgleich nicht bewandert in der Bibel, gaben mir Freudigkeit ihn nach Angerkandy zu versetzen.«

752 Vgl. BMA, C-1.16.2 Cannanur 1854, Nr. 12, S. Hebich, Br. Hebich's erster Vierteljahrs Bericht, 6.4.1854, S. 2v: »Unsere Taufcandidaten sind meist um der Nahrung willen zu uns gekommen, u haben zum Taufen noch wenig Freudigkeit gegeben, ausgenommen Einer, Koren, der Tier.«

»Namenchristen«

Was aber war mit denen, die als nicht echt bekehrt angesehen wurden? Sowohl Missionare als auch *Heidenbote* berichteten vielfach von – zumeist durch andere getaufte – »Namenchristen«, »Reischristen«, »toten« Christen und – vor allem in der internen Korrespondenz – »unbekehrten« Missionaren. Nur wenige dieser Nennungen wurden inhaltlich gefüllt, denn es bestand unter den Erweckten in Europa in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Konsens über die Definitionen.

»Namenchristen« war eine aus Europa geläufige Bezeichnung, die auch in Indien vornehmlich auf Europäer angewandt wurde – einfach weil es dort in den ersten Jahren mehr europäische als indische »Namenchristen« gab. Den meisten Europäern wurde zunächst das *echte* Christsein abgesprochen. »Mit unseren Europäern hier [h]aben wir fast keinen Verkehr, so todt sind sie«, ⁷⁵³ klagte Hermann Gundert 1848 aus Tellicherry. Der Stand der *conversio* war das wichtigste Kriterium für die Anerkennung der Gemeinschaftszugehörigkeit, nicht nur im religiösen, sondern auch im säkularen Sinne. Mit »unbekehrten« Europäern, auf deren Bekehrung sie keine Hoffnung hatten, wollten diese Missionare auch gesellschaftlich nicht zusammenkommen – was vermutlich auf Gegenseitigkeit beruhte.

Doch auch unter den von anderen Gesellschaften missionierten Indern fanden die Basler von Anfang an »Namenchristen«. ⁷⁵⁴ In Berichten unterschieden sie im Blick auf ganz Indien bei der Zählung zwischen *echten* und »Namenchristen«. ⁷⁵⁵ Auch wurden die Inder selbst bald nach den ersten Konversionen in diese Unterscheidung eingeführt, um so zur *echten conversio* gebracht zu werden: »Ich schenkte ihm klaren Wein ein, Lebens- u Namenschristenthum betreffend – er kommt jetzt tägl. für 1-2 Stunden Unterricht, liest ordentl. Tamil, u hat bereits gute Bibelkenntniß im Voraus gesammelt.

753 BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 16, H. Gundert, 19.10.1848, S. 2v. Er fuhr wertschätzend gegenüber den eigenen Konvertiten fort: »Es genirt uns aber nicht, daß der HErr uns auf die Aermeren denen weniger gegeben ist hinweist – ach daß Er Ströme lebendigen Wassers von uns auf sie über[ff]iessen möchte!« Auch indische Christen konnten als »tot« bezeichnet werden, vgl. C-1.26 Kurg 1860, Nr. 16, H. Mögling, 26.5.1860, S. 2: »Der arme St. sah so kalt und tot aus als je.«

754 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 1, H. Gundert, Reise des Miss. Hr. Gundert, 24.1.–10.2.1839, S. 1r: »Sonntag 27ste predigte ich in Tamil [in] einer Versammlung von etwa 40 Namenchristen, meist Diener der Offiziere oder Sipahis, [die] mit dem Regiment von dem Tamilland gekommen waren. HE. West u 2 freiwillige [Ka]techisten (bekehrte Leute) predigen ihnen gewöhnl., doch wünschten sie sehr einen Miss. in ihrer [Mi]tte zu haben.« Vgl. auch C-1.13 Indien 1852, Nr. 34, H. Gundert/S. Hebich, Cannanur-Jahresbericht von 1852, 31.12.1852, S. 4r (hier: Gundert).

755 Vgl. GUNDETT, Schriften, S. 258: »Namenchristen in allen evangelischen Missionen Indiens etwa 100 000, etwa einer unter 2 000 Heiden: [...] Wenn günstig, kommt ein gläubiger Jünger auf 20 000.«

Er mag doch vielleicht vom HERRN, auch seinem Bruder zum Segen, auserlesen seyn. Gnade sei mit uns!⁷⁵⁶ »Namenchristen« waren nach Ansicht der Missionare in einer schwierigen Lage. Wenn sie noch nicht als völlig »tot« eingestuft wurden und die Bemühungen um ihre *echte* Bekehrung nicht als sinnlos galten, suchten die Missionare sie erst recht zu dem zu bringen was sie als *echten* Glauben ansahen. Dies ging neben Ermahnungen und Predigten meist mit Zucht einher. So schrieb Gundert 1837 über einen – nicht von ihm getauften – »nominal Christian«: »I told him plainly, that though he has received outward baptism and some instructions, his want of the firelike inward baptism makes his punishment only somewhat harder than that of a heathen.«⁷⁵⁷ Im Gegensatz zu Heiden hätten »Namenchristen« es besser wissen können und müssen, deshalb waren die Ansprüche an diese höher als an jene.

Der Glaubensstand der nominalen Christen hatte nach Ansicht der Missionare auch unmittelbare Auswirkungen auf ihren Lebenswandel:⁷⁵⁸ Wer nicht *echt* bekehrt war, fiel viel leichter der Sünde und dem Teufel anheim, den er ja nie ganz aus seinem Herzen vertrieben hatte, wie das *Herzbüchlein* plastisch illustrierte.⁷⁵⁹ Deshalb konnten sich, so die Basler, eingeschliffene oder traditionelle und aus missionarischer Sicht sündhafte Praktiken wieder durchsetzen. In dieser Beziehung wurden besonders häufig erwähnt das Sexualverhalten, der Umgang mit Rauschmitteln, Alkohol und Opium, »Faulheit« und »Lügen«. Gottesbeziehung und Lebenswandel standen nach Basler Ansicht in direkter Verbindung.⁷⁶⁰

Die »Namenchristen« sind nicht mit den sogenannten »Reischristen« zu verwechseln. Bei letzteren handelte es sich um diejenigen Inder, die um des Geldes oder der Arbeit willen – des »Reises« willen – konvertiert waren.⁷⁶¹ Bemerkten die Missionare diese Motivation vor der Konversion, so wurden sie zurückgestellt, immerhin handelte es sich um ein »unreines« Motiv, und an ihrer *echten* Bekehrung wurde gearbeitet.⁷⁶²

Dass die *Echtheit* der *conversio* auch bei Missionaren infrage gestellt wurde, klang im vorigen Kapitel schon an. Nun soll gezeigt werden, welche Kriterien galten und wie darauf reagiert wurde. 1851 schrieb Samuel Hebich an Heinrich Albrecht und fragte, ob er sich »aber auch je in Wahrheit die

756 BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 1, H. Gundert, 20.1.1841, S. 3v.

757 GUNDELT, Tagebuch, S. 13.

758 Dies galt selbstverständlich auch umgekehrt, wie in Kap. 4.2 genauer ausgeführt wird.

759 Vgl. GOSSNER, *Herzbüchlein*. S.o. Kap. 1.3.5.

760 Vgl. GUNDELT, *Schriften*, S. 245: »Es ist neulich eine greuliche Sünde der Tulu-Leute ans Licht gekommen, leider in Folge von Vorgängen in der Gemeinde. Doch müssen wir ja erwarten, daß jede Sünde, die im Volk herrscht, auch irgendwie in den Bekehrten und noch vielmehr in Namenschristen sich rege und erst allmählich vom Glaubensleben überwunden werde.«

761 S.o. Kapitel 4.1.1.4.

762 Zu Ausnahmen aufgrund der Tauftheologie s.u. Kap. 4.1.7.2.

ernste Frage vorgelegt, »ob Du je wiedergeboren worden?!« Ich kann mich des Zweifels »Ob Du den Herrn in Wahrheit kennst« nicht enthalten.«⁷⁶³ Hebich rief Albrecht also zur Selbstprüfung auf. Wichtig ist hier der Verweis auf die Wiedergeburt, die der Basler Lehre zufolge das Zentrum der *echten* Bekehrung war.⁷⁶⁴

Stärker noch als Albrecht trafen Hebichs Zweifel am Bekehrthein David Felician Sauvain, zumal in diesem Fall auch dessen Frau Sophie Kegler betroffen war. Hebich schien Sophie gar nicht bekehrt zu sein und David nur »eben sehr schwach«.⁷⁶⁵ Selbst Außenstehende erklärten ihm Hebich zufolge für »geistig todt«.⁷⁶⁶ Wie bei den Konvertiten, so zeigte sich auch bei beiden Sauvains ihr geistlicher Zustand laut Hebich in ihrem Lebenswandel. Sie seien »nicht barmherzig«, »selbstisch« und in keiner Weise liebevoll.⁷⁶⁷ Auch

763 BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 9.6.1851, S. 2r.

764 Dem Heidenboten galt die Taufe nach Tit 3,5 und wie in der protestantischen Tradition als »Bad der Wiedergeburt«, vgl. Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 67; für die Missionare konnte die Wiedergeburt auch Voraussetzung für die Taufe sein, vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 9.4.1851, S. 4v: »nur, wenn Eine Wiedergeburt stattfindet, werden sie in die Gemeine aufgenommen.« S. dazu auch Kap. 3.4.

765 BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 16, S. Hebich, 4.5.1857, S. 2r. Sauvain wurde 1860 aus dem Missionsdienst entlassen, vgl. BV 360. Sophie Kegler war die dritte von Basel ausgesandte ledige Missionsmitarbeiterin, vgl. SV 3. Auch ihre beiden Vorgängerinnen, Karoline Mook und Maria Viktoria Kegel, waren nach Indien entsandt worden und hatten dort Missionare geheiratet.

In anderen Fällen setzte Hebich seine Hoffnung auf *echte* Bekehrung auf eine Heirat, vgl. C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 25, S. Hebich, 5.8.1857, S. 5r (über Strobel): »Dagegen erhalten Sie von ihm einliegend Einen Privat-Bericht, den Sie nach Durchlesung gefl[issent]l. an seine Adresse befördern wollen. Er theilt darin sein Herz mit, woraus Sie seinen Herzens-Zustand ersehen können. Strobel ist wirklich umgeändert, u wenn ihn der Herr aus Gnaden erhält, so glaub' ich wird er ein ordentlicher Missionar.« Strobel solle heiraten; er »kennt eine gewisse »Emma Jäger«, die er sich gerne zu seiner Enehälfte erbeten möchte«. In beiden Fällen wurden den Ehefrauen ein großer Einfluss zugeschrieben.

766 BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 25, S. Hebich, 5.8.1857, S. 3r: »Vom Sauvain sagten die Youngs – er las die Englischen Predigten von einem Buch herunter – u das durch sein schlechtes Lesen nur halb verstanden würde – es sey unerträglich ihn anzuhören – er sey geistig todt!«

767 Ebd., S. 5v: »über den armen Sauvain kann ich bis jetzt kaum etwas ordentliches berichten. Er hat kein Leben u ist todt. Er findet an Allem Etwas auszusetzen, jammert immer, ist mit nichts zufriednen. Er hat jetzt ein Weib, die nichts von der Wiedergeburt weiß; sie nimmt ihn unter ihre Fittigen; sie sind nicht barmherzig zu den Kindlein – ach, es ist, so gar nichts Väterliches + Mütterliches in ihnen! Alles Selbstisch – den Herrn + die Frau spielen! Und er ist mir so weit weg! ich kann ihm kaum nahe kommen. Um ihn etwas beschäftigen zu können, habe ich jetzt einen Wagen gekauft, u nun kommt er 2Mal – Dienstag + Freytag herein in die Englische Schule + Malayalim Schulen. Sie können ihn in seinem Bericht sehen.« Interessant ist, wie Hebich hier eine Beschäftigungstherapie für den Kollegen ersinnt. Vgl. ferner C-1.23b Malabar Districts Konferenz 1858, Nr. 8, S. Hebich/C. Müller, 25.8.1858, S. 1v: »Kurz die armen Sauvains haben eben ihr Herz nicht in dem ihnen anvertrauten Werke. Sie haben keinen Missionsinn, weil sie u besonders Fr Sauvain kein Leben aus Gott haben.«

bei anderen, vor allem jüngeren Missionaren,⁷⁶⁸ wurde an der *Echtheit* der *conversio* gezweifelt, und auch hier stand die Aussage in engem Zusammenhang mit ihrer Arbeit als Missionar und ihrem Lebenswandel.⁷⁶⁹ Das eine ließ sich nicht vom anderen trennen, bei den Missionaren ebenso wenig wie bei den Konvertiten.

Auch untereinander sahen sich die Missionare für die Herbeiführung der *echten* Bekehrung zuständig. Dies geschah zuweilen von beiden Seiten, den als *echt* bekehrt Anerkannten und denen, an deren *echter* Bekehrung gezweifelt wurde. Die einen glaubten, Ermahnungen austeilern zu müssen, die anderen forderten sie teilweise auch ein. 1856, nach der Aufdeckung seines Verhältnisses mit Mina und möglicherweise weiteren Frauen und Mädchen, versuchte Christian Greiner auf diese Weise, einen Teil seiner Schuld von sich auf die anderen zu weisen. Er hätte sich, so in einem nach Basel gesandten Brief, eine Zeit der Erweckung, wie sie in Kannur stattgefunden hatte, gewünscht, aber dafür habe er sich selbst nicht treu genug geglaubt. Greiner behauptete, schon lange bereit gewesen zu sein, seine Sünden, also die außerehelichen Beziehungen, zu bekennen, doch hätten die anderen Missionare nicht eindringlich genug danach gefragt.⁷⁷⁰ Allerdings half Greiner diese Verteidigungsstrategie wenig.

Diese gegenseitige Beurteilung der Missionare untereinander erklärte sich – neben der Gleichbehandlung der Missionare mit anderen Europäern und Indern – aus der Überzeugung, dass es allen Menschen unmöglich sei, sich selbst ohne äußere Hilfe zu erkennen. Deutlich ausgesprochen wurde dies von Herrmann Mögling und Hermann Gundert in Bezug auf den pädophilen Missionar Samuel Kullen. Die Wertschätzung, die Missionaren entgegengebracht wurde, verstärkte die Tendenz zur Selbsttäuschung und erschwerte, so Gundert und Mögling über Kullen, die Selbstprüfung.⁷⁷¹ Nicht nur aus

768 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 331 (1844): »Ich fürchte mich vielfach vor neuen Arbeitern, namentlich Arbeiterinnen, oft mehr als recht ist, aber es wird so leicht etwas handwerksmäßiges aus allen Unternehmungen im Reiche Gottes. Wo nicht recht bekehrte Leute kommen, verstreicht auch die Zeit der mit ihnen zusammengestellten oft in Lappalien.«

769 Vgl. z.B. FRENZ, Anandapur, S. 221 (P. Mögling an Kaundinya, 1856): »Gestern Abend war Richter da; der l. Herrmann korrigierte ihm einen langen Brief an jene »Miss Anne«, mit der er schon einmal halb versprochen war und um die er nun völlig angefragt hat. Behalte das aber lieber ganz für dich, man weiß ja noch nicht, wie es geht; aus diesem Brief sieht man wieder recht, welch ein sonderbares Gemisch von Natur und Gnade noch in dem armen Richter ist; aber es kann doch noch etwas Rechtes aus ihm werden.«

770 Vgl. BMA, C-1.21 Mangalur 1856, Nr. 5 (E), S. Hebich/H. Gundert/Chr. Greiner, 17.1.1856, (hier: Greiner): »Ihr fandet mich schon seit lange bereit meine Sünde zu bekennen. Freilich ich war nicht offen. Wenn ihr mehr u dringender gefragt hättet, wäre wohl mehr gekommen. Doch seit dieser Nacht sehe ich daß es ganz falsch war es so zu machen.«

771 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 209: »Daß ihm so viel Huldigung entgegen kam, machte es ihm umso schwerer, sich in Gottes Licht zu prüfen und zu erkennen. Ich widmete mich ihm die paar Tage in Mangalore, so viel ich konnte, und habe den Eindruck erhalten, daß er noch nie den Herrn persönlich kannte und hatte, die einmalige Erlösung durchs Blut Christi noch

diesem Grunde wurde auch die Komitee in die Pflicht genommen, die nicht *echt* bekehrte Männer ausgesandt habe, weil sie die Bekehrung nicht richtig geprüft oder nicht ernst genug genommen habe. In den Missionsgebieten aber wurde die *echte* Bekehrung – in den Augen der erfolgreichen Missionare und in der Theologie Christian Gottlieb Blumhardts – zum *sine qua non* der Mission.⁷⁷²

Die Kriterien zum Erweis der *Echtheit* der *conversio* bei Missionaren waren somit ihr Lebenswandel und die Weise ihrer Missionstätigkeit. Wenn hier Probleme auftraten, so wurde am Bekehrtsein gezweifelt, und es begannen die Gespräche, die bei Uneinsichtigkeit oder groben Verstößen gegen die in Basel anerkannten Werthaltungen bald auch dorthin berichtet wurden. Selbstzweifel hingegen sprachen weder gegen die Ausübung der

nicht erfahren hat, aber mit vielem Verstand und Liebe eine starke religiöse Anlage ererbte und ausbildete, und es durch beständiges Flickern und Zusetzen zu dem Gebäude brachte, das ihm der Herr nun umgeworfen hat. Ich konnte die Hoffnung mit fort nehmen, daß er sich jetzt ernstlich zum Herrn bekehren und durch Christi Tod der Sünde sterben will.« Vgl. ferner BMA, C-1.20 Mangalur 1855, Nr. 38, H. Mögling, 26.8.1855, S. 1r (an Gundert): »Er ist ein auf Korntaler Boden von der Finsterniß zubereiteter Mensch, nach Art der Heiden, welche Eph 4,17-19 beschrieben sind, Aber alles hübsch christlich, sachte, fein, heimlich, ihm selber unbewußt. Es war ihm kaum möglich, sich als Heuchler zu erkennen, außer bei Gelegenheit von Unzuchtssünden, die wahrscheinlich weiter zurückdatiren, als er bis jetzt gestanden hat.« C-1.9 Indien, H. Gundert, 31.8.1855, S. 1r f.: »Ueber den armen Kullen glauben wir nicht sehr zu irren, wenn wir sagen, er habe sich schon seit Jahren in einem anerzogenen Christenthum bewegt, das nichts wirklich reelles war. Die Sünde der Lust hat ihm von Jugend auf zu schaffen gemacht. [...] Das Schauerliche dieses Treibens verdeckte er sich und ihnen, so gut es gieng, durch geistlichen Zuspruch; dabei betete er viel – für jede einzelne Sünde – scheint aber nie zum Blut des H. Bundes gekommen zu seyn. Wir glauben, daß er jetzt sehr demüthig ist, und sich unter Gottes Hand beugen lernt.«

772 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 239 (über Richter): »Wir haben hier mehr Offenheit für das Licht, mehr Natürlichkeit in der Sünde selbst als bei Kullen: ein früheres Ermüden am Sündendienst als bei Gr. [...] Wollten nicht auch Sie einen Teil der Schuld auf sich [<zu>]nehmen, wenn Sie mit einem unbekehrten Menschen einen Versuch wagten? [...] es ist mir, als ob der Herr mit diesem Fall auch die leichte Aussendung von Werkzeugen, die nicht Sein sind, rügen wolle. [...] Bekehrt er sich aber gründlich, so halten wir dafür, daß er als Schulmeister der Mission noch recht von Nutzen sein kann, nur natürlich nicht mehr in Mangalore.« Vorher schon hatte Gundert festgestellt, Richter sei nicht nur nicht *echt* bekehrt, sondern habe auch schon an seinem Missionsauftrag gezweifelt, vgl. ebd., S. 237f.: »Sie haben Richter mit [...] Hoffnungen herausgeschickt. Doch hielten Sie ihn wahrscheinlich für bekehrt, wenn Sie auch seinen Eintritt in die Mission als einen Versuch betrachteten. Uns schien es vom Landungstag an, daß R[ichter] nicht bekehrt sei – der Eindruck, den er uns allen gab, war der eines gutmütigen, eiteln Weltmenschen. Doch ließ er sich allerhand <hometruths> sagen, und jeder war bemüht, das Beste von ihm zu hoffen. – Um Ostern ist er etwas aufgewacht und hat mir auch selbst gestanden, daß er freilich nicht bekehrt sei, es auch nie gewesen sei. Leid war es mir, unter seinen weiteren Bekenntnissen, die sich im Lauf mehrerer Unterredungen ergaben, auch zu hören, daß er schon einmal von der Mission äußerlich los geworden war, nachdem er innerlich schon länger sich davon getrennt gefühlt! Ach, mußte ich denken, wäre er doch zu Hause geblieben. Wieviel leichter für ihn und uns!« S.o. Kap. 3.4.

Missionstätigkeit noch gegen das Bekehrte sein an sich.⁷⁷³ Sie wurden von allen Missionaren in der einen oder anderen Weise je nach Adressaten und Öffentlichkeitsgrad der Schreiben häufiger oder seltener geäußert.

Bemerkenswert ist, dass mit der Bezeichnung der Kollegen als »unbekehrt« oder »nicht richtig bekehrt« diese vom »lieben« zum »armen« Kollegen wurden. Wiederholt bezeichneten die Basler in ihrer Korrespondenz die Gefallenen nicht mehr als »der liebe Sauvain«, sondern »der arme Sauvain«. Dies wirft ein neues Licht auf die Bezeichnung der »Heiden« als »arm«.⁷⁷⁴ Wenn Missionare oder Missionsbewerber von den »armen Heiden« sprachen, so war damit ihr Stand vor Gott gemeint. Wer nicht *echt* bekehrt war und nicht in einer engen Gottesbeziehung lebte, galt ihnen als arm, Konvertit ebenso wie Missionar. Das Gegenteil von »arm« war nicht »reich«, sondern »lieb« in dem Sinne, in dem auch vom »lieben Heiland« geredet wurde. Die Bezeichnung wurde erst in zweiter Linie säkular verwandt.

An vielen Stellen wurde die *Echtheit* unkommentiert genannt. »Etlliche bekehrte Soldaten, denen ich predigte.«⁷⁷⁵ Ebenfalls galt dies für die »nicht Bekehrten«. Manchmal wurde das »bekehrt« qualifiziert durch »wirklich«⁷⁷⁶, »wahrhaft«⁷⁷⁷ oder »entschieden«⁷⁷⁸. Samuel Hebich variierte dies durch den qualifizierenden Beisatz »lebendig«.⁷⁷⁹ Insgesamt aber galt: Die Verständigung mit den Lesern darüber, was »bekehrt« bedeutet, war vorausgesetzt.

Ebenfalls war klar, dass die Missionare sich täuschen konnten, entweder weil sie bewusst irregeleitet wurden oder weil die Konvertiten selbst sich täuschten, wie auch die Europäer sich täuschen konnten, wenn sie sich als bekehrt zur Mission meldeten. Daher wurden Urteile manchmal nur unter Vorbehalt getroffen oder gradheraus verschoben.⁷⁸⁰ Für einen »Abfall« oder eine Abwendung vom Glauben konnte es viele Gründe geben,⁷⁸¹ wichtig war,

773 Vgl. GUNDERT, Briefnachlaß, S. 376 (1888, in einer Art Nachruf auf Georg Plebst).

774 Zu den »armen Heiden« vgl. STANLEY, »The poor heathen«.

775 GUNDERT, Schriften, S. 81 (1839).

776 Ebd., S. 173.

777 BMA, C-1.14 Cannanur 1853, Nr. 2, H. Gundert, 10.2.1854, S. 2r. GUNDERT, Tagebuch, S. 146.

778 BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 15, H. Mögling, 22.11.1843, S. 4r.

779 BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 3r (über Soldaten): »Die fielen mir alle zu, u da sind nun ein paar lebendig bekehrt«.

780 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 42, H. Mögling, Jahresbericht 1847, [ohne Datum], S. 1v: »Ich kann es nicht wagen, diese Jünglinge für wahrhaftig bekehrt zu erklären, und doch würde ich es für Unrecht halten, das Gegentheil zu behaupten. Am Schluß des letzten Jahres ihrer Schulzeit wird sich eher etwas bestimmtes sagen lassen, als jetzt.« C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 4, H. Mögling, 17.1.1848, S. 1r: »Erfahrungen betrübender Art haben uns etwas mehr behutsam gemacht mit der Taufe von Catechumenen u Aufnahmen neuer Herkömmlingen; u es könnte wohl sein, daß wir auf der anderen Seite durch strenges Anhalten dem Werke des Herrn u seiner Gnade im Wege gestanden sind.«

781 Vgl. z.B. die Auflistung Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 69: »Zwar kommen fast täglich Fragende und Suchende. Aber der Eine ist unredlich und sucht Fleischesgewinn, den andern

dass auch nach der *eigentlichen conversio*, Bekehrung ebenso wie Taufe, ein weiteres Wachsen im Glauben stattfand.⁷⁸² Letztlich musste sich die *Echtheit* der *conversio* im ganzen Leben zeigen. Aus diesem Grunde und in diesem Zusammenhang wurde häufig auf Treue und Standfestigkeit der Konvertiten verwiesen.

Bei der Frage nach der *Echtheit* zeigten sich auffallend viele Übereinstimmungen zwischen den Erfahrungen der Missionare in Europa und den Beschreibungen aus Indien. Hier lassen sich keine Änderungen in der Kontaktreligiosität feststellen, sondern Bestätigungen der schon aus Europa mitgebrachten Religiosität.⁷⁸³ Die *Echtheit* betraf das Zentrum der *conversio*; bei ihr änderte der Transfer des erweckten Glaubens von Europa nach Indien nichts. Die Missionare, die schon aufgrund der Intensität ihres Glaubens ausgewählt worden waren,⁷⁸⁴ fanden das, was ihnen wirklich wichtig war, unverändert auch bei den indischen Konvertiten. Dadurch konnten sie sie als Ihresgleichen anerkennen. Äußere Formen des Lebens konnten sich unterscheiden, auch äußere Formen des Erlebens von Glaubenserfahrungen wie die Krise,⁷⁸⁵ das Zentrum aber blieb ihrer Darstellung zufolge dasselbe.

4.1.7.2 Der Taufzeitpunkt: vor oder nach der echten Bekehrung?

Die Beziehung zwischen innerer Bekehrung und äußerer Konversion wird am deutlichsten sichtbar anhand des Taufsakraments, des Rituals der

zieht sein Gut, seine Familie nach unten, dem dritten ist Schmach, Verlust und Verfolgung zu schwer. Im Januar wurden 5 im März 18 durch die Taufe zum Volke Gottes gezogen und die 12, welche noch im Unterrichte waren, sind nun wohl auch schon denselben hinzugethan.«

782 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H. Mögling/G. Weigle, 17.4.1842, S. 6 (hier: Mögling): »Die im Anfange dieses Jahres vollzogenen Taufen u die vorausgegangene Vorbereitung haben einen sichtlichen Einfluß auf Alle, die früher getauften sowohl als die letztgetauften, ausgeübt, und wenn auch hie u da die Ergebn[is]se einzelner Tage und Unordnungen, welche sich von Zeit zu Zeit einstellen, un[s] mißmuthig machen wollen, als ob die Zöglinge im Einzelnen oder Allgemein[en] eher rückwärts als vorwärts schreiten, so ist doch der Eindruck, welchen der Anblick auf ihren ganzen Entwicklungsgang im letzten Jahr bei uns hervorbring[t] ein entschieden günstiger. Wir haben guten Grund, Etliche als zu geistlichem Leb[en] durchgedrungene anzusehen. Mehrere sind wenigstens ernster und stiller geworden und den Meisten dürfen wir das Zeugniß geben, daß sie eine Freude a[fm] Worte Gottes haben. Daß wir in einem heidnischen Land leben und eine verdorbene Luft athmen, und daß die Meisten unserer Zöglinge als Heidenkinder aufgewachsen sind, das haben wir freilich oft zu fühlen und zu beklagen. Wir dürfen es aber dem HErrn gewiß zutrauen, daß Er uns, wie bisher, so künftig, leiten u bewahren u das angefangene Werk in Gnade zum Seegen Vieler hinausführen werde.«

783 Dies mag dadurch verstärkt worden sein, dass die Missionare über die *Echtheit* nach Europa berichteten und sie sie dort verständlich und glaubhaft machen, es einen Wiedererkennungseffekt geben musste.

784 S.o. Kap. 3.4.

785 S.o. Kap. 4.1.3.

Konversion; in der Diskussion um den rechten Taufzeitpunkt wurde sie explizit. Im Gegensatz zu Europa, wo aufgrund der weitgehend praktizierten Kindertaufe die Frage nach der Beziehung von Bekehrung und Taufzeitpunkt in der Regel nicht gestellt wurde, lag diese Frage in den Missionsgebieten auf der Hand und musste beantwortet werden. Daher wurde auch die Diskussion um die Beziehung von Echtheit des Glaubens und der Bekehrung zur Taufe relevant. Die Taufe war zudem viel stärker als in Europa auf den Eintritt in die Gemeinde bezogen. Diese Diskussion wurde vornehmlich unter den Missionaren geführt, später auch zwischen Missionaren und Missionsleitung. Der *Heidenbote* thematisierte sie indessen seltener. Andererseits lässt sich in den – wenigen – Veröffentlichungen des *Heidenboten* gegenüber den europäischen Lesern ein Wandel in der Tauftheologie feststellen, der in der Korrespondenz der Missionare nicht in dieser Weise greifbar und datierbar ist. Bei den Missionaren fingen die Zweifel an der übermittelten Auffassung viel früher an, als sie im *Heidenboten* publiziert wurden, und sie führten zudem zu differenzierteren Ergebnissen. Den Ausgangspunkt für die Entscheidungen bildete ihre Ekklesiologie.

Ecclesia permixta

Die Grundvoraussetzung für Taufen in Indien war die Lehre von der *ecclesia permixta*, d.h. der Gemeinschaft von Erwählten/*echt* Gläubigen und Nichterwählten/nicht *echt* Gläubigen in der sichtbaren Kirche. Ohne diese Überzeugung hätten die Missionare auf der *Echtheit* der Bekehrung vor der Taufe bestehen müssen, die sich kaum nachweisen ließ und die im indischen Kontext nach europäischen Maßstäben nur selten zu finden war. Der Glaube aber, dass nur Gott die Herzen der Menschen wirklich kenne und dass in der sichtbaren Kirche immer gleichermaßen Berufene wie Nichtberufene seien, ermöglichte den Missionaren, auf Hoffnung hin zu taufen.⁷⁸⁶ Dies galt selbst in den Fällen, in denen sie an der Reinheit – und damit der Aufrichtigkeit – des Taufwunsches zweifelten.⁷⁸⁷ Die *ecclesia visibilis* musste nicht mit der

786 Nach lutherischer Lehre sollte die Taufe nicht am Glauben des Täuflings festgemacht werden; sie begründet auf ihre Weise den Glauben. Für die Missionare in ihrer spezifischen Situation war die Frage nach dem Glauben bzw. der *Echtheit* der Bekehrung dennoch zentral für die Taufentscheidung. Vgl. z.B. LUTHER, *Der große Katechismus*, S. 691–707, sowie als Einführung WENDEBOURG, *Taufe und Abendmahl*.

787 Vgl. *Heidenbote* 1853, S. 91f. (Greiner): »bei einigen scheint mehr äußere Noth der Grund ihres Uebertritts zu sein. Es ist die Frage, ob wir nicht die Thüre gegen Solche ganz verschließen sollen, fühlen uns aber dabei nicht ruhig, weil wir nicht wissen, ob nicht der Herr diesen äußern Beweggrund gebrauchen will, sie zu sich zu ziehen, oder wenigstens einige, und sollten es auch nur ihre Nachkommen sein, zu Erben seines Reichs zu machen. Dieß bringt freilich in eine neue junge Gemeinde einen Haufen Unrath mit hinein, und es gehört eine besondere Aufsicht dazu, daß bei einem solchen Häuflein das Böse nicht die Oberhand gewinne und Schaden fürs Ganze anrichte. [...] so aber hat doch die Gesamtheit der Gemeinde ein solches

ecclesia invisibilis übereinstimmen. Das bedeutete nicht nur eine Entlastung von der Angst, die Falschen zu taufen, sondern auch die Befähigung, vor der *echten* Bekehrung zu taufen, in der Hoffnung, dass auch diese Menschen letztlich zur *ecclesia invisibilis* gehörten und deshalb in die sichtbare Kirche aufgenommen werden könnten.⁷⁸⁸

Gleichzeitig sahen sich die Missionare auch in der Pflicht gegenüber der *ecclesia visibilis*, der christlichen Gemeinschaft vor Ort. Die Zahl der *echt* Bekehrten sollte die Zahl der unsicheren Kandidaten immer übersteigen, damit nicht die »Unbekehrten« die Oberhand gewönnen.⁷⁸⁹ Der Gedanke, der hier im Hintergrund stand, war derselbe, aus dem Inder früh getauft wurden: die Gemeinschaft, in der sie lebten, würde ihre weitere Entwicklung bestimmen. Viele der Missionare hatten selbst die Erfahrung gemacht, dass es einfacher ist, ein Leben nach erweckten Maßstäben zu führen, wenn man sich in erweckten Kreisen aufhielt, als außerhalb. Diese Erfahrung übertrugen sie auf den indischen Kontext. Sie implizierte, dass auch die *ecclesia visibilis* möglichst weitgehend »christlichen« Maßstäben entsprechend leben sollte.

Bezeichnend ist die Entwicklung in der Auffassung Hermann Gunderts. 1835 berichtete er begeistert aus England von Dissentern, bei denen die »Geister geprüft« wurden, und forderte eine solche Prüfung auch in Deutschland. Er warf den deutschen Erweckten vor, jeden ohne Prüfung und ohne Lebensbeichte in die Gemeinschaft aufzunehmen und damit nicht nur die christliche Gemeinschaft zu verfälschen, sondern auch Indifferenz auszudrücken und dadurch die Glaubensgeschwister von der weiteren Entwicklung abzuhalten, statt sie in ihr zu unterstützen.⁷⁹⁰ In Indien hingegen verteidigte er die Lehre der *ecclesia permixta*. Gleichzeitig engagierte er sich in der Unterstützung der Inder bei ihrer *conversio* und setzte dabei möglicherweise manches um, das er in England gelernt hatte.⁷⁹¹

Uebergewicht, daß das Böse nicht aufkommen kann und die einzelnen Unlautern durchs Ganze gestraft und gebessert werden.«

788 Vom »sichtbaren Kirchlein« sprach GUNDELT, Tagebuch, S. 61.

789 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 230 (1856).

790 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 220–222. Vgl. I Joh 4,1.

791 Ebd., S. 221, kritisierte er die erweckte Gemeinschaft der er angehört hatte: »Ein Semester lang ging's in der Halbheit fort: ich durfte nach und nach den Mund zu philosophischen Vizlipuzli aufthun – erregte stilles Ärgernis, wurde aber nicht aufs Maul geschlagen. [...] Wäre es nicht ein Werk der Barmherzigkeit gewesen, mich gleich in Liebe zu fragen: Lieber Bruder, was suchst du hier? und wenn ich was vorgeschwatzt hätte, mir zu entgegenen: Angefangen sei wohl was durch des Herrn Gnade, aber ich stecke noch in großer Verblendung. Ich müsse bekehrt, wiedergeboren werden aus Wasser und Geist; solle, wenn ich das wolle, mitmachen, aber schweigen und mich vor Ärgernis hüten.«

Repräsentation im Evangelischen Heidenboten

Obwohl der *Heidenbote* schon 1837 von ersten Taufen und ab 1838 regelmäßig von Taufkandidaten berichtete,⁷⁹² begann erst 1840 die ausführlichere Berichterstattung. Von dem Zeitpunkt an informierten die Missionare regelmäßig über Taufen, und auch die Begründungen für die Taufentscheidung wurden zitiert. In einer ersten Schilderung erklärte Christian Greiner, weil die Taufkandidatinnen »ihr Verlangen nach der heil. Taufe und ihren Glauben an Jesum Christum kund thaten« und bis auf eine »gläubigen Männern angehören«, glaubten sich die Missionare verpflichtet, sie zu taufen, obwohl sie nicht an einem regelmäßigen Unterricht teilgenommen hätten.⁷⁹³ Die Taufentscheidung basierte also auf dem Wunsch der Frauen und auf dem christlichen Kontext, in dem sie lebten. Die Missionare versuchten mit dieser Taufe gleichzeitig, die christlichen Ehemänner zu stärken und christliche Familien aufzubauen. Ihre Entscheidung bezog sich also nicht nur auf die taufwilligen Frauen, sondern fasste den gesamten Kontext ins Auge. Sie hofften zudem, dass die Frauen zugleich durch den Kontext weiter evangelisiert würden – und dass sie aufgrund ihrer Verbindung mit christlichen Männern auch außerhalb des regulären Unterrichts Informationen über den christlichen Glauben empfangen hätten.

Der Eintrag im *Heidenboten* endete mit einer Formel, deren erster Teil viele Berichte über Taufen beschloss: »Möge ihrer Aller Name auch im Buch des Lebens eingeschrieben seyn und sie ein Salz und Licht werden unter ihrem verfinsterten und verirrtten Geschlechte zur Ehre Gottes.«⁷⁹⁴ Der Ausdruck der Hoffnung auf den Eintrag im »Buch des Lebens« drückte das Bewusstsein der Missionare aus, dass ihre Entscheidung immer nur auf einer menschlichen Einschätzung beruhte. In der Taufe sollten eigentlich zwei Dinge zusammenkommen: die Aufnahme in die sichtbare Kirche und die Gemeinschaft der Christen in der Welt sowie die Aufnahme bzw. Bestätigung der Aufnahme des Menschen in die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft mit Gott und die Gemeinschaft der Heiligen.⁷⁹⁵ Die Basler vertraten durchaus die Lehre der *ecclesia permixta* und waren zudem vom vorausgehenden Handeln Gottes überzeugt, deshalb taufte sie, ohne sich der *Echtheit* der Bekehrung immer sicher zu sein. Aber sie hofften, dass diejenigen, die sie

792 Vgl. *Heidenbote* 1837, S. 95, 97; 1838, S. 20, 95.

793 *Heidenbote* 1840, S. 93.

794 Ebd.

795 Die Frage, inwieweit die Kirchenmitgliedschaft eine Aussage über die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Heiligen machen kann, ist in der Tradition unterschiedlich beantwortet worden. Stärker noch als bei der Taufe wurde sie – außer in baptistischen Gemeinschaften – im Zusammenhang der Exkommunikation diskutiert. Vgl. z.B. BECKER, *Gemeindeordnung und Kirchenzucht*, S. 54–68.

tauften, auch erwählt waren und der unsichtbaren Kirche angehörten. Dies formulierten sie in solch formelhaften Verweisen auf die Prädestination, mit denen sie viele ihrer Berichte beschlossen.

Die Formeln geben also wichtige Hinweise auf die Tauftheologie wie die Ekklesiologie der Basler. Erstens wurde getauft ohne absolute Sicherheit, sondern in Hoffnung. Das bedeutete nicht, ungeprüft oder ohne Anspruch an die Täuflinge,⁷⁹⁶ aber es beinhaltete die Möglichkeit zur Flexibilität und später auch zu schnellen Taufen. Die Formeln geben zweitens Auskunft über das Selbstverständnis der Missionare: Sie sahen sich als einerseits entscheidungsfähig, andererseits als potentiell irrend und letztlich unwissend. Diese Auffassung verwies wiederum auf ihre Demut und ihre Selbstbeschränkung angesichts der Größe Gottes. Drittens zeigte sich ekklesiologisch, dass sie nicht von ihrer Missionsgemeinde auf die himmlische Gemeinschaft der Gläubigen schlossen, sondern in Indien wie in Europa in der sichtbaren Kirche eine *ecclesia permixta* sahen.

Der Eintrag von 1840 hatte auf den Wunsch der Taufkandidatinnen und ihren christlichen Kontext verwiesen; das Wissen wurde in diesen Kontext eingeordnet. In den folgenden Jahren machten die Berichte im *Heidenboten* deutlich, dass das Wissen um christliche Lehren eine grundlegende Voraussetzung für die Taufe war. Wiederholt wurde der der Taufe vorausgehende Unterricht angeführt, teilweise mit ausführlichen Erläuterungen über seinen Inhalt: Glaube, Vaterunser, 10 Gebote, Sakramente.⁷⁹⁷ Dies erinnert an den

796 S.o. Kap. 4.1.7.1.

797 Die Frage, anhand welches Katechismus in Indien (Tauf)unterricht erteilt werden sollte, wurde Anfang der 1840er Jahre intensiv diskutiert. Ein Eintrag im *Heidenboten* von 1843 macht deutlich, dass offensichtlich nicht mit Luthers Katechismen unterrichtet wurde (vgl. Heidenbote 1843, S. 5). Hermann Gundert setzte sich ausführlich mit dieser Frage auseinander und erklärte 1841 Luthers Katechismus aufgrund der indischen Situation gerade wegen des Taufartikels für ungeeignet. Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 4, H. Gundert, April 1841, S. 2r: »Luthers Catechismus können wir wegen der Behandlung des Taufartikels wohl nicht in der bisherigen Form übersetzen. Aber gewiß wäre es der Mühe werth, wenn Sie einen für unsere Bedürfnisse passenden ausarbeiten u zum Uebersetzen uns zuzenden würden.« Dort auch zu den Inhalten, die im Unterricht der Inder behandelt werden müssten. Ein Jahr später berichtete er, Zellers Katechismus zu übersetzen, weil er diesen aufgrund der Behandlung der Taufe für besonders hilfreich hielt: Im Gegensatz zu anderen Katechismen ging Zeller »vom natürl. nicht getauften Menschen« aus und kam damit der Erfahrungswelt der Inder näher als auf einer weitgehend christianisierten Umwelt basierende Katechismen. (C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 5, H. Gundert, 5.7.1842, S. 1v). Herrmann Mögling schrieb 1859 über seinen Taufunterricht in Anandapur (FRENZ, Anandapur, S. 228): »Gestern Nachmittag habe ich meine Katechisationen über das Vaterunser mit den Taufkandidaten beendet und fange nun die Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses an. In den Morgen- und Abendandachten lese und erkläre ich das Evangelium des Matthäus. Ich freue mich jetzt doch oft, dass ich spüren darf, dass die Leute mir das Wort abnehmen.« und in einem neuen Brief: »beendigte ich den Taufunterricht der ersten Taufgesellschaft, denen ich seit mehr als einem Monat das Vaterunser und den Apostolischen Glauben in den Mittagsstunden und die Bergpredigt in den Morgen- und Abendandachten erklärt hatte.«

Konfirmationsunterricht in christlich geprägten Ländern. Eine Taufe ohne Unterricht bzw. mit nachfolgendem Unterricht wurde explizit abgelehnt.⁷⁹⁸ Selbst ein Todkranker musste erst Unterricht erhalten, auf die Gefahr hin, dass er vor der Taufe starb.⁷⁹⁹ Hier zeigte sich noch einmal die Ekklesiologie der Basler, die die Taufe nicht für heilsnotwendig hielten.⁸⁰⁰ Gleichzeitig demonstrierten die Berichte die Bedeutung der Kenntnisse im christlichen Glauben für die Vollmitgliedschaft in der Kirche.

Dies änderte sich zwischen 1846 und 1848. Schon 1845 hatte es über die Rückkehr des muslimischen Renegaten Baker geheißsen, dieser bitte um die Taufe und gebe an, er wäre nie zum Islam zurückgekehrt, wenn er schon getauft gewesen wäre. »Nur der Gedanke, daß wenn er jetzt stürbe er weder Christ noch Muhamedaner wäre, habe ihn vermocht nachzugeben.« Auf diese Aussage und die Versicherung völliger Hingabebereitschaft begann sein Taufunterricht.⁸⁰¹ Ein Jahr später berichtete Hermann Gundert über einen Inder, der seit acht Jahren »Namenchrist« gewesen und in diesem Zustand »durch praktische Lektionen« nach und nach ein *echter* Christ geworden sei. Er kommentierte und wurde im *Heidenboten* zitiert: »Ich bin aber nur noch mehr bestärkt worden zu glauben, daß so langer Aufschub der Taufe bei Leuten, die es redlich meinen, viele Nachtheile mit sich führt. Dem alten

798 Vgl. Heidenbote 1843, S. 68 (aus dem Jahresbericht): »[...] ein Mann von großem Vermögen, weichlich erzogen, nach dem Tode seiner Eltern von habsüchtigen Verwandten mishandelt, seiner Gattin und seiner Kinder durch verdächtig schnellen Tod verlustig, der endlich für sein eigenes Leben besorgt wurde, nirgends Schutz fand und ihn endlich bey Missionar Gundert suchte. Er begehrte schnelle Taufe und nachherigen Unterricht. Es konnte ihm aber zunächst nur der letztere ertheilt werden. Die Verwandten forderten ihn ungestüm zurück, er aber wollte bleiben und blieb. [...] Aufruhr, J.B. ...] am 1. Januar 1843 als *David* getauft, vorher hieß er *Cugni Ramen*.«

799 Vgl. Heidenbote 1845, S. 8 (Lehner).

800 Blumhardt erklärte in seiner Dogmatik bei der Besprechung der Taufe den Glauben, nicht die Taufe für heilsnotwendig, vgl. BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 265, S. 323, vgl. auch ebd., § 272, S. 239.

Die Tauftheologie war nicht leicht zu vermitteln. Einerseits sollte die Taufe klar einen Einschnitt darstellen, andererseits änderte sich nach Ansicht der Missionare in der Gottesbeziehung – vor allem in der Beziehung Gottes zum Menschen – durch die Taufe wenig. Hermann Gundert protokollierte 1857 eine »böse« Auseinandersetzung zwischen Hermann Kaundinya und einem Inder namens Aaron, der meinte, die »Taufe gebe den heiligen Geist, vorher könne man ihn nicht haben« (GUNDERT, Tagebuch, S. 363). Offensichtlich war dies Aarons Erklärung für die Handauflegung in der Taufe, möglicherweise im Rückbezug auf die Erzählungen von der Taufe Jesu (vgl. Mt 3,13-17parr.). Gundert hingegen bestritt ausdrücklich einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Taufe und Wiedergeburt. Das Sakrament alleine mache noch keinen Menschen zum *echten* Christen. Die Gotteskindschaft aber könne kein Mensch allein durch den Ritus erhalten. Vgl. GUNDERT, Briefnachlaß, S. 254f.

801 Heidenbote 1845, S. 38.

Bodensatz auch in den besten Gliedern der Kirche kommt man doch erst nach ihrer Einverleibung in die Gemeinde auf die rechte Spur.«⁸⁰² Hier wurde erstmals öffentlich die Taufe vor der *echten* Bekehrung gefordert.

Gunderts Argument war vor allem der indische Kontext. Es sei leichter, Konvertiten nach der Taufe und der öffentlichen Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zur *echten* Bekehrung zu bringen als sie vorher als Mitglieder der hinduistischen Gemeinschaft mit christlichen Wahrheiten und Erfahrungen vertraut zu machen. Dies zielte zum einen in Richtung der Leitungsfunktion der Missionare und anderen Christen, die die Konvertiten begleiteten und sicher auch Zucht an ihnen übten. Zum anderen verwies es auf die Erfahrungen, die der neue Kontext den Konvertiten ermöglichte, sowohl positiv innerhalb der christlichen Gemeinschaft als auch negativ in Ausgrenzung und Anfeindung durch die frühere Gemeinschaft, die häufig als Läuterung verstanden wurden. Die Auffassung, jemanden erst dann zur Gemeinschaft zuzulassen, wenn er *echt* bekehrt sei, wurde hier jedenfalls infrage gestellt, die Theologie durch die Erfahrungen von und mit Indern in der Kontaktzone verändert.

Einige Seiten später zitierte der *Heidenbote* einen Bericht von Adam Bühner, der einen Soldaten schnell taufte, weil sein Regiment verzog.⁸⁰³ Auch hier war die Taufe offensichtlich ohne die eigentlich erwartete Vorbereitung möglich. Weitere ähnliche Einträge folgten; sie ersetzten jedoch nicht die Berichte über Taufen, die dem Unterricht folgten, sondern standen parallel als zweiter, neuer Argumentationsstrang daneben.

1848 war die Entwicklung abgeschlossen mit einem Bericht Christian Iriens, der keine Einzelmeinung mehr wiedergab wie drei Jahre zuvor Hermann Gundert, sondern die Gemeinschaft der Missionare vor Ort umschloss: »wurden acht Knaben getauft, von denen drei: *Martin*, *Noah* und *Elieser*, recht wacker sind, die Uebrigen sind klein und wurden aus Grundsatz den Andern beigesellt, weil wir glauben, es sei besser, sie wachsen als Christen auf als im Heidenthum.«⁸⁰⁴ Die Argumentation hatte sich nicht verändert, auch hier

802 Heidenbote 1846, S. 29. Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 332.

803 Vgl. Heidenbote 1846, S. 32: »Er ist vor einem Monat mit dem Regiment von hier auf eine andere Station gezogen; ich mußte deßhalb etwas schnell machen mit der Taufe, was mir nicht lieb war.« Ein weiterer Anlass für schnelle Taufen konnten drohende Krankheiten sein. Im Gegensatz zu den früheren Jahren wollte man 1850 nicht mehr die Gefahr eingehen, dass die Menschen ungetauft starben, vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 3, H. Gundert, 4.3.1850, S. 3r: »Wieder u wieder schienen uns die Pocken einen Besuch machen zu wollen, daher wir die meisten noch ungetauften Mädchen auf ihren Wunsch in die [G]emeinde aufnahmen. Die Kinder beteten viel in dieser Zeit.« Nr. 6, S. Hebich/H. Gundert, Cannanor Stationsconferenz, 24.11.1849, S. 2r: »Die ungetauften Mädchen sollten um der Seuche willen morgen getauft werden so vielen es ihre Umstände erlauben.« GUNDELT, Tagebuch, S. 192: »Hebich hier – will Mädchen taufen wegen der smallpox.«

804 Heidenbote 1848, S. 32. Ähnlich argumentierte auch ein 1853 im *Heidenboten* zitierter Inder (92): »Die Frage, wann und unter welchen Bedingungen ein Wahrheit suchender Heide durch

galten der indische Kontext und die Möglichkeiten der Einflussnahme als wichtigste Begründung. Fortan standen die beiden Tauftheologien – Taufe der *echt* Bekehrten unter der Voraussetzung von Glaube, Wissen, Erkenntnis und Erfahrung sowie Taufe auf Hoffnung mit nachfolgendem Unterricht und Erfahrungen – nebeneinander.

Dies ist einer der wenigen Topoi, an denen nicht nur in Religiosität und Theologie der Missionare, sondern auch in den Auffassungen der Missionsgesellschaft klar ersichtlich eine Kontakttheologie entstanden ist. Die überlieferte Tauflehre wurde erweitert durch einen neuen, entgegengesetzten Ansatz. Dies ist deshalb von besonders großer Bedeutung, weil die Basler auf dem Hintergrund der Erweckungsbewegung eigentlich aus Kontexten kamen, in denen die Absonderung der *echt* Gläubigen betrieben wurde. In Europa versuchte man mithilfe der Konventikelbildung Gemeinschaften der *echt* Bekehrten zu gründen und sich so gegenseitig zu stützen.⁸⁰⁵ In Indien hingegen wurde sogar die Forderung nach der Bekehrung vor der Taufe aufgegeben zugunsten der Reihenfolge Konversion–Bekehrung, die zumindest unter gewissen Umständen möglich war.

Dies beinhaltete nicht die Aufgabe des Gemeinschaftsprinzips für Europa. Und auch in Indien suchten die Missionare weiterhin nach der *echten* christlichen Gemeinschaft. Aber es bedeutete die Öffnung der Ekklesiologie und die Aufnahme von Kontakt zu solchen, die sie in Europa gemieden hätten. Diese Öffnung basierte auf einer religiös begründeten Zukunftshoffnung für die Konvertiten, die die Basler innerhalb Europas für »Namenchristen« kaum sahen. Die Veränderung der Ekklesiologie im Sinne eines engeren Kontakts mit den Konvertiten als vollwertigen Gliedern der christlichen Gemeinde beinhaltete ferner die Möglichkeit zur Ausbildung weiterer Formen der Kontaktreligiosität.

Taufe und Glaube

Der Glaube war eine Voraussetzung für die Taufe. Die Basler wichen hier von Luthers Tauftheologie ab, wo der Glaube die Taufe wirksam macht, aber ihr nicht unbedingt vorausgesetzt wird. Worin er allerdings bestehen sollte, und

die Taufe in die Gemeinde aufzunehmen sei, ist die allerschwierigste Frage für den Missionar. Es können darüber auch unter den ernstesten Christen ganz verschiedene Ansichten herrschen. Aber interessant möchte es sein, die Ansicht eines wohlgesinnten verständigen *Heiden* darüber zu hören. [...] Er schlug dann vor, wie wir es angreifen sollten, um das Volk zu Christen zu machen, und sagte unter anderm: »Erwartet nicht zu viel von uns Hindus. Wir Reiche fragen nichts nach Religion, und die Armen haben keine Zeit, darüber zu denken. *So bald deßhalb Jemand willig ist, das Christenthum anzunehmen, so tauft ihn*, wenn ihr nämlich überzeugt sind (!), daß er aufrichtig ist. Tiefere Erkenntnis und innere Erfahrung kann nur dann kommen, wenn er Zeit hat, ins Wesen des Christenthums einzudringen.«

805 S.o. Einleitung.

woran man ihn erkennen könne, wurde selten spezifiziert. Wie der indische Kontext in die Glaubensförderung aufgenommen wurde, zeigt ein Beispiel von Johannes Layer aus dem Jahr 1843. Er wurde im *Heidenboten* mit den Worten zitiert, er fürchte eine taufwillige Frau nicht tauffähig zu sehen, wolle sie aber unterrichten und ihren Fortschritt in Glauben und Erkenntnis prüfen.⁸⁰⁶ Der Glaube wurde mithin nicht als statisch vorgestellt, sondern wie die Erkenntnis und in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr als etwas, in dem sich Menschen entwickeln konnten. Im Zuge der Taufe dieser Frau definierte Layer den Glauben als das »Für-Wahr-Halten« und ließ sie öffentlich ihren Glauben bekennen, dass »sie überzeugt sey, daß der Götzendienst Lüge sey, ob sie an Jesum Christum als den einzigen Retter von der Sünde und Hölle glaube und seine Jüngerin werden wolle«.⁸⁰⁷ Inhalt des Glaubens war für Layer im indischen Kontext nicht allein die *iustificatio solo Christo* sondern auch das Abschwören von hinduistischen Riten und Lehren. Auf diese Weise suchte er die Reinheit der christlichen Lehre zu bewahren, wenn er die Frau taufte, wohl ohne allzu großes Wissen ihrerseits, aber mit dem Hinweis für die europäischen Leser: »Glaube an den Herrn Jesum war zur Zeit der Apostel die einzige Bedingung zur Taufe. Dieser war, so viel ich sehen konnte, im Herzen dieser alten Heidin bestimmt vorhanden und daher konnte ich ihr das Wasser nicht wehren, sondern war froh, ihr das segensreiche Sakrament administriren zu dürfen.« Mit dem Hinweis auf die »fühlbare« Nähe Gottes bei der Taufe erstickte er mögliche Kritik im Keime.⁸⁰⁸

Gerade die Apologie am Schluss deutet auf die Neuheit von Layers Tauftheologie. Hätte er sich im Rahmen des Erwarteten bewegt, so hätte er sich nicht verteidigen müssen. So aber ist ersichtlich, dass die Betonung des Glaubens als alleinige Voraussetzung zur Taufe in seiner Tradition unerwartet und erklärungsbedürftig war. Ausdruck des Glaubens war hier, und das scheint das Besondere zu sein, das öffentliche Bekenntnis zur zentralen Glaubenslehre, der *iustificatio*. Er musste nicht notwendig wesentliche weitere Kenntnisse und auch nicht unbedingt eine intensive Glaubenserfahrung umfassen. Der vorhergehende Unterricht hatte in acht Stunden stattgefunden.⁸⁰⁹ Im indischen Kontext genügte die Taufe ohne genaues Wissen und ohne große Erfahrung.

806 Vgl. Heidenbote 1843, S. 6.

807 Ebd.

808 Ebd.

809 Vgl. ebd. Die Länge einer Unterrichtsstunde wurde nicht angegeben. Da der Tagesplan der Missionare jedoch sehr genau strukturiert war, ist zu vermuten, dass es auch für den Unterricht genau festgelegte Zeiten gab. Vgl. auch BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 8, H. Gundert, 20.5.1840, S. 2r: »Von 2. Uhr an eigentliches Lehren bei Knaben und Mädchen, wo es gerade Noth thut u. Unterricht von Tauf- und Abendmahls-Candidaten.«

Ein Jahr zuvor hatte Hermann Gundert in einem Brief nach Basel noch die Taufe allein aufgrund des Glaubensbekenntnisses abgelehnt. Der Basler Inspektor Wilhelm Hoffmann hatte 1840 eine Schrift unter dem Titel »Taufe und Wiedertaufe. Sechs Gespräche« veröffentlicht,⁸¹⁰ die offensichtlich auch in Indien intensiv diskutiert wurde. Gundert berichtete nach Basel, dass »fromme Engländer« immer häufiger gegen die Kindertaufe plädierten, um die Vorstellung eines *opus operatum* zu vermeiden. Groves »und andere Baptisten« seien für »das whole sale Taufen von heidnischen Erwachsenen«, Strange und andere für die Taufe allein aufgrund des Glaubensbekenntnisses, wie es auch zur Zeit der Apostel gehandhabt worden sei. Gundert stellte sich ausdrücklich gegen diese Ansicht und erklärte, selbstverständlich wollten sie (die Basler Missionare in Indien) auch »nicht auf Früchte der Heiligung warten«, aber sie wollten doch sicherstellen, »daß der Heide weiß warum er den Tausch eingeht.« Deshalb seien Unterricht und Prüfungszeit nötig.⁸¹¹

Interessant ist, dass Gundert hier nicht mit mangelndem Glauben oder mangelnder Erfahrung argumentierte, sondern wiederum mit dem indischen Kontext. Die Entscheidung zur Konversion hatte bedeutende Konsequenzen für das gesamte Leben der Konvertiten; deshalb sollte sie gut überlegt und sicher begründet sein. Gunderts Begründung zum Aufschub der Taufe wies in dieselbe Richtung wie die wiederholten Ermahnungen der Basler an potentielle Konvertiten, die Insignien nicht voreilig abzulegen und vor allem nicht unüberlegt die Kaste durch gemeinsames Essen zu brechen.⁸¹² Dass Glaube für ihn auf einer über das Bekenntnis hinausgehenden Erkenntnis beruhte, machte Gundert im Fortgang seines Briefes deutlich.⁸¹³ Seine Ansicht hatte sich hier deutlich gewandelt; er hatte den Kontext zentral in seine Argumentation aufgenommen und gab ihm einen Raum innerhalb der Religiosität. Auch dies war eine Form von Kontaktreligiosität.

Nach 23 Jahren Tätigkeit in Indien gab Herrmann Mögling bei den ersten Taufen in Coorg 1859 größtenteils öffentlich überprüfbare Kriterien für die Echtheit des Glaubens an. An erster Stelle stand bei ihm wie 16 Jahre zuvor bei Johannes Layer die Verwerfung des »Götzendienstes«. Dem folgten ein bestimmter Lebenswandel – die Heiligung, auf deren »Früchte« Gundert noch nicht hatte warten wollen – und zuletzt, das dann doch nicht recht überprüfbare Kriterium des »Geschmacks am Worte Gottes«.⁸¹⁴ Bemerkenswert ist, dass hier drei nachweisbare Merkmale die Aufzählung anführten. Auch

810 HOFFMANN, Taufe und Wiedertaufe.

811 BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 3, H. Gundert, 17./22.4.1842, S. 2r.

812 S.o. Kap. 4.1.1 u. 4.1.2.

813 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 3, H. Gundert, 17./22.4.1842, S. 2r: »Indessen verbindet uns die Einheit des Geistes mit allen Brüdern, bis wir zur Einheit des Glaubens u der Erkenntniß gelangen.«

814 FRENZ, Anandapur, S. 230, zitiert s.o. Kap. 4.1.7.1.

dies wird dem indischen Kontext geschuldet gewesen sein, ebenso wie die drei Kriterien unmittelbar aus diesem Kontext abgeleitet waren. Nicht nur der »Götzendienst« wies auf ihn hin, sondern auch das zweite Kennzeichen, dass die Person »kein Trinker« sein dürfe, war dem Umstand geschuldet, dass ein Großteil der Basler Konvertiten den Kasten entstammte, deren Lebensunterhalt in Erstellung und Verkauf von Palmwein bestanden. Das dritte Merkmal, Fleiß, beruhte auf der allgemeinen Unterstellung, die Inder seien, solange sie nicht Christen seien, faul. Erst das letzte und am wenigsten überprüfbarste Kennzeichen war eines, das ebenso in Europa aufgezählt worden wäre. Gleichzeitig war dies das Kriterium, das als einziges tatsächlich spezifisch für den christlichen Glauben war. Alle anderen Auffassungen und Eigenschaften hätten auch Menschen aufweisen können, die keine Christen waren.

Dies demonstriert einerseits die Kontextgebundenheit der Definition von »Glauben« durch die Missionare. Andererseits ist es ein Beleg für die Schwierigkeit, »Glaube« überprüfbar zu definieren. Wenn er für Außenstehende sichtbar sein und über ein mündliches Bekenntnis hinausgehen sollte, so konnte er sich nur in Taten zeigen, und die sind selten ausschließlich christlich definiert. Die Missionare kämpften fortwährend mit diesem Problem; Mögling löste es schließlich zugunsten der Überprüfbarkeit und zulasten der spezifisch christlichen Definition.

(Er)kenntnis und Erfahrung

Die Aussage, dass Glaube allein für die Taufe hinreichend sei, bildete die große Ausnahme in Indien. Zumeist wurde auch »Erkenntnis« gefordert, womit je nach Kontext entweder Wissen oder Erfahrung oder beides gemeint war.⁸¹⁵ Die Taufe setzte eine gewisse Erfahrung im christlichen Glauben voraus, wenn auch nicht unbedingt die Bekehrungserfahrung. Zugleich konnte sie selbst zu einer Glaubenserfahrung werden. Vielfach beschrieben die Missionare die Bedeutung des Tauftages für die Täuflinge und deren Freude sowie die neuen gemeinsamen Erfahrungen. Einem Bericht Hermann Gunderts von 1841 zufolge wurde die Taufe zu einer besonders intensiven Glaubenserfahrung für eine Konvertitin, die »schwach in der Erkenntnis, aber [...] aufrichtig in dem Wunsche« um die Taufe gebeten hatte. Sie wurde an demselben Tag in Tellicherry getauft wie ihr Sohn, der sich »vielfach verirrt« hatte, in Mangalore. Dies, so Gundert, »konnte ihr die Liebe Christi fühlbarer machen, als bloßer Unterricht.«⁸¹⁶

815 S. dazu auch u. Kap. 4.1.8.3 zur Erkenntnis.

816 Heidenbote 1841, S. 14.

Besonders interessant ist der Fall einer Familie, die 1851 getauft wurde. Der älteste Sohn hatte ein Bekehrungserlebnis gehabt: Ausgelöst durch das Lesen der Bibel war er unruhig geworden, hatte sich an die Missionare gewandt und um die Taufe gebeten. In seinem Fall konnte also eine Glaubenserfahrung vorausgesetzt werden. Seine Eltern und Geschwister wollten mit ihm getauft werden, obwohl sie selbst keine Glaubenserfahrungen gemacht hatten. Sie verließen sich laut Auskunft der Missionare auf seine Aussagen und die der Missionare.⁸¹⁷ Offensichtlich genügte den Baslern die eine Glaubenserfahrung stellvertretend für die ganze Familie – natürlich in der Hoffnung auf nachfolgende Erfahrungen. Hier gab zum einen wieder der Kontext die Entscheidung vor: Die Familienbindung wurde in Indien als so stark eingeschätzt, dass die eine *echte* Bekehrung und Konversion mithilfe der Konversionen der anderen Familienmitglieder weitere Bekehrungen nach sich ziehen würde. Zum anderen beruhte der Taufentschluss der Missionare auf ihrem Geschichtsverständnis und der immer wieder ausgedrückten eschatologischen Hoffnung für die Inder.

Insgesamt ist auffällig, wie selten die Erfahrung konkret als Taufvoraussetzung genannt wurde.⁸¹⁸ Dies mag daran liegen, dass individuelle Glaubenserfahrungen sich schlecht nachvollziehen und beweisen ließen, oder daran, dass es in diesen Jahren in Indien wenige (die Missionare überzeugende) Berichte von solchen Erfahrungen gab. Samuel Hebich bezog sich in seinen Ausführungen auf die Wiedergeburt und erklärte diese zur Voraussetzung für Taufen;⁸¹⁹ der Begriff implizierte die *Echtheit* und damit die Erfahrung der Bekehrung. Gleichzeitig lässt Hebichs Korrespondenz erahnen, dass auch er zumindest bei denen, die nicht in seiner unmittelbaren Nähe lebten und deren Wiedergeburt er daher schlechter beurteilen konnte, weniger strikt war. Dass Hebich jedoch möglicherweise strenger als seine Kollegen die *echte* Bekehrung forderte, scheint aufgrund seiner eigenen Spiritualität und im Vergleich mit den eher rationalen Zugängen Gunderts und Möglings wahrscheinlich.

Am stärksten diskutiert wurde neben dem Lebenswandel als Ausdruck der Heiligung das für die Taufe vorauszusetzende Wissen. Dies konnte sich auf konkrete Lehrinhalte beziehen oder es konnte das »[W]issen, daß sie

817 Vgl. Heidenbote 1851, S. 78: »Der älteste Sohn dieser Familie wurde durch das Lesen der heil. Schrift von der Gottheit Christi überzeugt und über das Heil seiner Seele bedenklich und unruhig. So bewar er sich um die Taufe. Seine Eltern und Geschwister, obgleich nicht selbst ergriffen wie er, gaben doch seinen Vorstellungen ein geneigtes Ohr und sprachen nach einigen Unterredungen mit uns den Wunsch bestimmt aus: in die Gemeinde Christi aufgenommen zu werden.«

818 Zur Erfahrung theologisch als Teil der *conversio* s.u. Kap. 4.1.8.3.

819 Vgl. Heidenbote 1851, S. 75: »Einige sind bei den Engländern als Knechte und Mägde, und nur wenn eine Wiedergeburt stattfindet, werden sie in die Gemeinde aufgenommen.« Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 9.4.1851, S. 4v.

einen Heiland nöthig haben, und zwar gerade einen solchen, wie er uns vom Vater geschenkt ist«⁸²⁰ meinen, mithin die persönliche Glaubenserfahrung und -erkenntnis beinhalten.

Das Wissen war die Voraussetzung für die »freie Wahl« des christlichen Glaubens durch die Täuflinge, die den Missionaren so wichtig war.⁸²¹ Aber es galt nicht als eindeutiger Beweis für die Tauffähigkeit. Gerade gebildete Inder konnten den Missionaren mit ihrem Wissen auch Unwohlsein bereiten, denn kluge oder gar geschickte Antworten an sich ließen nicht eindeutig auf den Herzenszustand schließen. In diesem Zusammenhang wies Gundert zum ersten Mal darauf hin, dass schnelle Taufen den Vorteil hätten, Konvertiten aus ihrem ursprünglichen in einen neuen Kontext zu versetzen und ihnen damit nicht nur die Glaubensentscheidung, sondern auch den christlichen Lebenswandel zu erleichtern.⁸²²

Zum Wissen gehörte jedoch auch die für die protestantische Theologie zentrale Fähigkeit zum Bibellesen.⁸²³ 1843 versuchte Gundert die hinduistische Frau des Katechisten Gnanamuttu, die um die Taufe bat, gar zu bestechen, um sie zum Lesenlernen anzuregen.⁸²⁴ Bei älteren oder aus anderen Gründen zum Lernen unfähigen Konversionswilligen konnte auf diese Fertigkeit verzichtet werden, aber in der Regel wurde die Bereitschaft, lesen zu lernen, als unabdingbar für die Konversion angesehen. Dabei musste vor der Taufe nur die Bereitschaft zum Lernen ausgesprochen werden; die Lesefähigkeit selbst war keine Voraussetzung.

820 Heidenbote 1848, S. 13.

821 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 1, H. Gundert, 21.1.1842, S. 2r: »Cannen der Schulmeister hat sich wieder etwas gefaßt, erwartete aber die Taufe unter dem Datum da ich ihm eine Schuld vorstrecken würde. Das letztere habe ich gethan, die Taufe aber ist noch hinausgeschoben, bis er unterrichteter u freier zu wählen im Stand ist.«

822 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 5, H. Gundert, 5.7.1842, S. 1r (in der Vorstellung von Unterrichtsteilnehmern): »5. der in Wahrheit oder zum Schein reuige, jedenfalls betrübt Schulmeister Cannan von Caticoor. Am Wissen u Verstehen kein Mangel: Das Herz Gott bekannt. Ich vermeide viel zu fragen, weil er so gut antworten kann. Für ihn aber denke ich oft, könnte die Taufe die beste Entscheidung herbeiführen: er wäre dann auf uns u unsre Christen verwiesen u die Versuchung zum Trinken etc fiele weg.«

823 Vgl. die Bekehrungsgeschichte der Kundschi/Maria Hoar, ausgelöst durchs Bibellesen, Heidenbote 1856, S. 114: »Schon als Hindu-Mädchen hatte sie lesen gelernt, was keines ihrer Geschwister konnte, und als ihr christliche Bücher und besonders das Neue Testament gegeben wurden, sog sie mit großer Begier die Milch des Evangeliums ein, und wir hatten die Freude zu sehen, wie das ins Herz aufgenommene Wort auch auf ihren Wandel einen Einfluß auszuüben begann.« Einigen Indern scheint die Bedeutung des Lesens für den Glauben sehr eingängig gewesen zu sein, vgl. BMA, C-1.24 Merkara 1859, Nr. 1, H. Mögling, Jahresbericht, 7.2.1860, S. 12: »Der alte über 60 Jahr alte Abraham sagte, als Br. Kittel ihn fragte, ob ihm das Lernen schwer falle? Daß er es in Christi Namen schon noch zum Lesen zu bringen hoffe. Ein Christ müsse ja Gottes Wort lesen.«

824 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 108: »Gnanamuttus Weib wünscht Taufe, ich rede ihr vorher zum Lesenlernen zu und verspreche, wenn sie es könne, fürs Öl zu zahlen.«

Am intensivsten wurde das Wissen im Rahmen der Beziehung von Taufe und Unterricht thematisiert. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass in den ersten Jahren immer und auch später in der Regel der Unterricht vor der Taufe erteilt wurde.⁸²⁵ Zumindest Kenntnisse über Katechismusfragen sollten die Täuflinge vor Vollzug des Rituals besitzen. Dabei wurden offensichtlich Unterschiede gemacht zwischen Indern, die in der Nähe von Missionsstationen lebten, und solchen, die weiter entfernt wohnten. Diejenigen, die leichter zu erreichen waren und auch ihrerseits leichter zu den Missionaren kommen konnten, scheinen einen intensiveren Unterricht erhalten zu haben als diejenigen, die nur durch Reisen erreicht werden konnten.⁸²⁶ 1844 zitierte der *Heidenbote* Adam Bührer: »so werde ich wohl nächste Woche eine Familie jenseits des Mangaloreflusses besuchen, sie in dem Wege des Heils und der Wahrheit unterrichten, und sie zu der h. Taufe vorbereiten. Vielleicht darf ich sie am nächsten Christtag taufen. Der treue Gott und Heiland gebe Seinen Segen dazu.«⁸²⁷ Unterricht und Taufvorbereitung fanden hier offensichtlich innerhalb weniger Tage statt; die Taufe folgte – so Bührer die Familie für tauffähig hielt – kurz darauf. Dies bedeutete nicht unbedingt, dass die Unterrichtsinhalte gekürzt wurden, möglicherweise suchte man dieselben Inhalte einfach in kürzerer Zeit zu vermitteln. Es bedeutete aber doch die weniger intensive Auseinandersetzung mit christlichen Lehren, da dann die Zeit zum Nachdenken und -fühlen, mithin zur Erfahrung, fehlte. Dies war selbstverständlich dem Kontext geschuldet; es ließ sich kaum anders bewerkstelligen. Dennoch führte es faktisch zu einer Ungleichbehandlung.

825 Vgl. z.B. *Heidenbote* 1841 (Jahresbericht), S. 62: »unterrichtete eine ziemliche Anzahl Tauf-Candidaten, so daß jetzt eine Schaar von 43 Heidenchristen sich dasebst befindet [...]. Eine wichtige Arbeit hat ihnen der Herr im Unterrichte einiger von andern Districten herzugewandter Personen, welche die Taufe begehren, angewiesen.« An dem Unterricht konnten auch solche teilnehmen, die zunächst nicht getauft werden sollten, vgl. BMA, C-1.24 Merkara 1859, Nr. 7, H. Mögling, 28.2.1859, S. 6f.: »Diesen Mittag beginne ich den Taufunterricht u setze ihn morgen u übermorgen fort; 7 Familien hoffe ich nächsten Monat taufen zu können. Ich lasse aber im Unterrichte alle Antheil nehmen, die kommen wollen. Der Herr wolle Seinen Geist in die Herzen ausgießen und das Todte beleben u das Schwache stärken.«

826 Zu einem frühen Zeugnis über den Taufunterricht vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 66 (1839): »Manni [...] stellt sich einem längst geäußerten Wunsch gemäß zur Vorbereitung für die Taufe ein. (Nach täglichem Unterrichte gibt sie, 16. Februar, Sonntag, auf dem Krankenbett liebliche Zeichen einer von Jesu begnadigten Seele).« Der Unterricht hatte einen Monat gedauert, vgl. GUNDELT, Schriften, S. 82: »15. Januar Taufunterricht mit Manni (Hannah), Fr. Schmidts Mutter, angefangen: schon am 16. Februar gibt sie sich in einem schweren Krankheitsanfall als Begnadigte zu erkennen.« Ein Jahr später vermerkte Gundert ausdrücklich, dass die europäische Herrin des Konvertiten den täglichen Unterricht zugelassen hatte, vgl. ebd., S. 84: »Taufe des mir lieb gewordenen Virasami (Samuel), dem seine Herrin, Fr. Anderson, seit Januar täglich Erlaubnis zu einer Unterrichtsstunde gegeben hatte.«

827 *Heidenbote* 1844, S. 8.

In Gegenden, in denen Katechisten stationiert waren, übernahmen diese den Unterricht.⁸²⁸ Die in Kannur arbeitenden Basler trauten ihnen aufgrund ihrer größeren Nähe zu den Konvertiten mehr Erfolg zu als den europäischen Missionaren.⁸²⁹ Dann galten die christlichen Kenntnisse (wie die Beurteilung des Lebenswandels) als durch die Katechisten sichergestellt. Nur an den Orten, die weder Missionare noch Katechisten regelmäßig erreichten wie zum Beispiel die Stätten der großen hinduistischen Feste, sammelten sich Taufwillige in den späteren Jahren in kleinen Gruppen. Hier nahmen die Basler in Anpassung an die Bedingungen des Kontextes von ihrem hohen Anspruch Abstand.

Über die Unterrichtsinhalte wurde nur selten berichtet, sodass nicht klar ist, ob eine Entwicklung stattgefunden hat zwischen Johannes Layers Aufzählung von 1843 (Glaube, Vaterunser, 10 Gebote, Taufe, Abendmahl)⁸³⁰ und Gunderts Beschreibung von 1852, der zufolge der Unterricht mit der Heilsgeschichte begann und dann zum Glaubensbekenntnis überging.

Inwieweit auch nach der Taufe noch unterrichtet wurde, scheint nicht einheitlich geregelt gewesen zu sein. 1848 berichtete Adam Bühler erfreut von einigen frisch Getauften, die baten, »sie noch ferner in den Heilswahrheiten zu unterrichten«.⁸³¹ Diese Bitte unterstrich die Ernsthaftigkeit ihrer *conversio*, schon dies konnte Bühler ein Grund zur Freude sein. Darüber hinaus aber demonstrierte sie das Wissen der Konvertiten um ihr Unwissen und ihre Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit, wie Bühler ausführte. Der vertiefende Unterricht nach der *conversio*, ob formalisiert oder informell, war ja auch in den europäischen erweckten Gemeinschaften nicht ungewöhnlich und in Tholucks *Lehre von der Sünde* in der Gestalt des alten Abraham personalisiert worden.⁸³²

Im *Heidenboten* bildete eine solche Aussage über Inder dennoch die Ausnahme. Häufiger waren Bemerkungen wie die aus dem Jahresbericht aus demselben Jahr 1848: »Ueberhaupt zeigt sich, daß nach der Taufe Noth

828 S.o. Kap. 4.1.7.1.

829 Vgl. BMA, C-1.13 Indien 1852, S. Hebich/H.Gundert/E. Diez, Jahresbericht, 31.12.1852, S. 6r: »Der Taufunterricht ist in Cannanur von Cat. Joseph Jacobi + in Chiracal von Jacob Ramavarma gegeben worden. Er ist zunächst geschichtlich, indem die Hauptthatsachen der Offenbarung wieder u wieder vorerzählt u durchcatechisirt werden: dann erst werden die Punkte unsres Glaubensbekenntnisses erklärt. Bei den meisten Erwachsenen kann nicht langsam genug vorgeschritten werden: auch innerlich angefasste capiren nur sehr wenig auf einmal. Wir glauben nicht daß Missionäre mit der Mehrzahl unserer Taufcandidaten soviel ausrichten würden, als die Treue der eingebornen Gehülfe[n] zu Stande bringt.« Zur Kritik am Unterrichtserfolg eines Katechisten vgl. GUNDELT, Schriften, S. 82 (1839): »Besuche in Cannanore (Taufkandidaten von Paul notdürftig unterrichtet)«.

830 Vgl. Heidenbote 1843, S. 5.

831 Heidenbote 1848, S. 13.

832 S.o. Kap. 1.3.4.

und Arbeit erst recht beginnen.«⁸³³ Hier nahm der Inspektor Hoffmann die Perspektive des Europäers ein, der über die *conversio* der Inder urteilte. Den Konvertiten wurde bei einer solchen Aussage keine Handlungsmacht zugestanden. Die Bemerkungen der Missionare klangen da zumeist differenzierter.

Es ist aber auch diese Aussage in ihrem Kontext zu sehen. Hoffmann berichtete über Gemeindeausschlüsse von Getauften aufgrund ihres Lebenswandels sowie über Gemeindeaustritte und erklärte seine Bemerkung mit dem Kommentar: »Es sind Säuglinge in der Gnade; viel Unlauteres läuft mitunter. Andere aber stehen im Glauben und Wandel fest auf Christo.«⁸³⁴ Das heißt erstens, dass er den negativen Beispielen sofort positive gegenüberstellte. Dies war das übliche Vorgehen im *Heidenboten*, wenn nicht eine bestimmte Person oder Geschichte im Vordergrund stand – und selbst da kam, sollte die Geschichte ein für die Basler unerfreuliches Ende haben, häufig eine positive Aussage am Schluss, entweder über andere Inder oder als Ausdruck der Zukunftshoffnung. Zweitens qualifizierte Hoffmann seine Bemerkung mit dem Hinweis, die Konvertiten seien »Säuglinge«. Damit stellte er sie in die neutestamentliche Tradition von Konvertiten.⁸³⁵ Es war damit also keine endgültige Abwertung gemeint, sondern ein *not yet* in eschatologischer Perspektive. Das entsprach überdies dem Selbstverständnis der Basler, die sich und ihre Arbeit in apostolischer Tradition sahen.⁸³⁶

In demselben Jahresbericht wurde auch die inzwischen differenzierte Herangehensweise der Missionare in Bezug auf den Unterricht deutlich. Auf einer Druckseite wurde über einen gebildeten Lingayat-Priester berichtet, der »nach längerem Unterricht sein Heil in Christo« gefunden habe und getauft wurde, und über einen Fischer, der zusätzlich zu vierzig Indern, »die zuvor schon vorbereitet waren«, »noch außerdem getauft« wurde.⁸³⁷ Der Fischer war offensichtlich ohne längeren Unterricht oder überhaupt intensivere Vorbereitung getauft worden. Beide Zugangsweisen, vorbereitete und unvorbereitete Taufen, schienen nun möglich.

833 Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 61.

834 Ebd.

835 Vgl. I Kor 3,1–3; Hebr 5,12f.; I Petr 2,2.

836 Vgl. Heidenbote 1845, S. 9: »Wiederum ist es Einem oft, wenn man den Missionar auf seinen Wanderungen begleitet, wenn man seine Predigten hört, wenn man das Benehmen der Heiden wahrnimmt, wenn man den Zustand der neubekehrten Gemeinlein ansieht, – es ist Einem dabei oft, als sei man mitten in die Apostelgeschichte hineinversetzt, und als verstünde man jetzt das ganze Neue Testament viel besser.«

837 Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 63. Der Fischer wurde von seiner Familie gekidnappt und davon abgehalten, weiter die Kirche zu besuchen.

Auch in den folgenden Jahren wurde in den Berichten deutlich, dass der Vorbereitungsunterricht sehr unterschiedlich intensiv ausfallen konnte.⁸³⁸ Nach welchen Kriterien dies festgelegt wurde, wurde nur selten angegeben. Aus den längeren Geschichten ist ersichtlich, dass situativ entschieden wurde. Wenn der Lingayat-Priester auf der Station lebte, war längerer und intensiverer Unterricht möglich als bei einem Fischer, der von seiner Familie weggegangen und ohne deren Erlaubnis zur Missionsstation gekommen war. Der Fischer hingegen wurde möglicherweise zu dem Zweck schneller getauft, um ihn aus seinem hinduistischen Kontext zu entfernen und in eine christliche Gemeinschaft zu bringen. Im Anschluss an die Erweckung in Kannur und Umgebung wurde schneller getauft als in einer weniger aufgeheizten Stimmung.⁸³⁹ Es gab keine allgemeingültigen Regeln, sondern der jeweilige spezifische Kontext beeinflusste die Entscheidungen. Taufen ohne Unterricht blieben aber die Ausnahmen.

In der unveröffentlichten Korrespondenz der Missionare werden bezüglich der Beziehung von Taufe und Unterricht bzw. Wissen zwei Dinge deutlich: Erstens bestand von Beginn an eine recht große Flexibilität, und zweitens wurde die Frage unter den Missionaren immer wieder diskutiert und neu ausgehandelt, wobei auch die einzelnen Missionare aufgrund ihrer Erfahrungen ihre Meinung ändern konnten. Die meisten nahmen den indischen Kontext in ihre Tauftheologie auf, entweder indem sie Konvertiten aufgrund des Glaubensbekenntnisses, aber ohne grundlegendes christliches Wissen taufte oder indem sie zügige Taufen durchführten, um so auf die individuelle und kontextuelle Situation zu reagieren.

1841, also bei einer der frühen durch die Basler erwirkten Taufen im Gebiet von Kannur, beschrieb Hermann Gundert die Reihenfolge von Unterricht durch Katechisten, Taufe auf ein »in Leiden sich einfältig beweisendes Suchen, als auf gefundenen Schatz hin« und anschließenden weiteren Unterricht auf der Missionsstation.⁸⁴⁰ Bemerkenswert ist vor allem, dass die Taufe in dem vollen Bewusstsein vollzogen wurde, dass der Konvertit die *echte*

838 Vgl. den Jahresbericht Heidenbote 1848, S. 64: »Auch hier war die Wirkung, daß 20 Heiden dringend die Taufe begehrten und nach einigem Unterrichte erhielten.« Heidenbote 1849 (Jahresbericht), S. 76: »Der junge Nagappa wurde durch alle ersinnliche Anläufe von Mutter und Schwester und durch alle schlaue Netze, die man ihm stellte, nicht zum Abfall von Christo verführt; dagegen warfen die Heiden den Missionaren vor, es stehe ja auch in ihrem Religionsbuche: Du sollst Vater und Mutter ehren. Er wurde nach längerem Taufunterrichte mit einem anderen Manne getauft.«

839 Zu den schnellen Taufen nach der Erweckung sprach sich Hermann Gundert noch deutlicher als der *Heidenbote* aus: »Nach eiligem Taufunterricht konnten wir zuerst (31 Oct) 7 Weiber u Mädchen, (7 Nov) 8 Jünglinge u Knaben, am 21 Nov. noch eine weitere Anzahl der letztern in die Gemeinde aufnehmen.« (BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 18, H. Gundert/C. Müller, Bericht der Tellicherry Station über das Jahr 1847, S. 3).

840 BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 1, H. Gundert, 20.1.1841, S. 2v.

Bekehrung noch nicht erlebt hatte. Schon bei diesen frühen Taufen war also die *echte* Bekehrung zwar erwünscht, aber nicht notwendig zum Vollzug der Konversion. Allerdings, und dies ist zu betonen, galt Gundert das Suchen schon als hinreichende Begründung für die Ernsthaftigkeit des Konvertiten. Dessen Krankheit und Leiden – er war im Krankenhaus unterrichtet worden – mögen ein weiteres Argument für die Ernsthaftigkeit gewesen sein, war dies doch ein Umstand, den die Basler Missionare gut aus ihrer eigenen Lebensgeschichte kannten.⁸⁴¹

Aus Gunderts Tagebuch ist ersichtlich, dass der Taufunterricht in Anjerkandi, also an einem Ort, den die Missionare regelmäßig besuchen konnten und an dem ein Katechist stationiert war, 1840 einen Monat betrug. In welcher Form er genau durchgeführt wurde, ist nicht bekannt. Klar aber ist, dass Gundert die Kandidaten vor und nach dem Unterrichtsmonat prüfte.⁸⁴² Ebenso wird an diesem Beispiel deutlich, dass Gundert und Hebich die Betreuung der Station später gemeinsam durchführten und hier zumindest teilweise unterschiedliche Maßstäbe anlegten.⁸⁴³

Johannes Müller war derjenige Basler, der über viele Jahre ohne Konversionen und das heißt ohne den Vollzug von Taufen auf seiner Station in Hubli arbeitete. Im Juli 1851 berichtete er über Taufunterricht für drei Inder, erklärte aber sogleich, er könne »natürlich jetzt noch nicht sagen«, wann die Taufe stattfinde, denn diese sei vom »Herzenszustand« der Täuflinge abhängig.⁸⁴⁴ Im Quartalsbericht drei Monate später erklärte er, der Unterricht habe aufgrund von »äußere[n] Ursachen, besonders aber Gleichgültigkeit der einen, und Unlauterkeit des andern«⁸⁴⁵ ausgesetzt werden müssen. Den Taufwunsch insbesondere des am heftigsten bittenden Munyappa hielt er für unaufrichtig. Ein Brief vom Januar 1852 erzählte dann von der zu Weihnachten 1851 vollzogenen Taufe, die aufgrund der einstimmigen Bitten der Konvertiten und Müllers daraus entstehenden »Freudigkeit« früher als geplant stattgefunden habe.⁸⁴⁶

An dieser Geschichte werden nicht nur die Dauer des Taufunterrichts und die Voraussetzungen für seine Aufnahme deutlich, sondern auch einige Kriterien, anhand derer über den Vollzug der Taufe entschieden wurde. Zur

841 Dies galt, obgleich Gundert selbst aus einer für Basler Verhältnisse intakten und gesunden Familie stammte. Die Lebens- und Bekehrungsgeschichten seiner Kollegen dürften ihm nicht unbekannt gewesen sein. Zum Suchen s. auch oben Kap. 4.1.7.1.

842 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 72: »In Anjerkandi, um die Taufe einzuleiten. Nach gehöriger Vorbereitung wurden Sonntag morgens [...] getauft und andere auf den nächsten Monat in Vorbereitung genommen.«

843 Vgl. ebd., S. 254: »Hebich von Anjerkandi zurück, bereitet auf die Taufe vor und verspricht gleich das Abendmahl den 2 katholischen Mädchen und der Aline, ohne reference.«

844 BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.7.1851, S. 4.

845 BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Brief-Bericht der Station Hoobly, 5.10.1851, S. 1r.

846 BMA, C-1.12.1 Indien 1852, J. Müller, 28.1.1852, S. 1r.

Erteilung des Taufunterrichts musste der Missionar von der Ernsthaftigkeit des Taufwunschs überzeugt sein; er erteilte diesen Unterricht nicht allein auf Verdacht hin. Die Taufe war das Ritual der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, sie musste ernsthaft gewünscht werden. Aus diesem Grunde war der Taufunterricht von den anderen Unterrichtsformen unterschieden. Ihm konnte anderer, allgemeinerer oder weitergehender Unterricht vorausgehen und folgen, er selbst aber führte unmittelbar zur Taufe hin. Dies erklärt auch die teilweise recht kurzen Zeitspannen, die für diesen Unterricht angesetzt wurden.

Im Idealfall sollten also Erfahrung, Erkenntnis und Wissen zusammenkommen. Im Blick auf die konkreten Situationen der Inder waren die meisten Missionare mehr und mehr zu Kompromissen bereit.

Taufwilligkeit und -fähigkeit

Zuletzt erwiesen sich die Einstimmigkeit in den Bitten der Konvertiten und die »Freudigkeit« des Missionars als grundlegende Kriterien für die Taufentscheidung. Im Blick auf die Konvertiten galt die Bereitschaft, in der Missionsgemeinde zu leben und dort ein Sündenbekenntnis abzulegen, neben den Kenntnissen, der Erfahrung, der Ernsthaftigkeit und Eindringlichkeit der Bitte (bei einer Gemeinschaft auch der Einstimmigkeit als Verstärkung dieser Merkmale) als sicheres Kennzeichen. Es sollten also zwei Dinge zusammenkommen: die freiwillige Veränderung des Lebenskontextes und das Aussprechen der fundamentalen protestantischen Überzeugung von der eigenen Sündhaftigkeit.⁸⁴⁷ Der erste Punkt ging mit der oben diskutierten Aufgabe hinduistischer Riten einher und war das, was im indischen Kontext neu zur aus Europa bekannten Auffassung von der *conversio* hinzukam. Das vor anderen abzulegende Sündenbekenntnis hingegen bildete auch in Europa einen fundamentalen Teil der *echten conversio*.

Grundlegend war der Eindruck der Missionare von der Aufrichtigkeit des Wunsches.⁸⁴⁸ Voraussetzung für diese Beurteilung war wiederum die

847 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 13, S. Hebich, Kurzer Bericht über Br. Hebich's Reise, 25.6.–13.9.1840, S. 2v; GUNDELT, Schriften, S. 88, in knapper Zusammenfassung. Ein fundamentaler Hindernisgrund für eine Taufe findet sich ebd., S. 86: »sollten getauft werden, der letztere entflieht <(kommt 13. Juli zurück)>, der erstere bringt den Namen Jesu nicht heraus, wird erst am 30. (Simon) getauft.«

848 Vgl. BMA, C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 7r: »Ich habe ihnen deutlich auseinander gesetzt, daß die, welche die gestellten Bedingungen nicht halten, von der Zahl der Katechumenen ausgeschlossen werden müssen, u. daß ich keinen taufen könne, der nicht die Hauptwahrheiten des Wortes Gottes inne habe, u. von dem ich nicht wisse, daß er aufrichtig sei in seinem Bekenntniß des Glaubens an Jesum.«

Kenntnis der Konversionswilligen.⁸⁴⁹ Diese konnte durch die Urteile von Katechisten, aber auch von anderen noch nicht getauften Indern ergänzt oder in weiten Teilen ersetzt werden.⁸⁵⁰ Deshalb war Gundert auch wenig begeistert von Hebichs Taufversprechen in Anjerkandi, ohne von denjenigen, die die Konversionswilligen besser kannten, Urteile eingeholt zu haben.⁸⁵¹

War die Möglichkeit gegeben, so wurden Konversionswillige vor der Taufe zur Probe in die Missionsgemeinschaft aufgenommen. Auch konnte bei Zweifeln an der *Echtheit* der Bekehrung und des Taufwunsches eine Probezeit ausgesprochen werden: »Wenn er sich unter diese Zucht demütigt und sich bessert und sich zur nächsten Taufe meldet, [...] soll ihm von mir kein Hindernis in den Weg gelegt werden.«⁸⁵² Hermann Gundert berichtete gar von einem Probejahr, das Konvertiten vor der Taufe absolvierten. Allerdings führte dies nicht zum gewünschten Erfolg: Nach der Taufe wurden die Konvertiten dennoch »lässiger und anspruchsvoller« gefunden als während der Probezeit.⁸⁵³

Trotz all dieser bei den Konvertiten zu suchenden Merkmale hatten die Missionare manchmal auch andere Motive für die Taufe. So konnte eine Taufe zur »Ermutigung« erteilt werden.⁸⁵⁴ Hier war es nicht einmal die Hoffnung des Missionars auf die Ehrlichkeit des Konvertiten, sondern der Vollzug des Ritus sollte diesen auf seinem Weg zur *echten* Bekehrung unterstützen, die Taufe mithin den Glauben fördern. Die Konversion ging der Bekehrung dann eindeutig voraus.

In einem anderen Fall scheinen die Emotionen der Missionare im Vordergrund der Entscheidung gestanden zu haben: »Nach allen diesen Verlusten

849 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 228f. (Mögling an die Komitee): »Ich erwiderte, diesen Wunsch, sogleich getauft zu werden, könne ich nicht erfüllen. Zuvor müsse ich sie doch persönlich kennen lernen. Menschen, deren Namen ich nicht einmal zu sagen wisse, könne ich nicht durch die Taufe in unsere Gemeinde aufnehmen. Dagegen habe ich nichts, dass sie sich von jetzt an Christen nennen. Dem werde ich nicht widersprechen, aber die Zubereitung für die Taufe müsse ihnen von oben kommen, ehe ich ihnen die Hände auflegen könne.«

850 Vgl. ebd., S. 231 (Mögling an die Komitee): »Der Übertritt von Gemeinschaften zur christlichen Kirche hat sehr große Vorteile, wie es sich in der Geschichte dieser Anandapur-Gemeine herausstellt. Wenn sich die christliche Gemeinde so aufzubauen hat, dass alle – nicht nur der Missionar, sondern auch die Heidenchristen – sich vorher untereinander fremd gewesen sind, so fehlt es beinahe an der Grundlage gegenseitiger Kenntnis und Zutrauens. Ich kenne freilich die Gemeindeglieder selbst nicht so, dass ich auf meine Charakterkenntnis sicher bauen könnte. Aber sie selbst sind so durch und durch miteinander vertraut von Kindesbeinen, von Vaterzeiten her bekannt, dass Unkenntnis und Täuschung mit Bezug auf den Charakter irgendeines Mannes oder Weibes unter ihnen kaum möglich ist. Hat man nun einmal tüchtige Gemeinde-Älteste, so ist eine feste Grundlage vorhanden, auf welcher sich weiterbauen lässt.«

851 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 254, s.o. Anm. 832.

852 FRENZ, Anandapur, S. 231 (Mögling an die Komitee).

853 GUNDELT, Schriften, S. 224 (wohl 1855).

854 Ebd., S. 137 (1850): »auf seine Bitte aufgenommen worden, nicht wegen radikaler Besserung, sondern um auch die Ermutigung bei ihm zu versuchen.«

schien es uns Bedürfnis, zu der Gemeinde wieder einige Seelen hinzuzutun, welche im letzten Jahr den Gnadenweg gesucht und gefunden zu haben schienen.«⁸⁵⁵ Gundert hatte zuvor von mehreren Todesfällen *echter* indischer Christen berichtet,⁸⁵⁶ die Taufen galten den Missionaren als Ausgleich für diese Verluste.⁸⁵⁷ Die *Echtheit* der Bekehrung der Konvertiten rückte darüber in den Hintergrund.

Den Missionaren waren Taufen besonders wichtig, bildeten sie doch den sichtbaren Vollzug des Erfolgs ihrer Arbeit und damit des Gelingens ihres Auftrags.⁸⁵⁸ Sie sahen ihre Pflicht gegenüber Gott erfüllt, wenn sie Menschen taufen konnten. Wiederholt wurde berichtet, dass Taufen die letzten (Amts)handlungen von Missionaren vor ihrem Abschied aus dem Missionsgebiet waren, bei später nach Indien kommenden Mitarbeitern konnten sie auch die erste Handlung darstellen. Dies wurde als besonders schöner Einstieg gedeutet.⁸⁵⁹

Letztlich waren es die Missionare, die über die Taufe entschieden, sie fällten diese Entscheidung aber nicht alleine. 1846 zitierte der *Heidenbote* Samuel Hebich mit den Worten: »Am Christtag wollte ich taufen, konnte aber nicht, weil ich die Täuflinge nicht tüchtig fand und war sehr betrübt; der Herr ließ es mir aber am Sonntag den 29. December 1844 gelingen, an welchem Tage ich 9 Seelen taufte.«⁸⁶⁰ Weshalb er die Konversionswilligen für »nicht tüchtig« hielt und was sich in den vier Tagen zwischen dem 25. und 29. Dezember veränderte, erfuhren die Leser des *Heidenboten* nicht. Es kann sich das Wissen vertieft haben oder der Anschein der Ernsthaftigkeit. Wichtig ist, dass die letzte Entscheidung über die Tauffähigkeit das Privileg der Missionare war – wobei die Berichte Möglings aus Coorg nicht nur die Beteiligung der Gemeinde, sondern auch das Verlassen des Missionars

855 Ebd., S. 223 (wohl 1855).

856 Vgl. ebd.

857 Vgl. auch *Heidenbote* 1851, S. 14 (Hoch, über Shamrao/Johannes): »Bei diesen Erfahrungen [...] diente mir die *Taufe* eines ehemaligen Zöglings der englischen Schule, eines *Braminen*, zu großer Glaubensstärkung.«

858 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 25, H. Mögling, Stationsbericht, 20.8.1860, S. 2: »daß ich – trotz des Pastorats des I. H. K. dennoch zur letzten Taufe am 24. Juni und zum folgenden Abendmahl, 6. Juli, im Monsun hinausritt, u trotz dem, daß mir der Arzt solche Ritte, als lebensgefährlich verboten hatte. Der Herr aber hat es mir gelten lassen, und mich schnell aus den erfolgten neuen Anfällen aufgerichtet.« Vgl. *Heidenbote* 1855, S. 89 die Meldung, dass Greiner noch am Tag vor seinem »Abzug« getauft habe.

859 Vgl. BMA, C-1.25 Quartalsberichte Indien 1859, Nr. 99, H. Mögling, 18.4.1859, S. 12: »Für Kittel muß es eine Freude seyn, so viel Arbeit hier auf sich warten zu sehen, und ich müßte mich sehr täuschen, wenn er sich nicht bald heimathlich unter uns fühlt und unter der Hoolaer Gemeinde, von der er die Hälfte zum Einstand gleich hat taufen können. Der HERR wolle uns Allen Gnade schenken, treu zu seyn in unserem Dienst, und die Predigt von der Gnade Gottes in Christo Jesu in Gemeinde und Schule, sowie auf den Märkten und in den Häusern, zu denen wir Zugang finden mögen, in der Kraft des Geistes zu treiben.«

860 *Heidenbote* 1846, S. 42.

auf deren Urteil unterstreichen. Neben den Missionaren standen zudem die Katechisten, die nicht nur Konvertiten für die Taufe vorschlugen, sondern sie zum Teil auch selbstständig taufte.⁸⁶¹

Die Vorstellung, dass die Missionare über die *Echtheit* des Taufwunsches und den rechten Zeitpunkt zur Taufe entscheiden könnten, war in der erweckten Prägung der Basler begründet. Zwar war man sich bewusst, dass die *echte* Bekehrung für andere Menschen letztlich nicht beweisbar blieb,⁸⁶² aber die Frage durch andere, ob eine Person *echt* bekehrt sei, wurde auch in europäischen erweckten Kontexten gestellt, wie die Berichte verschiedener Missionsbewerber zeigten. Dort waren es hauptsächlich Angehörige oder enge Freunde, die solche Nachfragen stellten, hier waren es die Missionare – zumindest sind sie die einzigen, von denen solche Bedenken schriftlich überliefert sind.

Die Handlungsmacht der Konvertiten beschränkte sich darauf, eine Taufe ablehnen zu können. Dies war nicht so banal, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Zum einen erhofften und erwünschten die Missionare Taufen, sodass Inder ihnen mit der Ablehnung des Ritus durchaus die Pläne zerstören und sie auch emotional erschüttern konnten. Die Ablehnung von Taufen konnte als Machtmittel eingesetzt werden. Zum anderen wurden die Inder durch ihre Argumente wiederum den Europäern ähnlich. 1840 erschien ein potentieller Konvertit, der zunächst erklärt hatte, Christ werden zu wollen, nach einigen Unterrichtsstunden nicht mehr in der Nähe der Missionare. Gundert schickte einen Katechisten zu ihm. »Der brachte die Antwort: sein Weib u Verwandte lassen ihn nicht mehr zum Christenthum kommen; er wisse aber jetzt, daß es gut u wahr sey u wolle noch vor seinem Ende zu uns übertreten. Jetzt aber sey er noch ganz gesund.«⁸⁶³ Das Argument, es sei noch Zeit, sich vor dem Lebensende ernsthaft zu bekehren, hatten auch einige der Basler Missionsbewerber als Teil der ersten, noch nicht *echten*, Bekehrung angeführt.⁸⁶⁴ Der Inder, Tsochi, befand sich damit in guter Gesellschaft. Für Gundert war die Auskunft trotzdem betrüblich, rückte sie doch nicht nur die Taufe in weite Ferne, sondern sie demonstrierte auch die *Unechtheit* der bisherigen Bekehrung und die Vergeblichkeit des Unterrichts. Hier scheint eine Art von Kontaktreligiosität bei einem Inder auf: Er übernahm eine

861 Vgl. Heidenbote 1847, S. 34; 1843, S. 3: »Schon seit mehreren Monaten waren wir von einem Katecheten in Kaladgi, den die frommen Offiziere des zuletzt daselbst stationirten Regiments dahin berufen und unterhalten hatten, gebeten worden, daß einer von uns dorthin kommen möchte, um einigen Erwachsenen und mehrern Kindern die heilige Taufe zu ertheilen und um einige Paare zu trauen. Wir hielten es für unsere Pflicht, diesem Rufe Gehör zu geben.«

862 S.o. Kap. 4.1.7.1.

863 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 7, H. Gundert, 19.3.1840, S. 4r.

864 S.o. Kap. 3.1.1.

europäische Argumentation und wandte sie gegen die Missionare. Für Gundert bedeutete dies, sich auch in Indien mit ähnlichen Argumenten wie in Europa auseinandersetzen zu müssen.

Des Weiteren hatten die Inder die Möglichkeit, mit dem Ablegen der Insignien, das immer vor der Taufe als endgültigem Ritus der Konversion stattfand, einen unumkehrbaren Schritt zu gehen und damit die Missionare manchmal auch unter Druck zu setzen, sie nun endgültig in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen. 1842 kam ein Nayar, also ein Mitglied einer führenden Kaste, zu Gundert und wollte möglichst bald getauft werden. Gundert erschien diese »Eile« »verdächtig.«⁸⁶⁵ Der Nayar, Ramen, bestand aber darauf, seinen Zopf abschneiden zu lassen, »aß mit unsern Knaben, lernte mit den Taufcandidaten auf dem Boden sitzend, schlief Nachts in der Verandah«. Als seine Verwandten kamen, um ihn zurückzufordern, beharrte er darauf, bei Gundert bleiben zu wollen. Dann stellte sich heraus, dass Gundert mit seinem Verdacht nicht ganz unrecht gehabt hatte: Ramen war Millionärererbe und wurde deshalb von seinen Verwandten verfolgt. Auf der Missionsstation fühlte er sich sicher. Die angebotene Teilung des Vermögens hatte bis zur Absendung des Briefs, in dem Gundert nach Basel berichtete, noch keine Entscheidung gebracht; Ramen blieb vorerst bei Gundert, lernte »mit Aufmerksamkeit u wird durch seine lange Noth dem HERRn Jesu in die Arme getrieben werden«, so Gundert.⁸⁶⁶ Ramen hatte mit dem Beharren auf dem Abschneiden des Zopfes und dem gemeinsamen Essen Fakten geschaffen und Gundert praktisch zu einer Entscheidung gezwungen.

Die Taufe als Ritus der Konversion bildete nicht den Abschluss des Prozesses der *conversio*. Erwartet wurde, gerade aufgrund des Prozesscharakters der *conversio*, ein weiterer Fortschritt, ein »Wachsen« im Stand des Bekehrtheits.⁸⁶⁷ Erwartet wurde mithin die *sanctificatio* im Lebenswandel wie in der Gottesbeziehung. Dies bedeutete nach Basler Ansicht eine immer weitere Annäherung an Gott, innerlich wie im äußeren Leben. Die Konvertiten sollten nach der Taufe immer tiefere Sündenerkenntnis haben. Nur dies konnte nach Auffassung der erweckten Missionare auch zu vollkommenerer Freude führen.⁸⁶⁸

865 BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 8, H. Gundert, 22.10.1842, S. 1r.

866 Ebd., S. 1v.

867 S.o. Kap. 4.1.5 u. 4.1.6.

868 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 9, S. Hebich/H. Gundert, Bericht der Cannanur Station 1850, S. 2: »Die h. Taufe ist im ganzen Halbjahr an 16 Unmündigen, 15 Schu[]kindern, u 4 Erwachsenen vollzogen worden. Die letztern sind 2 Wittwen (früher Tier) Eunike u Claudia, an welchen sich seither (3 Febr) kein besonderes Wachstum bemerklich macht, im Gegentheile scheinen sie wenig Sünde mehr an sich zu finden u wissen darum nichts von göttlicher Freude«. Ein Bericht über das Wachsen findet sich C-1.12.2 Indien 1852, H. Gundert, 2.7.1852, S. 1r: »Uranie die im Jahr 1840 als 6jähriges Mädchen bei uns eingetreten war, getauft in folge der

Dabei wurden die Konvertiten durch einen der Taufe folgenden Unterricht begleitet, soweit dies möglich und erwünscht war, aber auch durch Überwachung des Lebenswandels und die traditionellen Methoden der Kirchengleichung wie die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblichen innerfamiliären Züchtigungen.⁸⁶⁹ Zusätzlich galten den Baslern die Anfeindungen, denen Konvertiten in Indien ausgesetzt waren, als kontextbedingte weitere Züchtigungen durch Gott und Führung auf die Heiligung hin. Hierin folgten sie einer bestimmten biblischen und kirchengeschichtlichen Traditionslinie, Leiden als wohlwollende Eingriffe Gottes in das Leben der Menschen zu deuten.⁸⁷⁰

Massentaufen?

Wenn die Taufe als Konversion in enger Beziehung zur Bekehrung stehen sollte, dann müssten die Basler Massentaufen ablehnen, denn hier konnte nicht mehr der Bekehrungszustand des Einzelnen überprüft werden. »In Bengalen sind kürzlich aus 3000 Hindus u. Muhamedanern in Br. Dürr's Missionsdistracte, die sich um die Aufnahme in die Christengemeinde gemeldet haben, 500 getauft worden. Hallelujah!«, schrieb hingegen Herrmann Mögling 1839.⁸⁷¹ Zwar war nur ein Sechstel der Taufbewerber prozentual betrachtet keine große Menge, aber die reinen Zahlen sprachen dennoch gegen eine Prüfung der Bekehrung jedes Einzelnen. Dass Mögling Massentaufen befürwortete oder zumindest nicht verurteilte, machte er auch in späteren Jahren deutlich:

meint Ihr etwa, es sey bei der Taufe der Sachsen, und anderer deutscher Stämme, und Eurer u meiner Ur-Ur-Ur-Großväter sehr vorsichtig zugegangen? Und doch danken wir Gott von Herzen, daß Er es damals mit den Völkertaufen hat so geschehen lassen.⁸⁷²

Erweckung (Oct 47); durch welche sie aus ihrem Leichtsinne aufgeschreckt wurde, und seither langsam doch merklich am Geiste wachsend.«

869 Vgl. zur Schule auch GUNDELT, Schriften, S. 212: »Der Paragraph über das Nichtschlagen in der Schule hat nun wohl seine Wichtigkeit erhalten, dadurch daß er mithelfen mußte zu dieser Offenbarung der Sünde. Dennoch schien uns allen, daß er wegfallen sollte, wenn z. B. Bekehrung im aller allgemeinsten Sinn nicht mehr zur Erfordernis für Eintritt gemacht wird. Nur wäre etwa den Lehrern zu empfehlen, nie mit der Hand zu schlagen, während sie im Notfall den Stock anwenden dürfen.«

870 Auf diese Weise hatten viele auch schon ihre eigene Kindheits- und Jugendgeschichte gedeutet, s.o. Kap. 3.1.2.

871 BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 9, H. Mögling, 16.3.1839, S. 2r (Mögling an Weigle).

872 BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, 21.7.1860, S. 5.

Im Rückblick auf die Missionsgeschichte Europas sah Mögling Massentaufen als eine legitime Möglichkeit zur Konversion und nachfolgender Bekehrung größerer Gruppen.

Wenig überraschend stellte er auch bei seinen eigenen Taufentscheidungen, gerade wenn es um Gruppen von taufwilligen Schülern ging, die Überzeugung der *Echtheit* der Bekehrung in den Hintergrund gegenüber anderen Überlegungen und der Hoffnung, die Getauften würden die *echte* Bekehrung später erfahren.⁸⁷³ Er betonte den Taufwunsch im Gegensatz zur Überzeugung von der »Würdigkeit«. Der Unterschied zur Situation später in Coorg war, dass es sich hier um Kinder und Jugendliche handelte, die in seiner Schule unterrichtet wurden, die er also gut kannte und weiterhin intensiv würde betreuen können, die formbarer waren als Erwachsene und bei denen man schlechter als bei jenen einen Unterschied innerhalb der Gruppe herbeiführen konnte. Mögling zeigte insgesamt in Bezug auf Massentaufen und die Frage der *Echtheit* die größte Flexibilität unter den Missionaren.

Bemerkenswert ist aber, dass auch andere Missionare Taufen größerer Gruppen vornahmen⁸⁷⁴ und dass ausgerechnet von Samuel Hebich, von dem in Bezug auf die Voraussetzungen für die Taufe die deutlichsten Forderungen nach *echter* Bekehrung, ja Wiedergeburt, ausgesprochen wurden, gleichzeitig die meisten Notizen über Taufen größerer Mengen übermittelt wurden. 1850

873 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H.Mögling/G. Weigle, 17.4.1842, S. 3f.: »Eine Anzahl der Zöglinge war auf eine an Pfingsten 1841 vorzunehmende Taufe vorbereitet worden, als aber die Zeit herannahte, wurden wir unschlüssig theils über die Auswahl der zu taufenden theils über die Zulässigkeit aller derjenigen, welche vorläufig catechetischen Unterricht erhalten hatten. Gegen das Ende des Jahres sahen wir uns genöthigt, wieder zu der schwierigen Frage zurückzukehren. Etliche der Knaben baten wiederholt um die Taufe, und es wurde uns klar, daß wir Unrecht daran thun würden, die Gewährung ihrer Bitte viel länger aufzuschieben. Als die Taufe einmal ernstlich besprochen wurde, wollten, wie es sich hatte voraussehen lassen, Alle getauft werden, nur Josua lies merken, daß er den Wunsch der übrigen nicht theile. Hätten wir bloß diejenigen ausgewählt, von welchen wir überzeugt waren, daß sie bereits zu einem geistlichen Leben durchgedrungen seyen, so hätten wir die Bitten der Mehrzahl abweisen müssen. Doch auch in diesem Falle wäre es bei Etlichen schwer gewesen zu einer befriedigenden Entscheidung zu kommen, und wir hatten zu befürchten, durch Mißgriffe in der Auswahl, den Abgewiesenen und den Angenommenen zu schaden, indem die Aufnahme der Einen Sicherheit u Hochmuth, die Abweisung der Andren Gleichgültigkeit u Verhärtung zur Folge haben könnte. So entschlossen wir uns im Namen des HERRN, die Taufe lieber von dem Verlangen der Knaben als von ihrer Würdigkeit abhängig zu machen, zumal da wir fast alle bis dahin uns verbliebenen Knaben als der MissionsColleg übergebene Pflegekinder ansehen durften, die wir, als Eltern-Stelle Vertretende, bei der Uebereinstimmung ihrer und unserer Wünsche uns berechtigt fühlten, durch die Taufe dem HERRN zu übergeben, w[el]cher sie uns zugeführt und bisher erhalten hatte. In dieser Ueberzeugung wurden wir durch den bald darauf erfolgten eigenwilligen Austritt des einzigen Abgezeigten sehr bestärkt.«

874 Vgl. auch Heidenbote 1843, S. 6 (aus dem Jahresbericht): »Taufe von 27 Heiden, worunter Blinde und Lahme, die Bruder Greiner an den Zäunen und auf den Straßen gefunden hatte.« (Vgl. Lk 14,23).

taufte er 25, dann noch einmal 50 Personen, 1851 58.⁸⁷⁵ 1856 hingegen entschied er, von 35 Kandidaten zunächst nur sechs zu taufen.⁸⁷⁶ Es ist eindeutig, dass Hebich alle zu Taufenden persönlich kannte, und wahrscheinlich, dass er sie schon über einen längeren Zeitraum begleitet hatte, denn sie lebten in Kannur und Anjerkandi. Die Notizen zeigen aber zumindest, dass die Taufen nicht unmittelbar auf die *echte* Bekehrung folgten. Entweder fanden sie auch bei Hebich ohne allzu genaue Prüfung der Wiedergeburt statt, oder es gab feste Tauftermine, zu denen diejenigen, die in letzter Zeit eine Bekehrung erlebt hatten, getauft wurden. Jedenfalls bestand kein enger zeitlicher Zusammenhang zwischen Bekehrung und Konversion.

Eine spezifische Prägung erhielt diese Frage, da auch in Indien Kinder zur Taufe gebracht wurden. Die Basler Missionare zweifelten nicht daran, dass Kinder zu taufen waren.⁸⁷⁷ In dieser Beziehung standen sie ganz in europäischer »landeskirchlicher« Tradition. Von Beginn an wurden Kinder selbstverständlich getauft, teilweise sogar aufgrund des Wunsches der verstorbenen Eltern.⁸⁷⁸ Die Bekehrung wurde dann implizit, wie in Europa, im Laufe des Lebens erwartet.

Das Ziel der *conversio* und in ihrem Prozess der Taufe war das *echte* Christsein der Konvertiten. Missionare wie Missionsleitung waren sich bewusst, dass dies einen längeren Prozess bedeutete. Sie hofften, die Konvertiten über einen Zustand des Synkretismus hinweg zur reinen christlichen Lehre und zur Ausübung rein christlicher Riten bringen zu können. Dabei war das »rein Christliche« für sie zumeist europäisch definiert. Neue Definitionen und Herangehensweisen wurden den Missionaren erst in den Kontaktzonen bewusst. Wichtig ist im Zusammenhang der Taufe als Ritual und ihrer Beziehung zur Bekehrung vor allem die bewusste Zulassung bestimmter Arten von Synkretismus auf Zeit. Selbstverständlich musste der »Götzendienst« augenblicklich aufgegeben werden; zur Taufe gehörte ja das Abschwören. Andere als hinduistisch oder indisch wahrgenommene Zugangsweisen zu Welt und Religiosität konnten aber zunächst beibehalten werden. Die Missionare spezifizierten diese nicht, rekurrten aber häufiger darauf, immer unter Verweis auf den Prozess und die erhoffte endgültige vollständige Christianisierung der Inder.⁸⁷⁹ Die Religiosität der erweckten Missionare öffnete sich hier für eine Kontaktreligiosität, die selbst (vorübergehenden) Synkretismus zuließ.

875 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 5, S. Hebich, 3.4.1850, S. 2r; Nr. 17, S. Hebich, 6.10.1850, S. 1r; C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 3.9.1851, S. 2v.

876 Vgl. BMA, C-1.21 Kannanur u. Tschirakal 1856, Nr. 27, S. Hebich, 19.11.1855–16.4.1856, S. 13. 877 S.o. Kap. 3.4.

878 Vgl. Heidenbote 1843, S. 5, 56; 1847, S. 83.

879 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.1.1851, S. 1v: »Der äußere Schritt vom Heidenthum heraus zum Christenthum, ist nun bei diesen dreien wie auch bei Isakwara, der

Gemeinschaften

Ein Thema, das auch in Europa verbreitet war, aber in Indien eine neue Bedeutung bekam, war die Fürbitte. »*Cornelius*, von dessen Taufe ihnen Bruder Gundert schrieb, bedarf der Sorge, Pflege und christlichen Fürbitte noch gar sehr, wandelt aber indeß, so viel wir sehen können, gemäß dem Evangelium und bekennt seinen Glauben in Einfalt auch vor der Welt.«⁸⁸⁰ Die Fürbitte gehörte zu den grundlegenden Maßnahmen der Begleitung anderer Menschen; sie bildete das Fundament der christlichen Gemeinschaft. Durch die fortwährende Betonung der Notwendigkeit der Fürbitte für Missionare und Missionierte in der Korrespondenz und den Veröffentlichungen wurde eine imaginierte spirituelle Gemeinschaft über die Kontinente hin geschaffen.

Eine andere Gemeinschaft konnte Taufentscheidungen ebenfalls beeinflussen: die Anwesenheit anderer Missionsgesellschaften und insbesondere die Ansprüche der anglikanischen Kirche. Je nach Zuständigkeit mussten Taufen mit anderen Instanzen abgesprochen werden, was insbesondere in den ersten Jahren zu Verzögerungen führen konnte.⁸⁸¹ Waren englische Geistliche vor Ort, so taufte sie in der Regeln die europäischen Kinder.⁸⁸² Später waren die Zuständigkeiten genauer geklärt, auch wenn immer mal wieder Irritationen auftraten. Die Basler waren in der Regel sehr bemüht, keine Kompetenzstreitigkeiten aufkommen zu lassen und stellten dafür auch schon einmal Taufen zurück. Jetzt war es nicht der hinduistische, sondern der koloniale Kontext, der den Taufzeitpunkt der Basler beeinflusste.

ja schon im April zu uns kam, gethan, aber dessen ungeachtet bleibt uns noch Manches für sie zu wünschen übrig; namentlich daß die feineren und engeren Bande vom Alten her alle gelöst, und sie in der That und in der Wahrheit die Freiheit erlangen möchten die der Sohn Gottes allein geben kann. Die Finsterniß der Heidenwelt ist so dick und die Bande derselben so stark und so manigfaltig, daß es sich von vorn herein nicht erwarten läßt diese Finsterniß und diese unzähligen Bande in einem Tage weichen und zerreißen zu sehen. Das vermag nur der Heilige Geist mit seinem alles durchdringenden Licht und seiner allmächtig überzeugenden Kraft.«

880 Heidenbote 1846, S. 31 (Chr. Müller).

881 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 1, H. Gundert, Reise des Miss. Hr. Gundert, 24.1.–10.2.1839, S. 2r: »Einer derselben, ein Madras Mann, ist entschiedener Christ nach allen S. Handlungen, soweit Menschen beobachten können u liebt beständig das Wort. Ich hätte ihn gern getauft, er hatte aber schon einmal mit dem Caplan darüber gesprochen, u so wollte ich mich nicht drein legen, ausser daß ich ihm aus der Schrift etwas erklärte u mit ihm u se. Angehörigen betete.« Vgl. auch die Auseinandersetzung Möglings mit den Schriften Grauls C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, 16.5.1851, S. 8f. Die Basler konnten auch die anglikanische Herangehensweise kritisieren, vgl. C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 10, H. Gundert, 12.6.1840, S. 1r.

882 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 54: »Chapl. Lugard [...] tauft Menisses Kind (französischer Katholik, mit einer Bombay-Protestantin verheiratet), erlaubt aber in solchen Fällen geistliche Funktionen der Missionare, wo keine Governments-Diener beteiligt sind.«

Insgesamt hat sich bei der Untersuchung des Taufzeitpunktes gezeigt, wie stark die Entscheidungen vom Kontext beeinflusst waren. Die Taufe konnte vor der *echten* Bekehrung vollzogen werden, um die Konvertiten dem hinduistischen oder muslimischen Kontext zu entziehen und sie der christlichen Gemeinschaft beizufügen. Sie sollte mithin ihrer späteren Bekehrung dienen. Sie konnte ebenso der *echten* Bekehrung folgen, weil man sich erst der Ernsthaftigkeit des Taufwunsches und der voraussichtlichen Beständigkeit der Konvertiten versichern wollte. Die Taufe als Ritual bildete einen Meilenstein im Prozess der *conversio*, ohne sie endgültig abzuschließen, aber auch nur in seltenen Fällen – und dann wieder im Rekurs auf den indischen Kontext – ohne sie zuallererst anzustoßen. In Bezug auf die Taufe kann von einer Veränderung der Theologie gesprochen werden, die auf den Erfahrungen der Missionare in der Kontaktzone beruhte. Der Kontext wurde in die Theologie integriert, neue Wege zur Taufe eröffnet. Dies ist möglicherweise der Punkt, an dem sich die Theologie der Missionare durch die Erfahrungen in Indien am meisten veränderte.

4.1.7.3 Die Taufliturgie

Über den Vollzug von Riten wurde nur selten ausführlich berichtet. Der Art der Liturgie scheint in Basel keine besondere Bedeutung beigemessen worden zu sein. Ihre Beschreibung kann einen Einblick in den Vollzug von Taufe und Gottesdienst in Indien geben und exotisierende Aspekte in der Darstellung ebenso aufzeigen wie eine mögliche Kontaktreligiosität.

Die seltenen Erwähnungen mögen damit zusammengehangen haben, dass in Basel bis in die 1850er Jahre hinein Missionare für unterschiedliche Gesellschaften ausgebildet wurden, die später verschiedenen Konfessionen und damit divergierenden Liturgien folgen mussten. Dennoch ist auffällig, dass es nur eine einzige im *Heidenboten* veröffentlichte Beschreibung der Gottesdienstliturgie der Basler Missionsgemeinden in Indien gab, die das Exotische Indiens erwähnte. Sie stammte aus der Feder des Missionsinspektors Josenhans und bildete einen Teil seines Visitationsberichts von 1852.

Wie die Eingebornen auf dem Boden sitzen nach Landesart, so fielen sie beim Gebet auf ihr Angesicht. Nach dem Gebete Predigt Bruder Greiners in Tulu über die Frage: Welches ist das erste Gebot? Zum Schluß wieder Gebet. Dann sang man: ›O heiliger Geist, kehre bei uns ein‹ u. s. w., worauf Bruder Deggeller ein Kind christlicher Eltern taufte, wobei Elieser, weil es Tamulen waren, als Dollmetscher diente. Ich bemerke dabei, daß keine Taufzeugen bei der Taufe waren. Die Gemeinde bildet die Zeugenschaft. Die Eltern brachten das Kind, von ihren übrigen Kindern umgeben, zur Taufe. Der Vater

übergab es dem Prediger, der die Handlung vollzog. Nach dem Taufakt begrüßte ich die Gemeinde in einer Ansprache, welche Bruder Greiner verdollmetschte.⁸⁸³

An keiner anderen Stelle erfuhren die Leser von den Sitzgewohnheiten der Inder im Gottesdienst, noch von der Gebetshaltung. Auch die Besonderheit der fehlenden Taufpaten, die allerdings in der europäischen Geschichte des Christentums auch umstritten gewesen waren, wurde an keiner anderen Stelle in den Veröffentlichungen erwähnt.⁸⁸⁴ Vor dem zitierten Abschnitt hatte Josenhans schon die Sitzordnung während des Gottesdienstes sowie die vor den Fenstern zuhörenden »Heiden« beschrieben und das Eingangslied erwähnt.⁸⁸⁵ Josenhans trug mit der Darstellung der Liturgie und der Beschreibung der Kirche wie mit vielen anderen Berichten von seiner Visitationsreise zur Exotisierung der indischen Situation in der Repräsentation gegenüber Europäern bei. Die Darstellung wird vermutlich exakt gewesen sein; interessant ist aber, dass er seinem Erleben des indischen Gottesdienstes eine Bedeutung beimaß – offensichtlich auch für die europäischen Leser –, welche die Missionare nicht gesehen hatten, für die die Sitzordnung und der Gottesdienstablauf alltäglich und nicht »exotisch« waren.

Abgesehen davon ist die Kürze der Liturgie auffällig, die aus Lied, Gebet, Predigt, Gebet, Gesang, Taufe und Josenhans' Ansprache bestand. Wie der Gottesdienst ohne Josenhans' Anwesenheit geendet hätte, ist unklar. Die Einbeziehung der Gemeinde aber schien sich auf zwei Lieder zu beschränken. Es besteht natürlich die Möglichkeit, dass der Gottesdienstablauf wegen Josenhans' Besuch verändert und die aktive Teilhabe der Gemeinde gekürzt worden war. Da dies die einzige überlieferte Beschreibung einer Liturgie ist, lässt sich diese Frage letztlich nicht klären. An anderen Stellen betonten die Missionare die Bedeutung, die christliche Lieder ihrer Ansicht nach für die Missionierung Indiens besaßen.⁸⁸⁶

Ein Jahr zuvor hatte der *Heidenbote* Christian Irion ausführlich mit einer Taufbeschreibung aus einem Krankenhaus zitiert.⁸⁸⁷ Anwesend war dabei nicht eine größere Gemeinde, sondern es nahmen lediglich die Kranken, die Katechisten und der Missionar teil. Im Gegensatz zu der von Josenhans erlebten Taufe handelte es sich hier um eine Erwachsenentaufe. Die voraus-

883 Heidenbote 1852, S. 4.

884 Vgl. zum Thema GUNDELT, Tagebuch, S. 56: »mit ihm [Lugard, J.B.] und West über die Taufe von des letzteren Kind, da er keine Godf[ather] und Godm[other] will.« S. 58: »dessen Kind [...] mit Lugards Genehmigung ohne Gevattern getauft wurde.«

885 Vgl. Heidenbote 1852, S. 4. Erwähnenswert sind die Zahl der Gottesdienstbesucher (»wohl 300 Seelen«) und die Mehrsprachigkeit des Gottesdienstes: Lied in Kannada, Predigt in Tulu.

886 Vgl. auch COX, Sing Unto the Lord.

887 1859 wurde ein großes Fest zur Tauferinnerung von Kaundinya und den beiden Kamsikas gefeiert, ein »liebliches Erinnerungsfest in der Gemeinde«, vgl. BMA, C-1.24 Indien 1859, Nr. 5, H. Mögling, 15.1.1859, S. 2r.

gehende Liturgie war noch kürzer als in dem Gemeindegottesdienst: Sie bestand aus Gebet und Ansprache. Darauf folgte eine Prüfung der Täuflinge in Bezug auf ihre Kenntnisse, das »Gefühl einer Erlösungsbedürftigkeit«, die Ernsthaftigkeit des Taufwunsches und des Willens, Gott fortan treu zu dienen. Daraufhin taufte Irion die Konvertiten nach lutherischem Ritus und gab ihnen neue Namen. Die Zeremonie endete mit einem Gebet.⁸⁸⁸

In der Regel orientierten sich die Basler je nach Kontext entweder an der anglikanischen Liturgie, dem *Book of Common Prayer*, oder, wenn sie völlig frei waren, an der (alt)württembergischen Liturgie.⁸⁸⁹ Erst Anfang der 1850er Jahre wurde für die indischen Gemeinden der Basler Missionskirche eine eigene, an allen Orten geltende Liturgie ausgearbeitet.⁸⁹⁰ Doch noch 1863 schrieb Gundert an einen Briefpartner: »Kommst Du nach Indien, so hast Du volle Freiheit, Dein Gewissen zur Richtschnur zu nehmen in allem, was Taufe und Abendmahl betrifft.«⁸⁹¹

Der Taufe voraus gingen der Unterricht und in der Regel Sündenbekenntnisse der Konvertiten vor den Missionaren.⁸⁹² Diese ersetzten vermutlich

888 Heidenbote 1851, S. 41: »Ich eröffnete mit Gebet und hielt dann eine Ansprache über die Geschichte des Kämmerers aus Mohrenland (Apost.-Gesch. 8,26–46). Darauf forderte ich die Täuflinge vor, prüfte sie und überzeugte mich auf eine befriedigende Weise von ihrer Kenntniß der Hauptwahrheiten des Evangeliums, sowie auch von ihrem Gefühl einer Erlösungsbedürftigkeit und ihrem Verlangen, der Gemeinde des Herrn einverleibt zu werden, endlich von ihrem Ernste, von nun an dem Heilande zu dienen und Ihm bis ans Ende durch seine Kraft treu zu sein. Nun drückte ich ihnen das Siegel der Gotteskindschaft auf im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes. Sie erhielten die Namen: Peter, Milka, Lea, Naemi und Ruth. Mit Gebet wurde die Handlung geschlossen. Der Herr war segnend unter uns. Ihm sei Lob und Ehre! Seither scheinen sie nun viel freudiger zu sein als vorher; doch bedürfen sie, schwach nach Leib und Seele, einer sorgfältigen Pflege und eines herzlichen Erbarmens von unsrer und des Herrn Seite. Möge der Herr ihnen aushelfen zu Seinem ewigen und himmlischen Reiche!«

889 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 7, H. Gundert, 19.3.1840, S. 1v; C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H. Mögling/G. Weigle, 17.4.1842, S. 5v (Beilage A); FRENZ, Anandapur, S. 228 (H. Mögling an die Komitee).

890 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 143 (Visitationsprotokoll vom 12.1.1852): »Taufe und Abendmahl werden frei gehalten, letzteres mit den Einsetzungsworten. Herr Inspektor sieht sich veranlaßt, Br. Hebich aufzufordern, daß er sich im Punkt des Abendmahls mit den übrigen Brüdern der Liturgie bediene, die bei uns hoffentlich bald zustande kommen wird. Wir sind es den Gemeinden schuldig, uns in der Verwaltung der Sakramente nicht von dem gewöhnlichen Gebrauch der protestantischen Kirchen zu entfernen. Auch in den verschiedenen Stationen wird sich das Bedürfnis größerer Einheit und Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes immer deutlicher herausstellen.«

891 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 413.

892 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 313; BMA, C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 3, S. Hebich, 2.7.1841, S. 1v: »An Pfingsten taufte ich einen Tamul-Heiden ›Lukas‹ etwa 45. Jahre alt, auch taufte ich seither 6. Kinder. Copulirte 1. paar. Hatte seit März 4. Mal das heil. Abendmahl u das 5^{te} steht mit Gottes Gnade bevor. Das ist immer eine gewaltige Arbeit – weil ich mit allen Einzelnen rede & die ganze Gemeine soviel möglich zum Leben in Gott aufzuwecken suche. Eine fließende Predigt gelingt mir noch selten unter ihnen. Daher geschieht's, daß ich mitten in der Rede die Gemeine frage, + wenn nicht verstanden, so dring ich durch Fragen zu ihrem weitern

nicht die öffentlichen Bekenntnisse, werden aber detaillierter gewesen sein, da die Missionare an ihnen die *Echtheit* der Bekehrung und des Konversionswunsches zu erkennen hofften.⁸⁹³ In Anandapur wurde die Gemeinde in die Prüfung der Täuflinge einbezogen, indem die Taufen abgekündigt wurden und Mögling alle aufforderte, »wenn irgendjemand Ursache wüsste, wenn einer der Taufkandidaten nicht sollte zur Taufe zugelassen werden, so solle er sich mit seiner Einsprache bei mir oder Stephanas melden. Ich gab eine Woche Zeit. Keine Einsprache geschah. Nun setzte ich die Taufe fest.«⁸⁹⁴ Mit dieser Vorgehensweise befand sich Mögling in der Tradition, die aus autonomen Gemeinden in Europa bekannt ist.⁸⁹⁵

Die Namensgebung bildete in fast allen christlichen Traditionen einen integralen Bestandteil des Taufaktes. Bei Kindertaufen war das weniger offensichtlich, weil sich dadurch der Name nicht änderte, aber bei Erwachsenentaufen war die neue Namensgebung nicht ungewöhnlich. Die Berichte aus Indien sagten nicht immer ausdrücklich, wer für die Namensgebung verantwortlich war. Einmal ist über eine Taufe einer größeren Gemeinschaft überliefert, dass die Missionare die Namen aussuchten.⁸⁹⁶ Wo ausführlich über individuelle *conversiones* berichtet wurde, suchten sich die Inder

Verständniß. Im allgemeinen habe ich aber doch das Gefühl, daß unser Gottesdienst von außen + innen lieblich hergeht.«

893 Vgl. zu einem detaillierten öffentlichen Bekenntnis aber BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 19, S. Hebich, Bericht, 1.1.–25.5.1857, S. 7 (s.u. S. 657). Ausführlicher zur *Echtheit* s.o. Kap. 4.1.7.1.

894 FRENZ, Anandapur, S. 230.

895 Ähnlich verfahren zum Beispiel die autonomen Fremden Gemeinden in der Reformationszeit, vgl. BECKER, Gemeindeordnung und Kirchengzucht.

896 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 228 (Mögling an die Komitee). Hier wurde auch einmal der Tauftag ausführlich beschrieben: »Am Samstagnachmittag führte ich den I. Kittel bei der Gemeinde als meinen Arbeitsgenossen und ihren künftigen Seelsorger ein und beendigte die Erklärung der Tauf liturgie. Abends wählten wir beide zusammen die Namen für die 42 Täufling aus. Ich lege eine Liste [...] bei [...]. Gestern früh, als wir aus der Morgenandacht gingen, kamen gerade Capt. Martin und meine I. Frau den Hügel herauf, und bald darauf stellte sich auch die kleine Hanna ein, und unsere ganze Gesellschaft war somit vollzählig und fast zu viel für das Zelthäuschen, welches seit einem Monat meine Wohnung gewesen ist. Um 11 Uhr begann der Gottesdienst wie gewöhnlich. Ich predigte über das Evangelium des Tages, den Einzug des Herrn nach Jerusalem. Nach der Predigt tauften wir die neuen Gemeindeglieder, Br. Kittel und ich gemeinschaftlich, nach der Ordnung, in welche sie auf der Liste stehen. Eine etwas veränderte Übersetzung des in dem altwürttembergischen Kirchenbuch gegebenen Formulars diente als Liturgie. Es ging alles ordentlich und lieblich vor sich, und für uns lang Getaufte sowie für die neu Aufgenommenen war der Tag ein Freudentag. Nachmittags predigte Br. Kittel über Offenbarung Johannes 2,10, recht einfach, zweckmäßig und gut Kanaresisch. Nach der Kirche machten wir mit Capt. Martin und der Mehrzahl der Männer, die getauft worden, einen Spaziergang nach Kavari, dem zweiten Landstück des I. H. K<aundinya>. Mit einem gemeinschaftlichen Abendgebet, bei welchem fast alles anwesend war, beschlossen wir den Tag. [...] Gründung der ersten Christenstadt in Kurg«.

entweder selbst den neuen Namen aus, oder sie baten die Missionare, diese Entscheidung zu übernehmen und ihnen einen christlichen Namen zuzusprechen. In manchen Fällen wurden die neuen Namen auch ausgehandelt.⁸⁹⁷

Bemerkenswert ist in Bezug auf den Ritus die Frage nach der Berechtigung zur Taufe. Als Amtshandlung stand sie nach mancher Ansicht nur Amtsträgern zu. Auch den Missionaren selbst wurde von einigen Seiten das Recht zur Taufe abgesprochen, hatten sie doch nicht alle eine reguläre Ordination erhalten.⁸⁹⁸ Gleichzeitig ermöglichten die Basler auch Katechisten das Taufen, und dies offensichtlich nicht nur in Notfällen.⁸⁹⁹ Die Einbeziehung von Indern in den Ritus der Gemeindeaufnahme und der – aus christlicher Sicht – endgültigen Konversion war damit vollzogen.

Der Kontext regte auch zu Fragen über die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe und die Vor- und Nachteile von Erwachsenentaufen an. Überliefert sind solche Überlegungen von Hermann Gundert aus den ersten Jahren nach seiner Rückkehr nach Deutschland. Dort sprach er deutlich aus, dass er aufgrund seiner Missionserfahrung glaube, dass die Erwachsenentaufe »die Grundlage und der Anfang aller Taufe« sei.⁹⁰⁰ Die Kindertaufe hingegen

denke ich mir *sehr* früh, nicht als Institution, aber als Gewohnheit. Und zwar nicht ohne abergläubische Ansichten, wie sie sich bei Exheiden von selbst verstehen und sich gewiß vorzugsweise an dieses Sakrament hängten. Die Taufe für die Toten [...] ist gewiß durch falsche Verwandtenliebe aufgekommen und hat sich eingeschlichen, ohne daß Paulus gerade da, wo er sie erwähnt, etwas dagegen vorbringt. Ich glaube, der neueste Stand der Erklärung dieser Stelle kommt darauf hinaus. Wenn das für schon Gestorbene geschah, wieviel leichter kam die Taufe auf gerade für Kinder, von deren Eltern der eine Teil noch unglaublich war? Man suchte sie gewiß bald oder später auf diese Weise gegen dämonische Einflüsse zu schützen.⁹⁰¹

Bezeichnend ist der Hinweis auf die Dämonen in diesem Zusammenhang. Auch er kann durch Gunderts Missionserfahrung gespeist worden sein, in

897 Vgl. BMA, C-1.13 Indien 1852, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmuttha Jahresbericht 1852, S. 10: »Am 5ten Januar fragte ich ihn, welchen Namen ich ihm in der Taufe geben solle. Er sagte, das sey meine Sache. Ich solle ihm aber nur keinen großen Namen geben, der an berühmte Männer in der Schrift erinnere, denn er sey eben ein armer Sünder. Ich sagte ihm, er solle Stephanas heißen, einem der Erstlinge aus Achaia nach, von dem man sonst nicht viel wisse.« Vgl. auch C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 11, S. Hebich, 10.10.1837, S. 2r: »Am 16^{ten} Septbr' wurde der Ihnen mehrere Malen berichtete sogenannte CalicutMann: Manschu mit seinem 9. jährigen Töchterlein im Namen des Herrn getauft. Ihn nannte ich ›Abraham‹ und seine Töchterlein nannte er ›Rachel.«

898 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 80: »Mengert tauft ein Kind von Pereira (gegen mein Nichtordiniertsein –).«

899 Vgl. ebd., S. 118: »Ananden hat sie getauft, ich gab ihr das Abendmahl.«

900 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 255 (1865).

901 Ebd., S. 254.

der Dämonen eine große Rolle spielten. Die Basler verstanden die Taufe als Befreiung aus dem Einflussbereich des Teufels. Dies war im lutherischen Taufverständnis begründet. Für Indien spezifisch kam der Glaube an Dämonen hinzu, die als die Inder quälend wahrgenommen wurden. Eine Taufe konnte deshalb auch als Dämonenaustreibung, eine Art Exorzismus dargestellt werden, obgleich der Begriff nicht verwendet wurde.⁹⁰² Die Dämonen wurden dabei als (leiblich) anwesend und von Konvertiten wie Missionaren gleichermaßen erfahren verstanden. Dies war für die Europäer eine neue Erfahrung, selbst wenn sie eine lutherische Tauftheologie vertraten, die den Exorzismus als Teil der sakramentalen Handlung beinhaltet. Der Kampf gegen die Dämonen wurde auch öffentlich geführt.⁹⁰³ Dass dabei die Bhūta von den Baslern als »Dämonen« bezeichnet wurden, ist oben schon ausgeführt worden.⁹⁰⁴ Wieweit den Missionaren klar war, dass die hinduistischen Bhūta nicht dem deutschen Begriff des »Dämonen« entsprechen, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Sie wurden jedenfalls durch diese Bezeichnung in die christliche Theologie integriert und veränderten die Religiosität der Missionare durch die konstante Auseinandersetzung und den fortwährenden Rekurs auf solche »Dämonen«.

In Indien standen die Basler zudem plötzlich vor der Frage, ob sie Menschen ein zweites Mal taufen sollten, wenn an der Rechtmäßigkeit der ersten Taufe Zweifel herrschten und die Menschen um die Taufe baten. In der Regel entschieden sie sich in Übereinstimmung mit der protestantischen Lehre gegen die Wiedertaufe, aber es gab auch Ausnahmen. 1840 traf Samuel Hebich Katholiken, die angeblich getauft worden waren, indem ihnen Salz auf Zunge und Bauch gelegt worden war. Die Inder fühlten sich nicht richtig getauft, und Hebich stimmte zu, sie, wenn ihr Gewissen es verlange, erneut zu taufen.⁹⁰⁵ Die Erklärung für diese Entscheidung kann darin liegen, dass das Wasser, das seit der Reformation im Luthertum wie in den meisten anderen evangelischen Traditionen als notwendiges Zeichen des Taufsakraments

902 Vgl. Heidenbote 1846, S. 69 (aus dem Jahresbericht): »Im Mai vorigen Jahres wurden 6 Heiden meist aus dem Dorfe Cap bey Mangalore getauft, später der Sohn eines Dämonenpriesters nach vorausgegangenen dämonischen Erscheinungen grauenhafter Art mit seiner Familie durch Christum abgewaschen. Der Sieg des hellen Lichtes im Evangelio über den finstern Wahnsinn, den jene alte Volksreligion über die Ihrigen bringt, trat glänzend hervor.«

903 Vgl. Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 64: Bühler »erzählt wie in Bolma der wakere Christ Nathanael fast ermordet worden wäre, weil er ein auf dem erkaufte Platze der Mission stehendes Dämonenhäuschen niederriß; er war im Begriff 10 Heiden zu taufen.«

904 S.o. Kap. 4.1.1.6.

905 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 14, S. Hebich, Fortsetzung Br. Hebich's Bericht, 25.7.–13.9.1840, S. 8: »Die Röm. Catholischen sagten: »sie wären nicht recht getauft – die Catholischen Priester legen Salz auf die Zunge + den Bauch – sie wünschen daher recht getauft zu werden« –. Ich antwortete ihnen, daß ich sie nicht wieder taufen wollte, wenn ihr Gewissen es aber verlange: so sey ich bereit sie zu taufen. Und so geschah' es: daß ich diejenige der Katholischen taufte, die es verlangten.«

angesehen wurde, bei diesen katholischen Taufen angeblich nicht benutzt worden war. Somit taufte Hebich die Inder ein zweites Mal, obwohl 1838 beschlossen worden war, »Leute, welche von irgend einer christlichen Kirche auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft worden sind, werden bei ihrem Eintritt in unsere Gemeinschaft nicht wieder getauft.«⁹⁰⁶

Gundert segnete später ein katholisches Mädchen während der Taufzeremonie, aber taufte sie nicht erneut.⁹⁰⁷ Er sprach sich ausdrücklich gegen die Wiedertaufe aus.⁹⁰⁸ Doch auch durch Mitglieder anderer Missionsgesellschaften und christlicher Kirchen, auch Katholiken, und durch Katechisten wurden offensichtlich Wiedertaufen vorgenommen.⁹⁰⁹ Diese blieben freilich immer die Ausnahme.

Herrmann Mögling hingegen kam in Indien »mehr und mehr« zu der Ansicht, die katholische Kirche sei »antichristlich« und »götzendienersich«. Er sprach ihr damit ab, eine christliche Kirche zu sein. Damit wurde aber auch die katholische Taufe ungültig. Deshalb plädierte er für die (bedingte) Wiedertaufe, zumindest unter gewissen Umständen, vor allem, wenn die angewandten Zeremonien »unbiblisch« gewesen seien.⁹¹⁰ Er unterstützte damit Hebichs frühe Vorgehensweise.

In der Liturgie wurden europäische Traditionen übernommen. Da viele der Basler Indienmissionare aus Württemberg stammten, benutzten sie häufig die Württembergische Liturgie. Bemerkenswert ist, dass von den Baslern, die sich ab Anfang der 1850er Jahre »Deutsche Mission« nannten, auch das

906 BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 9, General-Conferenz, 25.7.1838, S. 22.

907 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 14, H. Gundert, 18.11.1847, S. 1r. Taufen und Segnung waren Folgen der Erweckung.

908 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 285 (1883): »Über *Wiedertaufe* möchte ich sagen, daß damit gegen die empfangene Taufe *protestiert* würde. Das halte ich für eine bedeutende Verantwortlichkeit. Gott läßt sich so demütig zu unsern allmählich gewordenen Kirchenverderbnissen herab, um Gnade zu zeigen an irgend Empfänglichen.«

909 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 218: »Kiel hat in Calicut ein Kind umgetauft, dies an Bischof berichtet.« S. 242: »Nambi Silas wird 4. Januar in katholischer Kirche umgetauft.« S. 383: »erzählt auch von Arulappen, der auch adult Getaufte wieder tauft, zweistrebzig wohnt, viele Leute beschäftigt und des Herrn Aushilfe rühmt.«

910 BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, 5.10.1851, S. 2v (im Rahmen einer Bekehrungsgeschichte): »Sollte man nicht einen solchen Menschen, wenn er sich bekehrt, taufen oh[ne] Rücksicht auf eine frühere sogenannte Taufe? Denn 1, ist die Catholische Taufe mit unbiblischen Ceremonien überladen, was übrigens an sich dieselbe nicht ungültig machen sollte im Falle von Kindern. 2, empfieng Dh[airyadan] die Taufe nur als Geldspeculation – von Glaub[en] war bei ihm keine Rede. 3, hat er, wie seine nachherige Geschichte bezeugt, gewiß Nichts von Gnade bei jener Gelegenheit erhalten. Ich werde mehr und mehr geneigt, die römische Kirche als eine antichristliche, seit Neustem, nach eigenem Bekenntniß Mariolatrische, d.h. götzdienenersiche Societät zu betrachten [...]. Um nichts Extremes zu thun, könnte man vielleicht solche Leute mit einer bedingten Formel taufen, etwa: wenn du noch nicht wahrhaftig getauft bist, so taufe ich dich etc. Natürlich Dh. helt s. frühere Taufe für nichtig, und müßte erst anders instruiert werden.« – Mögling diskutierte hier allgemeine Ansichten anhand eines speziellen Falles.

Book of Common Prayer benutzt wurde. Hier wurde eine englische Tradition aufgrund des Zusammenlebens in der Kontaktzone in die deutsch-schweizerische Religiosität integriert. Dafür werden die persönlichen Begegnungen ebenso wichtig gewesen sein wie die Macht der Kolonialregierung und der von ihr unterstützten anglikanischen Kirche. Die Einbeziehung des indischen Kontextes zeigte sich äußerlich in der Sitzordnung sowie innerhalb der Liturgie in öffentlichen Bekenntnissen bei Taufen, mit denen der Missionskontext mit einer aus Europa bekannten aber dort in den Hintergrund getretenen Tradition von autonomen Kirchen verbunden wurde. Auffällig sind die Exotisierung in der Darstellung durch den Missionsinspektor beim Bericht von seiner Visitationsreise und das Schweigen der Missionare, die diese Form der Kontaktreligiosität für nicht erwähnenswert, sondern wohl für selbstverständlich hielten. Bewusste und nach Ansicht der Missionare erwähnens- und diskussionswürdige Kontaktreligiosität bildete sich in Bezug auf den Dämonenglauben, der in den christlichen Glauben integriert wurde, und die Überlegungen zur Wiedertaufe, die insbesondere den Erfahrungen mit katholischen Konvertiten entsprangen.

4.1.7.4 Taufe und *sanctificatio*

Zwei Aspekte der *sanctificatio* bildeten den Kontext der Taufe und die spezifisch indische Möglichkeit zur *sanctificatio*. Dies sind erstens der Lebenswandel und zweitens die Kasten. Die Taufe bedeutete den Austritt aus der ursprünglichen Kaste und den Eintritt in eine Gemeinschaft, die sich selbst als kastenfrei verstand. Wer Christ werden wollte, musste mit Angehörigen aller Kasten Gemeinschaft pflegen.⁹¹¹ Wenn nun zunächst den Darstellungen eines neuen Lebenswandels in Bezug auf die Taufe nachgegangen und dann gefragt wird, in welcher Weise die Taufe als Konversionsritual auf das Kastensystem bezogen wurde, werden damit zugleich die Ergebnisse aus den übrigen Abschnitten zum Ritual zusammengefasst.

Die Basler erwarteten mit der Taufe auch eine »christliche« Lebensführung. Ein »nichtchristlicher« Lebenswandel würde die Taufe verzögern oder ganz unmöglich machen. 1838 verweigerte Hermann Gundert die Taufe des Kindes eines schottischen Offiziers, weil dieser »in Hurerei« mit einer Katholikin lebe und deshalb die »christliche Erziehung« des Kindes nicht gewährleisten könne. Die Lösung bestand in einer für die Mission sehr praktischen Vereinbarung – die allerdings in der Basler Mission dieser Zeit sehr selten war: Gundert taufte das Kind, nachdem der Vater einen Vertrag unterzeichnet hatte, »nach welchem er verspreche, sein Kind, sobald es drei Jahre alt sey,

911 S.o. Kap. 4.1.1.1.

mir, oder im Falle ich sterbe, einem meiner Brüder übergeben wolle.«⁹¹² In den folgenden Zeilen drückte er die Hoffnung aus, durch den Zugriff auf das Kind auch den Vater *echt* bekehren zu können.

Häufiger als die Taufverweigerung aufgrund des Lebenswandels war die Veränderung des Lebenswandels vor und nach der Taufe, der »Rückfall«, wie es die Missionare sahen.⁹¹³ Um zu dem Ritual zugelassen zu werden und offiziell konvertieren zu können, bemühten sich viele konversionswillige Inder, den geforderten Verhaltensnormen zu entsprechen. Eine Veränderung des Lebenswandels zog in der Regel die Gewährung der Taufe nach sich.⁹¹⁴ Nach der Taufe schien das nicht mehr nötig. Zudem wurden viele Konvertiten aufgrund des der Taufe vorausgehenden Sündenbekenntnisses getauft. Auch hier kann es zu Missverständnissen gekommen sein. Die Missionare erwarteten nach den Geständnissen eine dauerhafte Verhaltensänderung, die Konvertiten sahen das möglicherweise anders.

Verschiedene Verhaltensweisen wurden als der Taufe vorausgehend oder sie behindernd und »typisch indisch« dargestellt. Dem wurden die »christlichen« Verhaltensweisen nach der Taufe gegenübergestellt. Dies geschah nicht nur im *Heidenboten* zur Erbauung der europäischen Leserinnen und Leser, sondern auch in der unveröffentlichten Korrespondenz der Missionare; es gehörte mithin zu den grundlegenden Interpretationsschemata der Basler. Das Verständnis der *conversio* mithilfe eines vorher-nachher-Musters ist nicht ungewöhnlich.⁹¹⁵ Auch die scharfe Gegenüberstellung des Lebens vor und nach der *conversio* ist üblich. Im Missionskontext koinzidierte dies aber implizit mit der Unterscheidung »indisch« vs. »christlich«, sodass dem indischen Kontext alle als negativ wahrgenommenen Verhaltensweisen zugeschrieben wurden.⁹¹⁶ Dies führte zur Orientalisierung der Darstellung von »indischem« Lebenswandel.

912 Heidenbote 1838, S. 20. Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 72 (1840): »Josephine, Tochter einer Shanatti von Travancore, die auf das achtmonatliche Kind um 6 Rs verzichtete – getauft.« Zur Überlegung einer Kindesentführung durch den europäischen Vater vgl. ebd., S. 373.

913 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 4, H. Gundert, 12./13.5.1842, S. 2r: »dem Anjercandy Titus (früher Ankläger Michaels, dann getauft, seither wieder in Sünde gefallen [...])«.

914 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 1, H. Gundert, 20.1.1841, S. 2v: »4–6 Dec In Anjercandy, wo ich – dem HERRN sey Preiß –2 Seele[n] mit grosser Freudigkeit taufen durfte. Titus, früher Haupt der falschen Zeugen gegen Michael, seit 1 Monat Tag u Nacht von Gott gestraft u offen seine Sünde bekennd – mit guten Kenntnissen – Maria die Frau Abel's, Ehebrecherin noch vor wenig Monaten, bußfertig, u eifrig von ihrem Mann zu lernen.«

915 S.o. Kap. 1.2.1.

916 Eine Unterscheidung zwischen hinduistischen, muslimischen oder auch katholischen Verhaltensweisen wurde in dieser Beziehung nicht gemacht, sondern sie alle wurden zusammengefasst unter dem Oberbegriff »indisch«. Dadurch kam es zu der schiefen Gegenüberstellung von Land und Religion, zumal ganz Indien als zutiefst religiös geprägt wahrgenommen wurde.

Als »typisch indische« und im Zuge der Taufe unbedingt zu beendende Verhaltensweise galt ein – erweckten Maßstäben zufolge – sexuell deviantes Verhalten. Klagen über Liebschaften, uneheliche Verhältnisse, den »Lustteufel«⁹¹⁷ führten die Liste der Taufhinderungsgründe an. Dazu gehörte auch die Geschichte eines Inders, der mithilfe einer anderen Inderin seine rechtmäßige hinduistische Frau »gegen eine zur Taufe willige Hure« austauschen wollte.⁹¹⁸ Bei aller Liebe zu christlichen Familien und zur Zusammenführung von Christen war dieses Verhalten den Missionaren doch nicht recht. Der Inder wurde entlassen, die Kupplerin exkommuniziert. Ob die Frau trotzdem getauft wurde, ist nicht überliefert.

Insgesamt aber galt es als Beleg für die Ernsthaftigkeit der Konvertiten, wenn sie christliche Männer respektive Frauen heirateten; die Heirat »heidnischer Weiber« hingegen wurde als Zeichen für die *Unechtheit* der Bekehrung angesehen.⁹¹⁹ Dies wurde auch noch so gesehen, wenn die heidnische Frau die Taufe wünschte, aber keine rechte Kenntnis vom Christentum hatte.⁹²⁰ Solange aber Ehepartner »friedlich« und »gut« zusammenlebten, hatten die Basler nichts gegen gemischtreligiöse Ehen einzuwenden.⁹²¹ Schwieriger war die Frage der Polygamie. Erfreut reagierten die Basler, wenn ein Konvertit

917 BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 9, S. Hebich/H. Gundert, Bericht der Cannanur Station vom ersten Halbjahr 1850, S. 1 (hier: Gundert).

918 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 3r. Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 57.

919 S.o. Kap. 4.1.7.1.

920 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 63 über die Katechisten Vedamuttu und Ananden; S. 62: »der ältere Bruder, dem ich zu einem vor der Taufe mit List zu bewerkstelligenden heidnischen Heiratsplan meine Einstimmung nicht geben konnte, folgte ihr bald nach« (d.h. verließ er Gundert). Ganz anders die Argumentation der Frauen christlicher Männer, die Johannes Müller 1851 aufzeichnete, vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Brief-Bericht, 5.4.1851, S. 1v: »Da ich zur Zeit ihres Eintrittes bei uns der Frau von Christian Taufunterricht erteilte, so schloß sich Pauls Verlobte sogleich auch an sie an; und als ich ihr erklärte, daß, obwohl sie nun zu ihrem Mann der ein Christ sei, gekommen sei, sie ni[cht] denken müßte, als ob sie, sie möge wollen oder nicht, nun auch die Taufe empfang[en] und Christin werden müßte – erwiderte sie: o nein! ich will Unterricht und Taufe empfangen und Christin werden nicht weil mein Mann auch Christ ist, sonder[n] weil dieses alles mir selbst nöthig ist. Auf diese Erklärung hin empfieng sie no[ch] einen Monat vor ihrer Taufe täglich eine Stunde Unterricht. Ich konnte natürlich nicht viel Kenntniß von ihr erwarten, aber doch hat sie einige Hauptpunkte der christlichen Lehre aufgefaßt. Der Geist Gottes muß sie durchs Wort und Predigt desselben und durch seine Zucht weiter erleuchten und sie und die andern allen zu lebendigen Gliedern am Leibe Jesu machen. –«

921 Heidenbote 1845, S. 55 (Essig über Malasamudra): »wurde einer von unsern Colonisten getauft [...]. Er ist verheirathet und hat ein Kind; sein Weib aber hatte noch keine Lust Christin zu werden; sonst lebt sie gut mit ihm und vielleicht folgt sie ihrem Manne doch noch nach. Er ist ein aufrichtiger Mann und hat christliches Leben.« BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 9, H. Gundert, 1.6.1848, S. 1r: »Die 3 Kinder die sie mitgenommen hatte sind jetzt auf ihren ernstlichen Wunsch getauft worden, und sie lebt friedlich mit ihrem Mann in Paul's Haus zu Chombala.« Vgl. zum Bemühen um *echt* christliche Ehepartner in Württemberg GLEIXNER, Geschlechterordnung.

sich mit seinen Frauen auf eine Auflösung der Vielehe einigte. Sie schrieben diese jedoch nicht vor. Hermann Gundert hatte 1843 eine Auseinandersetzung mit einem Inder, der meinte, er müsse die Missionsstation wegen seiner Polygamie verlassen. Gundert verwehrt sich dagegen, die Schuld zugeschoben zu bekommen: Er habe ihn trotz seines Wissens um die Vielehe getauft, mithin darin keinen Taufhinderungsgrund gesehen.⁹²² Wenn die Missionare indessen Einfluss auf die Wahl der Ehepartner üben konnten, bemühten sie sich um Eheschließungen zwischen Konvertiten. Eine häufige Formulierung lautete, insbesondere in Gunderts Tagebuch, »ich habe ... verheiratet mit ...«. ⁹²³ Zuweilen wurden auch Taufen durchgeführt, damit beide Ehepartner nominal christlich waren.

Ein besonderes Problem stellte die Familienbindung dar. Dass die Basler von den Konvertiten das Aufgeben ihrer Bindungen zu solchen Familienmitgliedern erwarteten, die sie von der Konversion abhalten wollten, ist oben schon dargestellt worden.⁹²⁴ Dennoch galt auch für die Missionare das vierte Gebot der Elternerziehung, und außerdem hofften sie auf den Vorbildcharakter der Konversionen, der nur Erfolg haben konnte, wenn die Konvertiten weiterhin um ihre Ehepartner und deren Taufe kämpften. Es war also keineswegs so, dass tatsächlich alle Verbindungen zur Vergangenheit gekappt werden sollten. Vielmehr galt es, die Bindungen der Vergangenheit in die neue Gegenwart zu holen. Am ausführlichsten berichtet wurde darüber in dem Kampf Anandrao Kaundinyas um seine erste Frau Lakshmi, die sich nach langen Kämpfen nach seiner Rückkehr aus Basel bereiterklärte, auf der Missionsstation zu leben und Unterricht im christlichen Glauben zu empfangen, aber schließlich als Hindu starb.⁹²⁵

Eine neben der Sexualität der Basler Darstellung zufolge ebenfalls in Indien weit verbreitete Verhaltensweise wurde in Bezug auf die Taufe selten erwähnt: das Lügen. Dies lag möglicherweise darin begründet, dass diejenigen, deren »Lügen« den Missionaren offenbar war, gar nicht erst bis zur

922 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 100: »John meinte [...] übrigens müsse er wegen Polygamie fort, aus dem reinen Orte reiner Herren. Ich sagte lächelnd – ich sei froh, daß er so das ganze auf mich schiebe. Wieso, sagt er, es ist doch gegen die christliche Religion? Ja, ich denke, so sei noch manches gegen die christliche Religion und man breche nicht gleich den Stab darüber – übrigens habe ich davon und von allen begleitenden Umständen gewußt, als ich ihn taufte. Es war mir eine Freude zu sehen, wie er es so leicht nahm, alles auf sein Getauftsein, also auf mich zu schieben.«

923 Vgl. z.B. ebd., S. 117: »ich verheirate die 2«.

924 S.o. Kap. 4.1.1.2.

925 Vgl. SEBASTIAN, *Mission without History?*

Verhandlung über die Taufe kamen, waren doch die offenen Sündenbekenntnisse eine Voraussetzung für den Vollzug des Konversionsritus, und eine in der Wahrnehmung der Missionare ehrliche Buße führte unmittelbar zur Taufe.⁹²⁶

Häufiger wurde von Trinken und Opiumrauchen erzählt als in Indien im Allgemeinen und unter den Konvertiten im Besonderen verbreiteten Handlungen, die mit dem Christentum als nicht vereinbar galten. Hierbei ging es den Missionaren, insbesondere in Bezug auf den Alkohol, nicht um völlige Abstinenz, sondern um Missbrauch, der »seinen Leib und seine Seele zu Grunde richte«.⁹²⁷ Dies sahen sie insbesondere im Hinblick auf die verhältnismäßig vielen Konvertiten aus der Kaste der Billava, Palmweinzieher, als Problem an.⁹²⁸ Auch bei Alkoholismus innerhalb der Familie sahen die Basler Probleme auf die Konvertiten zukommen.⁹²⁹ Alkoholismus war auch deshalb von Bedeutung, weil die Missionare Sucht als Unfreiheit verstanden, Christus aber in der *iustificatio* die Menschen von allen falschen Bindungen befreie. Die Taufe sollte die sichtbare Zelebration dieser Befreiung sein.

926 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 74: »Titus reuig, daß er sich zu falschem Zeugnis verleiten ließ, Maria, Abels Weib busfertig – getauft.«

927 Heidenbote 1850, S. 54, hier in Bezug auf das Opiumessen.

928 Zur Verbindung von Trinken, Familienbindungen und der nach Ansicht der Missionare notwendigen Zucht vgl. BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 12, H. Gundert, Bericht vom 1.1.–9.4.1853, S. 2vf.: »Am 14 März hörte ich, der Vettuwer Ayappa sey gestorben. Er ist Schwager unsers Mädchenschullehrers Joseph Candappen, und Vater der nach Chombala verheiratheten Aline. Schon vor 12 Jahren diente er mir als Knecht, und wurde wegen Trinkens fortgeschickt: er wollte darnach seine Tochter entführen, sich selbst den Hals abschneiden, und machte solchen Lärm, daß er auf dre[i] Monate ins Gefängniß gerieth. Seither ließ er die – früher leidenschaftlich geliebte – Tochter unangefochten, erlaubte ihr aber nicht ihm ans Herz zu reden. Vor 2 Jahren verstieß er sein schwangeres Weib, erlaubte ihr jedoch den jüngsten Knaben mitzunehmen. So kam sie zu uns und ließ sich auf die Taufe vorbereiten. Er selbst dachte dann es wieder zu versuchen mit dem Christ werden, gab das Trinken wirklich auf und wohnte mit den 2 älteren Knaben eine Zeitlang bei Br. Hebich. Aber die Züchtigung die seine Buben hie u da erhielten, erbitterte ihn aufs äusserste. Kaum hatte ich den jüngsten Knaben zu den andern nach Cannanur gethan, so lief der arme Mann mit allen dreien davon, schnitt alle Verbindung der Kinder mit der Mutter ab, und kettete sie durch Palmwein und andere Köder fest an seine Person. Die Mutter weinte sich fast die Augen aus, bes. um den jüngsten Knaben, welchen sie nach Kräften verzogen hatte, und das Mädchen das sie gebar schien durch ihren Gram so aufgezehrt, daß es bald dahinwelkte. Endlich aber ließ sich die arme Frau den Trost des Evang's gefallen und wurde getauft (»Julie« 10 Oct 1852). Der Vater aber verhärtete sich und zog weg nach Vencädu, 4 Stunden von hier, wo er an der Dysenterie starb. Als ich nach 11 Tagen davon hörte, sandte ich Joseph die Knaben aufzusuchen.«

929 Vgl. BMA, C-1.12.1 Indien 1852, J. Müller, 23.4.1852, S. 1r: »Meine und unsere Freude über diesen neuen Zuwachs von sechs Seelen hält sich nicht nur deßwegen in den gehörigen Schranken, weil so wenig Verlangen nach Heil und einem Heiland der Sünder bei Vater und Mutter zu sehen ist, sondern auch deßwegen, weil der Vater ein viel jähriger Brantweinrinker ist. Da wird es wohl Noth geben!«

Die letzten beiden häufig genannten, in Indien nach Wahrnehmung der Missionare verbreiteten »unchristlichen« Handlungsweisen waren Streit und Stehlen. Diese kamen zum Leidwesen der Missionare vor und nach der Taufe vor, ohne dass sich, gerade bei ersterem, eine wesentliche Veränderung bemerkbar machte.⁹³⁰ Theologisch wichtiger war ein stärker im afrikanischen als im indischen Kontext verbreiteter, aber auch dort bekannter Lebenswandel, der als direkt unchristlich interpretiert wurde: das unstete Leben.⁹³¹ Bei Pilgern und Wanderasketen galt die Sesshaftwerdung auf der Missionsstation als einer der wichtigsten Schritte im Prozess der *conversio*. Doch auch von anderen Personen wurde berichtet, wie sie durch die Taufe sesshaft wurden: »Eine arme Frau, die im Lande umherschweifte, empfing mit ihrem Kinde christlichen Unterricht. Jetzt ist sie getauft, das Kind befindet sich in der Mädchenanstalt.«⁹³² Die Sesshaftigkeit galt als Ausweis der Christlichkeit, ein Wanderleben als höchst gefährlich.⁹³³

Letztlich aber wurden all diese »unchristlichen« Lebensweisen entweder auf die indische Kultur oder auf ein falsches Verständnis des christlichen Glaubens zurückgeführt. Durch Aufklärung hoffte man, die Konvertiten zu »christlichem« Verhalten zu erziehen.⁹³⁴ Vor der Taufe von größeren Gemeinschaften wurden Gespräche geführt, anhand derer die Missionare zu erkennen hofften, wer die christlich-erweckten Regeln und die Lehre richtig verstanden hatte. Auch versuchten sie, die christliche Gemeinschaft zur selbstständigen Anwendung dieser Regeln zu bringen, indem sie über ihre Mitglieder selbst entscheiden oder zumindest Entscheidungsvorschläge unterbreiten sollten. Wer keinen Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften nennen konnte, wurde der Taufe für unwürdig befunden.⁹³⁵

930 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 186.

931 Vgl. dazu ausführlicher BECKER, Gehet hin.

932 Heidenbote 1844 (Jahresbericht), S. 58.

933 Vgl. auch die Geschichte der Familie von Daniel und Joseph Wellejan Heidenbote 1855, S. 102f.

934 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 1, H. Gundert, 20.1.1841, S. 3r: »Zur Taufe fand ich keinen hinlänglich vorbereitet, es gelang mir freie Stimmen von Ungetauften abzulocken, so nehmlich daß sie in der Kirche alle ihnen bekannte Anstöße an andere Taufcandidaten aussprachen: u der Streit der sich im Augenblick dadurch ankündete zeigte genugsam, wie begründet Klagen waren. Lieblosigkeit wurde auch namentl an einem der Getauften, dem alten Timotheus, ausgesetzt: dagegen in den Getauften im Allg. ein unläugbar neues Leben – wenn auch nicht sehr merklich – anerkannt. Wie gewöhnlich wird auch hier leicht Wirkungseifer höher gestellt als stille Tadellosigkeit, u geistl scheinender Eifer (Lehren u Beten) höher als Ernst u Kraft im Dienst der Hände.«

935 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 7, H. Gundert/J. M. Fritz, 6.7.1841, S. 2r (hier: Gundert): »Ich forderte nehmlich am 10 Jan. die Taufcandidaten auf zu erklären, ob u was für ein Unterschied zwischen den Getauften u übrigen Selaren sey. Etliche Weltlichgesinnte sagten: ach es sey fast keiner oder gar keiner – wodurch ich sie auf die andere Seite brachte, indem sie ja keinen Grund haben, sich durch die Taufe in eine eben so schlechte Gemeinschaft wie die vorige gewesen aufnehmen zu lassen. Andere besser gesinnte klagten den Timotheus der

In der Taufe ging es den Missionaren ausdrücklich nicht um eine rein äußere Veränderung des Lebenswandels, obwohl sich die *sanctificatio* auf diese Weise sichtbar zeigte, sondern eigentlich ging es ihnen um Nachfolge.⁹³⁶ Im Zusammenhang der Taufe genannt wurden als christliche Charakteristika vor allem Gehorsam, Fleiß, Demut und Geduld als Eigenschaften, die das neue Leben kennzeichneten.⁹³⁷ Aus der Taufe folgte für die Basler automatisch ein neues Leben.⁹³⁸ Dies würde sich auch äußerlich zeigen. An erster Stelle in Bezug auf das neue Leben nach der Taufe standen die neugewonnene christliche Gemeinschaft und die Einheit in der Gemeinde.⁹³⁹ Die Gemeinde war der sichtbare Ausdruck der Veränderung durch die Konversion und beinhaltete die gegenseitige Stützung in den neuen Verhaltensweisen. Von besonderer Bedeutung war in Indien die Einheit von Indern, Europäern und Angloindern in der Gemeinde.⁹⁴⁰ Eine Folge der Taufe sollte die Freude

Lieblosigkeit in Worten u des sich Entziehens von gemeinschaftlichen harten Arbeiten an, u den Manuël des Streits mit seinem Weib (die eben eine schlechte Person ist), indeß hat der HERR dem letztern seither treulich ausgeholfen.) Als ich Timoth. zur Rede stellte, wollte er keinen Fehler auf sich sitzen lassen u ich warnte ihn sehr, daß er doch nicht durch schwere offenbare Sünden müsse von seiner Selbstgerechtigkeit abgebracht werden. Dieser Umstand bewog mich denn zusammen mit dem Urtheil der Obgenannten, ihn vom Abendmahl auszuschliessen.«

936 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 22.4.–6.5.1851, S. 3r.

937 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 12, S. Hebich/H. Gundert/Victoria Kegel u.a., Stationsbericht 1849, 7.1.1850, S. 3r (hier: Gundert über die Mädchenschule): »Mehrere haben um Zulassung zum h. Abendmahl gebeten, u halten gute Gemeinschaft mit den erwachsenen Schwestern. Auch wird einigen bald die h. Taufe zu Theil werden können. Die Kinder sind im Ganzen gehorsam u fleissig, sowohl im Lernen als in mannigfaltiger Handarbeit.« GUNDELT, Schriften, S. 225: »taufte ich sie mit der obigen Familie. Sie heißt jetzt Theresa und fährt fort, durch ihren Wandel in Wahrheit und Demut uns Freude zu machen.« Heidenbote 1841 (Jahresbericht), S. 63: »Am 7ten Februar 1841 wurden die Erstlinge dieser Station und überhaupt der Mission im Binnenlande eingesammelt, indem 7 Personen in der Taufe der Gemeinde Gottes hinzugezogen wurden, von welchen mehrere köstliche Proben eines demüthigen Glaubenssinnes ablegten.«

938 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 13, S. Hebich, Kurzer Bericht über Br. Hebich's Reise, 25.6.–13.9.1840, S. 4r.

939 Vgl. Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 70: »Sieben Knaben wurden im Namen Jesu Christi getauft. Aus allen Enden des Landes zusammengeweht, wachsen sie hier doch unter Zucht und Einfluß des göttlichen Wortes zu Gliedern der Kirche Christi heran.« BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 12, H. Gundert/J. M. Mengert/J. M. Fritz, 20.11.1840, S. 2r (hier: Gundert): »Wegthun kann u mag ich ihn nicht – einstweilen danke ich für das Zutrauen das die 12 erwachsenen Neugetauften mir u sich untereinander erweisen.«

940 Vgl. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, 15.11.1852, S. 1v (anlässlich einer Taufe): »Die alte 70. jährige Mutter hat noch nie so schöne weiße Herren + Damen gesehen, u jetzt durfte sie gar vor ihnen sitzen u zu ihnen gehören! als sie wieder nach Anjarakandy zurück kehrte, konnte sie nicht aufhören zu reden von Allem dem was sie gesehen, gehört + empfangen hat! Wenn's hier auf Erden armen Leuten schon so geht, wie wird's uns einst allen ergehen droben in der seeligen Heimath, wenn wir in der Herrlichkeit des Sohnes Gottes vor dem Vater + Ihm erscheinen u Ewig bleiben dürfen!«

sein, die aus dem gefestigten und in der Taufe bestätigten Blick auf Gott resultierte.⁹⁴¹ Diese wurde verstärkt, wenn Familienangehörige dem Täufling ins Christentum folgten.⁹⁴²

Eine Bekehrungsgeschichte anhand des Lebenswandels fasste der *Heidenbote* im Jahresbericht 1847 zusammen:

Ein angesehener *Najer* aus Palghat, von guter Erziehung, Namens *Ramin*, jetzt *Daniel*, mit seinem Begleiter *Wetu* wurde mit getauft. Er war in seiner Jugend durch das Lesen der unzüchtigen Religionsbücher sittlich vergiftet worden. Wallfahrtsreisen an heilige Orte gaben ihm keinen Frieden. Der Katechist *Titus* predigte ihm den Sündentilger am Kreuze auf dem Markte zu Calicut. Er freut sich jetzt seines Heilandes, nach schwerem Kampf seines stolzen Herzens gegen die Gerechtigkeit aus Gnaden.⁹⁴³

Die Freude besiegelte diesem Bericht zufolge seine Bekehrung.

Das Verhältnis zum Kastensystem war für die Basler von eminenter Bedeutung für die Taufentscheidung. »Zopfchristen«, die trotz Taufe ihre Kastenzugehörigkeit behalten wollten, duldeten sie nicht. Das Festhalten am Zopf schien ihnen ein Zeichen für die falsche Prioritätensetzung und damit für die *Unechtheit* der Bekehrung zu sein.⁹⁴⁴ Schwierig wurde es, wenn getaufte Christen aus anderen Regionen zu ihnen kamen, die bisher die Insignien der Kaste und vor allem die Essensreinheit hatten beibehalten dürfen.⁹⁴⁵ Die Auseinandersetzungen mit tamilischen Christen aus der ehemals Dänisch-Englisch-Halleschen Mission zogen sich über einen langen Zeitraum hin und fanden sogar Widerhall im *Heidenboten*. Nur in einem Fall wurde von einem – von einer anderen Gesellschaft getauften – Christen berichtet, der nach der Taufe ohne Austritt oder Ausschluss aus seiner Kaste weiterlebte und trotzdem überall als guter Christ galt. Dieser war zum Zeitpunkt des Berichts aber schon gestorben, nur seine Witwe lebte noch. Sie war weiterhin, wie die

941 Vgl. *Heidenbote* 1847 (Jahresbericht), S. 67: »Pauls alte Mutter *Martha* ist fröhlich in dem Herrn seit ihrer Taufe.«

942 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 9, H. Gundert, 3.7.1847, S. 1v: »Paul kam sehr ruhig hieher u meinte, als Glaubensprüfung könne der Arrest recht Gut kommen. Ich setzte in der Woche drauf den Unterricht fort u. am 17ten taufte ich ihn u S. Haus (Silas u Prisca, mit 3 Kindern). Unsere Freude war groß, am strahlendsten bei Pauls Mutter, die jetzt wieder ein Kind gewonnen sah.«

943 *Heidenbote* 1847 (Jahresbericht), S. 67.

944 Vgl. BMA, C-1.20 Tschirakal u. Kannanur 1855, Nr. 28, S. Hebich, Br. Hebich's Report, 10.11.1855, S. 11v: »Diese Zopf- oder Kast-Christen sind so verseßen auf den Zopf oder die Kaste, daß Der Herr Jesus ihnen, im vergleich mit diesen großen Dingen, gar nichts ist.«

945 S.o. Kap. 4.1.1.1, bes. »Kastenaustritt«.

Basler bemerkten, von ganzem Herzen Hindu. Der Christ hatte zwar seine Kaste nicht verlassen, aber auch nicht missioniert, nicht einmal im eigenen Haus.⁹⁴⁶ Dies konnte kein Ziel für die Basler sein.

Darüber hinaus galt der Umgang mit der Kaste als Zeichen des Standes der Bekehrung, und zugleich wurde eine Abwendung vom Christentum häufig auf die Kastenzugehörigkeit zurückgeführt. Dies waren zwei Seiten desselben Gedankens: Wer sich völlig von der Kaste abwendet, ist *echt* bekehrt; wer anfängt zu schwanken oder die Mission verlässt, tut das aufgrund seiner Kastengebundenheit. Daher wurde die Apostasie in Indien häufig auf den Kontext und darin auf diese spezifische Form des Sozialwesens zurückgeführt. Andere Argumente kamen seltener in den Blick.⁹⁴⁷

Ein anderer junger Mann Sundaren (von guter Tamil Caste) kam von Mangalur mit dem Wunsch getauft zu werden. Da er aber zu einiger Arbeit angehalten wurde, empörte sich der alte Castengeist, er sagte, er sei gekommen zu lernen u dann Lehrer zu werden, u da ich weder Reis noch Unterricht geben wollte, außer er arbeite hier oder sonst wo, gieng er.⁹⁴⁸

Hermann Gundert hätte die Unwilligkeit Sundarens zur Arbeit betonen können oder dessen Wunsch zu lernen, aber was er hervorhob, war der »Kastengeist«. Seiner Meinung nach war die Hauptmotivation Sundarens eine Verbesserung seines Leben gewesen und der Grund, Tellicherry wieder zu verlassen, der Unwille, seine »gute« Kaste zu verlassen. Das Kastenbewusstsein hatte ihn Gunderts Meinung nach von der *conversio* abgehalten. Auch die stereotype »Faulheit« führte Gundert auf den »Kastengeist« zurück. Das Grundübel schien ihm die Kaste zu sein.⁹⁴⁹

Hingegen zeigte sich die *echte* Bekehrung der Auffassung der Missionare zufolge im Verlassen der Kaste und im Ertragen von Verfolgungen, von »Schmach« und dem Verlust der engsten Familienmitglieder.⁹⁵⁰ Dies waren

946 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 162.

947 S.o. Kap. 4.1.7.1.

948 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 2r (3).

949 Ausführlicher zum Fleiß s.u. Kap. 4.2.4.

950 BMA, C-1.23b Kannanur 1858, Nr. 3, S. Hebich, 1.2.1858, S. 1rf.: »Unter den Männern, ist Johann, 62. Jahre alt, der schon seit 20. Jahren Christ zu werden, ernstlich eingeladen wurde, er konnte es aber nicht über sich nehmen die Schmach Christi auf sich zu nehmen. Jetzt sagt er: Laßt die Leute sagen & thun mit mir was sie wollen, ich muß den Herrn Jesum haben!« C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 18, H. Gundert/C. Müller, Bericht der Tellicherry Station über das Jahr 1847, S. 1 (hier: Gundert): »wurden ohne viel Kampf zur Kirche zugethan. Pauls Tante Sarah (11 Sept) hatte viel Widerstand bei ihren Verwandten in Mahe zu überwinden ehe sie getauft werden konnte. Ein Schwager Paul's Silas ein kräftiger ehrlicher Mann drang mit seiner Familie durch (17 July) nachdem er sich durch Verkauf alles Schmucks seiner Verbindlichkeiten gegen die Kastenverwandten entledigt u eine kurze Gefangenschaft unter seinen Brüdern ruhig ausgehalten hatte.« C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 2, H. Gundert, 21.1.1848,

auch für die europäischen Unterstützer wichtige Geschichten, die daher häufig im *Heidenboten* berichtet wurden, entweder als ausführliche Erzählung oder in kurzen Berichten.⁹⁵¹ Durch vielfältige Berichte über das Gegenteil, die Abwendung von der Taufe aufgrund der Kasten- oder Familienzugehörigkeit, wurde hingegen die Exotisierung der *conversio* in Indien verstärkt.⁹⁵²

Die Missionare kamen den Indern entgegen, indem sie sie, wenn die Verfolgungen oder Verfolgungsdrohungen zu stark wurden, an anderen Orten taufte.⁹⁵³ Sehr selten wurde die Anwesenheit von Beamten zur Sicherheit bei der Taufe protokolliert.⁹⁵⁴ Dabei rieten die Missionare ausdrücklich, nicht zu früh die Kaste zu verlassen: »Ehe sie recht bekehrt sind, möchte ich keinem anrathen aus Kaste u National-Ordnung u den in alten Gewohnheiten festgesetzten Berufen herauszutreten.«⁹⁵⁵ Wie beim Ablegen der Insignien, so riefen sie auch hier die Inder zur Zurückhaltung auf, denn der Rückweg war für die meisten versperrt. Die Aussagen der Missionare waren in diesem Punkt zwiespältig: Einerseits wollten sie den Kastenausritt und förderten ihn, zum Beispiel durch zügige Taufen.⁹⁵⁶ Andererseits rieten sie wie bei den Insignien und dem gemeinsamen Essen so auch allgemein beim Kastenausritt zu Zurückhaltung und Langsamkeit. Letztlich wurde wohl im Einzelfall entschieden, welcher Weg zu gehen war.

Die Missionare selbst maßen der Kaste eine große Bedeutung bei. Dies galt nicht nur wegen der Schwierigkeiten, die die Kastenmitgliedschaft bei Taufen hervorrufen konnte, sondern die Missionare hofften trotz aller Ablehnung der Kasten auch auf positive Effekte: die Nachfolge der vielen.⁹⁵⁷

S. 2: »Ein Verwandter Paul's wurde zum Schluß des alten Jahres getauft. Weib u Kinder hat er darüber vorerst verloren, hofft aber daß der HERR nach Seiner Wunderweisheit sie ihm wieder verschaffen wird, obwohl vorerst keine Aussicht darauf sich eröffnet.« C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 2.9.1852, S. 5: »Die Mutter jetzt kinderlos (denn der Vater droht noch, die Knaben eher zu erwürgen, als sie ihr zu geben) hat sich aber gefaßt, fängt an ihre Hoffnung auf Gott zu setzen und ist vielleicht die versprechendste unter unsern Taufcandidaten.« Zur Familienbindung s.o. Kap. 4.1.1.2.

951 Vgl. *Heidenbote* 1839 (Jahresbericht), S. 63f.; 1845 (Jahresbericht), S. 83: »Ein tamilischer Hausvater wurde auf sein Taufbegehren gefragt: »aber, was werden eure Verwandten sagen?« und er erwiderte: »sie mögen sagen, was sie wollen. Können sie mir einen Größern zeigen als Jesum Christum, so will ich auf sie hören.««

952 Vgl. z.B. *Heidenbote* 1845 (Jahresbericht), S. 82: »Er [Ammann] durfte 19 Heiden vom Dorfe *Karnada* taufen. Aber auch er hatte oft den Schmerz, tieferschütterte und nach Gerechtigkeit hungernde und dürstende Seelen von der Furcht vor ihren Kastengenossen, besonders seit der Brahminentaufe, überwältigt zu sehen.«

953 Vgl. BMA, C-1.4 Indien [Mangalore] 1850, Nr. 19, Protokoll der Mangalore Stations Konferenz, 3.6.1850, S. 5r (9): »2. Gestern kamen vier junge Leute von Hubli von 18–23 Jahren hier an, wünschend hier getauft zu werden, weil sie nicht das Herz hatten, droben herauszutreten.«

954 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 138 über Robinson: »In seiner Gegenwart wurde das erschreckte Mädchen, das durchaus nichts mehr von Tiern wollte, am 18. getauft.«

955 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 5, H. Gundert, 19.9.1839, S. 2v.

956 S.o. Kap. 4.1.7.2.

957 S.o. Kap. 4.1.1.1.

Seine Taufe erweckte solche Freude in ihm, daß er den gefundenen Schatz Jedermann anbot. Seine Verwandten suchen ihn jetzt durch Liebe zu locken, aber er steht fest in Christo, und eher dürften einige Glieder seiner Familie aus den Banden des Islam errettet werden.⁹⁵⁸

Diese Bemerkung über den muslimischen Jugendlichen Baker fasste alle Hoffnungen der Missionare in Bezug auf Taufen zusammen. Wenn einer nach der *echten* Bekehrung getauft wurde, wovon man im Fall Bakers ausging, werde die Person nicht nur selbst Christ bleiben und in der Heiligung fortschreiten, sondern auch unter ihren Verwandten und Kasten-/Dorfmitgliedern missionieren.⁹⁵⁹ Deshalb waren die Taufen der »Erstlinge« den Baslern so wichtig.⁹⁶⁰

Der Lebenswandel konnte ebenfalls als durch andere beeinflusst dargestellt werden. Hinduistische oder muslimische Freunde und Verwandte konnten die Konversionswilligen nach Wahrnehmung der Missionare zu »falschem« Verhalten verleiten, christliche Freunde sie zum »richtigen« Lebenswandel weisen.⁹⁶¹ Häufig wurde aber, gerade im Blick auf die Beziehung zwischen Taufe und Lebenswandel, die Handlungsmacht der Konvertiten betont. Eine positive Veränderung des Lebenswandels wurde ihnen selbst oder Gott zugeschrieben. Manchmal sahen die Missionare darin eine Wirkung der Taufe.

Die Taufe stand in engem Zusammenhang wie mit der *conversio* so auch mit der *sanctificatio*. Da die *sanctificatio* mit dem Beginn des *conversio*-Prozesses anfangen sollte, wurde auch die Taufe in der Regel erst durchgeführt, wenn die Konvertiten schon Anfänge eines geheiligten Lebenswandels

958 Heidenbote 1845 (Jahresbericht), S. 84.

959 Vgl. ebd., S. 38 (Hebich): »wollte auch an dem selben Tage getauft werden; aber Frau und Kinder zu verlassen, – dieser Berg war ihm noch zu hoch zum Uebersteigen. Seine Zeit ist noch nicht gekommen, ich hoffe aber zum Herrn sie werde kommen. [...] Diese Taufe ist mir wichtig, indem sie ein ganzes Dorf angeht, die keine Fremdlinge sind, sondern die wirklich seßhaften Einwohner, die einen großen Teil der ganzen Küste hinunter nur eine Familie bilden. Es wird um sich greifen; dem Herrn sei die Ehre!«

960 Vgl. Heidenbote 1838, S. 21: »daß durch unsre lieben Brüder in Mangalore im letzten Sept. der Erstling ihrer Missionsarbeit unter den Heiden durch die heilige Taufe zur Gemeinde Christi hinzugehan wurde. Leider berichtet Bruder Hebich nur sehr kurz«; 1846 (Jahresbericht), S. 74.

961 Vgl. Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 66: »Der Waschermann aus *Bentur*, den wir nach längerem Unterricht getauft haben, den aber sein heidnisches Weib verführte, mußte nach vieler Geduld weggeewiesen werden.« (1848 [Jahresbericht], S. 63 über seine Wiederaufnahme auf Probe). 1847 (Jahresbericht), S. 67: »Der Pilger *Govinden*, jetzt *Thomas*, wandelt Christo treulich nach, der eingeborne Arzt Timotheus ist voll Freude, daß auch seine Gattin und 3 Kinder getauft werden konnten. Sie leiden mit getrostem Muthe Verfolgung.« 1848 (Jahresbericht), S. 61: »Eine Familie von 5 Seelen wurde nach langem Leiden und treuem Bekenntnisse des Hausvaters und vorheriger Trennung seiner Gattin mit den Kindern von ihm, die aber nachher wieder sich hob, getauft.«

aufwiesen. Die *sanctificatio* musste in der Regel vor dem Vollzug des Konversionsritus beginnen. Sie sollte aber durch die Taufe verstärkt werden, das heißt, die Konvertiten sollten nicht nur in ihrem christlichen Lebenswandel gefestigt werden, sondern auch Freude dazu bekommen und weiter vorangetrieben werden.⁹⁶² Die Berichte aus Indien illustrieren, dass diese Theorie nicht immer Wirklichkeit wurde, aber sie zeigen auch die Bemühungen der Missionare um ihre Realisierung. Bei der Taufentscheidung spielte die Kaste stets eine große Rolle, sowohl wenn sich die Missionare entgegen ihrer eigentlichen Überzeugung für eine sehr frühe Taufe entschieden, als auch wenn sie Menschen aufgrund der wahrgenommenen andauernden Kasten- und Familienbindung zunächst zurückwiesen. Als zu bedenkende Punkte wurden Kastensystem und Familienbindung zentral in die Kontaktreligiosität aufgenommen. Als Lebensgebiete, auf denen sich die *echte conversio* zeigen sollte, wurden insbesondere die Sexualmoral, der Umgang mit Rauschmitteln, Lügen, Streit und Stehlen beschrieben. Durch diese stereotypen Zuschreibungen, die im *Heidenboten* häufig wiederholt wurden, entstand eine orientalistische Abwertung nichtchristlicher Inder. Gleichzeitig wurde auf dieser Folie die Veränderung durch die *conversio* umso stärker hervorgehoben.

4.1.8 *Ordo salutis: conversio* und Heilsweg in Indien

Die Basler Missionare sprachen häufig vom »Heilsweg« bzw. dem »way of salvation«. Dies war ihre zentrale Botschaft, die sie Indern und Europäern vermitteln wollten, die Zusammenfassung ihrer Theologie.⁹⁶³ Zum Umfeld des *ordo salutis* gehört auch die Frage nach der Prädestination.⁹⁶⁴ Im Blick auf die Partizipation des Menschen am *ordo salutis* stehen Erfahrung und Erkenntnis als grundlegende Teile der *conversio* im Mittelpunkt, die schon häufiger erwähnt wurden, aber unter diesem Aspekt noch einmal eigens analysiert werden.

962 Vgl. dazu auch die Ausführungen von BLUMHARDT, Dogmatik, II, § 268, S. 324f.

963 Vergleichend und erklärend werden an einigen Stellen Aussagen der CMS hinzugezogen, weil für diese die Rede vom Heilsweg eine noch größere Bedeutung hatte als für die Basler und darin manche Punkte etwas klarer werden.

964 Diese hat die als »Divine Providence« als sehr häufig genutzte Umschreibung für Gott Eingang in die Zeitschriften der CMS gefunden, vgl. z.B. Church Missionary Record 1831, S. 240.

4.1.8.1 Heilsordnung

Häufiger noch in den englischen als in den deutschen Veröffentlichungen, aber in beiden oftmals wurde die gepredigte Lehre zusammengefasst als Rede vom »Heilsweg«, »Weg Christi« oder »Weg des Heils in Christo«. ⁹⁶⁵ Die Inhalte wurden bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt, sodass an diesen Stellen keine Erklärungen abgedruckt wurden. Ausführungen zum *ordo salutis* fanden sich aber in Kurzzusammenfassungen von Predigten.

Sie waren voll Aufmerksamkeit, als ich ihnen die Geschichte Christi, die Sündenvergebung durch sein Verdienst predigte und die Erfüllung seiner Verheißung darlegte, daß sein Evangelium in der ganzen Welt gepredigt werden soll, wie sie jetzt vor ihren Augen Statt finde. ⁹⁶⁶

So wurde Johannes Layer auf einer Predigtreise nach Kaladgi und Belgaum zitiert. Das Besondere an dieser Zusammenfassung der evangelischen Lehre war die Betonung der weltweiten Predigt und deren Integration in die Heilslehre. Dies verweist auf die Bedeutung der Frage nach Prädestination und Apokatastasis für die Missionare in Indien.

In der Predigt selbst wurden die Schwerpunkte jedoch zumeist anders gelegt: Sünde und Sündenvergebung standen hier im Vordergrund. ⁹⁶⁷ Vielfach berichteten Missionare von den Schwierigkeiten, Hindus überhaupt erst ein Verständnis für das eigene Sündersein zu vermitteln. Hier trafen zwei völlig unterschiedliche Kulturen und Religionsverständnisse aufeinander. Menschen, die sich keiner einzigen Sünde – geschweige denn eines umfassenden Seins als von Gott abgewandter Sünder – bewusst waren, die Notwendigkeit von Sündenvergebung verständlich zu machen, war eine der größten Herausforderungen für die Basler. ⁹⁶⁸ Deshalb war der erste Schritt die Vermittlung der Überzeugung von der eigenen Sündhaftigkeit.

In diesem Zusammenhang wurde auch der indische Kontext konkret. 1846 druckte der *Heidenbote* einen Bericht Samuel Hebichs von seiner Predigt beim Payyanurfest 1845. Er erklärte, dies sei seine übliche Ansprache: ⁹⁶⁹

965 Vgl. Heidenbote 1852, S. 14; 1843, S. 60; 1853, S. 92f.

966 Heidenbote 1843, S. 4.

967 Vgl. z.B. Heidenbote 1840, S. 96: »ich verkündigte ihnen, wie Gott seinen Sohn Jesum Christum uns zum Herrn und Heiland gegeben, und wie in Ihm Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit zu finden sey, und ermahnte sie, Buße zu thun und an dieß selige Evangelium zu glauben.«

968 S.o. Kap. 4.1.1.6.

969 Heidenbote 1846, S. 44: »Diese meine Ansprache ist so ziemlich überall dieselbe, nur daß ich das einmal mehr auf dem Abscheu, Greuel und Lügenwesen der Götzen, dann mehr auf der Aufzählung anderer Sünden verweile, jetzt Gottes Liebe, dann seinen Zorn verkündige; oder die Herrlichkeit der Stadt Gottes gegen die Pein der Hölle halte. Alles, wie es mir gerade der Herr gibt.« Hebich sprach von »Payavur«. Dort wurden verschiedene Götter und Göttinnen verehrt, zuvorderst Subrahmanya. Ich danke Mrinalini Sebastian für diese Information.

Sein Name ist Jehovah, sein Charakter heilig – denn er ist König und hat einen Thron; sein Wille ihre Seligkeit – denn sie seyen unselig, weil Werke von Menschenhänden keine Götter seyen, auch weil Sünder Gott weder sehen noch in Gemeinschaft mit ihm kommen können. Daher gebiete Gott jetzt Buße d.h. Umkehren von den und den Sünden, die ich immer bei Namen nenne; und biete Vergebung der Sünden an durch Glauben an den Herrn Jesus Christus, den ins Fleisch gekommenen Sohn Gottes; hiezu die wunderbare Geschichte von Gott, geoffenbart im Fleisch, Gottes Liebeswerk für Sünder in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen; daß Gott einen Tag des Zorns festgesetzt habe, der nun nahe sey, da werde alle Ungerechtigkeit von ihm gestraft werden ohne Ansehen der Person; vor diesen Tagen aber lasse er alle Völker einladen in Sein Reich des Friedens frei und unentgeltlich im Blute Jesu Christi: daher auch ich gekommen sey, sie zu laden, und sie bitte, diese Gnade anzunehmen, daß sie dem Zorn entrinnen möchten. Sey ich doch Sünder wie sie, Fleisch von ihrem Fleisch, Blut von ihrem Blut: aber gläubig worden und darum beschenkt mit Sündenvergebung und heiligem Geist, so daß ich dürfe als Zeuge von diesem Allem dienen u. s. w.⁹⁷⁰

Bemerkenswert ist zunächst der Beginn der Predigt mit der Heiligkeit Gottes. Dies war kein Zufall; die Überzeugung von der überragenden und alles Leben beeinflussenden Heiligkeit Gottes leitete alles Tun und Glauben der Missionare. »Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott.«⁹⁷¹ Schon einige Jahrzehnte vor dem Aufkommen der Heiligungsbewegung in Deutschland prägte dieser Vers aus Lev 19 die Missionsbewegung.⁹⁷² In unmittelbarem Zusammenhang mit der Heiligkeit war auch die Überzeugung von der Größe Gottes für die Missionare handlungsleitend.

Es folgten zwei bei Hebich miteinander verwobene Beweisführungen: die Predigt der Sündhaftigkeit der Menschen und die Rede gegen die hinduistische Gotteslehre, visualisiert anhand der Götterbilder und -statuen. In Bezug auf die Gotteslehre gab es wiederum zwei Argumente: Erstens wurde die Nichtigkeit von menschengemachten Statuen hervorgehoben; an manchen Stellen demonstrierten Missionare die Hilflosigkeit dieser Statuen, die von Menschen bedient werden müssten und sich auch nicht gegen Angriffe retten

970 Ebd.

971 Lev 19,2. Vgl. auch Heidenbote 1855, S. 99: »Um Gott wohlzugefallen, bedürfe es der Heiligkeit, weil Er heilig ist. Zu der Heiligkeit führe kein Weg, als der der Rechtfertigung durch das versöhnende Opfer Jesu Christi, und der wachsthümlichen Heiligung in der Kraft Seines neuen Lebens. Wo Glauben an Jesum Christum sich finde und ein diesem Glauben entsprechender Wandel, da könne Gott mit Wohlgefallen von seinem festen Thron herabblicken«.

972 Eine Analyse der transnationalen Beziehungen der Missionsbewegung könnte Aufschluss über diese Betonung geben; im englischen Sprachraum war sie auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts deutlich weiter verbreitet als im deutschen.

könnten.⁹⁷³ Zweitens wurde die Sündhaftigkeit der Erstellung solcher Statuen und des folgenden Glaubens an sie erläutert. Das heißt, die Missionare nutzten die Existenz der Götterstatuen in Indien zur Illustration der Sünde.

Die Sündhaftigkeit wurde jedoch auch unabhängig von hinduistischer Götterverehrung gepredigt. Samuel Hebich gab hier in seiner Zusammenfassung einer Blanko-Predigt keine Beispiele, merkte aber an, dass er die Sünden immer konkret aufzähle. Er begann also mit der Gesetzespredigt. Dies wurde entweder am Lebenswandel bestimmter einzelner Gesprächspartner festgemacht – auch in der Öffentlichkeit, die häufig als Zeugin herangezogen wurde –, oder am den Göttern zugeschriebenen Leben, in dem die Missionare ebenfalls alles finden konnten, was sie für sündig hielten, Ehebruch, Lügen, Diebstahl und so weiter.

Mit der Lehre von der Sünde setzte nun die eigentliche Heilsökonomie, der *ordo salutis*, ein. Dem Gesetz folgte die Predigt des Evangeliums. Eingebettet in den Ruf zur Umkehr waren die Predigt der Sündenvergebung *sola fide*, die Heilsgeschichte in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und der eschatologische Ausblick auf das Gericht. Wie bei Johannes Layer nahm die Betonung der Möglichkeit zur Umkehr eine hervorragende Stelle ein. Aus diesem Grunde waren die Missionare in Indien: weil sie an die Möglichkeit zur Umkehr und damit zur Rettung für alle Menschen glaubten. Deshalb hatte im Missionskontext die Eschatologie eine besondere Rolle innerhalb der Heilsgeschichte und war integraler Bestandteil des gepredigten *ordo salutis*.

Zuletzt ist Hebichs Verweis auf die eigene Sündhaftigkeit und die Gemeinsamkeit mit seinen Zuhörern hervorzuheben. In dieser Betonung und Regelmäßigkeit mag dieser Verweis spezifisch für den Missionar gewesen sein, der immer wieder die Einheit der Gemeinde hervorhob. Im Prinzip aber war dies die Lehre, die alle Basler in Indien vermittelten.⁹⁷⁴ Auch von anderen Missionaren ist die Aussage gegenüber Indern, sie selbst seien wie alle Menschen Sünder, überliefert, teils auch konkret und nicht nur als allgemeine Äußerung.⁹⁷⁵ In Missionsgesprächen kam diese Äußerung ebenso wie in den Predigten vor.

973 Vgl. z.B. BMA, C-1.21 Kannanur u. Tschirakal 1856, Nr. 27, S. Hebich, Bericht, 19.11.1855–16.4.1856, S. 7r. Die Götterbilder wurden, um sie vor Angriffen zu schützen, in einem Brunnen versenkt und später wieder heraufgeholt.

974 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 19, H. Mögling, Reise von Br. Mögling, 20.9.–10.11.1842, S. 2: »In diesem Buch steht geschrieben, daß wer an Jesum als den Sohn Gottes u Heiland der Sünder glaube, Vergebung seiner Sünden erlange. Ich habe geglaubt u so ist mir geschehen.«

975 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 127 (1850): »redeten mit ihnen vom Evangelium bis nahe an Mitternacht. Ja, sagten sie, das ist schön, wenn man auf diese Weise die Sünden vergeben erhält, wir wollen auch an deinen Gott glauben etc. [...] ich konnte ihm und seinen Begleitern von Sünde und Gnade sagen, was ich selbst erfahren hatte. Er sagte am Ende etwas nachdenklich:

Die Missionare stilisierten sich damit nicht als die ganz Anderen gegenüber den Indern, sondern als die mit ihnen Gleichen. Auf diese Weise hofften sie, die Inder zu Sündenerkenntnis und Umkehr zu bewegen, denn was dann nötig war, war die Nachahmung ihrer eigenen Erkenntnis und Entscheidung, ihrer *conversio*. Damit wurden die Missionare, die durchaus »Andere« waren, in ihrem Aussehen, ihrem Auftreten, ihrer Rolle und ihrer Lehre, unter diesem Aspekt mit den Indern gleich. Dies hatte nicht nur die taktische Begründung in der Missionsmethode, sondern auch die religiöse Begründung in der Glaubensüberzeugung. Auf dieser Grundlage aber war es nicht nur ein Sich-gleich-Machen, sondern auch ein Sich-gleich-Sehen. Die fortwährende Betonung der Einheit basierte auch auf dieser Überzeugung.

In der Korrespondenz der Missionare wurden sowohl der »Heilsweg« als auch der »way of salvation« in demselben Sinne wie im *Heidenboten* erwähnt,⁹⁷⁶ zusätzlich fanden sich dort Zusammenfassungen der Lehre, die ebenfalls auf den Heilsweg hinwiesen. In die Analyse werden die wichtigsten Ergebnisse der vorausgegangenen Ausführungen zur *conversio* einbezogen.

Die Lehre vom Heilsweg hat in der Missionspredigt eine wichtige Voraussetzung: die natürliche Theologie.⁹⁷⁷ Sie bildete einen Anknüpfungspunkt für die Missionare und ein Argument in der Auseinandersetzung mit Indern.

Wie kommt es, daß alle Menschen, so, wie ihr jezt gethan habt, die Wahrheit u. Gerechtigkeit des Wortes Gottes u. des obersten Gesetzes der Liebe gegen Gott u. Menschen, das Gott in ihre Herzen geschrieben hat, zugeben, u. doch nicht in Uebereinstimmung mit dieser moralischen Ueberzeugung handeln? Das ist, weil die Menschen Sünder u. Slaven der Sünde sind, so lang sie nicht Vergebung der Sünden haben; diese hat der Sohn Gottes erworben, dadurch, daß Er Sein Leben gegeben u. Sein Blut vergossen hat für die Erlösung von Sündern. Ich konnte diesen armen Leuten mit großer Freudigkeit das Evangelium verkündigen [...].⁹⁷⁸

Herrmann Mögling nutzte in seiner Missionspredigt 1857 den Verweis auf die natürliche Theologie, um hier mit seiner Predigt der Sündenlehre

ja, ich bin ein Sünder. [...] Er sagte unter anderem: »Ja, das Opfer eines sündelosen Menschen ist für uns Sünder nötig, aber ich wußte es nicht bis auf diesen Tag.«

976 Vgl. z.B. FRENZ, Anandapur, S. 222; BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 3 I, S. Hebich, Etwas von meiner Reise, 23.10.–21.12.1835, S. 5v; Nr. 3 II, S. Hebich, Etwas von meiner Reise, 21.12.1835–27.1.1836, S. 2r; C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, 11.7.1851, S. 2r; C-1.21 Merkara 1856, Nr. 19, H. Mögling, III Quartalbericht, S. 1r; GUNDELT, Tagebuch, S. 6: »We spoke especially about the way of salvation, which I get more desirous to make the one and only object of my talk.«

977 Einen Überblick über die natürliche Theologie bietet SPARN, *Natürliche Theologie*. Auch in der Dogmatik Blumhardts hatte sie eine große Rolle gespielt, s.o. Kap. 3.4.

978 BMA, C-1.23b Indien Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 4r.

anzusetzen und sie auf diese Weise zu illustrieren. Interessant ist, dass er die Zustimmung der Inder zur Lehre von der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes und dem Liebesgebot, von der auch andere Missionare oft berichteten, als Beweis für die natürliche Theologie deutete. Mögling gebrauchte sie diesem an Christian Gottlob Barth gesandten Bericht zufolge einzig zur Überzeugung seiner indischen Gesprächspartner.

In Berichten, die an die Missionsleitung und damit potentiell an alle Leserinnen und Leser des *Heidenboten* gingen, bezog er deren Perspektive in seine Ausführungen ein. So erklärte er in einem Bericht von 1853 die Zustimmung der Inder zu der Aussage, dass weder an bestimmten heiligen Orten, noch bei hinduistischen Göttern, noch bei Menschen das Heil zu finden sei. Das Problem seien nicht diese Aussagen, sondern die Vermittlung der Lehre von dem einzigen Heilsbringer, Jesus Christus, und der Bedeutung des Glaubens.⁹⁷⁹ *Solus Christus* und *sola fide*, die Kernpunkte der evangelischen Lehre, waren nicht mehr mit der natürlichen Theologie zu vereinbaren und daher schwer zu vermitteln.

Dennoch ist dieser Ausgangspunkt von der natürlichen Theologie wichtig, denn er weist auf das Heilsverständnis der Missionare hin: Theoretisch sei das Heil allen Menschen zugänglich. Hermann Gundert vertrat eine Art Lichterlehre; auch die »Heiden« hätten eine Erinnerung an die väterliche Stimme Gottes, auch ihnen sei a priori ein Licht zugekommen; es gehe nun darum, das Licht Gottes unter ihnen bekannt zu machen.⁹⁸⁰ Dies verwies

979 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 206: »Dass sonst kein Heil sei, nicht in Subrahmanya, noch Talakaveri, noch bei den Götzen des Landes, noch bei Menschen, die Sünder sind, das leuchtet den Leuten ordentlich ein, aber dass dies der Heils-Name sei, dass Jesus Christus für die Welt – alle Menschen – sein Leben eingesetzt, um alle zu erlösen, und dass das künftige Schicksal der Sünder davon abhängen, ob einer an Jesum glaube oder nicht – das fand keinen Eingang.« Zur Erklärung diene der Verweis auf die Sündhaftigkeit des Menschen vgl. BMA, C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 3v: »u schienen die Kraft der Beweise seines göttlichen Ursprung[s] zu fühlen, die ich von der Thatsache aus führte, daß seine Grundwahrheit[e]n die Persönlichkeit des allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen Gotte[s,] die Natur des Heilandes als wahrer Gott u. wahrer Mensch, die Erlösung des Sünders, nicht durch irgend welche Bußübungen od. guten Worte, sondern durch das Leiden u. Sterben des Mittlers nie zuvor in eine[s] Menschen Sinn gekommen seien, ehe das Evangel. sie offenbarte, u auf[ch] jezzt noch von den Stolzen, die nicht glauben, verworfen werden, wei[!] seine moralischen Prinzipien den Neigungen des sündlichen Herze[ns] schnurstracks entgegen laufen.«

980 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 3: »My sheep know my voice« – heathens also felt it, only in an inexpressible way – there is some φως a priori which distinguishes between different lights some recollection of a voice, of a tender fatherly voice which once was heard and understood by man in his childhood. – He who believes this will be mightily encouraged to set the witness of the light before the heathens without fear or an immoderate desire after proving every point. [...] One man feeling the power of sin asked how evil lusts and desires can be banished. I wish I could more paint before their eyes the realities and beauty of heavenly things.« Gundert ging damit einen Schritt weiter als Blumhardt in seiner Dogmatik, s.o. Kap. 3.4.

auf ihre Prädestinationslehre: Die Basler lehrten keine Apokatastasis panton, keine Allversöhnung, aber sie lehrten die Zugänglichkeit des Heils für alle. Deshalb war Mission ihrer Meinung nach unbedingt notwendig.

Sünde als Unglaube, Abwendung von Gott, wurde auf dieser Grundlage in Indien zugespitzt als »nicht an den Sohn glauben«. ⁹⁸¹ Diese Zuspitzung sollte nicht die Definition der Sünde als *homo incurvatus in seipsum* ersetzen oder überhaupt infrage stellen. Vielmehr war dies die Erfahrung der Missionare: Was Hindus und Muslime nicht glauben konnten, war die alleinige Vermittlung des Heils durch Jesus Christus, das *solus Christus*. Zu allen anderen Lehren hätten sie auf die eine oder andere Weise zustimmen können, doch hier schieden sich die Geister. Deshalb wurde den Missionaren dieser Aspekt der evangelischen Lehre immens wichtig, und er bekam damit eine besondere Bedeutung in der Kontaktreligiosität.

Das *solus Christus* erwies sich nicht nur gegenüber Hindus und Muslimen, sondern auch gegenüber »Namenchristen« als zentral. ⁹⁸² Die Verkündigung des *solus Christus* stand im Zentrum vieler Predigtresümees. Im Gegensatz zu den Veröffentlichungen im *Heidenboten* waren bei der Korrespondenz der Missionare in dieser Hinsicht mit Sicherheit nicht primär die Leser im Blick, denn deren Kenntnis von und Zustimmung zu der Lehre konnte vorausgesetzt werden. Vielmehr wird es sich hierbei um den Topos gehandelt haben, der nach Meinung der Missionare im Mittelpunkt der Predigt stand oder stehen sollte.

Dabei wurde zum einen über Ansätze und Argumente der Missionare berichtet, zum anderen über die Reaktionen der Zuhörer. Zugleich bildete die Lehre des *solus Christus* die Schnittstelle zwischen der Sünden- und der Rechtfertigungslehre und konnte damit als pointierte Zusammenfassung der christlichen Predigt verstanden werden. Der Ansatz vieler Predigten geschah anhand der Sündenlehre und darüber hinaus anhand der Sehnsucht

981 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 381 (1856): »Ich hoffe, Ihr kommt bei aller Selbstprüfung mehr und mehr auf den Sinn des heiligen Geistes, der von *Sünde* in keinem anderen Sinn handelt, als – *nicht an den Sohn glauben*.«

982 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 12, H. Gundert/J.H. Mengert/J.M. Fritz, 20.11.1840, S. 1rf. (hier: Gundert): »gab mir das Gelegenheit zu sagen, was Religion u Taufe im prot. Sinn bedeuten, so gut als im catholischen[,] u als er sich rühmte, Gott u Menschen zu lieben soviel nöthig zu erklären, wie nur Glaube an die Versöhnung durch Christi Blut ein dazu fähiges neue[s] Leben in die durch Sünden todtte Menschennatur gebe.« C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 16, H. Gundert, 19.10.1848, S. 1v (wieder im Gespräch mit einem Inder): »Andererseits ab[er] fügte er einem lauten Lob des Christenthums 2 Anstände bei, die ihn noch verfolgen: der eine, ob denn wirklich alles Heil so in Christo beschlossen sey, d[ab]ß ausser ihm nicht auch eine, wenn gleich geringere, Seligkeit zu haben wäre – der zweite, wie es mit der Lehre von den Geburten (Seelenwanderung) stehe.«

der Menschen nach Heil.⁹⁸³ Auch wenn diese von den Zuhörern ursprünglich innerweltlich verstanden wurde, so wendeten die Missionare sie ins Ewige und suchten Übereinstimmung in der Hoffnung auf ewiges Heil zu finden.

Die Zusammenfassung der Predigt mit dem Narrativ Sünde – Opfer – Vergebung – Seligkeit ist in verschiedenen Variationen vielfach überliefert.⁹⁸⁴ Die Lehre vom Opfertod bildete selbstverständlich einen zentralen Teil der Predigt, wenn sie auch für kulturell und religiös ganz anders geprägte Menschen schwer nachvollziehbar war.⁹⁸⁵ Referenzen auf das Mitsterben und Mitaufstehen sind ebenfalls mehrfach überliefert – und werden, zumindest zunächst, ähnlich unverständlich gewesen sein.⁹⁸⁶ Manche Inder wie Hermann Anandrao Kaundinya akzeptierten diese Lehren später nicht nur, sondern internalisierten sie auch. Ein Ziel der christlichen Katechese war es, indischen Muslimen und Hindus die zentralen christlichen Lehren zu vermitteln und sie ihnen verständlich zu machen. Vielen, die sie zum ersten Mal oder hauptsächlich bei Bazar- und Festpredigten hörten, waren sie jedoch fremd. Was indessen, zumindest bei Gruppen, die in Abhängigkeit lebten, und heute zumeist zu den Dalit gezählt werden, auf offene Ohren stieß, waren die Schlussfolgerungen, die die Missionare in Indien aus der

983 Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 196 (1844): »über ihren Lebenswandel, wie der nur Sünde sei; über Erlösung aus der Sünde durch Christum; über die Vergänglichkeit u Unbeständigkeit der irdischen Güter; über das in einem jeden sich befindliche Verlangen nach Frieden u Seligkeit; den Weg wie solches zu finden ppp.«

984 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 207 (H. Mögling an die Komitee, 1853): »Mehr und mehr komme ich ins Geleise, meistens im Sinne von 2. Korinther 5,18–21 zu predigen und den Heiden Zeugnis zu geben von Jesu Christo, dem Gekreuzigten, ihrem Heiland, ›der für Euch gestorben ist, Eure Sünden abgetan hat, um dessen vollkommenen Sündopfers willen die Welt noch steht, und ihr die Barmherzigkeit und Langmut Gottes zu genießen habt, der Euch Vergebung aller Sünden, Kindschaft Gottes, ewiges Leben und Seligkeit erworben hat, zu dem ihr plötzlich rennen würdet, sobald euch das Evangelium verkündigt wird, hielte euch nicht der Gott dieser Welt in seinem Zauber gefangen [...]«

985 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 6, S. Hebich, 20.10.1847, S. 3r; C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 2v: »Ich sprach über das Evangelium, als die Kraft Gottes, selig zu machen, die daran glauben, u. zeigte, wie alle d[ie] religiöse Geschäftigkeit der Leute dieser Welt keine Macht habe, ein[e] wirkliche Herzens- u Lebensbesserung zu wirken, während der Glaube an Jesum, den Heiland der Sünder, der Sich Selbst als ein Opfer für die Sünden der ganzen Welt gegeben hat, unfehlba[r] das Herz u. Leben des wahren Gläubigen umgestalte.« Vgl. aber mit Bezug zur indischen Lebenswelt GUNDERT, Tagebuch, S. 6: »I had a conversation about the new ashes he had smeared – and about the way in which Christ was offered as a sacrifice.«

986 Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 196 (1844), der zunächst über Shiva redete. »Nach diesem gieng ich über auf Christum als den alleinigen Befreier von Sünde, weil er selbst sündenlos gewesen sei; wollen sie Seligkeit an ihn, müßten sie glauben, und wer an ihn glaube müsse dem alten Menschen nach sterben; wie Christus auch dem Leibe nach für uns am Kreuz gestorben sei; aber wer mit ihm sterbe, in dem werde ein neuer Mensch geboren, der würdig sei in den Himmel einzugehen.« (Vgl. Kol 2,12.) Im Anschluss kontrastierte Müller diese Lehre wiederum mit Lehren über Shiva.

Rechtfertigungslehre zogen: die Betonung der Freiheit: »daß der einzige reelle Beweis von Sündenvergebung Freiheit vom Sündendienste sei.«⁹⁸⁷ Die Missionare rekurrten mithin auch auf die innerweltlichen Folgen dieser Lehre.

Die Spiegelseite der Rechtfertigung war die Wiedergeburt, und auch diese wurde thematisiert, unter Bezug auf die Verwandlung der Natur des Menschen sowie in Bezug auf ihre Folgen.⁹⁸⁸ An einigen Stellen wurde sie auch in Beziehung zur Taufe gesetzt,⁹⁸⁹ aber zumeist stand sie im Zusammenhang mit der *iustificatio*. Ohne Wiedergeburt gebe es »keine Vernünftige Hoffnung zum Ewigen Leben«.⁹⁹⁰ Hermann Gundert illustrierte seine Predigt der Wiedergeburt mit Beispielen aus der indischen Lebenswelt:

Sonntag 3 Febr [ha]tte ich die Leute im Kirchlein beisammen u predigte ihnen meist in Gleichnissen über d[a]s Wesen der Wiedergeburt: Ein indischer König der als Brahmine wiedergeboren wer[de]n wollte, hatte auf Bereden der Brahminen eine riesige goldüberzogene Kuh fertigen lassen, in die [er.] nachdem sie von den Brahminen eingeweiht war, zum Maul hinein schlüpfte: je[do]ch nachdem er hinten heraus gekrochen die Kuh den Brahminen vertheilt hatte, wollte [ke]iner derselben mit ihm essen, erkannte ihn also nicht als gleiche Kaste an. Ich [sa]gte sie die Selaren seyen zur Königs= u Priester=kaste, zur Bruderschaft mit Jesu beru[fe]n, u Jesus werde sich wenn sie s[eine]n Samen in sich aufnehmen u zum engen Thorlein durchschlüpfen nicht schämen zumal mit allen Heiligen auch sie zu seinem [e]wigen Nachtmal zu laden. Zeigte, wie nichts äusseres Wiedergeburt sey, sondern ein Samen, der im inwendigen Menschen zu Leben Wachstum u Früchten seiner Brut kommt.⁹⁹¹

987 BMA, C-1.21 Merkara 1856, Nr. 13, H. Mögling, III Quartalbericht, S. 2r (vorher zum Opfertod). Vgl. auch C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 2, H. Gundert/J.M. Fritz/C. Irion, 19.2.1852, S. 1v: »Niemand kann sich eine Vorstellung von den tausend Banden der Furcht machen, die um diese Nationen geschmiedet sind – um so größer auch die Freude der armen Leute, wenn der Heiland eine Fessel nach der andern bricht, das Evangelium einmal ums andere zuruft, fürchte dich nicht, u der Geist Zeugniß gibt, daß wir Gottes Kinder sind, weil wir die Brüder lieben. Nur noch mehr der vollkommenen Liebe für uns alle, die die Furcht austreibt. Diese da ist Euer Gott, ist Gottlob noch immer zu uns u von uns gepredigt: Der segne das Werk unserer Hände! Mit dem Vertrauen das seine Liebe gibt«.

988 Zur Verwandlung vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 32; ebd., S. 5: »told them in short that we are all Sandaler, fallen from the cast of our father who is the perfection of all qualities, and having become the very contrary of his nature, that he calls us back, but that new birth and holiness is necessary, before we shall see his face, because he can not (!) take his abode in a Sandaler's house.« Die Chandala gehören zu den sog. »Unberührbaren«, sie waren die einzige Kaste, die Leichen berühren durfte.

989 Vgl. ebd., S. 318.

990 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 14, S. Hebich, Fortsetzung Br Hebich's Bericht, 25.6.–13.9.1840, S. 5. Der Brief ist nicht im Inhaltsverzeichnis von C-1.7 angegeben, aber dennoch hier unter dieser Nummer abgeheftet.

991 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 1, H. Gundert, Reise des Miss. Hr. Gundert, 24.1.–10.2.1839, S. 2r. Gundert bezog sich hier auf das Ritual, nach dem ein Kshatriya König, um einem Brahmanen gleich zu werden, in eine goldene Kuh kroch. Dieses Ritual wurde von den

Anhand dieser Geschichte erklärte Gundert seinen Zuhörern den Unterschied zwischen menschengemachten Versuchen, eine substantielle Veränderung zu erlangen, und der Veränderung, die nach christlicher Lehre durch Gott verursacht wird. Für die Wiedergeburt im christlichen Sinne müssten Menschen nichts anderes tun, als Jesu »Samen« in sich aufnehmen und wirken lassen. Die Passivität der Wiedergeburt wird hier herausgestellt. Im Vordergrund aber steht die substantielle Veränderung, die der König der Geschichte trotz der Passage der Kuh nicht erreicht hatte und die im Umkehrschluss Menschen durch die *conversio* geschenkt bekommen. Den europäischen Lesern demonstrierte die Geschichte eher Gunderts Findigkeit, seine Kenntnis indischer Rituale und Mythen – und die Exotik Indiens. Die Geschichte wurde nicht im *Heidenboten* veröffentlicht; vielleicht erschien sie dem Herausgeber zu erklärungsbedürftig. Gunderts Bericht an die Komitee hingegen könnte neben den oben genannten Gründen auch zum Ziel gehabt haben, bei den europäischen Lesern Zustimmung zu einer Predigtweise zu wecken, die in der christlichen Theologie durch die Referenz auf ihre Mythen und Rituale verständlich machen wollte. Jedenfalls ist sie ein Beleg für die Aufnahme des indischen Kontextes in die christliche Predigt und die darin erfolgte Neudeutung des hinduistischen Rituals sowie die mit der Aufnahme der Geschichte einhergehende Modifikation der Lehrweise der Missionare.

Wiedergeburt bedeutete für die Basler unabdingbar Heiligung.⁹⁹² Sie beschrieben diese zumeist als fortschreitend, zumindest im Sinne einer immer stärkeren Vertiefung und Übung in der Heiligung. Dies galt für sie selbst ebenso wie für die neuen Konvertiten. Herrmann Mögling zum Beispiel war mehrmals todkrank. 1844 setzte er sich in einem Brief an Basel mit dem eigenen Sterben auseinander. Für ihn bedeutete der Tod die Aussicht auf

Königen von Travancore im Malayalam-Gebiet durchgeführt. Vgl. BAYLY, *Caste, Society and Politics*, S. 77; HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, S. 192; GUNDELT, *Evangelische Mission* (1881), S. 185.

⁹⁹² Vgl. in theologischer Erörterung GUNDELT, Briefnachlaß, S. 251f. (1863): »Sündenvergebung und Reinigung sind zu unterscheiden, aber nicht der Zeit nach. Wo: »Dir sind Deine Sünden vergeben!« erschallt, läßt das: »Stehe auf und wandle!« nicht lange auf sich warten. ... Im rechten Bekehrungsgang merkt man früher oder später, daß *mit* der Abnahme der Schuld die Möglichkeit zum Siege über die Sünde gegeben sei. [...] Ich kann auf einer Leiter zu Jesu steigen, ich kann aber auch mit Einem Sprung mich in Ihn hineinwerfen. Rechtfertigung ist der Anfang der Heiligung, Vergebung der Anfang der Reinigung. Aber doch ist ein durch den Glauben Gerechter schon heilig, wie alle Briefe bezeugen; schon rein (und ihr seid rein, Joh. 13), wenn auch noch nicht absolut fertig.« Hervorzuheben ist Gunderts Betonung, dass es in der *conversio* eben beides geben kann und muss: die schnelle, plötzliche Bekehrung und den langsamen Fortschritt. Vgl. zur plötzlichen Veränderung durch den Glauben auch BMA, C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 6r: »Das vollkommene Opfer Christi u. die Herz u. Leben in einem Augenblick umgestaltende Kraft des einfältigen Glaubens bildete das Thema mr. Predigt.«

endgültige Reinheit bei Gott und Sicherheit auf das ewige Leben.⁹⁹³ Dies war es, was die Missionare auch den Indern predigten: die endliche Vollendung bei Gott und das Leben in der *sanctificatio* als fortschreitenden Weg dorthin.

Heiligung aber hieß Nachfolge und bedeutete in Indien für Missionare wie Missionierte Kreuzesnachfolge.⁹⁹⁴ Beide erlebten das Leben als Christ und im Glauben in diesem Missionsgebiet als »Trübsal« bringend und als »Kreuzesgang«. Für Hermann Gundert war auch dies fortschreitend – fortschreitend in immer weitere Tiefe, die aber gleichzeitig seiner Überzeugung zufolge die schließliche Erhöhung näher rücken ließ.⁹⁹⁵ Letztlich schrieben die Basler alle Fortschritte der heiligenden Gnade Gottes zu.⁹⁹⁶

Für die Vermittlung von christlichen Lehrinhalten war die Art der Aufnahme des Kontextes in Indien fundamental. Die Missionare entwickelten hier unterschiedliche Strategien in verschiedenen Situationen. Zum einen musste die Übersetzung von Sinninhalten gelingen, was nicht nur eine große Sprachkenntnis, sondern auch interkulturelle Kompetenzen erforderte. Hermann Gundert ließ Rituale und Mythen in seine Lehre einfließen, indem er diese im Sinne der erweckten Theologie umdeutete. Häufig nutzten die

993 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 12, H. Mögling, 23.3.1844, S. 1r: »Ich kann sagen, daß ich auf Alles gefaßt bin, aufs gesund u kran[k] seyn, auf leben oder sterben. Nicht daß ich meinte ich sey reif zum Sterb[en], nein das alte Wesen, ich fühle es wohl – klebt mir allenthalben an, [bew]ußt und unbewußt – aber gerade drum hätte ich nichts dagegen dieses Todes- und Sünden-Leibes bald loszuwerden, und daß der HErr, der [ajuch für mich gestorben, mich aus Gnade irgendwo in Sicherheit bringen würde – das glaube ich.«

994 Vgl. auch HEBICH, Gotteskraft, S. 52f.: »Unsere Kraft ist in der *Liebe zum Leiden*. Jesus ist der Leidensmann; so wird diese Kraft besonders offenbar, wenn wir leiden dürfen in der Liebe Jesu Christi.«

995 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 99 (nach der Bekehrung seines Sohnes Paul, 1866): »Nun fühlt er es aber entsetzlich tief, wenn der Herr sich zu verbergen scheint. So muß ich ihm die verborgenen Wege des Herrn, den ganzen Kreuzesgang erklären.« S. 357f. (in einem Brief an einen jungen Missionar, 1867): »Denn wenn wir selbst durch viel Trübsal ins Reich eingehen müssen, ist noch mehr Trübsal nötig, um andere drein zu bringen. Es ist einmal das Geheimnis des Kreuzes, das uns nicht los läßt, sondern uns in sich hineinziehen will, immer tiefer, uns immer fester packt und zum Ende führt. *Das* ist lauter Herrlichkeit, wir wissen's. Der Weg aber überzwerch über die Maßen. Doch lassen wir ihn uns gefallen. ... Das zweite Jahr war auch mir das schwerste. Die europäische Kraft fort und die indische noch nicht gekommen. Die erste Begeisterung etwas verflogen, das Neue gewöhnlich geworden, das Nagelneue aber so weit weg, daß man verzweifelt, ob es je kommen werde.« Bemerkenswert ist hier auch die Aussage über die Akklimatisation in Indien.

996 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 5, H. Gundert, 2.7.1849, S. 1r: »Wie du in deinem Brief alsbald in medias res eingehst, will auch ich versuchen dich mit unserm Neuesten zu beschenken. Aber es geht nahe zusammen: ich habe fast nichts auf der Zunge. Ich bin noch immer derselbe den du zur Genüge kennst. Daß die erneuernde Gnade an mir nicht müde wird sondern weiter arbeitet bis das Bild fertig wird in welchem ich einst zu ihrem ewigen Preis dastehen soll, darf ich manchmal mit Freuden spüren, oder lerne es ahnen unter den Schmerzen die Meisel u Feile machen. Es handelt sich auch noch nicht um die letzte Politur, sondern hie u da [je ganz grobe Knarzen. Doch es geht vorwärts.«

Missionare indische Auffassungen und Praktiken als Anknüpfungspunkte für die Predigt. Auf ihre eigene Kontaktreligiosität konnte das in zwei Hinsichten Auswirkungen haben: als Erweiterung und Öffnung der Religiosität, wenn Gedanken tatsächlich integriert wurden, und in umgekehrter Richtung als Verstärkung des Dualismus, wenn indische Praktiken lediglich als Negativfolie genutzt wurden. Der gepredigte Heilsweg ließ sich zusammenfassen als Sünde – Opfer – Vergebung – Seligkeit im Blick auf die Gottesbeziehung und als Betonung der *sanctificatio*, bei der in Indien die Kreuzesnachfolge sowohl für Inder als auch für europäische Missionare eine besondere Bedeutung erhielt.

4.1.8.2 Prädestination und Providenz

Die Prädestinationslehre ist ein schwieriges und in der Geschichte der Theologie immer wieder mit Extrempositionen (oder zugeschriebenen Extrempositionen) umstrittenes Feld. Nur selten werden eindeutige – und damit einseitige – Positionen vertreten. So nimmt es kaum Wunder, dass auch die Basler Missionare keine einheitliche und eindeutige Prädestinationslehre entwarfen.⁹⁹⁷ Dennoch hatten sie in manchen Fragen klare Ansichten, die auch von der gesamten Gruppe vertreten wurden. *Heidenbote* und Missionare vor Ort unterschieden sich lediglich in den Betonungen aufgrund der persönlichen Betroffenheit, aber nicht in den grundsätzlichen Fragen.

Missionaren und *Heidenboten* gemeinsam war die Überzeugung der Existenz von Gottes »ewiger Reichordnung«.⁹⁹⁸ Sie glaubten, dass Gott die Entwicklung der Weltgeschichte im Voraus beschlossen habe. Damit war zunächst und vor allem die Heilsgeschichte gemeint: Schöpfung, Fall, Versöhnung, Erlösung, die für die gesamte Menschheit wie für den Einzelnen galten. Die Basler lebten in der Aussicht auf das nahende eschatologische Heil. Darüber hinaus gehörte für sie zur Reichsordnung, dass Gott die Geschehnisse der Welt und der einzelnen Menschen leite und seinen »Liebesrath«⁹⁹⁹ durchführe – so sich ihm die Menschen nicht obstinat entgegenstellen. Bei aller Führung Gottes blieb hier Raum für die Aktivität des Menschen.

Das führt zu der Frage, ob die Missionare eine Apokatastasislehre oder eine doppelte Prädestination vertraten. Zu letzterem äußerte sich Herrmann Mögling 1851 stellvertretend für die Kollegen in Antwort auf öffentliche Angriffe durch den Direktor der Leipziger Mission, Karl Graul¹⁰⁰⁰ eindeutig:

997 S. auch oben Kap. 3.4.

998 *Heidenbote* 1838, S. 17.

999 *Heidenbote* 1844, S. 44.

1000 Vgl. GRAUL, Reise nach Ostindien.

Er weiß ganz gut, daß wir von einer rationalistischen Auffassung der Sakramente, und von einer falschphilosophischen Prädestinationslehre so fern sind als möglich. Und daß gilt von uns allen, nicht bloß den namentlich[en] Lutheranern. [...] Herr Graul war auch einmal in der englischen Kirche mein Zuhörer bei einer Predigt gegen die unbiblische Seite einer Prädestinationslehre, welche leugnet, daß Christus für Alle gestorben. Herr Graul wird sich wohl noch einer vielleicht etwas zu starken Stelle erinnern, welche mit den Worten anfieng: Poor insane Cruden! (der Verfasser der allgemein gebrauchten englischen Concordanz, ein extremer Prädestinatianer, der von Zeit zu Zeit von Wahnsinn befallen wurde!) Herr Graul ist also wohl unterrichtet von dem Charak[ter] unsrer Lehre.¹⁰⁰¹

Es waren zwei Vorwürfe, gegen die Mögling sich und die Kollegen hier verteidigte. Zum einen betonte er, die Basler würden keine Philosophie entwerfen. Dies beinhaltete die Ablehnung des Rationalismus ebenso wie die Ablehnung einer ausdifferenzierten Lehre überhaupt, die, weil von Menschen entworfen, dem Handeln Gottes nicht gerecht und Gott in seinen Möglichkeiten unzulässig einschränken würde. Ein weiteres Argument brachte Hermann Gundert in einem Brief fünfzehn Jahre später bei und sprach damit eine tiefe Überzeugung aller Basler Indienmissionare aus: »Solche Worte (wie Prädestination, und alle Thaten Gottes) fordern tiefe Beugung von uns. Wie thöricht ist doch der Mensch, wenn er sich einbildet, dergleichen schon erlauben zu haben. Es juckt ihn immer nach dem *Erkennen* und das ist gut; aber noch besser ist, *auf Erleuchtung von oben zu warten*.«¹⁰⁰² Die Entwicklung einer philosophisch ausdifferenzierten Prädestinationslehre wäre nach Ansicht der Basler auch deshalb unangemessen und müsste immer falsch werden, weil Gott größer sei, als Menschen erlauben und rational erfassen könnten.

Zum anderen wies Mögling eine Prädestinationslehre, verstanden als doppelte Prädestination, als »unbiblisch« zurück. Die Vorherbestimmung zur Verdammnis hatte seiner Ansicht nach keine biblische Grundlage. Im Gegenteil, die Basler waren überzeugt, dass Gott allen Menschen das Heil anbietet. Vertraten sie also die Apokatastasis panton, die Allversöhnung?

Warum ich denen, welche die Prädestination festhalten, 2 Petr. 2,1 entgegenhalte? weil dort von Menschen die Rede ist, deren Letztes schlimmer geworden als ihr Erstes und doch heißt es von solchen, sie verleugnen den Herrn, der sie *erkauft hatte*. Also hat er auch die erkauft, welche nicht bloß Sünder, sondern in Bileams Wegen Verführer geworden sind, nachdem sie schon den Herrn erkannt hatten. Daß aber Gott so etwas

1001 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 16, H. Mögling, 16.5.1851, S. 16. Er hatte zuvor den überkonfessionellen Charakter der Basler Mission unterstrichen.

1002 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 309 (1866).

thun sollte, eine Erlösung auch für die stiften, die verloren gehen, das geht den Schotten so wenig ein.¹⁰⁰³

Gundert vertrat hier in der Referenz auf II Petr 2 und die Bileam-Geschichte die Möglichkeit zu Umkehr, Vergebung und Versöhnung, *metanoia* und *iustificatio* auch für diejenigen, die nach der *conversio* wieder abgefallen waren oder sich abgewendet hatten. Dies war keine Apokatastasislehre, denn bei der Apokatastasis panton würde die Versöhnung auch für diejenigen stattfinden, die sich ihr im Leben verweigert haben. Gundert und mit ihm die anderen Basler in Indien vertraten aber die Ansicht, dass es stets Umkehrmöglichkeiten gebe.

Die Prädestinationslehre wird in der Regel entweder eingebettet in die Lehre von den letzten Dingen oder in die Lehre von Schöpfung und Erhaltung. Die Missionare folgten dieser traditionellen Aufteilung und besprachen sie ebenfalls in diesen beiden Zusammenhängen. Interessant ist Hermann Gunderts früher Verweis in einem Bericht über ein Missionsgespräch: »keiner von ihnen (älteren) schien die Rechtfertigungsgnade im bibl[ischen] Sinn von Schöpfung u Erhaltung zu unterscheiden. Das Canur Wort für Erlösung gebraucht (racsha) bedeutet freilich auch die Erhaltung.«¹⁰⁰⁴ Die Missionare hatten auch deshalb Probleme mit der Vermittlung ihrer Botschaft, weil die indischen Sprachen – und damit die indische Gedankenwelt – für die christliche Theologie wichtige Differenzierungen gar nicht hergab – und dafür an anderen Stellen Differenzierungen einführte, die die Christen verwirrten. Die Basler aber vertraten die klassische Lehre der Erhaltung und Bewahrung, die von der *iustificatio* grundsätzlich zu unterscheiden ist. Die Übersetzung bildete hier wie so oft im Missionskontext ein Problem, aber auch eine Chance für Verständigung im Kontakt. Dabei lag die Schwierigkeit nicht in der Komplexität der Sprache, sondern in der von der christlichen Gedankenwelt unterschiedenen Sinn-Problematik.¹⁰⁰⁵ Diese mussten die Missionare erkennen, den Sinn übersetzen und den dadurch entstehenden neuen Sinn in die Religiosität integrieren.

Die Gemeinschaft der Gläubigen versammelt sich in der Kirche, so die traditionelle Ekklesiologie. Hermann Gundert verband dies, ebenfalls in traditioneller Weise, mit der Erwählung. In Bristol hatte er vor der Ausreise nach Indien christliche Gemeinschaften kennengelernt, die keine *ecclesia*

1003 Ebd., S. 308 (1851).

1004 BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 7, H. Gundert, 19.3.1840, S. 2r.; Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 68f. (1840): »fand Bekanntschaft mit Sünde und Gebot, auch Schöpfungs- und Erhaltungsgnade: aber keinen Begriff von der Rechtfertigung.«

1005 Vgl. grundlegend zu Übersetzungen SANNEH, Translating the Message.

permixta, sondern rein sein wollten, und war von ihnen fasziniert.¹⁰⁰⁶ Später vertrat er wieder die übliche Lehre der *ecclesia permixta*. Auch dieser lag die Überzeugung zugrunde, dass sich die Erwählten in der Kirche versammelten, nur seien sie vermischt mit solchen, die möglicherweise doch nicht ins Reich Gottes kämen. Die Überzeugung von der Erwählung aber veranlasste die Missionare, Menschen in die Kirche aufzunehmen, selbst wenn sie sie eigentlich für noch nicht *echt* bekehrt oder noch »schwach« hielten.¹⁰⁰⁷

Wie aber verhielten sich *iustificatio* und Bewahrung zueinander? Wie verhielten sich die fortwährende Möglichkeit zur *metanoia* und die Vorsehung Gottes zueinander? Kurz: Inwieweit leitete nach Ansicht der Missionare Gott das Leben der Menschen und welche Handlungsmacht besaßen die Menschen selbst? Diese Frage verweist auf die nach Aktivität und Passivität in der *conversio*, ist hier aber noch einmal spezifisch gewendet.¹⁰⁰⁸

Die Basler sprachen seltener als die Missionare der CMS von der »göttlichen Vorsehung«¹⁰⁰⁹, doch Begriff und Inhalt gab es auch bei ihnen. Interessanterweise war der Begriff aber an fast allen Fundstellen auf die Praxis der Mission bezogen.¹⁰¹⁰ Er verband sich also nicht mit einer allgemeinen Theorie, sondern mit der konkreten Arbeit der Missionare. Die göttliche Vorsehung war der Grund, aus welchem Gott die Missionare – ihrer Meinung nach – nach Indien geschickt hatte. Damit gehörte die »Vorsehung« in den Bereich der »Reichsordnung« und der Heilsgeschichte, jedoch mit einer spezifischen Prägung: Hier wurde das leitende Handeln Gottes betont. Die Vorsehung war der Teil Gottes, in dem er nach Ansicht der Basler in die Welt eingriff und seinen Plan durchsetzte.

1006 GUNDERT, Briefnachlaß, S. 222 (1836): »Die Frage: *Was ist Kirche?* – der verwickelteste und unklarste locus in der Stiftstheologie, wird mir hier ad oculos beantwortet. Kirche ist: eine Anzahl armer Sünder, aus der Welt heraus gerufen, sich gemeinsam vom Heiland zu nähren (Typus ist das Passah, 2 Mos. 12). Andere sind nicht in der Kirche als Bekehrte. Weil aber diese fallen können, so ist Kirchengucht da«. Ausführlicher s.o. Kap. 4.1.7.2.

1007 BMA, C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 4, S. Hebich, 15.10.1841, S. 3r: »daß die da die Taufe wollen, so schwach sie auch seyn mögen, eben doch die Erwählten Gottes unter diesem Geschlechte sind.«

1008 S.o. Kap. 4.1.4.

1009 Heidenbote 1855, S. 54: »Das Evangelium hat überall Eingang gefunden, wo die Hand der göttlichen Vorsehung dafür eine Thüre geöffnet hat; die Aufgabe der Missionare ist es nun, die Pflanzen, die der Vater gepflanzt hat, aufzusuchen und treulich zu pflegen.«

1010 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 12, H. Mögling, 15.9.1836, S. 3r: »können wir nicht anders als die Hand des Herrn, der vor uns Bahn macht, in allen diesen Fügungen erkennen, was sie uns zur Bürgschaft macht, daß Er gesonnen ist mit uns zu seyn und uns Etwas wie von seiner freundlichen Fürsorge so von den Wundern Seines Freuden erwirkenden Geistes sehen zu lassen.«

Dieser Bezug der Vorsehung auf die Mission demonstriert, was auch die folgenden Ausführungen zeigen werden: dass die Basler mehr an der Praxis und konkreten Bezügen interessiert waren als an der Entwicklung einer allgemeinen Theorie. Im Vordergrund stand dabei die auch im Zusammenhang der Apokatastasislehre wichtige Überzeugung von der Zugänglichkeit des Heils für alle Menschen. Diese wurde im *Heidenboten* und mehr noch in der Korrespondenz der Missionare vielfach ausgedrückt.¹⁰¹¹ Die Missionare hielten erst einmal, von ihrem Auftrag her, alle Menschen für missionierbar, Inder wie Europäer. Gott würde, so waren sie fest überzeugt, keinem die *iustificatio* und damit das Heil verwehren, der zu ihm umkehrte und sich bekehrte.

Allerdings hätten die Menschen die Möglichkeit, dieses Angebot abzulehnen. Die Basler gingen mit einer großen Offenheit an diese Fragen heran. Vom Vorwissen Gottes, seiner Präsenz, die einer Festlegung hätte entsprechen können, war nur einmal die Rede, und das in einem anderen Zusammenhang, in Bezug auf die Theodizee-Frage.¹⁰¹² Auch in Hinsicht auf die Präsenz gab es also keine Festlegung. Das brachte bei aller Betonung der Aktivität Gottes im Geschehen der *conversio* den gegenteiligen Aspekt in den Vordergrund: Unter der Perspektive der Prädestination waren es die Menschen selbst, die Heil und ewiges Leben ablehnten; ihre Verdammnis beruhte einzig auf ihrer eigenen Aktivität.

Aus Gottes Perspektive betrachtet waren die Menschen, so meinten die Basler, alle Berufene, berufen zum Glauben, zur Gemeinschaft mit Gott, zur Gnade.¹⁰¹³ Diese Terminologie betonte zum einen noch einmal deutlich die

1011 Vgl. Heidenbote 1844, S. 44 (aus einem längeren Bericht von J. M. Fritz, der Indern auf ihre Bitte hin Kleider besorgt hatte): »so zweifle ich nicht, dieser Tag werde ihnen für einige Zeit im Gedächtniß bleiben. Ihre Freude war so groß, daß sie kaum Zeit hatten, dem Wort der Ermahnung, das ich beigefügt, ein ruhiges Ohr zu leihen. Ach, daß sie auch so nach den Kleidern des Heils und dem Rock der Gerechtigkeit Christi verlangten und im HERRN sich freuten! Doch auch sie sind eingeschlossen in den Liebesrath des ewig treuen Gottes und wenn nur wir es nicht versäumen, an seiner Treue und seinem Segen dürfen wir gewiß nicht zweifeln.« 1852, S. 94: »Wir lassen uns aber nicht viel auf Polemik (d.h. Wortstreit) gegen das Götzenwesen und Hindutraditionen ein, sondern predigen das Evangelium so, wie es Sünder, die selig werden möchten, brauchen. Wir reden von dem Herrn als dem Erlöser und Herrn aller Menschen, der mit Einem Opfer Alle geheiligt hat und der die Versöhnung geworden ist nicht nur für unsre Sünden allein, sondern für aller Welt Sünden, so daß nun kein Mensch verloren gehen muß, weil er ein Sünder ist, sondern die welche verdammt werden, dem Gericht verfallen, weil sie das große Heil, das in Jesu ist, im Unglauben von sich stoßen.«

1012 Vgl. Heidenbote 1843, S. 4: »Unter Anderem fragte mich der Hauptsprecher unter ihnen, wie es komme, daß Gott sehr oft seine Verehrer in Kreuz und Armuth in dieser Welt dahin gehen lasse. Ich antwortete, weil er zum Voraus wisse, daß ihnen Glück und Reichthum nur Schaden für ihre Seelen bringen würde.«

1013 Vgl. Heidenbote 1840, S. 92; 1838, S. 96 (Kreis, über die Anfänge der Katechistenschule): »Möge der Geist Gottes die Herzen dieser Knaben bearbeiten und sie unter seiner Zucht und Pflege tüchtig machen zu dem heiligen Berufe, ihren abgöttischen Landsleuten den Gott zu verkündigen, der uns in seinem Sohne so unendlich geliebt und zu seiner seligen

vorgängige Aktivität Gottes. Zum anderen verknüpfte sie die Arbeit der Missionare in Indien mit ihrer eigenen Bekehrungs- und Berufungsgeschichte.¹⁰¹⁴ So wie sie sich selbst berufen fühlten zur Mission und dies im theologischen Sinne ihr »Beruf« war, so glaubten sie auch die Inder berufen, und dies ebenfalls nicht nur zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott, sondern auch zu einem Beruf in der Welt für die Verbreitung des Glaubens.

Die Rede von der Berufung wies daher auf die Überzeugung von der Einheit aller Christen. Samuel Hebich drückte dies sehr bald nach seiner Ankunft in Indien aus, hier im Zusammenhang mit Europäern, noch bevor er indische Konvertiten in größerer Zahl oder Nähe getroffen hatte: »Zur Einheit hat uns der Herr berufen, und diese Einheit will er durch seinen guten Geist unter seinen Kindern vollenden.«¹⁰¹⁵ In diesem Sinne agierten er und seine Kollegen auch später.

Am wichtigsten aber war die Rede von der Erwählung als Ausdruck der Gewissheit des eigenen Berufenseins in einem umfassenden Sinne und der Gewissheit des dem Berufenseins zugrundeliegenden Handelns Gottes.¹⁰¹⁶ Deshalb wurde wie in den Bewerbungsschreiben so auch in Indien häufig vom »Ruf« oder »Zug« Gottes gesprochen, zumeist auf Konvertiten bezogen.¹⁰¹⁷ Wie die Missionare in Europa, so wurden ihrer Meinung zufolge auch die Konvertiten in Indien von Gott zur *conversio* gerufen bzw. gezogen.

Der größte Teil der Aussagen der Missionare über die Prädestination im weitesten Sinne aber bezog sich auf sie selbst und ihre Arbeit in Indien. Sie deuteten ihr Leben und Arbeiten in diesem Sinne; Aussagen über Plan, Bestimmung und Eingreifen Gottes waren damit gleichermaßen Glaubensaussagen und Ausdruck ihrer Religiosität.

Dabei wurden die Erfahrungen in Indien in der Weise in die Religiosität integriert, dass der Glaube an und das Vertrauen auf Gottes Leitung immer wichtiger wurden. Dieser Aspekt der Kontaktreligiosität entsprang den

Gemeinschaft berufen hat.« 1842, S. 86 (Hall): »Ich fühle mich bei diesen Heidenkindern so selig, als bei jenen mir so theuer gewordenen Kindern im Klingenthal. Man darf es erfahren, daß auch ihre Engel das Angesicht unseres himmlischen Vaters schauen. Sie wissen ihre Liebe zu uns auf vielfache Weise darzutun. [...] Ja ruhen kann ich nicht, vom Zorn Gottes hinweg müssen sie gerissen, und berufen werden zur Gnade Christi. Ja, wir glaubens auch miteinander, daß mehrere unserer lieben Kinder ihre Götzen auf eine so nützliche Weise aus der Welt schaffen werden, wie einst jener Schweizerknebe [...]«

1014 S.o. Kap. 3.2.2.

1015 Heidenbote 1836, S. 79.

1016 Zur Erwählungsgewissheit aufgrund der *conversio* vgl. GUNDERT, Briefnachlaß, S. 307.

1017 Vgl. z.B. Heidenbote 1855, S. 103: »Der Herr hatte aber Gedanken des Friedens über die beiden Brüder. Nicht nur Daniel, sondern auch Joseph fühlte nach und nach einen immer mächtiger werdenden Zug der Gnade in seinem Herzen.« BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 174 (1841); S. 205 (1844): »nur wen der Vater ziehet zum Sohne, der kommt zu ihm.«

Erfahrungen der Unsicherheit des Lebens wie der Schwierigkeiten im Missionsberuf. Gerade die alten und gestandenen Missionare verwiesen häufig auf Gottes Führung und Leitung und äußerten grundlegendes Vertrauen in Gottes Plan.

Dabei sprachen sie zum einen tatsächlich vom »Plan« Gottes. Dieser wurde mit den eigenen Plänen für ihr Leben kontrastiert. Hermann Gundert sagte im Rückblick auf sein Leben und die Zeit in Indien an mehreren Stellen ausdrücklich, dass Gott im Leben der Menschen seinen eigenen Plan durchsetze. Gundert gestand dem Menschen zwar die Möglichkeit zum »Entgegenarbeiten« und zum »Eigenwillen« zu, mit denen er Gottes Pläne durchkreuzen könne.¹⁰¹⁸ Letztlich komme es also darauf an, sich Gott hinzugeben und ihn wirken zu lassen. Er forderte mithin die selbstgewählte, aktive Passivität. Selbst die Bitte um Genesung sollte einzig dazu dienen, Gottes Pläne erfüllen zu können.¹⁰¹⁹ Dies gelte, denn »Gottes Plane (!) mit uns sind nicht auf ein paar Jahre angelegt, sondern auf die Ewigkeit.«¹⁰²⁰ Letztlich ging es also darum, sich Gottes heilsgeschichtlichem Anliegen nicht zu widersetzen, durch Fügsamkeit gegenüber Gottes Plan aber würde man schließlich das Heil erlangen.

In Bezug auf die Mission sahen die Basler sich selbst als auserwählt, Gottes Plan mit der Welt voranzubringen. Gleichzeitig verstanden sie ihre Arbeit als Beweis für diesen Plan Gottes. Was ihnen in ihrer Arbeit begegnete, führten sie letztlich auf Gottes Wirken zurück. Hierzu gehörte das »Öffnen von Türen« für die Mission ebenso wie die »Fügungen« auf den Missionsstationen.¹⁰²¹ Hermann Gundert konnte selbst von einem »Gottesurteil« sprechen, als ein lange schwelender Streit zwischen den altgedienten Mis-

1018 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 43f. (1860): »Würdest Du Dich hinsetzen und ein Bild entwerfen von dem, was zu Deinem Glücke dient – mache es so vollkommen und weitreichend, als Du irgend kannst – doch würdest Du innerhalb 80 Jahren darüber lachen, wenn Du es dann vergleichst mit dem, was der Herr für Dich erdacht und wirklich zu stande gebracht hat, vorausgesetzt, daß Du ihm nicht entgegen arbeitetest dadurch, dass Du Dein eigenes Bild Seinen Gedanken vorzogst.« Vgl. auch ebd., S. 158 (1887).

1019 Vgl. ebd., S. 407 (1889): »Ich meine, Du solltest darum bitten, dass Jesus Dich heile, wenn es in Seinen Plan passe, so daß Du Ihm mit der neugeschenkten Kraft dienest, so lang Er will, nicht also um Deiner Ruhe willen, sondern für Sein Reich.«

1020 Ebd., S. 133 (1876).

1021 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 4, H. Gundert, 1.6.1839, S. 1r: »Durch diese ernste Fügung ist die neue Station eines Arbeiters beraubt worden, dessen [g]anzes Herz in diesem Werke war.« S. 2r: »Sollte der HErr einst weitere Thüren öffnen, so könnten wohl viele eingeborne Christen sich auf diesem Boden niederlassen u zugleich ihr Brod dabei verdienen.« C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 1, S. Hebich, 30.3.1841, S. 3r: »Der Herr scheint mir unter ihnen eine Thür geöffnet zu haben.« GUNDELT, Schriften, S. 148: »für eine deutsche Gesellschaft und insbesondere eine solche, deren Mittel nicht ins Unbestimmte ausdehnbar sind, ist es das Geratenste, nur da Stationen zu errichten, wo der Herr durch Bekehrung von Seelen die Türe öffnet.« GUNDELT, Briefnachlaß, S. 124 (1871): »ich finde schon jetzt nichts in Gottes Fügung, das ich anders wünschte.«

sionaren Mögling und Greiner 1856 damit endete, dass Greiners jahrelange außereheliche Beziehung zu Inderinnen im Allgemeinen und einer Inderin im Besonderen bekannt wurde und Greiner die Mission verlassen musste.¹⁰²² In der Suche nach »Fingerzeigen« Gottes versuchten die Basler ihr Handeln an Gottes Willen auszurichten.¹⁰²³ Auch in ihrem persönlichen Leben fragten sie immer nach und baten um Führung durch Gott. Der Wille Gottes spielte im eigenen Leben wie in der Mission eine herausragende Rolle.¹⁰²⁴

Es scheint, dass diejenigen Missionare, die solche Auffassungen vertraten, wesentlich weniger Probleme als andere hatten, sich in Indien zurechtzufinden und anzupassen.¹⁰²⁵ Die Überzeugung, dass letztlich Gott für den Verlauf ihres Lebens verantwortlich war, führte zu Entlastung und gleichzeitig zu größerer Freiheit. Zudem war es eine Sinngebungsstrategie für ihr Leben und ihre Erfahrungen in Indien. Dabei waren gerade sie diejenigen, die

1022 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 235: »Wir können hier nicht verhehlen, daß wir in diesem Ausgang ein auch für Sie bedeutsames Gottesurteil erkennen, nämlich über die langen Streitfragen zwischen Mögling und Greiner, zwischen Schul- und Gemeindebrüdern [...]. Fehler waren genug auf beiden Seiten, Anerkennenswertes ist auch bei dem tief Gefallenen zu finden. Dennoch hat der Herr gezeigt, wo die größere Realität, wo das meiste Licht und Leben war.«

1023 Vgl. z.B. BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 19, S. Hebich, 28.6.1852, S. 3r: »Was in Coorg geschehen ist, können weder Sie noch wir ignoriren, wenn wir den Finger des Herrn sehen wollen.«

1024 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 12, H. Gundert/Johann Heinrich Mengert/J.M. Fritz, 20.11.1840, S. 1r (hier: Gundert): »Der HErr mags auch hierin seinen Vortheil für unsere Mission angelegt haben«; C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 4, H. Gundert, April 1841, S. 2v: »Und nun empfehle ich das schnell geschriebene, kaum überdachte dem HErrn, daß es doch zum Wachstum alles dessen was sein Wille ist, gewandel[t] werde.« C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 11, H. Gundert, 18.9.1847, S. 2r: »Vedamuttu [...] bittet wie vernichtet um Wiederaufnahme. Wir wissen noch nicht, was der HErr mit ihm [i]m Sinn hat.« C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 11, H. Gundert/S. Hebich, 22.12.1849, S. 1r: »Wir nehmen großen Antheil an der neuen Prüfung, welche der Herr für gut gefunden hat, über Ihre Arbeit zu bringen.« C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 8, Cannanur Stationsconferenz, 13.4.1850, S. 1: »Es hat dem Herrn gefallen, uns diese 14 Tage mit der Cholera heimzusuchen«; C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 25, H. Gundert, 1.8.1853, S. 1r: »ziehe ich doch bei weitem vor, daß in einer so wichtigen An[g]legenheit Gottes Wille, welches er nun auch seyn möge, rein und ohne eigene Zuthat ans Licht komme.« Nr. 26, H. Gundert, 16.8.1853, S. 2r: »doch aber glaube ich den Willen Gottes in der Entscheidung zu erkennen, wenn auch die Brüder zum Theil ärmliche Gründe vorbringen. Der HErr wirds recht machen.« Und zuletzt, als Ausdruck des Vertrauens: C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 11, H. Gundert, 30.6.1850, S. 2v: »Nun, der HErr sitzt im Regiment: Er macht alles wohl.«

1025 Dieser Eindruck beruht auf zwei Grundlagen: Erstens blieben diejenigen, die ihren Selbstzeugnissen zufolge großes Gottvertrauen besaßen, länger als andere im Land. Diejenigen, und das weist auf die zweite Grundlage, denen sie mangelndes Gottvertrauen vorwarfen, verließen Indien und häufig die Missionsgesellschaft nach wenigen Jahren. Die in dieser Untersuchung analysierten Quellen zeigen freilich nur die eine Seite auf: Sie stammen alle von Missionaren mit ihren Aussagen zufolge großem Vertrauen, die zudem mehr als zwei Jahrzehnte in Indien arbeiteten. Die andere Seite ist nur aus deren Vorwürfen bekannt.

Verantwortung in der Mission übernehmen (oder übertragen bekamen) und die sich selbst immer wieder neu Gottes »Fügungen« und Plänen anzupassen suchten.¹⁰²⁶

Es ist deutlich geworden, dass »Prädestination« für die Basler hauptsächlich »Heilsgeschichte« bedeutete. Dies drückte sich auch darin aus, dass sie ihr Vertrauen auf Gottes leitendes Handeln immer wieder in die Heilsgeschichte einordneten und ihrer eschatologischen Erwartung Ausdruck verliehen. In Bezug auf die Gegenwart bedeutete dies vor allem Zufriedenheit in dem Bewusstsein, Gott handle gemäß seinem Plan zu seiner Zeit. Es bedeutete in Bezug auf die Zukunft das Vertrauen, dass sich letztlich auch die Menschen in Indien zum christlichen Gott bekehren würden. Die meisten Missionare erwarteten eine schließliche – und plötzliche – Bekehrung der Massen.¹⁰²⁷

Die Basler vertraten eine ausgesprochen feste Überzeugung der Providenz und Prädestination, wenn sie sie auch nicht als Lehre ausarbeiteten. Sie glaubten an einen »Heils-« oder »Reichsplan« Gottes, aufgrund dessen Gott die Geschehnisse der Welt lenke. Dies gab ihnen großes Vertrauen und entlastete sie in ihrer Arbeit, auch bei Rückschlägen. Die Berufung wurde ihnen auf diesem Hintergrund eminent. Im Fokus ihrer Aussagen stand jedoch nicht eine abstrakte Theorie, sondern ihre tägliche Arbeit, die Praxis. In ihrer Predigt bezogen sie die Lehren auf die indischen Zuhörer und versuchten, sie ihnen begreiflich zu machen; in ihrer Korrespondenz erörterten sie die Lehren auch in Bezug auf sich selbst. Zur Vermittlung dieser christlichen Lehren, die weit von hinduistischen Auffassungen und Praktiken entfernt waren, benötigten sie wie bei der Vermittlung der Heilsoökonomie interkulturelle Kompetenzen. Aus Hermann Gunderts Korrespondenz ist ersichtlich, dass er indische Begriffe und Gedanken, die ihm präziser als die deutschen

1026 Und wenn diese sich auf eine bestimmte schwierige Situation in Indien zu beziehen schienen, dann bemühten sie sich eben dort, Gottes Willen zu tun.

1027 Vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 259: »Ich glaube, daß es nicht im bisherigen Maßstab fortgeht, hier eine Seele, dort eine im Stillen herausgerufen, sondern daß ein Tag der Erweckung kommt wie aus langem Schlaf. Zeit der Erquickung komme vom Angesicht des Herrn!« BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 174 (1841): »Wenn das Hinduvolk nicht durch besonderen Arm des Herrn, sei es nun ein äußerer Druk, oder der innere mächtige Zug des Vaters zum Sohne, von seinem tiefen Sünden Schlaf aufgeweckt wird, es sich wohl nicht so bald in Maasse bekehren wird. Doch die Zeit wird auch für sie kommen«; S. 209 (1844): »Möge nun der Herr seinen Segen legen auf unsere schwache Arbeit und den Thau seines heiligen Geistes ausgießen auf den göttl. Samen seines Worts den er uns hat ausstreuen lassen, damit die Finsternis die uns umgibt erleuchtet und der Tod von seinem Leben verschlungen werde, und wir bald rühmen und singen dürfen«.

erschienen, auch nach seiner Rückkehr nach Deutschland einfließen ließ. In dieser Hinsicht bedeuteten die Erfahrungen, die er in Indien machte, eine Erweiterung seiner Religiosität.

4.1.8.3 Glaubenserfahrung und Selbsterkenntnis

Wenn die Zeit der Bekehrung der Massen gekommen wäre, dann wäre die *echte conversio* vonnöten, glaubten die Basler. In diesem Abschnitt geht es nun darum, die für Erfahrung und Erkenntnis grundlegende Beziehung zwischen theologischer Lehre und Lebenspraxis genauer zu beleuchten.

Ich las ihm Joh. 3,14–18 vor. »Ich verstehe, ich verstehe, ich habe genug! O der barmherzige gute Gott!« sagte er, und nun betete ich mit ihm. Nachher fragte ich ihn: Fühlen Sie nun die Vergebung ihrer Sünden? fühlen Sie den heiligen Geist? – worauf er erwiderte: »O ich fühle ihn, ich fühle ihn! O nun habe ich den heil. Geist in mir! O das ist eine edle Gabe! Nun ist der Herr Jesus in mir, o wie groß ist seine Güte!«¹⁰²⁸

Dieser Bericht über den ersten Missionserfolg Samuel Hebichs illustrierte die Basler Hochschätzung von Erkenntnis und Erfahrung für die *conversio*. Im Idealfall kämen sie beide zusammen wie bei diesem sterbenden europäischen Arzt. Faktisch traten sie oft auseinander, und es ist nach der rechten Zuordnung zu fragen. Dabei war die Position der Basler eindeutig: ohne Erfahrung keine *echte conversio*. Im Zweifel war die Erfahrung der Erkenntnis vorzuziehen, wobei die Erfahrung zumindest mit einem Teil der Erkenntnis, der Sündenerkenntnis, einhergehen musste.

»Erkenntnis« konnte sich auf das beziehen, was die Briten »Christian knowledge« nannten und stärker noch als die Basler in den Mittelpunkt ihrer Missionsbemühungen stellten, das Wissen um christliche Lehrinhalte.¹⁰²⁹ Selbstverständlich wollten auch die Basler Missionare Wissen vermitteln, und selbstverständlich hielten sie es für notwendig für einen *echten*, informierten Glauben, aber das Wissen durfte sich nicht in reine »Kopferkenntnis« verkehren.¹⁰³⁰ Ihrer Überzeugung nach mussten der Erkenntnis Taten folgen.

1028 Heidenbote 1837, S. 11. Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 4, S. Hebich, 27.4.1836, s.o. Kap. 4.1.2.2 (Hebich).

1029 Vgl. z.B. Church Missionary Record 1832, S. 196, 219, 222–224, 249, 281.

1030 Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 71: »Und dennoch, während die Kopferkenntnis wächst und Jedermann das Christenthum kennt und als wahr gelten läßt, fast Niemand die Götzen im Ernste vertheidigt, die Ahnung allgemein ist, daß das Evangelium bald siegen wird – woher kommt es, daß so wenige glauben? die schlichte Antwort ist: es geht dem Volke noch zu gut, es sucht nicht das Unsichtbare, weil es an den zeitlichen Gütern hängt. Jedes Kind weiß die gute Botschaft: thut Buße und glaubet an das Evangelium! Tausende wären bereit, sie anzunehmen, wenn es ohne Verlust und Verfolgung geschehen könnte«.

Die Erkenntnis konnte ihrer Meinung nach die Bekehrung vorbereiten, aber ohne Erfahrung würde sie nicht zur Bekehrung führen.¹⁰³¹ Die Basler machten aber die Erfahrung, dass das Wissen nicht unbedingt dem Lebenswandel entsprach, großes Wissen konnte mit »unchristlichem« Lebenswandel und »christlicher« Lebenswandel mit geringem Wissen einhergehen.¹⁰³²

In Berichten über den (Tauf)unterricht wurden die Leser häufig über nötige Kenntnisse und deren Vermittlung informiert. Doch gerade in den ersten Jahren handelte es sich auch dabei nicht um reine Kenntnis, sondern es ging den Baslern eher um Erkenntnis: »Schätze christlicher Erkenntniß werden in die empfänglichen Seelen der Kinder niedergelegt«,¹⁰³³ so schrieb der Jahresbericht 1843 über die von den Missionaren betriebenen Schulen. Die Rede von der Erkenntnis bezog sich neben dem Wissen um christliche Inhalte auch auf die Selbst- und die Sündenerkenntnis. Diese erst bedeuteten *conversio* und Glaube, ohne den es keine Seligkeit gebe, so Johannes Müller.¹⁰³⁴

Dass die Erkenntnis dennoch im *Heidenboten* recht häufig erwähnt wurde, hatte vermutlich eher taktische Gründe: Eine im Land wahrgenommene fortschreitende Erkenntnis konnte als Rechtfertigung für die Fortführung der Missionsbemühungen dienen, auch wenn keine Konversionen zu vermelden waren. Der Verweis auf die Eschatologie und die Pläne Gottes, die zu seiner Zeit realisiert würden, reichte aus, um die Wissensvermittlung

1031 Allerdings gab es die Ausnahmen, in denen die Missionare sie *pars pro toto* für die gesamte *conversio* nannten. Diese blieben aber selten und es war immer klar, dass sich hinter ihnen eine erfahrungsbasierte Bekehrung verbarg. Vgl. z.B. Heidenbote 1844, S. 41: »Dieses Jahr brachte Gott drei Brüder dieses Landes von hoher Kaste zu seiner Erkenntniß. Sie sind jetzt getauft und wohnen hier.« Die Aussage bezog sich vermutlich auf Kaundinya und seine Freunde; sie wurde nicht von einem Missionar, sondern von dem Konvertiten Georg Kolb gemacht.

1032 Vgl. Heidenbote 1843, S. 68 (aus dem Jahresbericht, über Tellicherry): »Taufbewerber verschiedener Kasten zählte die Station manche, die theils ausharrten, theils wieder davon liefen. »Während einige«, sagt der Bericht von dort, »selbst unter den niedrigsten Kasten, die Wahrheit, die in Christo Jesu ist, leicht auffassen, ohne in ihrem Wandel eine Besserung zu zeigen, gibt es andere, die sofort zu vergessen scheinen, was sie den Tag über gehört haben oder wenigstens nicht im Stande sind, die Geschichte Jesu und die Lehre des Heils richtig wieder zu geben, dabei aber den Lehrer durch ächte Früchte des Glaubens und der Liebe in Verwunderung setzen.«

1033 Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 66.

1034 Vgl. Heidenbote 1845, S. 52 (Müller rief Schüler von Schulen, die er nicht regelmäßig besuchen konnte, alle 14 Tage zu sich): »Doch wenn es ihnen nicht zu viel wird, diese 14 tägigen Besuche zu machen, so können auch sie mit der Zeit Erkenntniß Gottes und des Weges zur Seligkeit durch Christum sich erwerben. Aber Erkenntniß ist nicht Glaube, und ohne Glauben kann Niemand den Herrn sehen, Niemand selig werden. Dieser Glaube ist aber bloß eine Wirkung und Gabe Gottes, nicht des menschlichen Unterrichts.«

als fundamentalen Bestandteil der Mission zu erklären.¹⁰³⁵ Und ohne Wissen wurde auch nur in großen und apologisierend erklärten Ausnahmefällen getauft.¹⁰³⁶

Zudem ermöglichte die Unterscheidung zwischen Wissen und zum christlichen Glauben führender (Sünden)erkenntnis der Mission, in den ersten Jahren nichtchristliche Lehrer einzustellen, ohne die sie ihre Schulen kaum hätten führen können. Ihre Aufgabe war die Vermittlung grundlegenden schulischen Wissens. Teilweise unterrichteten diese auch den Katechismus und andere »christliche Bücher«, auch ohne selbst (sicher) bekehrt zu sein.¹⁰³⁷

Sünden- und Selbsterkenntnis bildeten einen wesentlichen Teil der Wissensvermittlung. Doch gerade diese Form der Erkenntnis fiel den Konvertiten, Indern wie Europäern, – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – schwer. Der *Heidenbote* führte dies auf den indischen Kontext und das Interesse an »zeitlichen Gütern« zurück,¹⁰³⁸ die Missionare argumentierten etwas differenzierter und erläuterten bei Fallbeispielen die spezifische Situation der Person bzw. ihren kulturellen Hintergrund.¹⁰³⁹ Doch unabhängig von der Situation

1035 Vgl. z.B. *Heidenbote* 1846, S. 27 (Chr. Müller): »Manche von den Kindern haben eine gute Erkenntniß des Wortes Gottes in ihren Köpfen, und durch die Gnade dessen, der da wirkt Alles in Allem, wird auch da dereinst das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, und manches Samenkörnlein, welches jetzt unter dem Schutt begraben liegt, aufgehen und Früchte bringen zu seiner Zeit.« 1846, S. 52 (Albrecht): »Ach, wie lange wird's noch dauern, bis sie's nicht nur begreifen, sondern auch ergreifen, daß Christus ist das Lamm Gottes für unsere und aller Welt Sünden am Stamme des Kreuzes geschlachtet!« 1846 (Jahresbericht, Tellicherry), S. 73: »Es geht langsam, doch geht es voran, einstweilen geht bei den Meisten die Wahrheit nur in den Kopf, um von da den Weg zum Herzen zu finden.«

1036 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 85; BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, 15.11.1852, S. 1r: »Am 6ten Oct. wurde in Anjarkandy in die Gemeine hereingetragen eine alte 75. jährige Mutter, die wenig weiß, aber viel Hunger + Durst nach Jesus hat.« Hebich berichtete im Folgenden von ihrem Taufwunsch und der Taufe auf den Namen Lydia. Dass ein alter Mensch auf der Suche nach der Taufe zu ihm getragen wurde, erlebte er hier, seiner Aussage zufolge, zum ersten und einzigen Mal. Ausführlicher s.o. Kap. 4.1.7.2.

1037 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 4, H. Gundert, 1.6.1839, S. 2r: »Der Schulmeister ist ein in Baptists Schule auferzogener junger Heide ohne große Gaben, aber willig unsere christl. Bücher lesen zu lehren.«

1038 *Heidenbote* 1846 (Jahresbericht), S. 71.

1039 Vgl. z.B. BMA, C-1.13 Indien 1852, Nr. 20, H. Mögling, Beilage zum Balmuthe Jahres Bericht 1852, S. 8 (über Gespräche mit Somappa/Stephanas): »Er gab sich offenbar Mühe, diese neue Erkenntniß zu fassen, und begriff manches mit auffallender Leichtigkeit u Schärfe, aber seine ins Innerste verwachsenen Grund Gedanken ließen sich nicht so leicht beseitigen. Nach einer langen biblischen Erklärung über die Erlösung des Sünders durch das Blut Christi und die Wachsthümliche Heiligung der Glaubigen durch den Geist Christi, sagte er eines Tages: »nun verstehe ich, wie die Seele der Menschen von Sünde los wird nach der Lehre des Wortes Gottes. Aber, was geschieht mit dem göttlichen Element (paramatma) der Menschlichen Natur? Dieses ist ja an sich heilig u ewig.« Als wir in der Bergpredigt an die Worte kamen: »selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen«, wirkte er sehr angelegentlich auf meine Erklärung. Als er sich eben überzeugte, daß ich nichts von einer jetzigen Intuition Gottes, sondern nur von einer Vorbereitung auf künftiges Schauen durch Sünden Vergebung, Heiligung, Liebe u Erkenntniß zu sagen habe u als ich ihm den

sahen sie den wichtigsten Teil ihrer Arbeit in der Vermittlung der Sündenerkenntnis, da diese theologisch die Grundlage für die gesamte Heilsökonomie legte und zugleich im indischen Kontext besonders schwer zu erklären war. Neben der Vermittlung der Lehre ging es auch um die Vermittlung der Sündenerfahrung und darin der Selbsterkenntnis, wie sie von den Missionaren als zentral empfunden wurde.

Auch nach der *conversio* galt es nach Ansicht der Missionare, weiter am Wachsen nicht nur in der Erfahrung, sondern auch in der Erkenntnis zu arbeiten. Beides gehörte zur *sanctificatio*. Dazu unterrichteten sie die Konvertiten; und diejenigen, die ihnen besonders am Herzen lagen, holten sie in ihre Nähe zu täglichen Gesprächen.¹⁰⁴⁰ Aber auch in den Schulen bemühten sie sich um diese Form des Wachstums.¹⁰⁴¹ Das wichtigste Beispiel aber für das Wachsen in der Sündenerkenntnis waren sie selbst.¹⁰⁴² Sie waren überzeugt, dass diese Form der Selbsterkenntnis nur mit Gottes Hilfe möglich sei.

Den Übergang von der Erkenntnis zur Erfahrung und deren enge Beziehung drückte ein Gebet aus, das Hermann Gundert zu Beginn des Jahres 1840 in seinem Tagebuch notierte:

Du, o Herr, kennst und erfährst mich! Ich kenne mich nicht – und erfahre mich nur langsam. Laß mich dich kennen, dich erfahren in deinem Namen, deiner Schechinah, deinem Königreich! Was mich alles drückt, ist dir bekannt: Im Herzen tief Feigheit, das Evangelium zu verkündigen mit Kraft und Tat; diese Feigheit seit dem vermehrten Wissen (von August an Sanskrit und Malayalam-Geschichte) größer geworden. Also auch Undankbarkeit und Selbsterhebung: und darum ängstliches Umherschauen aufs wechselvolle Mangalore, auf das (antipathisch?) beengende Dharwar, auf die gedämpfte Liebesverbindung mit der Heimat. Betulius hat zum neuen Jahr wieder gemahnt, Mögling sich wieder tief gedemütigt: Herr, demütige mich auch, daß Du mich erheben kannst. [...] Lasten, die noch vom alten Jahr aufliegen: [...] Und dann

Unterschied des jetzigen Lebens im Glauben vom Schauen der Ewigkeit auseinander gesetzt hatte, konnte ich wohl spüren, daß er sich innerlich getäuscht fühlte.« Der Heidenbote fasste 1853, S. 99, knapp zusammen: »Doch ließ sich lange keine Veränderung des Herzens bei ihm wahrnehmen. Sein *Verstand* war sichtbar bemüht, die neue Lehre zu erfassen, – aber seine ganze Denkweise blieb die gleiche; denn es war nicht so leicht, die pantheistischen Ideen und Anschauungen aus seinem Kopf zu entfernen.«

1040 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1843, Nr. 16, H. Mögling, 19.12.1843, S. 1r (über Kaundinya etc.): »Wir sind alle Tage beisammen, beten und lesen die Schrift. Sie lernen mächtig – u man kann sie wachsen sehen.«

1041 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 20, H. Mögling, 8.7.1847, S. 3v: »An meiner Katechisten-Klasse erlebe ich viele Freude. Sie sind alle sehr fleißig, es ist nicht übertrieben dies zu sagen; und ich bin überzeugt, daß sie nicht blos an Erkenntniß, sondern auch an Gnade u Kraft wachsen.«

1042 S.o. Kap. 4.1.6.

ich vor der Zeit gereifter (nicht in Weisheit und Gnade). Vater, habe auch noch eine Bitte, neue Erwartungen betreffend [...]. Lehre und erziehe mich, mache mich selig in Deiner Erkenntnis!¹⁰⁴³

Drei Gründe bedingten nach Ansicht der Basler die Überordnung der Erfahrung über die Erkenntnis in den Missionsberichten: Erstens könne Erkenntnis im Sinne von Wissen nicht von allen Menschen gefordert werden. Gerade alte, schwache oder weniger intelligente Personen könnten mit der Forderung nach der Kenntnis vieler Glaubenssätze überfordert sein. Dessen waren sich die Missionare ebenso bewusst wie ihre Vorgänger in anderen autonomen Kirchen.¹⁰⁴⁴ Für solche Menschen wurden Ausnahmen von der Forderung nach Wissen gemacht. Wenn sie mit einer intensiven Glaubenserfahrung auf die Stationen kamen und um Aufnahme bzw. Taufe baten, so wurde ihnen die Konversion erlaubt.

Zweitens erwies sich die Erfahrung in der Situation einer Minderheitskirche als grundlegend für die Standfestigkeit der Konvertiten. Wissen schien den Missionaren in diesem Zusammenhang weniger wichtig als die Möglichkeit des Rückgriffs auf die Erfahrungen im Glauben und mit Gott.¹⁰⁴⁵ Gleichzeitig bedeutete dies umgekehrt: Wer sich auch unter Verfolgungen zur Mission hielt, dessen Erfahrung wurde höher bewertet als seine möglicherweise »schwache« Erkenntnis.¹⁰⁴⁶

Drittens galt eine *conversio* nur, wenn sie erfahren wurde, als *echt*.¹⁰⁴⁷ Dies wurde in vielen Berichten illustriert, sowohl wenn Bekehrungsgeschichten

1043 GUNDERT, Tagebuch, S. 48.

1044 Vgl. zum Beispiel die autonomen Fremdgemeinden der Reformationszeit, wo ein solches Vorgehen zwar nicht in der Lehre, wohl aber in der Praxis nachgewiesen werden kann, so in den Kirchenratsprotokollen. Vgl. z.B. BECKER, Gemeindeordnung und Kirchenzucht.

1045 Vgl. z.B. Heidenbote 1846, S. 2 (aus dem Jahresbericht des Frauenvereins über Konversionen einiger Familien, die weiterhin in hinduistischer Umgebung lebten): »Für die Kinder der geretteten Eltern ist aber natürlich dieser Einfluß gefährlicher, als für die Alten selber, denen die innere Erfahrung, die an ihnen sich bewährende Kraft des Evangeliums stets ein Gegengewicht darbietet.«

1046 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 7, H. Gundert/J.M. Fritz, 6.7.1841, S. 2r (hier: Gundert): »Dieser hat obgleich schwach in Erkenntniß durch ganze schwere Kampfzeit in Anjere[andi] sich zum Catechisten gehalten u sich bestimmt erklärt Christ werden zu wollen.«

1047 Plastisch wird die Zuordnung in einer Bekehrungsgeschichte, die Hermann Gundert 1841 erzählte: BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 1, H. Gundert, 20.1.1841, S. 3v: »Am 15ten dies Monats kam unser bester Knabe, Mirttu Pedro, auch ein Cotschi Nazrani, den ich seit etwa einem Monat im Uebersetzen vom Tamil ins Malayalam täglich Anleitung gab, hinter meinen Stuhl u reichte mir ein überschriebnes Blättchen dar. Es war eine in kindlichem Styl mit rohen Buchstaben abgefaßte Bitte, ich möchte ihn doch nachdem er jetzt von der Liebe Christi für ihn unterrichtet sey, auch unterrichten, wie ers anzufangen habe, Christum wieder zu lieben, u wie er ihn anzurufen habe. Auch schloß er, Sie müssen sich über mich erbarmen u mir den nöthigen Rath geben. Wie ich mich nach ihm umdrehte, sah ich ihn mit den Augen voller Thränen, u. wirkliche Herzensangst im Gesicht ausgedrückt. Ich erinnerte ihn an die Art, wie Kranke aller Art im Evangelium zum Heiland den Weg fanden – sagte, das einzig zu

erzählt wurden, als auch bei der Ablehnung von Taufbewerbern aufgrund der fehlenden Erfahrung. Dieses Vorgehen konnte aber auch der Hervorbringung von Sündenerkenntnis und Bekehrungserfahrung dienen.¹⁰⁴⁸ Gleichzeitig war den Missionaren klar, dass sie nicht von allen Konvertiten gleichermaßen eine Erfahrung fordern konnten. Dies führte, wie oben dargestellt, zu einer Verschiebung des Taufzeitpunkts.¹⁰⁴⁹

Ein Weg zu Erfahrung und Sündenerkenntnis war nach Ansicht der Basler in Indien wie in Europa der Rückzug in die Stille.¹⁰⁵⁰ Die prägende Erfahrung für die eigene Bekehrung wurde hier in das Missionsgebiet übertragen.¹⁰⁵¹ Als grundlegend aber galt ihnen das Hinzukommen von Gottes Geist. Dies musste erhofft und erwartet werden.¹⁰⁵² Es ging also wieder darum, passiv zu werden und Gott aktiv werden zu lassen. Als Ausdruck der Nähe Gottes wurde es angesehen, wenn einer »perspired from fear«.¹⁰⁵³ Die Folgen dieser Gemeinschaft und Befähigung durch Gott aber seien Offenheit und zwischenmenschliche Gemeinschaft.¹⁰⁵⁴

Wie man zur »richtigen« Erfahrung gelange, erklärte Gundert 1863 seinem (zu diesem Zeitpunkt noch nicht *echt* bekehrten) Sohn Paul:

Du Freude am Beten bekommst, [...] ich Dir's gönne, etwas von Gottes Nähe zu spüren und selbst mit ihm etwas anzubinden. [...] Woher kommt wohl die Furcht, »das möge ein vorübergehendes Gefühl sein, wie schon manchmal?« Ich versichere Dich, die Sache ist *wirklich*, wie Du sie fühlst; sie wird erst zum vorübergehenden Gefühl, wenn

bedenkende sey, ob wirklich seine Noth groß genug sey, einen so großen Heiland nöthig zu haben. Das führte ihn zu schönen ungeschmückten Sündenbekenntnissen – namentl. von Stolz, zu dem er viel Versuchung hat, nicht blos schnell erworbener tüchtiger Kenntnisse halber (in 5/4 Jahren vom Abi an) sondern auch wegen natürlicher Güte und Liebenswürdigkeit – auch hat er durch Aufdeckung von Sünde seiner Kameraden gezeigt, daß er nicht eine Parthei zu haben wünscht – ich betete damals u seither oft mit ihm privatim u habe im HErrn gute Hoffnung von Ihm für unser Werk (ist 14jährig).« Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 75.

1048 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Gundert, 3.1.1852, S. 1rf.: »die blinde Elisabeth, die im Laufe des Jahrs durch Krankheit sehr heimgesucht wurde. Am Anfang derselben legte sie eigentlich darauf an sich zu verderben u sagte offen, sie wolle lieber sterben u in die Hölle fahren, als länger sich hier gedulden. Im weitem Verlauf aber wurde sie recht gebrochen u hat den HErrn gesucht. Noch ist sie sehr unwissend, u es hält schwer sie zu unterrichten, aber sie zeigt sich offen fürs Wort u hat viel von ihrer Streitsucht verloren.« C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 2.9.1852, S. 7.

1049 S.o. Kap. 4.1.7.2.

1050 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 13, H. Gundert, 4.10.1850, S. 2r: »er weiß noch nicht sich auf den stillen Umgang mit dem Herrn zurückzuziehen, u hat noch keine tiefe Selbsterkenntniß, sondern ist von den Gegenständen seines Wissens u Handelns leicht hingenommen, und dann wenn er sich besinnt ziemlich verblüfft.«

1051 S.o. Kap. 3.2.3.2.

1052 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 125.

1053 Vgl. ebd., S. 370 (über Goddard, vgl. auch S. 369): »kann er glauben, es erhalten zu haben, perspired from fear, aber es ist eben doch so – Gott so nahe.«

1054 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 190.

Du sie dazu machst. Dies geschieht am öftesten durch Untreue, kleine Unredlichkeiten gegen sich selbst [...]. Verzweifeln soll man wohl an der eigenen Kraft. Nimmt man dann Gottes Kraft statt der eigenen, so sieht man, daß es geht. Also handelt sich's nur darum: 1) aufzuwachen und das Leben anzusehen, wie es ist, [...] 2) sich dazu zu gürten und die Waffen des Lichts anzuthun [...]. Es giebt viele religiöse Leute, die bleiben in einem gewissen Nebel ihr Lebtag, weil sie darin nie recht durchgegriffen haben, und kaum anfangen, Sünde zu bekennen, ehe sie gleich wieder sich korrigieren und sie etwas entschuldigen. Aber aufs Entschuldigen versteht sich Gott besser als wir; daher wir bekennen sollten und das Entschuldigen Ihm überlassen. [...] Deswegen gehört zu diesen Dingen etwas Erfahrung, um sicher darüber sprechen zu können.¹⁰⁵⁵

Der Inhalt der Erfahrung sollte vornehmlich die eigene Sünde sein sowie die Erlösung durch Gott.¹⁰⁵⁶ Diese Erfahrung bedeutete *conversio* und Glauben. Im Glauben aber wurde die Erfahrung nach Basler Auffassung vertieft und ausgeweitet. So berichtete Hermann Gundert von Erfahrungen mit der Bibel, die sein Schriftverständnis begründeten.¹⁰⁵⁷ Zwar galt auch für die Sündenerkenntnis die fortwährende Aktualisierung und Vertiefung im Glauben, doch die größte Ausweitung erfuhr die Erfahrung. Alles Erleben sollte in den Glauben integriert werden.

Dies bedeutete für die Inder vor allem die Integration von Verfolgung und Anfechtung in den Glauben und die Intensivierung des Glaubens aufgrund dieser Erfahrungen. Letztlich ging es bei ihnen wie bei den Europäern darum, aufgrund dieser Erfahrungen alles Vertrauen auf Gott zu werfen und den Willen zur Eigenmächtigkeit aufzugeben.¹⁰⁵⁸

Für die Missionare bedeutete es in Indien das Erleben einer Realität, die sie sich in Europa nicht hatten vorstellen können. Erst nach einigen Jahren in Indien oder noch später im Rückblick verliehen sie dieser Erschütterung

1055 GUNDETT, Briefnachlaß, S. 86–89.

1056 Vgl. ebd., S. 36 (an seinen Sohn): »Dein ›Erleuchtungstag‹ wird mir nach und nach verdächtig. Wenn damals ein Geist mit Dir sprach, dann forsche, ob er Dich von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht überwiesen hat, wenn nicht, so war's ein Lügengeist, ob er nun ein Lichts- oder Schafskleid anhatte.«

1057 Vgl. GUNDETT, Briefnachlaß, S. 48 (1861) auf die Frage, ob seine Schriftzitate ernstgemeint seien: »Ja, ein bitterer Ernst, und ich könnte Dir bis ins einzelne erzählen, welche Kämpfe ich über dem und jenem Punkt gehabt habe, bis mich zuerst ein Schriftwort aufmerksam machte und einen ersten Halt bot, dann andere sich anreiheten, bis am Ende die ganze Analogie der Schrift einen festen Boden und klare Aussicht auf die zukünftige, vollkommene Erkenntnis schaffte. Solche Vorgänge *mußt* Du erleben und durchleben, um der Schrift Lehrer zu werden.«

1058 Dies galt für alle Menschen, auch für die Europäer in Indien. Über deren Erfahrungen nach der *conversio* wurde aber kaum berichtet; die Missionare investierten die meiste Energie in die indischen Konvertiten. Auch waren deren Anfechtungserfahrungen aufgrund der äußeren Situation so viel intensiver als die der Europäer, dass es hier mehr zu begleiten und mehr zu berichten gab.

Ausdruck.¹⁰⁵⁹ Dabei galt ihnen die *echte* Bekehrung als Bollwerk gegen Furcht, die die europäischen erweckten Christen angesichts der kulturellen und religiösen Unterschiede in Indien durchaus entwickeln konnten.¹⁰⁶⁰ Gleichzeitig konnte eine *echte* Bekehrung mangelnde Erkenntnis wettmachen, oder zumindest wurde dies erhofft.¹⁰⁶¹ Mangelnde Bekehrungserfahrung konnte nach Basler Ansicht durch nichts ausgeglichen werden.¹⁰⁶² Echte Erfahrung aber hieß Nachfolge, *imitatio Christi*,¹⁰⁶³ und das Leben als Missionar ermöglichte besonders intensive Gemeinschaft mit Gott, weil es sie erforderte.¹⁰⁶⁴ Dadurch eröffnete es den Missionaren neue Wege zur Heiligung.

Zuletzt aber hieß Erfahrung, dass Glaubenssätze keine Theorie mehr waren, sondern das Leben bestimmten.¹⁰⁶⁵ Aufgrund der Erfahrung glaubten

1059 Vgl. BMA, C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 1, S. Hebich, 30.3.1841, S. 3v: »Es wäre ein großes Ding, wenn Sie es, liebe Vorsteher im allgemeinen + besondern bei den lieben Brüdern zuhause, die sich zum Amt vorbereiten, dahin bringen könnten, daß sie glaubten + fühlten: daß nicht wenn sie das liebe Missionshau[s] verlassen sie Missionare sind, sondern zu solchen erst im Heidenla[n]de gebildet werden müssen. Sie Selbst, liebe Vorsteher, könn[en] in Ihren Dispositionen über Brüder im Allgemeinen wol er[st] im 3ten Jahre eines im Heidenlande stehenden Mannes Einig[e] gewisse Rechnung machen: wenn früher, wird's Ihnen + dem Werke Schaden bringen. Ein Bruder entwickelt sich auch erst in der That im Heidenlande. Bis die Einbildun[g] (Imagination) sich zum wirklichen Leben reduciren läßt, geht's durch Kreuz + Tod (Kreuzestod). Wenn der Herr Sein Werk ansetzt, so sieht der Neuling überall ›Umsich + find[et] die Ursache seiner Noth überall von Außen, da ist dann all[es] Nicht-Recht. Bis er in sich sieht, u bei sich alle Noth findet, braucht es Zeit. Das Werk des Herrn ist ›ein Gemeinschaftliches Werk‹ und wo Gemeinschaft ist, da muß auch nothwendig eine Unterordnung statt finden, sonst geht alles über in Unordnung.«

1060 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 255 (an Mögling, über Deggeller): »Sonst war ich freilich überzeugt, daß er sich zu kindlichem Glauben bekehren müsse, wenn es was Rechtes mit ihm werden solle, denn wie sein Furchtgeist rechte Liebe aufkommen lassen könne, das blieb eine unauflösbare Frage. Aber auch das erwartete ich von der Ehe, daß er darin Gottes freundliche Hand erkennen und um so leichter Glauben lernen* werde.«

1061 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 146 (über Victoria Kegel): »Sie ist bescheiden, nicht gebildet, wahrhaft bekehrt, oben auf nicht stark ausgerüstet mit Erkenntnis, soweit der erste Anblick geht.«

1062 So auch über Kullen, vgl. GUNDELT, Schriften, S. 209; BMA, C-1.9 Indien 1853, H. Gundert, 31.8.1853, S. 1r: »Ueber den armen Kullen glauben wir nicht sehr zu irren, wenn wir sagen, er habe sich schon seit Jahren in einem anezogenen Christenthum bewegt, das nichts wirklich reelles war. Die Sünde der Lust hat ihm von Jugend auf zu schaffen gemacht. Er fürchtete sich aber mehr vor den größten Ausbrüchen, als vor ihrer Uebung im Kleinen, und dachte, er sey Herr über die Sünde, weil er sie nicht bis zum äußersten kommen lasse. Er war nicht rein, als er die Committee Berufung annahm.«

1063 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 64 (1865).

1064 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, 21.7.1860, S. 2: Es gebe »eine fünffache Herrlichkeit der Mission [...] 1. Die besonders starke Nöthigung des Missionars in persönlichster Gemeinschaft mit S. HErrn u Heiland zu leben.«

1065 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 89 (1864): »Deswegen gehört zu diesen Dingen etwas Erfahrung, um sicher darüber sprechen zu können. Und aus dieser Erfahrung hatte ich Dir damals geschrieben, wie heikel es sei, wenn Gott uns besuche; dann wolle Er was geben, wolle aber gewiß zugleich etwas *nehmen*, irgend ein Hindernis aus dem Weg räumen und dergl.«

die bekehrten Christen mit Sicherheit sprechen zu können; einzig aufgrund von Erfahrung wollten sie sich widerlegen lassen.¹⁰⁶⁶ Die Sünde aber wurde damit ebenfalls von einer Theorie zu einer das Leben gefährdenden Wirklichkeit, denn das einzige Leben, das für die Bekehrten zählte, war das ewige Leben:

Wenn wir von Sünde reden, ist also der große Unterschied, daß Du es kühl thun kannst, wie sich z.B. eine ästhetische These von verschiedenen Seiten ansehen und bekämpfen oder verteidigen läßt, während ich dabei im Stillen zittere als einer, der weiß, daß er eine (ihm scheint's so) auf den Tod getroffene, sehr giftige Schlange um sich hat, sich noch nicht von dem Kampf erholt hat, wenn er auch schon herzlich lobt und dankt und also noch auf allerhand Unvorhergesehenes sich gefaßt hält.¹⁰⁶⁷

Die Basler Religiosität war von der Überzeugung geprägt, dass einzig Erfahrung den Glauben *echt* machen könne. Aus der Glaubenserfahrung erklärten die Basler auch ihre religiösen und theologischen Auffassungen. Die Kenntnis von Glaubenslehren alleine reichte nicht aus, der Glaube und vor allem die Sünden- und Selbsterkenntnis musste ihrer Meinung nach erfahren werden. Dafür bot Indien, so glaubten sie und so interpretierten sie ihr Erleben, einen guten Kontext. Die Inder wurden aufgrund der Anfechtungen, die sie erlebten, und aufgrund der vielen kulturellen und sozialen Bezüge und Traditionen, die sie aufgeben mussten, in Kreuzesnachfolge geübt, und dies galt ebenso für die Missionare selbst, für die Indien ebenfalls die Erfahrung neuer und aus Europa ungewohnter Anfechtungen und das Aufgeben vieler in Europa selbstverständlicher Annehmlichkeiten bis hin zu einem gesunden Klima bedeutete. Die Kontaktreligiosität beinhaltete in diesem Kontext zuvorderst die Vertiefung der religiösen Erfahrung und damit die Vertiefung der Bedeutung, die der Erfahrung beigemessen wurde.

1066 Vgl. BMA, C-1.16.1 Almanda 1854, Nr. 2, H. Mögling, 20.4.1854, S. 8v (16): »Glaubet, so werdet Ihr heute erfahren, daß Alles so ist, wie ich Euch bezeugt habe. Wenn einer glaubt, u erfährt es anders, der darf mich einen Lügner heißen.«

1067 GUNDERT, Briefnachlaß, S. 82f. (1872).

4.2 *Sanctificatio* – Heiligung in Indien

Die mit der *conversio* in Indien in Beziehung stehenden Werthaltungen und Ideale der Basler waren zum Teil eng miteinander verbunden, wurden häufig auch in einem Atemzug genannt. Trotzdem sollen sie um der größeren Klarheit der Analyse willen getrennt untersucht werden. Dabei wird gefragt: Welche Bedeutung bekamen die jeweiligen Werte in Indien? Für die Missionare, als Forderung an die Konvertiten, und welche Bedeutung wurde ihnen im *Heidenboten* für die Leserinnen und Leser zugewiesen? Wie wurden sie begründet, und welche Arten von Beispielen wurden erzählt?

4.2.1 Hingabe

Hingabe war eine nach Ansicht der Basler für die *sanctificatio* grundlegende Haltung. Der ideale Christ würde sein ganzes Leben in der Hingabe an Gott verbringen. Um diese Form der Hingabe rangen die Missionare, diese versuchten sie den Konvertiten nahezubringen, und sie wurde auch im *Heidenboten* als Ideal vermittelt. Dabei lässt sich in der Repräsentation im *Heidenboten* eine deutliche Verschiebung des Fokus feststellen, die jedoch in der Korrespondenz der Missionare nicht zu finden ist: von den Missionaren zu den Indern als Vorbilder der Hingabe.

Bis 1843 wurde Hingabe im *Heidenboten* einzig als Eigenschaft der Missionare dargestellt. Im Jahresbericht 1843 wurden erstmals indische Konvertiten als mögliche »Werkzeuge« Gottes repräsentiert.¹ Damit traten die Inder als Subjekte der Hingabe hervor. Zwei Jahre später wurde im Rahmen einer Bekehrungsgeschichte zum ersten Mal die ausdrückliche Bereitschaft eines Inders zur Hingabe zitiert: »Er sei bereit, um seines Glaubens willen, Blut und Leben daran zu setzen.«² Von nun an berichtete der *Heidenbote* zunehmend über die Hingabewilligkeit von Indern und ihre Lebensübergabe an Gott. Die Missionare traten demgegenüber in den Hintergrund. Zudem wurde ihre Hingabe im Gegensatz zu den früheren Veröffentlichungen nun fast ausschließlich auf ihre Arbeit bezogen. Nur in Extremsituationen kam im *Heidenboten* von nun an die Hingabe als Übergabe des gesamten Lebens durch Missionare in den Blick, zum Beispiel als Johannes Müller 1857 aus dem von der indischen Rebellion betroffenen Hubli berichtete und damit zitiert wurde: »Es blieb uns nichts mehr Anderes übrig, als einander in dem

1 Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 7 (über Kaundinya und seine Freunde): »Jetzt sind mit den 3 begabten jungen Brahminen tüchtige Werkzeuge gewonnen, die nach kurzer Vorbereitung im Stande sein werden, als Gehülfen der Predigt mit einzutreten.« Zum Werkzeug-Begriff s.o. Kap. 4.1.4.2.

2 Heidenbote 1845, S. 38. Auf diese Aussage begannen die Missionare mit dem Taufunterricht.

HErrn, in Seinem Wort und im Gebet zu stärken, und uns Ihm mit Leib und Leben, Hab und Gut zu übergeben.«³ Nicht nur in diesem Zitat, sondern in den ganzen über mehrere Seiten abgedruckten Briefen Müllers wurde deutlich, dass die Mission in Indien auch für die Missionare tatsächlich mit Lebensgefahr einhergehen konnte.⁴ Die Leser erfuhren aber gleichzeitig von der ebenso großen Standfestigkeit und Hingabe der einheimischen Christen:

Das waren lange und bange Tage und Nächte; das geringste Geräusch, besonders in der Nacht, ließ uns das Aergste fürchten; denn es wäre den Muhamedanern und noch vielen Andern eine wahre Freude gewesen, uns und unser liebes Gemeinlein mit Allem, was wir sind und haben, auf einmal zu vertilgen. Unsere Christen waren in großer Verlegenheit, was zu thun sei; sie sprachen öfters vom Fortgehen, und nur der Umstand, daß nirgends ein sichrer Ort auszumitteln war, hielt sie zurück. Eines Abends hatte ich bereits ihren dringenden Vorstellungen zu Folge die Erlaubniß gegeben, ihre Frauen und Kinder nach Dharwar zu senden; da aber mein Inneres sich gegen diesen Schritt sträubte, ließen sie sich überreden, zu bleiben. Dem HErrn sei Dank dafür! Denn wären sie gegangen, so hätte sich das Gerücht davon augenblicklich in ganz Hubli verbreitet, was sehr schlimme Folgen hätte haben können.⁵

Auch dieser Bericht bezog sich nicht einzig auf den Missionar; es wurde betont, dass nicht nur der Missionar, sondern die gesamte Gemeinde bereit war, das Leben für den Glauben aufs Spiel zu setzen. Müller sprach von ihrer aller Hingabebereitschaft und von der gegenseitigen Stärkung in Bibellese und Gebet.

Insgesamt wurden im *Heidenboten* die Konvertiten ab 1845 als Vorbilder der Hingabe präsentiert. Von ihnen wurden die ausführlichen Geschichten erzählt und die prägnanten Zitate wiedergegeben; an ihnen sollten sich die europäischen Leserinnen und Leser orientieren. 1846 war es der Konvertit Mannea/Paul, dessen Hingabe vor und nach der Taufe laut *Heidenbote* Gott »auch vor der Welt« ehrte, und aus dessen Hingabebereitschaft Konversionen weiterer Inder entsprangen.⁶ In demselben Jahr zitierte Samuel Hebich ein Gespräch mit einem konversionswilligen Inder: »Als ich ihm sagte, daß wenn er ein Jünger Jesu werden wollte, er um seines heiligen Namens

3 Heidenbote 1857, S. 99.

4 Vgl. ebd., S. 98: »Der Gedanke, nun bald dahin gemordet zu werden, ist uns nicht mehr fremd, – obwohl schauer- und schreckenerregend. Der HErr gebe uns nur Gnade, bis ans Ende treu auszuharren. [...] Bis dieses Schreiben in Ihre Hände kommt (wenn dieß je noch der Fall ist), sind wir vielleicht nicht mehr am Leben. Doch unser Gott ist ein herrlicher, starker Gott, stark im Streit!« Die Gefahren der Mission in Afrika standen den Lesern des *Heidenboten* klar vor Augen; von dort wurden immer wieder schwere Krankheiten und Todesfälle vermeldet; Indien schien dem gegenüber in der Regel ungefährlich.

5 Ebd., S. 99.

6 Heidenbote 1846, S. 26.

willen viel – ja vielleicht den Tod zu leiden hätte, so antwortete er: ›das macht nichts, wenn ich auch in Stücken zertheilt werde – wenn ich nur selig werde!‹⁷ 1850 erklärten sich die Missionare in einem Nachruf auf den Katechisten Thomas von dessen Hingabebereitschaft beschämt: »Nach und nach wurde er für fähig erklärt, dem Herrn als Katechist zu dienen, und in diesem Amte zeigte er bis zu seinem Ende viel Eifer und Geduld, dazu eine Liebe zu den Sündern und eine Bereitwilligkeit, um des Herrn willen Schmach zu leiden, die uns oft beschämte.«⁸ 1854 wurde die Geschichte des Kampfes von Hermann Anandrao Kaundinya um die *conversio* seiner hinduistischen Frau ausführlich wiedergegeben. Als die Frau und ihre Familie ihn, wie es schien, endgültig weggeschickt hatten, verglich sich Kaundinya mit Abraham:

›Ich war sehr beschwert in meinem Gemüthe [...]. Wir hatten den Tag über dem Herrn alle unsere Wünsche vorgetragen; aber nun sollte ich die Hoffnung, meine arme Frau aus ihrem trostlosen Zustande erretten zu können, aufgeben. Es war das keine leichte Sache! Doch des andern Morgens wurde mir leichter ums Herz, und ich wurde in Wahrheit mit dem Weg des Herrn zufrieden.« So hatte Hermann seinen Isaak auf den Altar gelegt und das Messer mit stiller Ergebung über ihn gezückt. Aber eben nun sollte ihm derselbe zurückgegeben werden.⁹

An diesen Beispielen konnten die Leser lernen, was Hingabe bedeutete – und die Inder mit ihrem eigenen, ungefährdeten Leben in Europa vergleichen. Hingabe bedeutete in Indien tatsächliche Gefährdung des eigenen Lebens. Sie bedeutete das Verlassen aller Bindungen. Und sie sollte über das eigene Leben hinausgehen auf das, was dem Menschen am liebsten war. Von Zeit zu Zeit wurden die Leserinnen und Leser auch explizit zur erneuerten Hingabe aufgefordert.¹⁰ Die Berichte im *Heidenboten* über Hingabe waren klar auf die europäischen Leserinnen und Leser gerichtet; die beschriebenen Inderinnen und Inder sollten ihnen ein – exotisches – Vorbild sein.

7 Ebd., S. 46.

8 Heidenbote 1850, S. 102.

9 Heidenbote 1854, S. 24. Die letzten zwei Sätze sind Kommentare des Herausgebers.

10 Vgl. z.B. Heidenbote 1851, S. 67, als die Nachricht über die bevorstehende Visitation von Josenhans auch bei der »Missionsgemeinde in der Heimath« zu »neuer Hingebung« führen sollte; 1852, S. 71 (Josenhans im Zusammenhang seiner Abreise aus Indien): »So mache auch uns der Herr willig, ihm zu dienen, mit Darbringung unsrer selbst und aller der Gaben und Güter, die er uns anvertraut als Pfunde, damit zu gewinnen eine Ewigkeit der Freude und der Herrlichkeit. Amen.« 1856, S. 75, in der direkten Anrede an die Leser und unter Betonung der Notwendigkeit der Hingabe: »Wir waren schon oft versucht zu verzagen, wenn wir die vielen und großen Schwierigkeiten [...] zusammenhielten mit dem Maaß von Gaben und Kraft, von Glauben, Liebe, Weißheit, Geduld und Hingebung, das unseren Zeitgenossen und uns insbesondere verliehen ist; blicken wir aber auf die Macht der Sünde und den Grimm des Satans [...] so können wir eines Mark und Bein durchdringenden Schauders uns nicht erwehren.«

Die Missionare berichteten in ihrer Korrespondenz zwar ebenfalls von der Hingabebereitschaft indischer Konvertiten; im Vordergrund ihrer Schriften aber stand die eigene Hingabe. Für sie bedeutete das Leben in Indien immer erneut die Notwendigkeit von Entsagung und Opferbereitschaft sowie die Vertiefung der Hingabe. Stärker noch als im *Heidenboten* wurde in diesen handschriftlichen Berichten deutlich, inwiefern Hingabe für die Missionare eine zentrale Form der *sanctificatio* war und wie durch die Hingabe ihr Glaubensleben gestärkt wurde.

Die Hingabe bestand nach Basler Ansicht aus verschiedenen Aspekten, davon waren die wichtigsten das Handeln für und mit Gott, die Nachfolge oder *imitatio Christi*, das Tun von Gottes Willen und die vollständige Lebensübergabe. Für die Hingabe erwarteten die Basler aber auch einen Lohn. Dieser wurde selten erwähnt, darf jedoch in der Analyse nicht fehlen, denn er war neben der Erinnerung an die *conversio* eine der Motivationen zur Hingabe.¹¹

Missionare wie *echt* Bekehrte waren den Quellen zufolge bereit, alles für Gott zu tun. »Wenn ich noch 1000 andere Leben hätte: Ihm würde ich sie alle demüthig und freudig hingeben.«¹² Was Samuel Hebich im Überschwang ausdrückte, sagten auch die anderen Missionare und beschrieben es von den Konvertiten: die Hingabe des ganzen Lebens.¹³ Dies beinhaltete zum Beispiel, dass die ganze Zeit für Gott gegeben wurde,¹⁴ dass ein Gläubiger wegen der Arbeit für Gott nicht heiratete – oder aus demselben Grund eben doch

11 Sie distanzieren sich jedoch ausdrücklich von der Vorstellung, das Missionieren selbst sei ein »gutes Werk« und erbringe Lohn, vgl. Samuel Hebich in Basel, 27: »In den 25 Jahren in Indien habe ich viel Segen erfahren dürfen. Der HErr hat Gnade gegeben, daß Viele durch mich schwachen Menschen den Weg des Friedens, den Weg des Lebens gefunden haben. Doch nicht ich hab's gethan, es war der HErr – und das Alles bringt mich meinem Heiland um kein Haar näher, ich müßte in die Hölle fahren, wenn ich nichts Anderes vorzuweisen hätte. – Das Blut Jesu Christi allein ist es, das mich gerecht macht, das mir das Leben giebt und mir den Himmel öffnet. Sonst habe ich nichts im Himmel und auf Erden.«

12 BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 4r. Vgl. auch C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 4v: »So dunkel es aber auch oft aussieht, und so schwer oft die Last u Anfechtung scheint so sage ich u habe es gesagt »wenn ich tausend Leben hätte: nur dem Herrn, u auf eben diese Weise würde ich sie alle weihen« – Denn die dunkle Wolke schwendet (!) wieder, u die Sonne der Gerechtigkeit, der theure Herr Jesus Christus erscheint in seinen holdseligen & belebenden Lichte wieder.«

13 Vgl. BMA, C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 1, S. Hebich, 18.1.1843, S. 1r: »Während jenen paar trübsals Monaten hat der Herr mich besonders durch einen meiner Knaben aufgemuntert & gestärkt, der Bekehrt wurde, u den der Herr Selbst kräftig zu sich zog. Sein Name ist John, u hat sich für des Herrn Werk hingegeben. Möge Er ihn zu Seinem Preise bewahren ins ewige Leben, amen.«

14 Vgl. BMA, C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 4, S. Hebich, Febr. 1842–30.3.1843, 22.4.1843, S. 3r: »Meine Zeit ist ganz für das Werk des Herrn – ich sehe Niemand, besuche Niemand, Esse bei Niemand – predige daher 3. Mal den Engländern, wo die dann Gelegenheit haben, die wollen, mich zu sehen u zu hören – dadurch springt mir dann meine Zeit heraus, die ich so nothwendig gebrauche.«

heiratete.¹⁵ Vor allem aber bedeutete es Hingabe zur Missionsarbeit. Dies galt für die Missionare ebenso wie für Konvertiten, die in die Mission eintraten. Hebich betonte dies auch für die europäischen Konvertiten, die unter den Bedingungen von Indern bereit waren zur hingebungsvollen Mitarbeit oder sich auf andere Weise »jetzt auch dem Dienste des Herrn hingeben« wollten.¹⁶ Missionare wie Konvertiten wollten sich nach Auskunft der Missionare von Gott gebrauchen lassen.¹⁷ Hingabe bedeutete in dieser Hinsicht das passive Sich-Gebrauchen-Lassen und zugleich das Aktivwerden, die Tätigkeit für Gott.

Die Missionare verstanden sich als Gottes »Knechte« und »Werkzeuge«.¹⁸ Die häufig, sowohl im *Heidenboten* als auch in der Korrespondenz verwen-

-
- 15 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 23, H. Mögling, 23.10.1841. In gewisser Weise kann auch Möglings Hochzeit mit Pauline als diese Form der *sanctificatio* verstanden werden, vgl. FRENZ, Anandapur, S. 26f. Die Frage tat sich auch (und vielleicht besonders) für Konvertiten auf. 1851 kommentierte Johannes Müller die Hochzeit eines Konvertiten, der schon länger hatte heiraten wollen, aber keine christliche Frau gefunden hatte, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.1.1851, S. 1r: »Er selbst trug, obwohl er dem Wunsch, eine Gehülfin zu haben, durchaus [nic]ht fremd war, diese Prüfung mit stillem Warten und Ergebung in den Willen des Herrn, öfters die Ueberzeugung aussprechend, daß ihm um seiner früheren Sünden willen diese Prüfung gebühre.«
- 16 BMA, C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 5, S. Hebich, 22.10.1846, S. 2r. Es handelte sich um Maria Cummin, die nicht heiraten, sondern ganz der Mission leben wollte. Ihre Zusammenarbeit mit Hebich führte jedoch zu so unerfreulichen Gerüchten, dass Hebich sie gegen seine Überzeugung entlassen musste. Über die englischen Katechisten schrieb er Nr. 4, 18.7.1846, S. 3r: »die sich schon seit 2. Jahren dem Herrn hingegeben hatten, u vor 3. Jahren von Ihm bekehrt wurden« (hier ging die Hingabe also der *echten* Bekehrung voraus); und ebd. im Vertrag mit den Katechisten: »I never expect nor will deceive myself to labour myself higher up than to be a humble Catechist labouring amongst the Natives for their Salvation wherever the gracious Lord is pleased to place me.«
- 17 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 12, S. Hebich/H. Gundert/M.V. Kegel u.a., Stationsbericht 1849, S. 3v: »In dem Beußtseyn, daß uns das herrliche Evangelium anvertraut ist um es unter die Tausende um uns her zu bringen, beten wir demüthig, daß wir Alle, ein Jedes in seinem Theil, in diese Gottesarbeit treu erfunden werden vor Ihm, und daß Ihm wohlgefallen möge uns ferner in diesem seligen Gesch[äft] zu gebrauchen nach Seiner großen Barmherzigkeit. Amen.«
- 18 Vgl. z.B. Heidenbote 1835, S. 30 (Lehner): »Auch meine beiden Brüder fühlen sich die meiste Zeit über wohl; indeß hat jeder seine besondere Last zu tragen, wofür wir den treuen Heiland dankbar preisen dürfen. [...] Wir ziehen jetzt in ein anderes Land der großen Heidenwelt, um die Hand an den Pflug zu legen, nicht wissend, was Er mit uns im Sinne hat. Möge es Ihm wohlgefallen, uns, seinen armen Knechten, seinen Segen zu unsern schwachen Bemühungen zu schenken, damit der Glaube aller derer gestärkt werde, die mit uns durch Gebet und Liebesthat am Baue Zions arbeiten, und Sein Name unter den armen Heiden durch uns verherrlicht werde.« 1835, S. 92 (Greiner): »Was sind nun gegen diese ungeheuren Festungen drei schwache Werkzeuge, die in sich selbst noch so viel Kampf und Sünde fühlen; da möchten wir fast kleinmütig und verzagt werden, hätten wir nicht Gott zum Troste, hätten wir nicht seine ewig fest stehenden Verheißungen«. BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C.L. Greiner/H.A. Loesch, 7.9.1838, S. 1r: »Wir fühlen uns freilich als geringe und schwache Werkzeuge«; C-1.23b Alamanda u. Abercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 7v: »Der Herr wird gewiß die rechten Werkzeuge für Seine Arbeit finden.« GUNDELT, Briefnachlaß, S. 378 (1848): »Ja, wir sind alle unnütze Knechte«.

dete Rede vom Werkzeug unterstrich die Passivität im Selbstverständnis der Missionare. Sie sahen, wenn sie in Hingabe lebten, nicht mehr sich als Handelnde, sondern Gott, der sie formte und einsetzte, wie es seinem Plan entsprach. Dasselbe galt auch für die *echt* bekehrten Konvertiten.¹⁹ Manchmal konnten, so die Missionare, Menschen auch gegen ihre Intention zu Werkzeugen Gottes werden.²⁰ Der Unterschied lag nicht so sehr im Gebrauch durch Gott als vielmehr in der Motivation der Menschen. Wer *echt* bekehrt war, wurde bewusst und freiwillig zu einem Werkzeug, so die Basler, um in völliger Hingabe in der *sanctificatio* zu leben.

Der Wille, alles für Gott zu tun, konnte auch solche Formen annehmen, dass die Missionare gewiss waren, Gott spreche durch sie. 1851 beschrieb Hermann Gundert im Auftrag Samuel Hebichs dessen »Sieg in Taliparambu«²¹ beim Shiva-Fest. Es hatte, wie häufig, Auseinandersetzungen gegeben und Kämpfe. Zuletzt aber, sagte Hebich, »füllte mich der HErr so mit Seiner Liebe, daß ich mich halten mußte nicht laut aus zu schreien ›oh welche Herrlichkeit! welche Schande! für mich zu fürchten:‹ ich glaube alle meine Leute kriegten etwas davon. Kurz der Sieg den Gott gab u zu sich nahm, war groß.«²² Man könnte diese Aussage ganz dem charismatischen Hebich zuschreiben, wäre sie nicht von Gundert aufgezeichnet und übermittelt worden. Es waren mehrere Basler, die überzeugt waren, dass die vollständige Hingabe nicht nur die Identifizierung der Handlungen der Missionare mit Gottes Willen, sondern auch die Identifizierung Gottes mit dem Missionar implizierte.

Die theologische Motivation zur Hingabe war die Nachfolge Christi. »Wie elend käme ich mir vor, wenn ich beim Scheiden mir sagen müßte: ich habe dieses und jenes Prinzip geritten, statt – ich habe gesucht, in Schwachheit dem Lamme nachzufolgen, das mich erkauf hat mit seinem Blute.«²³ Festgemacht wurde die Nachfolge am Opfertod Christi und das hieß, an

19 Vgl. Heidenbote 1855, S. 103 (über Joseph und Daniel Wellejan): »Der Geist des Herrn Jesus aber wolle Beide zu gesegneten Werkzeugen im Weinberge der Mission ausrüsten.« BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–1840, Nr. 12, H. Gundert/J.H.Mengert/J.M. Fritz, 20.11.1840, S. 2v (hier J.M. Fritz): »Die Knaben in unserm Institut freuen mich sehr. Wenn der Herr seinen Segen giebt mögen einige davon gesegnete Werkzeuge unter ihrem Volke werden.«

20 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 16, H. Mögling, 26.5.1860, S. 2v (3) (über Stephanas, der sich inzwischen von der Gemeinde abgewandt hatte): »Auch so, wie er gewesen trotz seine Untreue und Sünde, hat er in Gottes Hand als Werkzeug gedient, die Mission unter seinem Volk anzubahnen.«

21 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 231, H. Gundert, 3.5.1851, S. 1r (Gundert schrieb in Hebichs Namen). In Taliparamba steht mit dem Rajarajeshwara Tempel eines der sehr alten Shiva-Heiligtümer.

22 Ebd., S. 1v. Vgl. auch BMA, C-1.7 Cannanur 1841, Nr. 3, S. Hebich, 2.7.1841, S. 1v: »Das kann ich besonders auch darinn abnehmen, weil mir der Herr ein reiches Wort Seiner Herrlichkeit in Herz + Mund legt, dafür sey Sein herrlicher Name hochgepriesen, Amen.«

23 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 398 (1872).

der *iustificatio*.²⁴ Sie war die Begründung für die völlige Hingabe. Und sie bedeutete für die Basler die explizite Abwendung von theologischen oder anderen »Prinzipien«, von Lehren hin zum erfahrungs- und bibelbasierten Glauben. Dies hatten sie mit den englischen Missionaren gemein, dass sie kein Lehrsystem entwerfen wollten.²⁵

Auf die Frage unserer lieben Leutlein: »ob ich auch wieder von ihnen gehe, wie *Irion*?« sagte ich: »Nein, mein ganzes Leben gebe ich für Euch hin.« Diese Antwort ist nicht aus irgend einer Uebereilung oder Verlegenheit so gegeben worden, nein, so will und darf ich sagen; denn seitdem Christus sein Leben für seine Feinde gegeben hat, ist es ja gar nichts anderes, als Schuldigkeit, wenn seine Knechte kreuztragend in seine Fußstapfen eintreten und einladen, wen sie finden, wenn auch um dieser Botschaft willen das irdische Leben bälde zu seiner Ruhe kommt.²⁶

Die Nachfolge steigerte sich manchmal zur *imitatio Christi*, zum Versuch, in dem dem Menschen möglichen Maßstab zu leben wie Christus.²⁷ Dies bedeutete vor allem Kreuzesnachfolge.²⁸ Es implizierte das Erdulden von »Schmach« in der Erinnerung an die Passionsgeschichte Christi.²⁹ In Anlehnung an Mt 25 galt es, so Gundert, sich vor allem den »Armen und Niedrigen« zuzuwenden, hierin zeigten sich Freiheit und »Schmach Christi«.³⁰

24 Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 28 (Ostern 1838): »Auch 1 Kor 15 zeigt, daß der Glaube, der einen aus dem Heidentum reißt, der Glaube an Christum auferstanden ist. Das befähigt einen auch, allein mit Christus zu sterben. [...] Herr, Du kennest und erfährst mein Herz, gib mir ein neues festes Herz, das Tod und Leben, Gut und Böses, richtet durch Riechen in der Furcht des Herrn, ein Herz, das einfache ewige Pfade wählt und der Trüglichkeit des Zeitbaren sich in Jesu entzieht.«

25 S.o. Kap. 3.4. Man könnte freilich fragen, wieweit nicht auch dies eine Lehre oder ein »Prinzip« wurde, indessen ist deutlich, dass die Basler keine Systematik entwarfen.

26 Heidenbote 1842, S. 86 (Hall).

27 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 39 (1858).

28 Vgl. ebd., S. 72 (1863): »die Gläubigen und Heiligen sollen einmal die Erde einnehmen und beherrschen, vorerst aber sollen sie Christo sein Kreuz nachtragen und verworfen werden von diesem Geschlecht. *Also giebt er den Glauben nur denen, die in Schmach und Kleinheit mitthun wollen*«; S. 399 (1874): »Wir wollen Christo Sein Kreuz nachtragen und Seiner Offenbarung in Geduld entgegenharren.« Samuel Hebich sprach sogar von der »pilgrimage«, vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 1, S. Hebich u.a., 24.2.1847, S. 2r (über die europäischen Katechisten): »May the Lord bless them & set them again a Blessing, + may they have grace at all times to remember that they have with The Son of God chosen The cross in this Pilgrimage, that also my hope which I have in the Lord on their behalf may not be put to shame.«

29 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 204 (nachdem bei einem hinduistischen Fest Elefanten auf die Missionare und Katechisten getrieben worden waren): »wo es uns vergönnt war, nicht allein Christi Namen bekanntzumachen, sondern auch seine Schmach zu tragen, wodurch wir vielleicht den nach Zeichen und Wundern fragenden Spöttern etwas von Christi Bild vor Augen stellten.«

30 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 384 (1857): »*Gott gebe Dir, daß Du Dich vor der Schmach Christi nicht scheuest*. Diese tritt doch in allerlei Gestalten an uns, und wir haben zu zeigen, wie wir uns dazu stellen. Es fürchtet sich etwa Einer vor freiem Bekenntnis, aber das allerfreieste

Die *imitatio Christi* beinhaltete für die Basler auch, durch die Nachfolge Christus »recht zu verstehen und Ihm ganz zu vertrauen.«³¹ Durch die in der Nachfolge gemachten Erfahrungen meinten sie nicht nur, Christus ähnlich werden zu können, sondern auch ein besseres Verständnis entwickeln zu können. Dies erforderte ihrer Ansicht nach Übung; die Erkenntnis resultierte aus der Erfahrung.³² Der Gläubige sollte dabei zur *imago Christi* werden.³³ Selbstverständlich erkannten die Missionare bei sich selbst immer wieder Defizite gegenüber diesem Anspruch: »[...] ach! ich muß mit Scham und Ärger über mich selbst bekennen, daß ich so weit hinter dem zurückblieb, was Er aus mir machen konnte und wollte, hätte ich mich *ernstlich* verleugnen wollen. Nicht die Sünde und den Tod, sondern sein *Leben* soll man verleugnen und verlieren, sonst bist Du sein Jünger nicht.«³⁴ Es ging also nicht darum, dass der Gläubige an Christus gemessen würde – bei diesem Vergleich könnte er nur scheitern –, sondern, dass er an dem seiner Meinung nach von Christus angelegten Anspruch gemessen würde. Doch auch dort sah sich Hermann Gundert, von dem das Zitat stammt, versagen. Die von ihnen als Gottes Ansprüche imaginierten Erwartungen waren immer höher als die Missionare erfüllen konnten.

Stärkster Ausdruck der *imitatio Christi* war die Rede vom Opfer, denn dies war schließlich das Zentrum der *iustificatio*. Das Opfer war ein von den Missionaren häufig im Zusammenhang mit der Hingabe verwendeter Begriff, der jedoch im *Heidenboten* kaum vorkam. Die Missionare drückten damit ihre Bereitschaft zu vollständigem Engagement aus.³⁵ Es verwies aber auch auf das, was sie für die Mission aufgegeben hatten. Dennoch, so Gundert, »je ganzer der Sinn, desto weniger fühlt man das Opfer.«³⁶ Auf keinen Fall durfte ihrer Meinung nach das Opfer als Argument benutzt oder gar vorgespiegelt werden.³⁷

Bekenntnis zeigt sich im Umgang mit den Armen und Niedrigen, und da läßt sich bald ohne alle Worte zeigen, ob Christus und sein Kreuz uns mehr gilt als Erkenntnis, Bildung, Rang, guter Name und dergleichen.«

31 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 62 (1867). Gundert fuhr fort: »dazu gehört doch vor allem, daß man auch mit Ihm leide und kämpfe. Er helfe uns dazu.«

32 Vgl. BMA, C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 4, S. Hebich, Febr. 1842–30.3.1843, 22.4.1843, S. 2rf.: »muß ein Knecht thun so viel er von Seinem gekreuzigten Herrn gelernt hat, und diese seine Übung im Werk der Liebe des Heilandes bietet ihm täglich neue Sachen an, die er im Glauben des Sohnes Gottes beginnen muß.«

33 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 105 (1866).

34 Ebd., S. 40 (1858).

35 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 4, H. Gundert, April 1841, S. 1v: »Ich bin aber überzeugt daß Sie keinen Arbeiter unter uns haben, der nicht bereit zu jeder Aufopferung wäre, wenn einmal der steamer die Nachricht brächte, dieß Jahr kön[ne] statt des ganzen nur $\frac{3}{4}$ oder so des besprochenen Gehalts gereicht werden.«

36 BMA, C-1.7 Talatscheri 1842, Nr. 3, H. Gundert, 17./22. April 1842, S. 1r.

37 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 131.

Es war aber nicht nur ein Opfer, nach Indien zu gehen und dort Leib und Leben aufs Spiel zu setzen. Sondern für die engagierten Missionare und Missionarinnen konnte es auch ein Opfer bedeuten, Indien verlassen zu müssen. Viele fühlten dies stark; die größte Betroffenheit ist von Julie Gundert überliefert, die Hermann nur unter der Bedingung geheiratet hatte, dass er in Indien bleibe und ihr somit die Weiterarbeit in der Mission ermögliche. 1859 aber musste sie Indien aufgrund seiner Krankheit verlassen, nachdem sie dort fast 25 Jahre gearbeitet hatte.³⁸

Das Opfer beinhaltete nach Basler Ansicht auch die Aufgabe des eigenen Willens bis hin zur völligen Willenlosigkeit.³⁹ Es konnte selbst die Aufgabe des eigenen Kindes bedeuten, nicht nur wenn dieses starb und die Eltern sich in den Willen Gottes ergaben, sondern auch wenn sie es, in Europa lebend, zur Mission freigaben und sich damit, möglicherweise bis an ihr Lebensende, von ihrem Kind trennten.⁴⁰

1856 forderte Jakob Ramavarma die Gemeinde in seiner Ordinationspredigt auf, sich selbst als Opfer zu bringen, nicht zur eigenen Heiligung, sondern zur Verherrlichung von Jesu Namen.⁴¹ Die Missionare waren bereit, alles für die Mission zu geben: »Furcht noch nicht überwunden – schreie zu Gott für Tulu-Mission, und wenn ein Gelübde am Platz wäre, möchte ich gern dieses tun, daß ich mich (!) im Dienst des Herrn leiden wolle bis ans Ende und weder Amt noch Geld suche.«⁴² Sehr häufig sprachen die Missionare im Kontext der Hingabe in Anlehnung an Phil 1,21 von der Hingabe bis zum Sterben.⁴³ Sie drückten ihre eigene Bereitschaft zum hingebungsvollen Sterben aus und berichteten ebenfalls von der Hingabe von Konvertiten

38 1888 schrieb Gundert im Gedenken an seine verstorbene Frau: »das Opfer, Indien zu verlassen; die stete Hilfsbereitschaft und Fassung im Gebet, wenn neue Opfer kamen« (Briefnachlaß, S. 159).

39 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 46 (1860): »Dafür sollst auch Du Dich reservieren und für Seine Plane ein reifes, gargewordenes Gefäß sein, nach Leib und Seele, ausgerüstet, Seinen Willen zu thun und den Deinen zu opfern.« BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 11, Beilage Nr. 1, S. Hebich, 11.6.1840, S. 1r: »Bei der Aussicht auf den Beruf eines Evangelisten unter den Heiden macht man sich gewöhnlich keine Rechnung auf die handlanger Geschäfte, welche der Herr für gut finden mag Einem aufzulegen zur Prüfung willenloser Dienstergebenheit + zur Läuterung eines nur garzuleicht sich einen Eigenen Weg Selbst aussuchen wollenden Sinnes.«

40 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 173 (1848 beim Tod von Christine in Stuttgart): »Ehre, Ehre, Preis und Dank dem Lamm.« DERS., Briefnachlaß, S. 205 (1871): »Er gebe Dir den Geist des Opferlammes, so will ich gern mitthun, Dich mit auf den Altar zu legen, wenn ich auch kein Messer zücken könnte, wie Abraham.« Gundert betonte hier im Gegensatz zu Kaundinya den Unterschied zu Abraham. Die Zustimmung der Eltern bzw. die Freiheit von familiären Ansprüchen musste vor der Einstellung in Basel von allen Kandidaten nachgewiesen werden; sie war Teil der Bewerbungsunterlagen, vgl. BMA, BV.

41 BMA, C-1.21 Kannanur und Tschirakal 1856, Nr. 11, S. Hebich/H. Gundert, 4.9.1856, S. 2v (Zitat Ramavarma).

42 GUNDELT, Schriften, S. 253 (1857).

43 Vgl. DERS., Tagebuch, S. 134: »abends – schreckliche Krämpfe (meiner lieben Frau), in denen sie sich schon tot glaubte, doch ist Christus ihr Leben, Sterben Gewinn.«

in Krankheit und Tod.⁴⁴ Berichte von der Hingabebereitschaft todkranker Konvertiten und ebensolche Aussagen schwerkranker Missionare ergänzten einander.⁴⁵ Die Hingabe stand in engem Zusammenhang mit Tod und Sterben und mit der von Gundert in dem eben genannten oder von Hebich in dem obigen Zitat angeführten Furcht. Der Rekurs auf die Hingabe wurde auch genutzt zur Navigation und Bewältigung negativer Emotionen.⁴⁶

Die Hingabe sollte die selbstlose Aufopferung sein, so wie Christus sich nach Überzeugung der Basler selbst für die *ustificatio* der Menschen hingegen hatte. Sie hatte aber auch unmittelbare Folgen, die nicht mehr so selbstlos schienen, vor allem auf die Emotionen der Missionare. Sie konnte den Missionaren nützen, indem sie ihnen das Leben erleichterte. Sie befreite von Furcht, so Gundert.⁴⁷ Sie gab Kraft, so Hebich.⁴⁸ Sie machte zufrieden, so Mögling.⁴⁹ Denn letztlich begründete sie das Vertrauen, auf dem die Arbeit

44 Vgl. ebd., S. 275 (1853): »um 9 Uhr stirbt sie, noch vor wenigen Tagen ließ sie sich gern singen von den Mädchen und sang mit. ›O, wie hat Jesus einen so lieb‹, sagte sie darauf. Ihr Wunsch, das Abendmahl zu haben, nicht gewährt.« DERS., Schriften, S. 222 (zum Tod der zweiten [indischen] Frau des Katechisten Stocking): »Auch im Delirium verriet sie eine kindliche Hingebung in Gottes Willen und Hoffnung auf Seligkeit bei Jesus.«

45 Vgl. insbesondere die Briefe Herrmann Möglings von 1844 und 1845: BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 12, H. Mögling, 23.3.1844, S. 1r (s.o. Kap. 4.1.8.1 Anm. 993); Nr. 19, H. Mögling, 14.5.1844, S. 1v: »Der Herr gebe mir Gesundheit oder Krankheit, Leben oder Tod, wie es Ihm gefällt. Was er thut, das ist wohl gethan. Ihm sey Preis u Ehre!« C-1.3 Mangalore 1845, Nr. 21, H. Mögling, 18.8.1845, S. 2v: »Wenn es so des Herrn Wille wäre, so hätte ich auch nicht viel dagegen. So lang ich aber Leben u e. Theil von Gesundheit habe – thue ich eben, als ginge es so fort. Habe ich mich verrechnet, so hat es ja doch nicht viel zu sagen.« Ebenso fünf Jahre später: C-1.4 [Mangalore] 1850, Nr. 25, H. Mögling, 3.6.1850, S. 1v: »Machen Sie Sich ke[ine] Sorge. Ich mache mir auch keine. ›Ihr seyd mehr werth als v[e]lle Sperlinge‹ gilt ja auch jetzt. Sollte ich sterben so ges[chieht] es, weil es so des Herrn Wille ist u weil Er denkt ich sey lan[ge] genug hier gewesen. Und mir selbst wird es auch oft lang.« Nr. 41, H. Mögling, 7.8.1850, S. 1r: »Nur diese Paar Zeilen treiben mir den Puls hinauf u decken mich mit Schweiß. Dennoch meine ich, ich werde gesund werden u bleiben können. Des Herrn Wille geschehe. soll ich sterben, soll ich leben, arbeiten oder ruhen – ich glaube: daß ich mich über jede Fügung freuen werde. Man hat es eben doch gut bei Jesu: Ein wenig leiden zu diesem ist ja eine große Ehre. Der Name des Herrn sey gelobt.« Sowie weitere Briefe aus dieser Zeit.

46 Vgl. REDDY, *The Navigation of Feeling*.

47 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 56 (1863): »Aber alles darauf, daß die völlige Liebe alle Furcht austreibe und Du fröhlich Deine Seele dem anbefiehlst, der sie von Ewigkeit her – ach wie brünstig – geliebt hat.«

48 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 6v: »als mir die Brust vom Sprechen u der Kopf von der Sonnenhitze brandte, da sah ich auf den Gekreuzigten Hochgelobten, u Neue Wunderkräf[te] strömten von Ihm in meinen ermatteten Leib + Geist, u hatte so die Gnade zu Tausenden vorübergehenden von den Hauptwahrheiten zu zeugen«; Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 1r: »one crowd listened about 5. Minutes + left; – and in this short time I gathered together the chief points of my holy Message. When strength would fail, I looked in the Spirit upon the crucified Lord Jesus, The Lamb of God which takes away the Sins of the World, + again I was overflowing.«

49 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 7, H. Mögling, 17.3.1860, S. 2: »Allein der Herr wird bei dieser Anordnung der Dinge Seine Absichten haben, und wir wollen nicht unzufrieden seyn.«

der Missionare ruhte. Und sie führte zu Einheit untereinander, darin waren sich alle Missionare einig.

Die Missionare wollten einzig nach Gottes Willen fragen und dafür ihren eigenen Willen und ihr eigenes Leben zurückstellen.⁵⁰ »Des Herrn Wille geschehe!«⁵¹ oder »Der Herr thue mit mir, was Ihm gefällt«⁵², waren häufige Ausrufe. Die Verwendung der Vaterunser-Bitte steigerte in der Erinnerung an den Beginn von Jesu Passion in Gethsemane die *imitatio Christi*.

Die Missionare bemühten sich, im sicheren Wissen um den Willen Gottes zu handeln.⁵³ Wenn man sich ganz Gottes Willen hingeben wollte, so galt es, diesen Willen herauszufinden. Dazu gab es laut der Korrespondenz verschiedene Methoden: Die Missionare glaubten, Gottes Willen in sich selbst spüren zu können. Gleichzeitig und ergänzend galt es aber auch, andere Gläubige zu befragen und, vor allem, den Vorgesetzten zu gehorchen, denn deren Entscheidungen sollten, so hoffte man zumindest, Gottes Willen beinhalten.⁵⁴ Letztlich aber waren die Missionare überzeugt, Gottes Willen erkennen zu können:

Zur Erkenntnis von Gottes Willen gehört also zuerst Opfersinn, daß man dem Herrn sagen kann: »Siehe, das wäre etwa mein Wille. Er soll aber gar nichts gelten, wenn er ein schlechter, thörichter Wille ist, sondern deiner muß besser sein als meiner.« Kommt man nun recht in Verkehr mit Gott, so fragt man andere wohl um Rat, aber ohne anzudeuten, daß man ihnen entschieden folgen wolle. Sondern man will Gottes Willen prüfen und zwar den völligen besten. Denn Gott hat auch Willen zweiter Klasse für uns, wenn wir in Ungeduld auf schnelle Entscheidung dringen [...]. Die Regel ist: *Wer immer Gottes Willen thun will, wird ihn erkennen*; man muß eben auch darauf Mühe verwenden!⁵⁵

50 Vgl. BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 25, H. Gundert, 1.8.1853: »ziehe ich doch bei weitem vor, daß in einer so wichtigen Angelegenheit Gottes Wille, welcher er nun auch seyn möge, rein und ohne eigene Zuthat ans Licht komme.« GUNDELT, Tagebuch, S. 394 (1859): »Frage, ob ich heim soll – entscheide Du für mich – eben noch ein Ruf, in Madras-Examen mich zu beteiligen.«

51 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1845, Nr. 21a, H. Mögling, 22.9.1845, S. 3r.

52 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalore 1850, Nr. 22, H. Mögling, 15.5.1850, S. 2r.

53 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 212 (1850): »Verzeihe mir, Herr, wenn ich ohne Gewißheit von dir mich durch Irion und Weib bereden ließ.«

54 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 13, H. Gundert, 18.8.1848, S. 2v: »Wir nehmen als aus der Hand Gottes an, was Sie über uns beide beschliessen; sind froh beisammen zu wohnen, wenn das Ihr Wille ist, und hoffen einander hilfreiche Hand zu leisten nach Nothdurft, falls Sie uns weiter auseinander stellen.«

55 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 382 (1856).

Hingabe bedeutete mithin für die Missionare Selbstverleugnung. Sie gehörte laut Hermann Gundert zu den Grundvoraussetzungen für die Arbeit als Missionar. 1857 schrieb er an seinen Sohn: »Du willst, wenn Gott Dir hilft, ein Missionar werden. [...] Aber hast Du den Herrn Jesum recht lieb? und kannst Du ihm zulieb Dich verleugnen, und wenn andre Dich auslachen, ihnen erst noch ein freundliches Gesicht machen?«⁵⁶ Doch es ging um mehr als nur das Ausgelachtwerden. Es ging darum, sein Leben für das große Ziel einzusetzen.⁵⁷ Auch die anderen Missionare waren der festen Ansicht, man müsse für eine gute Arbeit zu solcher Selbstaufgabe fähig sein.⁵⁸

Dies war das große Ideal. In der Realität konnte es auch vorkommen, dass die Missionare »murrten«⁵⁹, sich auflehnten und unzufrieden waren. Deshalb wurde die Notwendigkeit des »Mitsterbens mit Christus« als Voraussetzung für die Fähigkeit zur völligen Hingabe hervorgehoben.⁶⁰ Die dem Murren entgegengesetzte Gefahr konnte eine aus der bewussten Hingabe entstehende Eigenwilligkeit sein, die dann zum Gegenteil von Selbstverleugnung wurde, wenn Missionare sich in der Überzeugung, den Willen Gottes und noch dazu die beste Weise zur Hingabe zu kennen, gegen die Gemeinschaft stellten.⁶¹ Auch Hingabe konnte so zu einem zweischneidigen Ideal werden.

56 Ebd., S. 15.

57 Vgl. ebd., S. 40.

58 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 20, H. Mögling, 24.9.1839, S. 1v, über mögliche neue Missionare: »Wenn möglich, sollten wir Beispiele von wirklicher Verläugnung für das Missionswerk voruns haben.« Nach dem er sich lange gegen eine Heirat gestäubt hatte, beschrieb er 1860 die krankheitsbedingte Trennung von seiner Frau als große Selbstverleugnung: C-1.26 Kurg 1860, Nr. 18, 22.5.1860, S. 1: »Doch, ich klage nicht, u bin auch nicht betrübt. Ich sollte mich freuen, um des HERRn willen einmal etwas Rechtes verläugnen zu dürfen.«

59 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 220 (1850): »Ich murre fast, daß die Brüder mir nicht freundlicher und Mögling so widerwärtig sind – aber auch das ist von dir, o Herr, und lehrt mich, menschlichen Beifalls und Tadels schneller loszuwerden.«

60 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 7.5.1851, Etwas über die 2. Heidenfeste, S. 1f.: »In dieser Gottes-Arbeit ist eine Herrlichkeit, die der Seeligkeit gleichkommt, die da ist im Thun des Willen des Vaters & des Willen des Sohnes Gottes. Und dieser Wille kann in mir nicht gethan werden, es sey denn daß ich zuvor mein Leben in den Tod gegeben habe.«

61 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 1, H. Mögling, 8.1.1840, S. 1v: »mich – immer jenes Ziel im Auge – ganz von den Umständen u. Verhältnissen leiten zu lassen und jede Privat[] leicht der Hauptsache aufzuopfern, gaben mir nach u. nach eine größere Entschiedenheit des Willens, besonders seit die Ankunft der neuen Brüder meine Aussichten mehr aufhellte, und machten mich allmählig gegen Euch ältere Brüder, deren entschiedene Opposition ich lieber irgend einem anderen Grunde als nüchterner Ueberlegung zuschrieb, bitter u feindselig«. Nr. 2, H. Mögling/G.F. Sutter/J.C. Essig, Jan. 1840, S. 1r: »Alles bisher in unserer Mission Gethane u. Angebahnte erschien als verkehrte u. verfehlt Bestrebung; da hatte es gefehlt an Fleiß, an Selbstverläugnung, an Eifer für das Werk, an verständiger Berechnung, an Ehrlichkeit, kurz an Allem, was den Missionar zu seiner Arbeit tüchtig macht u das galt nicht blos von uns selbst, sondern mit noch größerem Nachdruck von den schon seit längeren Jahren auf solche Weise an diesem Werk arbeitenden Brüdern.«

Am Ende aber erwarteten die Basler als Lohn für die Hingabe das ewige Leben und »ewige Freuden«. ⁶² Zwar war der Lohngedanke nicht die primäre Motivation, sondern unvergleichlich häufiger wurde die Hingabe in *conversio* und *iustificatio* begründet und war als Dank gedacht. Dennoch geschah sie auch mit einem eschatologischen Ausblick. Die Arbeit in Indien brachte die Missionare dem eschatologischen Heil etwas näher. Gerade indem sie Hingabe erforderte, weil das Leben dort sonst für die europäischen Missionare kaum erträglich gewesen wäre – und sei es wegen der häufigen Krankheiten –, bot die Arbeit in Indien auch die Möglichkeit zu weiterer Übung und Vertiefung der Hingabe.

Während im *Heidenboten* die Darstellung der Hingabe ab Mitte der 1840er Jahre exotisiert wurde, indem vornehmlich indische Konvertiten als Muster der Hingabe dargestellt wurden, bedeutete für die Missionare die Arbeit in Indien eine Praxis der Hingabe, die ihnen in Europa so kaum möglich gewesen wäre. Diese Praxis bekam in ihrer Religiosität einen großen Stellenwert. Indien war der Kontext, in dem sie die *imitatio Christi* übten, und in dem die Nachfolge zur Kreuzesnachfolge wurde. Die Überzeugung von der großen Bedeutung der Hingabe ermöglichte ihnen aber auch eine Navigation negativer Emotionen und, ebenso wie den Konvertiten, die Überwindung starker Widerstände.

4.2.2 Treue und Standfestigkeit

Im Gegensatz zur Hingabe wurde in Bezug auf Treue und Standfestigkeit die Berichterstattung im *Heidenboten* nicht vollständig verändert. Von Beginn der Zeitschrift bis zum Ende der 1850er Jahre erzählte er von Treue, Standfestigkeit und Vertrauen der Missionare. Hinzu kamen indessen Berichte über dieselben Haltungen vonseiten der Konvertiten. Es handelte sich hier also um eine Ergänzung, nicht wie bei der Hingabe um eine Ersetzung. Dies gilt im Grunde auch für die Korrespondenz der Missionare. Jedoch zeigte sich dort in der Auseinandersetzung mit der Treue eine große Bandbreite in den Objekten und in der Einbeziehung des Kontextes: Während Samuel Hebich sehr stark auf den Kontext und die Treue der Konvertiten einging, beschäftigten sich Hermann Gundert und Herrmann Mögling in den überlieferten Briefen und Berichten viel stärker mit ihrer eigenen Treue.

62 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 51 (1862).

Von Beginn der Berichterstattung an waren Treue und Standfestigkeit ein zentrales Thema. Sie spiegelten die ebenfalls von Anfang an genannte Treue Gottes und das Vertrauen der Basler auf Gott.⁶³ Gottes Treue und das resultierende Vertrauen wurden in den ersten Jahren sogar noch wesentlich häufiger erwähnt als die Treue der Missionare. In Bezug auf Menschen stand die Treue in dieser Zeit entweder als Adjektiv in unmittelbarer Beziehung zur Arbeit⁶⁴ oder zu den Missionaren, die »treue Diener Christi«⁶⁵ oder »treue Knechte«⁶⁶ genannt wurden.⁶⁷ Es war also von Anfang an klar, dass der Inhalt der Treue die Berufsausübung war, genauer: die Ausübung der Berufung als erweckter Christ zur Evangelisation.⁶⁸ Grundlegend war die Überzeugung, dass Gott den Menschen an diesen bestimmten Ort berufen habe und dass er dort seiner Berufung getreu in *sanctificatio* Gottes Willen gemäß leben sollte. Das bedeutete für die Missionare: Unterricht und Verkündigung in Indien, es bedeutete für die Konvertiten: Standfestigkeit in Anfeindungen – und ebenfalls Verkündigung, gegenüber Familie, Freunden und Kastenangehörigen, und im Fall von Briten gegenüber Angestellten und Untergebenen sowie die finanzielle und ideelle Unterstützung der Mission.

1839 berichtete der *Heidenbote* von den ersten indischen Konvertiten und ihrer Standfestigkeit. Er freute sich für die Missionare, »daß sie *acht* Eingeborne als Frucht ihrer Arbeit ansehen, und im März d. J. durch die Taufe der Gemeinde Christi einverleiben durften. Diese blieben unter großen Verfolgungen dem vom Geiste Gottes in ihnen bewirkten Glauben treu, und bekennen jetzt freudig den Herrn Jesum vor ihrem Volke.«⁶⁹ Hier kamen die beiden zentralen Dinge zusammen: Standfestigkeit in »Verfolgungen« und Evangelisation gegenüber den Angehörigen. Die Treue war gleichermaßen Ausdruck der *echten conversio* und der *sanctificatio*.

Zunehmend wurde von nun an die Treue von Konvertiten herausgestellt, zumeist im Zusammenhang mit Anfeindungen, zuweilen auch im Gegensatz

63 Vgl. Heidenbote 1835, S. 26: »die treue Fürsorge unseres Gottes«; S. 31: »im freudigen Vertrauen«; S. 91: »Wir wissen jedoch, daß wir in des Herrn Hand sind; Er hat unsere Tage gezählt, und sie in sein Buch geschrieben; und wir sind der festen Zuversicht, daß Er unser Leben wohl fristen kann«; ebd.: »aber nach treuer Arbeit und einigem Schweiß giebt Er's uns auch«; S. 94: »unsere Zuversicht stehet zum Herrn, bei dem alle Dinge möglich sind«.

64 Vgl. Heidenbote 1843, S. 53 (Nachruf auf Johann Jakob Müller): »Schon wieder blicken wir im Geiste in das Grab eines unsrer geliebten Brüder, der in treuer Arbeit bis ans Ende dem Herrn seine Kräfte geopfert hat.«

65 Heidenbote 1836, S. 88 (über Missionar Hands).

66 Heidenbote 1837, S. 20 (Hebich in der Hoffnung auf die Aussendung von weiteren Missionaren).

67 Sowohl die Rede von der Treue als auch die vom Vertrauen und der Treue Gottes klang an manchen Stellen wie eine Floskel. Sie war aber Ausdruck einer festen Glaubensüberzeugung und der Gewissheit, nur aufgrund dieses Glaubens in Indien bestehen zu können.

68 Vgl. aber zu Berufen allgemein: GUNDELT, Briefnachlaß, S. 26 (1854, an einen Lehrling).

69 Heidenbote 1839 (Jahresbericht), S. 63f.

zu der »Untreue« solcher, die sich wieder abgewendet hatten.⁷⁰ Neben die europäischen Missionare traten indische und europäische Katechisten und später auch indische Missionare sowie Gemeindeälteste, deren Treue und Standfestigkeit ebenfalls ausdrücklich erwähnt wurden.⁷¹

Die standhaften Konvertiten in den Berichten dienten den europäischen Leserinnen und Lesern einerseits als Vorbild. An ihnen sollten sich die Leser in der vergleichsweise komfortablen Situation in Europa ein Beispiel nehmen. Andererseits wurde damit Indien auch in dieser Hinsicht exotisiert, denn zur Demonstration ihrer Standfestigkeit bedurfte es der ausführlichen Beschreibungen der Anfeindungen, denen sie ausgesetzt waren, und zur Illustration ihrer Besonderheit der Veröffentlichung von Gegenbeispielen. Damit soll nicht gesagt werden, dass die Gegenbeispiele nur aus diesem Grunde erzählt wurden. Vielmehr beruhte der größere Teil solcher Publikationen auf vorhergehenden Berichten über aus Basler Sicht positive Entwicklungen, die nun zurückgenommen werden mussten. Dennoch verstärkten sich hier das Anliegen der Hervorhebung der positiven Beispiele und die wahrgenommene Notwendigkeit der »treuen« Berichterstattung auch negativer Erfahrungen gegenseitig.

70 Vgl. z.B. Heidenbote 1843 (Jahresbericht), S. 67: »Als sie aber im Februar aus der Kaste gestoßen wurden und die Verfolgung losbrach, fingen sie alle zu wanken an, nur jener treue *Tschittappa*, jetzt Nathanael, blieb fest. Sie alle fielen von der Gnade ab, baten um Wiederaufnahme in Ihre Kaste. Nathanael steht jetzt von Allen verlassen, hat viel zu dulden und bedarf großer Kraft um zu beharren, der Herr stärke ihn nach seiner Barmherzigkeit!« 1844, S. 46: »Leider sind später die meisten Familien wieder zur syrischen Kirche zurückgekehrt, mehrere davon jedoch bis jetzt treu geblieben.« 1844 (Jahresbericht), S. 61: »Auch ihm fehlte es nicht an den schweren und einschneidenden Erfahrungen, welche Untreue solcher giebt, auf die man glaubte bauen zu dürfen.« 1851, S. 55: »Die Colonie ist schön gelegen in einem Thälchen, aber die armen Nayadis, für die sie angelegt war, sind fast alle davongelaufen und in Ponnani Muhamedaner geworden. Außer einem Paare, das in *Calicut* auf die Taufe vorbereitet wird, ist nur *Jonas*, ein aufgeweckter Knabe, geblieben, der fest am Herrn und seinem Worte hängt. Möge ihn der Herr einmal seinen Verwandten zum Segen setzen! Wir fühlten sehr mit den Brüdern in *Codacal* bei dieser Prüfung und trösteten sie mit den Verheißungen.« Der Bericht stammte von einem nicht namentlich genannten indischen Reisebegleiter Hebichs.

71 Vgl. Heidenbote 1849 (Jahresbericht), S. 77: »Der Katechist Satjanaden thut treue Dienste.« 1850 (Jahresbericht), S. 79: »Die Katechisten haben im verflossenen Jahre ihr Werk mit treuem Eifer fortgesetzt. [...] Die Missionare sind mehr als je entschlossen, dem Herrn völlig zu dienen und ihm treu zu bleiben bis ans Ende. In diesem Sinne erlauben sie sich, alle Seelen, die die gute Stimme des Hirten hören, zu bitten und aufzufordern, daß sie sich zu gleichem Entschluß mit ihnen vereinigen, und in brünstiger Fürbitte die Erfüllung der Verheißung erfliehen.« 1857, S. 52 wurde der erste in Indien ordinierte Missionar Jakob Ramavarma als »der wackere und treue Hindubrunder« und »ein rechter Knecht Christi« bezeichnet. Hebich schrieb an die Komitee (ebd.): »Sie haben an ihm einen treuen und auserkorenen Arbeiter, und ich einen lieben Sohn und Bruder im HERRN für diese Zeit verloren. Aber dieß ist sein Gewinn!«

Treue wurde aber auch von den Lesern explizit gefordert. Häufig bezog sich dies wie bei Missionaren und Konvertiten auf die Ausübung ihres »christlichen Berufs«, das hieß in Bezug auf die Mission: ideelle und finanzielle Unterstützung, Fürbitte und Spenden: »In diesem Drängen und Verändern unserer Zeit lernen wir die Treue der Vereine, welche mit uns ausharren auf dem Wege, auf welchem der Herr uns führt um so besser schätzen.«⁷² Und wie zur Treue, so wurden die Leserinnen und Leser auch zum Vertrauen aufgerufen.⁷³ Vertrauen wie Treue waren Haltungen, die von allen erweckten Christen gefordert wurden.

Vertrauen und Standfestigkeit waren auch angesichts der dann doch geringen Erfolge in den ersten Jahren in Indien und der immer wieder neu zu verzeichnenden Rückschläge gefragt. Selbst nach der Erweckung in Kannur musste der Herausgeber zugeben, dass nur wenige *echte conversiones* stattgefunden hatten. Er rief seine Leserinnen und Leser zum Weitermachen auf:

Wie gering an Zahl ist der Zuwachs der Gemeinde; nur 140 Seelen auf 20 Missionare! und noch dazu, wie unlauter diese aus dem rohen Heidenleben kaum aufgetauchten Herzen! welche Gräuel haben die Getauften noch auf den südlichen Stationen in plötzlicher Bußregung bekannt; wie viele mußten wegen grober Lasterthaten ausgeschlossen werden. Soll uns das den Muth entsinken lassen? nein wahrlich nicht. Wir wollen uns die Schäden nicht verbergen, wollen uns keine lieblichen Täuschungen im Bilde einer lauterer Christengemeinde vormalen. Aber wir wollen weder vergessen den Kern von felsenfestem Glauben, der inmitten des Elends da ist, noch den Zustand der alten apostolischen Gemeinden aus den Augen lassen, noch endlich mit unserm Blick bloß an der Erde haften. Auf den Anfänger und Vollender laßt uns sehen. Ein gutes Werk ist da, Er wirds hinausführen bis auf Seinen Tag.⁷⁴

Die Treue war also auf Missionare, Konvertiten und Leser gleichermaßen bezogen.⁷⁵ Besonders häufig kam sie als Aussage über andere – andere Menschen wie Gott – vor; als Selbstaussage war sie zumeist eine Selbstaufforderung oder ein Ausdruck von Vertrauen. Daneben standen in der hand-

72 Heidenbote 1846 (Jahresbericht des Frauen-Vereins), S. 7. Vgl. auch ebd., 1850, S. 79; 1855, S. 93; 1852, S. 23 (Josenhans): »alle unsere Freunde aber um ihre *fortgesetzte, treue, anhaltende Fürbitte* ersuchen«.

73 Vgl. Heidenbote 1856, S. 77: »Und nun theure Freunde und Brüder in dem Herrn! nachdem wir große Wunder göttlicher Treue, Güte und Freundlichkeit neben tiefeinschneidenden, erschütternden Gerichtsstimmen das Leben unserer Gesellschaft während des verflossenen Jahres in hohen und gewaltigen Wogen haben bewegen und aufregen sehen, was soll die Loosung sein fürs künftige, ohne allen Zweifel nicht prüfungsfreiere, vielleicht noch ernstere, kampf- und trübsalvollere Jahr? Theure Freunde! Jesus soll die Loosung sein.« Es folgten Jesus-Vertrauens-Lieder.

74 Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 65f.

75 Größtenteils ausgeblendet werden die Berichte über die Treue von Missionarsfrauen, die sich strukturell nicht von der Treue der Missionare unterscheiden.

schriftlichen Korrespondenz Bekundungen der eigenen Untreue, die aber im *Heidenboten* nicht abgedruckt wurden, ebenso wenig wie der explizite Bezug auf die eigene Treue, der in der Korrespondenz fast ausschließlich in Auseinandersetzungen und zur Abwehr von Vorwürfen vorkam.

Die dem Rekurs auf Treue und Standfestigkeit zugrundeliegende Theologie geht aus von der Treue als Eigenschaft Gottes. Diese zeigte sich nach Basler Überzeugung in der Treue zu seinen Verheißungen sowie in der Providenz, Bewahrung und Erhaltung.⁷⁶ Die Argumentation bezog sich also auf die Eschatologie wie die Schöpfungs- und Prädestinationslehre gleichermaßen.

Die Rede von der »Treue Gottes« bzw. vom »treuen Gott« war sehr verbreitet. Im Folgenden geht es um die genaueren Bestimmungen, die ihr beigelegt wurden. Da war zunächst die Rede von der Bundestreue Gottes bzw. vom »treuen Bundesgott«.⁷⁷ Dass die Missionare eine spezifische Bundestheologie ausprägten oder sich der reformierten Tradition der Föederaltheologie anschlossen, ist eher unwahrscheinlich. Auch gingen sie nicht explizit auf den Taufbund ein, den Gott nach lutherischer Lehre mit den Menschen eingegangen ist. Wahrscheinlicher scheint, dass sie mit der Referenz auf den Bund auf die Verheißungen und möglicherweise auch die *iustificatio* anspielen wollten.⁷⁸ In diesem Zusammenhang ist auch die Rede von der »Vater-Treue« Gottes zu sehen.⁷⁹

Die Treue Gottes wurde für die Missionare konkret, wenn sie Reisen – schon die Überfahrt nach Indien konnte eine gefährliche Reise darstellen⁸⁰ – oder bedrohliche Situationen unbeschadet überstanden. Sie sprachen dann von »Bewahrung«.⁸¹ Bemerkenswert ist, dass sie nicht nur nach ihren ersten Reisen für die Bewahrung dankten, sondern dass ihnen auch nach vielen Jahren in Indien noch Reisen innerhalb des Landes als gefährlich erschienen – und

76 S. dazu oben Kap. 4.1.8.2 sowie 3.4.

77 Heidenbote 1837, S. 95 (Lehner): der Quartalsbericht komme spät, »theils wegen der Unruhen, die hier ausbrachen, von denen am Ende dieses Berichts noch eine ausführlichere Darstellung folgt, aus der sie mit uns die Gnade und Barmherzigkeit unsers treuen Bundesgottes ersehen, und seinen großen heiligen Namen mit uns preisen werden.«

78 In diesem Sinne findet sich der Verweis auf den Bund auch in der Dogmatik Blumhardts, s.o. Kap. 3.4.

79 Heidenbote 1836, S. 95.

80 Vgl. Heidenbote 1840, S. 70: »Der oberste Mast ist zerbrochen, aber der Herr ist treu und läßt uns nicht.«

81 Vgl. Heidenbote 1836, S. 95 (Hebich, nach seiner ersten Missionsreise): »Aber der Herr hat mich in Allem gnädiglich bewahrt: Dank sey es seiner Vater-Treue!« S. 96: »Meine Seele war fröhlich für alle die Güte und Treue, meines großen Gottes, der mich durch eine so gesunde Gegend wohl und sicher hindurch gebracht hatte. Dank, Preis und Ehre gebühret ihm.« 1837, S. 27 (Mögling/Frey/Layer/Loesch, nach der Ankunft in Indien): »Unter dem Schutze unseres gnädigen Gottes gesund und wohl in dem Lande unserer neuen Heimath angelangt, möchten wir Ihnen kurz sagen, wie treu und freundlich uns der Herr bis hieher geholfen hat.«

es oft auch waren – und sie somit bis zum Schluss die Bewahrung durch Gott priesen.⁸² Bewahrung sahen sie aber auch allgemein im Leben, zum Beispiel im Rückblick auf ein vergangenes Jahr oder – besonders – in politisch unsicheren Zeiten.⁸³

Eine besondere Form der Bewahrung war die viel zitierte »Durchhülfe«. Auch dieser Begriff konnte allgemein verwendet werden,⁸⁴ wurde aber häufiger auf konkrete Situationen bezogen.⁸⁵ Gerne wurde in diesem Zusammenhang auch auf Ps 68,20 verwiesen: »Gelobt sei der Herr täglich. Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch.«⁸⁶ Für zumindest einige der Missionare bedeutete die Arbeit in Indien eine tägliche Herausforderung, die sie ohne Gottes Hilfe nicht glaubten meistern zu können.

Unter Allen Beschwerden u. das Innere Leben erstikkenden Kräften, die das heiße Heiden-Indien, dem Boten Christi in seinen besondern Spähren haufen-Weise zuträgt, sind wir Alle, durch die unbeschreibliche Gnade des Herrn in den Stand gesetzt, mit einem Herzen & Munde, den großen Gott, unsern Herrn, zu Loben & zu Preisen mit allen Heiligen für Seine wunderbare Durchhülfe Geistig & Leiblich. Wir hoffen noch mehr von Ihm, und warten Seiner, und Seines Reiches, u. Seiner Herrlichkeit, Halle-lujah! Amen.⁸⁷

82 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1847, Nr. 2, H. Mögling, 6.1.1847, S. 1r: »dem Herrn sey Dank für Seine treue und barmherzige Bewahrung unser Aller auf der langen Reise.« C-1.23b Alamanda und Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 6r: »Dank sei unserem himmlischen Vater für Seine Gnade u. Treue, die alle Tage neu über uns waren auf dieser Reise. Möge Sein Segen auf dem in Seinem Namen verkündigten Worte ruhen, daß es Frucht bringe zu seiner Zeit.«

83 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 3, H. Mögling, 22.1.1842, S. 1r: »Gnade und Friede und Segen von Jesu Christo unserem Heiland zum Neuen Jahr! Der Sie und uns und unser Werk in diesem Land bisher mit so viel Barmherzigkeit behütet und geleitet hat wird uns auch in diesem und künftigen Jahren die Treue Seiner Gnade erfahren lassen. Ihm sey Lob und Herrlichkeit in Ewigkeit! Amen.« C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 19, H. Mögling, 3.6.1848, S. 1v: »Der Herr wolle über Ihnen, theuerster Herr Inspector, über der Committee, dem Missionshaus, in unserer ganzen Sache Gnaden-Wache halten in dieser Zeit der Wirren, und uns erfahren lassen, daß Sein Schild Schutz genug ist – und sey es auch mitten im Kriege – für die welche auf Ihn trauen, den Herrn der oberen u unteren Heerschaaren.«

84 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert/C. Müller, 28.12.1848, S. 1r: »Mit Dank gegen Gott schliessen wir auch dieses Jahr durch welches Seine Treue Hand uns durchgeholfen hat.«

85 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 22, H. Gundert, 20.12.1848, S. 1r: »Der Herr der bisher durchgeholfen, wird es gewiß auch ferner thun und noch durch diese Crisis unserm Werk neue Stärkung zukommen lassen.« Die Aussage bezog sich auf den bevorstehenden und nun offensichtlich wieder verschobenen Umzug des Inspektors Hoffmann.

86 Vgl. FRENZ, Anandapur, S. 215 (1855, Pauline Weigle an Josenhans): »Doch hilft der treue Heiland von Tag zu Tag durch, und ich habe noch nie so wie in meinem Witwenstand die Wahrheit unseres Hochzeitstextes tatsächlich bewährt gefunden: »Gelobet sei der Herr täglich; Er legt uns eine Last auf, aber Er hilft sie auch tragen.««

87 BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 1, S. Hebich, 12.2.1838, S. 2r.

Die Erfahrung, dass die Arbeit doch möglich war, begründete ihre Überzeugung von der Treue Gottes und ihr Vertrauen auf ihn.

Die Verheißungen, auf die die Missionare ihr Vertrauen gründeten, bezogen sich entweder auf Gottes Zusagen zur Erhaltung und Bewahrung der Welt und der Gläubigen im Allgemeinen oder speziell auf die Mission.⁸⁸ Sie standen in engem Zusammenhang mit der eschatologischen Hoffnung der Missionare auf das baldige Kommen des Reiches Gottes und die vorangehende Evangelisation der Welt.⁸⁹

Hoffnung, könnte man sagen, wäre leichter vor der Erkenntnis der Schwierigkeiten als nach derselben. Dagegen haben wir aber ein Schriftwort, Erfahrung bringt Hoffnung. In der Welt ist's nicht so, je erfahrener, desto hoffnungsloser, je tiefer man hineinsieht, desto mehr verzweifelt man an ihr. Anders in des Herrn Reich. Unsere Erfahrung hat auch viel Trübes, doch ist ihr überwiegendes Resultat: der Herr ist getreu, er tut, was er verheißt hat – hat er schon so viel erfüllt von seinem Versprechen, wird auch am Rest nichts fehlen.

Laßt mich nun einige Punkte anführen, in welchen ich meine Nahrung für meine Hoffnung auf die Begnadigung Indiens [<zu>] finde[<n>]. Nicht, daß die Hoffnung darauf ruhe, die ruht allein auf Gottes Verheißung. Aber als Krücken möge der Kleinglaube etlicher unserer Erfahrungen sich bedienen.⁹⁰

Hermann Gundert fasste hier die beiden wichtigsten Begründungen für das Vertrauen der Basler zusammen: Die biblischen Verheißungen und die eigene Erfahrung. Dazu gehörte die Erfahrung der Bewahrung und »Durchhülfe«, aber mehr noch die Erfahrung der Missionserfolge in Indien.⁹¹ Dies war ein

88 Vgl. Heidenbote 1838, S. 26: »Der Erfolg unserer Arbeiten hängt ab von der Wahrhaftigkeit des Worts der Weissagung. Das prophetische Wort ist aber fest und gewiß, und darum ist auch unsere Arbeit nicht ungewiß, für Jeden, der da weiß, daß Gott wahrhaftig ist.«

89 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, Quartalsbericht II, 21.7.1860, S. 2: »Die Sieges-Gewißheit des Missionars, der Gottes-Reichs-Verheißungen glaubt, diese fünffache Herrlichkeit ist wahrlich reich und groß genug. Diese vor Augen, sollte der Missionar wacker, fröhlich, lobend und dankend seinen Weg gehen u S. Arbeit thun, ohne eine Spur des für den I. Martig so drückenden Bewußtseyns einer allernüchternsten Ernüchterung, welche er sich bei uns gehohlt. Der scheinbare Widerspruch löst sich vielleicht dadurch, daß man annimmt, der I. Martig habe bei S. Spruch, diese Herrlichkeit bestehe im Glauben, das letzte Wort nicht im Sinn der Schrift gebraucht, nach welcher der Glaubende hat was er glaubt, wenn auch nicht sichtlich, und der Wahrhaftigkeit des Geglaubten aufs innigste gewiß ist. Hebr. 11,1 – sondern im üblichen Sinn auf der christlichen Welt, nach welchem Glauben ein mehr oder minder sicheres Wissen des Ungesehenen, und eine mehr oder minder zuversichtliche Hoffnung auf das Zukünftige bedeutet.«

90 GUNDELT, Schriften, S. 257 (vermutl. Juli 1859, Missionsvortrag).

91 Allen Erfahrungen in Indien zum Trotz blieben jedoch auch bei den Missionaren Zweifel. Hermann Gundert schrieb im Januar 1866 kurz nach der Bekehrung seines Sohnes Paul, um die er lange gerungen hatte: »Nun sehe ich, daß Er mehr kann als ich Ihm zutraute, was freilich kein Wunder ist bei einem so ungläubigen Herzen.« (Briefnachlaß, S. 101). Er hatte

weiterer Grund, weshalb die Standfestigkeit von Konvertiten solch große Bedeutung besaß. Sie galt als Verwirklichung der Verheißungen Gottes und als Angeld auf mehr; sie schien das Geschichtsverständnis der Missionare im Sinne einer Heilsgeschichte mit vorheriger Weltmission zu bestätigen.

Das eigene Erleben wurde immer wieder mit der Treue Gottes und dem Vertrauen auf Gott in Verbindung gebracht. Widerständen begegneten die Missionare mit dem Verweis auf Gottes Verheißungen und ihr resultierendes Vertrauen; nach positiven Erfahrungen priesen sie Gottes Treue und drückten ihr Vertrauen in seinen weiteren Beistand aus. »Der Herr der bisher geholfen hat, wird auch ferner helfen und Se[in] Siegel zu dem geben, was Ihm wohlgefällt«,⁹² war ein typischer Briefschluss; aber auch zu Beginn und in der Mitte der Briefe fanden sich solche Sätze. Das Vertrauen wurde damit an Gottes Führung festgemacht, also im weitesten Sinne in der Prädestinationslehre begründet.⁹³

Daneben stand die Begründung in der Überzeugung der Aktivität Gottes und der Passivität der Menschen in allem auf das Heil bezogenen Geschehen. Da die Basler fest glaubten, dass die *conversio* Indiens Gottes Werk sei und nicht auf der Arbeit von Menschen beruhe, oder zumindest nicht allein darauf beruhe, vertrauten sie – im Zusammenspiel mit den Verheißungen – darauf, dass Gott schließlich ihre Arbeit mit Erfolg krönen werde.⁹⁴ Von ihnen sei einzig Treue gefordert.⁹⁵ Dies konnten sie auch in ihrer eigenen Bekehrung fundieren. Wenn Gott einen so schlimmen Sünder – »hoffnungslos Kranken« – bekehrt hatte wie sie, so würde er auch Inder bekehren können, bei denen die Arbeit auf keinen Fall schwieriger sein könne.⁹⁶

Das Vertrauen war also theologisch fundiert in der Treue Gottes. Es war zudem in der Lebenserfahrung der Missionare begründet, sowohl in ihrer eigenen Bekehrung als auch in ihrer Arbeit in Indien. Es bildete einen Teil

viele *conversiones* in Indien gesehen, an der Bekehrung seines eigenen Sohns aber zu zweifeln begonnen.

92 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 27, H. Mögling, 4.6.1851, S. 2v.

93 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 5, S. Hebich, 22.9.1847, S. 3r: »Nun, Der Herr sey hochgelobet für Alle Seine Gnädige Führungen. Was hat Er nicht Alles gethan der treue & seelige Gott, Der Freund meiner Seele. Er wird uns nimmer mehr verlassen u. Alles herrlich hinaus führen.«

94 Vgl. Heidenbote 1841, S. 76.

95 Vgl. Heidenbote 1853, S. 24.

96 BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 6, H. Mögling, Jahresbericht über die Missions-Erziehungs-Anstalt zu Mangalur, 22.4.1841, S. 7: »Die Last der Arbeit an anderen Seelen ist freilich oft über die Maßen drückend, doch frischt je und je ein Blick in die Tiefen der Barmherzigkeit, die uns selbst wiederfahren ist, den Glauben wieder auf, nur wer in sich selbst wenigstens Einen hoffnungslos Kranken kennt, den der große Arzt geheilt hat und heilt, der soll in keiner Noth an der Heilkunst Jesu verzagen.« C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 8r: »Und halten Sie guten Muth: denn Er will Seine treue Kinder nie + nimmer stecken lassen. Ja, Er nimmt sich ja eines so liederlichen Kindes wie mich von Herzen an, So daß ich armer Sünder von Gnade + Barmherzigkeit nicht genug zu predigen u zu singen weiß.«

der *sanctificatio*, indem es Ausdruck der festen Gottesbeziehung und des alleinigen Schauens auf Gott war. Es war mithin das Gegenteil des *homo incurvatus in seipsum*. Das Vertrauen sollte vollkommen sein, »kindlich«, also im Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott gegeben werden.⁹⁷

Eine vielfach beschriebene Situation, in der sich das Vertrauen besonders deutlich zeigte, war die Todesnähe. Das vertrauensvolle Sterben im Frieden galt als Ausdruck intensivsten Glaubens und Beleg für die *Echtheit* der *conversio*.⁹⁸ Von mehreren Konvertiten sind Krankheits- und Sterbegeschichten überliefert, in denen ihr Vertrauen ausdrücklich erwähnt wurde. Wenn sie nicht tödlich verließen, konnten sie als »Prüfungen« gedeutet werden.⁹⁹ Wichtig aber waren die echten Sterbegeschichten, denn hier konnte das »christliche« Sterben erkannt und gelernt werden.¹⁰⁰ Vertrauen und Ruhe bzw. Friede waren eng miteinander verbunden.

Das Vertrauen konnte auch in den eigenen Krankheitsgeschichten der Missionare Ausdruck gewinnen. Wenn sie dort von ihrer Hingabe sprachen, so verbanden sie das häufig mit einem Verweis auf das Vertrauen. In schweren Krankheiten sprachen sie ihre Bereitschaft zu sterben im Vertrauen auf Gott aus. Die Genesung bedeutete ihnen die Verpflichtung zu größerer Treue.¹⁰¹

97 Heidenbote 1836, S. 63: »dem Rufe des Herrn, zu den verfinsterten Heidenvölkern des westlichen Indiens, mit kindlichem Vertrauen zu folgen.« GUNDERT, Tagebuch, S. 204: »Es gefiel dem treuen Herrn, unseren lieben, kindlich treuen Timotheus, der mit der Anjerkandigemeinde als Katechist zu uns stieß, durch diese Krankheit seliglich zu ihm zu nehmen.« Vgl. auch GUNDERT, Briefnachlaß, S. 20 (1859, an seinen Sohn Paul, lange vor dessen Bekehrung Weihnachten 1865): »Ich weiß nur einen, der Paulophorus werden kann und auch werden will. Daß das mein Herr Jesus ist, der große Hermanophorus, wirst Du wissen. Auf seiner Schulter hast Du Platz neben mir – er nimmt auch knitze Kinder auf. Such doch ihn anzustellen.« Der Weg zur *conversio* war ebenfalls das Verhalten wie ein Kind, vgl. GUNDERT, Briefnachlaß, S. 228 (1848, nach der Erweckung): »Wenn Gott zieht und der Teufel zerzt, und der Mensch halb hierhin, halb dorthin will, dann auch nichts will, aber doch mehr wie Roß und Maultier hinsteht, als daß er wie ein Kind in des Vaters Schoß, wie die Sünderin zu Jesu Füßen eilte – da giebt's dann solche Bäumungen. ... Übertrieben haben wir der *Zeit* nach die geistlichen Übungen wohl niemals, und unter vielen Mißgriffen in der *Art* der Behandlung doch bei jeder Seele von Anfang an festgehalten, daß, je gewisser das Erhaltene Gnade ist, umso mehr alles von der Treue im Behalten und Umtreiben derselben abhängt. Was jetzt wächst, das erkennen wir an der Liebe zum Wort und am stillen Dienst im täglichen Berufe.« Bemerke hier auch die Überlegungen zur richtigen Behandlung von Konvertiten.

98 S.o. Kap. 4.1.7.1.

99 Vgl. Heidenbote 1846 (Jahresbericht), S. 72: »*Isaak* wandelt unter schwerer Prüfung – denn er ist aussätzig geworden – treulich vor Gott.« Ausführlicher s.o. Kap. 4.1.7.1.

100 Vgl. GUNDERT, Schriften, S. 223 (über Jesuadian). Vgl. auch BMA, C-1.12.1 Indien 1852, J. Müller, 23.4.1852, S. 2: »Er brachte uns die tief betäubende Nachricht von dem schnellen Tod des Daniel in Malasamudra, in Folge eines Schlangenbisses. Es thut uns Allen sehr leid um ihn; doch durften wir von Jacob, der Dienstag Abends hier ankam, um seine Frau in Honore zu holen, vernehmen, daß er im Glauben und Vertrauen auf den Heiland dem schnell kommenden Tod entgegen sah; und deßwegen dürfen wir uns beim Schmerz ihn verloren zu haben dennoch freuen, daß er selig heimgegangen ist.«

101 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalore 1850, Nr. 50, H. Mögling, 8.10.1850, S. 1r: »Diese Leidenszeit möchte ich mir durchaus nicht weg wünschen. Vielleicht schenkt Er mir Leben und Gesundheit

Gleichzeitig sollte sie eine Krankheit nicht von der Arbeit abhalten,¹⁰² und viele arbeiteten trotz schwerer Krankheit, hohem Fieber oder Schwachheit und tendierten dazu, sich zu überfordern.¹⁰³

Denn die Aufgabe der Bekehrten war die Treue. Sie galt nicht nur als angemessene menschliche Reaktion auf Gottes Treue, sondern im Zusammenhang der *conversio* war sie nach Ansicht der Basler die einzig mögliche Reaktion. Sie folgte unabdingbar aus der in der *conversio* erstellten engen Verbindung des Bekehrten mit Gott und war einer der grundlegenden Wege der *sanctificatio*.

Die Treue war im Zusammenhang der Missionsberichte zuvorderst auf die Arbeit bezogen.¹⁰⁴ Sie bedeutete die Standfestigkeit in schwierigen Situationen, sowohl in aussichtslos scheinenden Gebieten, in denen über einen langen Zeitraum keine *conversiones* vorkamen, als auch in gefährlichen oder sehr unangenehmen Situationen wie bei Bazar- oder Festpredigten, bei denen die meisten Zuhörer den Missionaren und Katechisten nicht freundlich gesonnen schienen, sie provozierten (wie sie selbst sich wohl auch provoziert fühlten) oder sie gar tötlich angriffen.¹⁰⁵ Treue bedeutete mithin das Beharren auf dem Missionsauftrag.

Treue bedeutete aber auch das Festhalten an der eigenen Bekehrung. Auch dies hielten sich die Missionare immer wieder vor Augen. Treue konnte im Kontext von Konversionen auch schon vor der *eigentlichen* Bekehrung wichtig werden. Sie zeigte sich dann vor allem in der Standfestigkeit, auch wenn die Missionare noch keine *echte* Bekehrung, keine Wiedergeburt feststellen konnten, also die innere Festigkeit des Glaubens noch vermissten.¹⁰⁶ Bei

wie von Neuem und Gnade obendrein, künftig treuer zu seyn in Seinem Dienst u in der Liebe zu den Brüdern.«

102 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Mögling, 4.7.1851, S. 1v: »Mag seyn; aber ein Soldat auf der Schildwache kann nicht nur so weglaufen, wegen Bauchgrimmen oder Kopfweh. Ich lasse mich deshalb nicht daraus bringen.«

103 Vgl. z.B. die Beschreibung BMA, C-1.16.1 Almanda 1854, Nr. 2+3, H. Mögling, Br. Möglings Bericht über das erste Jahr der Mission im Kurglande, 20.4.1854, S. 7, nachdem er schon über seine Reise und die Missionsgespräche trotz Krankheit gesprochen hatte: »Endlich raffte ich mich auf u dachte: du wirst an einer Predigt nicht sterben. Ich fing an, die Leute hörten recht ordentlich. Trotz starken Kopfweh's vergaß ich m. Krankheit hie u da für Minuten. Ich predigte über den Schluß des Evangeliums Mathhäi. Nachdem ich geschlossen hatte fingen Etliche an zu disputieren. Ich ging auf ihre Gedanken ein, und hatte das Gefühl, daß ich nicht in den Wind sprach. Aber zuletzt mußte ich mich zurücklegen.«

104 Zur unterschiedlichen Definition der Beziehung von Treue und Arbeitswilligkeit durch Missionare und Konvertiten vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 353 (1857): »Abends kommt Ammann von Gudde zurück, ebenso Titus. Dieser verlangt gleich zu sprechen. Wird sehr böse, daß er zum Bedenken seines Abtretenwollens von dem Missionsdienst aufgefordert wird – hält dafür, daß er viel mehr kriegen könne durch Feldarbeit – glaubt, er habe treu gedient (aber früherer, v. Gr[einer] verhehlter Ehebruch wird gesprochen* und zugleich: Tit[us] habe gesagt, daß keine neuen Christen kommen, sei ihm recht, so gebe es ihm doch nicht noch neue Mühe).«

105 Ausführlicher s.o. Kap. 4.1.1.1.

106 Vgl. z.B. Heidenbote 1847, S. 53, die Bekehrungsgeschichte von Nagappa.

Indern, die schon als Kinder getauft worden waren, hieß Treue im Bekehrungsprozess wie bei den Missionsbewerbern in Europa das Ringen um die *echte* Bekehrung im Jugendalter.¹⁰⁷

Ein Aspekt wurde den Baslern in Indien besonders wichtig. Er findet sich in allen Schriften: die Treue im Kleinen. »Großes hat uns der Herr in diesen Tagen, in diesen Werken anvertraut. Um so wichtiger muß Einem das Kleine werden, um so größere Treue muß man daran wenden, dasselbe zu besorgen. – Das Große entspringt aus dem Kleinen und ist aus demselben zusammengesetzt.«¹⁰⁸ Der fünfte Jahresbericht des Frauen-Vereins von 1846 erklärte die Betonung: Die Missionarinnen und Missionare verbrächten einen gewichtigen Teil ihrer Zeit eben nicht mit den großen, sichtbaren Erfolgen, sondern mit der schwierigen täglichen Arbeit an kleinen und unscheinbaren Dingen. Deshalb bedürfe es der »stillen Geduld« und »ausharrenden Hoffnung«.¹⁰⁹ Treue und Standfestigkeit waren für die Missionare in Indien nicht nur theologisch begründete Werte, sondern auch Notwendigkeiten im täglichen Leben. Hermann Gundert lieferte trotzdem auch eine theologische Erklärung: Da der Mensch auch nach der *conversio simul iustus et peccator* bleibe, könne er sich nicht auf seine eigene Gefühlslage verlassen, die sich viel zu schnell verändern könne, sondern müsse »Treue im kleinen üben«.¹¹⁰ Zudem helfe – hier wieder eine »weltliche« Begründung – die Treue im Kleinen gegen Überdruß, der sich, egal in welchem Beruf, allzu leicht einstelle.¹¹¹

Dass Treue ein Teil der *sanctificatio* war, wurde explizit, wenn die Basler sie mit der Nachfolge in Zusammenhang brachten. Dies geschah bisweilen, indem die Treue zu einem Adjektiv der Nachfolge wurde: »Der Pilger *Govinden*, jetzt *Thomas*, wandelt Christo treulich nach«.¹¹² Die Nachfolge selbst war hier ein Synonym für die *sanctificatio* geworden. Daneben aber hatte die Treue in der Nachfolge auch Wirkungen auf die Umwelt: Wenn ein Konvertit den Anfeindungen standhielt, konnte dies auch zu Bewunderung

107 Vgl. Heidenbote 1853, S. 93 (Deggeller über Juan, nach dessen Konfirmation): »hat seitdem treulich mit seinem alten Wesen gekämpft.« Deggeller konnte deutliche Veränderung in Juans Verhalten feststellen und lobte seinen Ernst.

108 Heidenbote 1846 (Jahresbericht des Frauen-Vereins), S. 1.

109 Ebd.

110 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 50 (1862).

111 Vgl. ebd., S. 93 (1865).

112 Vgl. Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 67.

führen – und damit, in der Hoffnung der Missionare, zu einer Hochschätzung der Christen insgesamt.¹¹³ Theologisch wurde die Treue der Menschen in der *imitatio* der Treue Christi begründet.¹¹⁴

Sie wurde aber auch heilsgeschichtlich fundiert. Die Überzeugung, in der Endzeit zu leben, motivierte die Basler ebenfalls zur Treue.¹¹⁵ Ihrer Ansicht nach galt es zum einen am Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten, indem die Weltmission vorangetrieben werde, und zum anderen musste jeder persönlich treu sein, denn das Ende werde bald kommen, und dann wollte man als treu vor Gott stehen.¹¹⁶

Deshalb beteten die Missionare auch um die Treue und baten um Fürbitte durch die Missionsgemeinde. »Der Herr aber der Allein einen beständigen freiwilligen Geist schaffen kann, gebe in Gnaden, daß ich es nicht beim Erkennen u. Aussprechen bewenden lasse, u. helfe meiner Schwachheit täglich u. stündlich nach, bis ich es zum Stand eines Haushalters bringe u. im Geringen getreu erfunden werde.«¹¹⁷ Die Gebete konnten privat bleiben oder wie das eben zitierte in Briefen nach Basel geschickt werden, immer ging es darum, dass Gott die Treue und das Vertrauen stärke.¹¹⁸ Diese Gebete waren nicht ungewöhnlich und standen in Zusammenhang mit dem Gefühl

113 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert/C. Müller, 28.12.1848, S. 2rf.: »Wir danken dem HERRN, daß Er diese Arbeit bisher leiblich u. geistlich gesegnet und unsere Leute nicht bloß vor Sünden bewahrt, sondern auch Verwandten u. Bekannten zum Muster und allbereits anziehenden Haltpunkt gemacht hat. Dazu trägt bes[on]ders das Ansehen bei, das sich Cat[echist] Paul, durch treue Nachfolge Christi auch vor Feinden erworben hat.«

114 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/Chr. Greiner/H.A. Loesch, 7.9.1838, S. 3v (hier: Greiner): »Aber wir waren in des Herrn Hand, u ihnen war Maaß u Ziel gesetzt. Wie weit sie gehen durften. Sein Name sey hoch gelobet! uns voran gieng Er durch Leiden zur Herrlichkeit, daß wir Seine Knechte Ihm treu nachkämpfen u den Lohn Seiner Schmerzen Ihm einsammeln helfen, u einst die Krone des ewigen Lebens davon tragen mögen, helfen Sie, theure Vorsteher, uns erlehen.«

115 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 2, H. Mögling, 16.1.1841, S. 1r: »Unseres Heilands Hand und Segen sey über Ihnen und der ganzen Basler Missionsfamilie wie bisher, so auch in diesem neuen Jahre. Möge Sein Geist mit dem Fortschreiten der Entwicklung dieser letzten Periode Seiner Kirche uns allen und mit uns die ganze große Gemeinschaft der Gläubigen zu neuer Wachsamkeit, Liebe und Treue anfachen!«

116 Zum Geschichtsbewusstsein s.o. Einleitung.

117 BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 12, H. Gundert, 2.8.1848, S. 2r.

118 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 3, H. Mögling/G. Weigle, 23.1.1844, S. 1v: »O, daß Sein Name bald wie ein Feuer unter den Heiden ausgehen möge. Wie hat Er am Ende des letzten Jahres unseren Kleinglauben beschämt. Ach! Daß wir endlich anfangen viel zu glauben, viel zu erbitten u viel zu erhalten!« C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 5, H. Gundert, 20.4.1848, S. 1r : »Der Herr selbst aber baue u. fechte für uns mit beiden Händen u. gebe uns die feste Gewißheit, daß Er Sein Werk in und durch uns fortführen wolle durch alle Hindernisse!« GUNDELT, Tagebuch, S. 105 (1843): »O Herz, bleib und werde fest unter dem Mischmasch und Getrieb.«

der Niedrigkeit und des Nicht-Genügens, dem die Missionare immer wieder Ausdruck verliehen. Auch die Selbstbezeichnung als »untreu« gehörte in diesen Zusammenhang. Sie vertrauten aber auf Gebetserhörung.¹¹⁹

Treue und Vertrauen waren nicht nur auf die Gottesbeziehung und die unmittelbare Arbeit für Gott bezogen, sondern sollten das ganze Leben prägen. Daher kommen sie in drei weiteren Bereichen immer wieder zur Sprache: in der Treue bzw. treuen Liebe von Ehepartnern – hier auch in Bezug auf Konvertiten –, im Vertrauen untereinander sowie im wechselseitigen Vertrauen mit der Komitee und im treuen Umgang mit dem den Missionaren anvertrauten Geld bzw. dem Vertrauen der Gesellschaft, dass sie es treu verwalten würden. Die treue Liebe im eigenen Haus sollte das christliche Familienbild propagieren und die Liebe, die Menschen untereinander hegen sollten, abbilden.

Das wechselseitige Vertrauen der Missionare untereinander sowie mit der Komitee wurde als eine Voraussetzung für die erfolgreiche Arbeit in Indien angesehen. Dennoch war es häufig gestört, je nach Persönlichkeit des Missionars, seiner Stellung in Indien und seinen Beziehungen natürlich in sehr unterschiedlichem Maße. Alle Missionare bemühten sich aber immer wieder um dieses Vertrauen und kämpften darum. Fühlten sie das Vertrauen wiederhergestellt, so schrieben sie Freudenbriefe. Voraussetzung war eine Klärung der Verhältnisse, und das hieß häufig (insbesondere im Fall von Mögling) Unterordnung und Anerkennung der Hierarchie.¹²⁰ Der Verdacht der Untreue in der Arbeit konnte freilich sehr verletzen. Das Zitat wird hier in Ausführlichkeit gebracht, weil es auch den Tagesablauf und Arbeitsumfang des Missionars illustriert:

119 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 4, H. Mögling, 14.2.1839, S. 1v: »Br. Dehlingers Gesundheit ist so schwach, daß wir nach dem Urtheile des Arztes von ihm Nichts erwarten dürfen. Es thut mir im Herzen wehe, dieses niederschreiben zu müssen, doch dürfen wir immer noch glauben, daß unser treuer HERR, nachdem Er ihn einmal so weit gebracht, diesem lieben Bruder noch eine besondere Aushilfe angedeihen lassen werde. Etliche von uns haben dieses Anliegen im Vertrauen auf das Gleichniß vom ungerechten Richter zum Gegenstand besonders täglicher Morgen- u. Abendbetstunden gemacht. Wie wollen dem Herrn, nach Seiner eigenen Anweisung, keine Ruhe lassen bis Er uns erhört.«

120 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 4, H. Gundert, April 1841, S. 2r: »Es scheint unsere Schwachheit habe Ihnen das Zutrauen soweit [ge]schmälert, daß uns fast gar das Zutrauen zum Anfragen ausgeht.« C-1.8 Talatscheri u. Tschombala 1849, Nr. 11, H. Gundert, 22.12.1849, S. 1f.; C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 12, H. Mögling, 9.7.1842, S. 1r: »Sie haben uns eine grosse Freude bereitet nicht blos durch ihren Inhalt, sondern auch durch das Zutrauen, mit welchem Sie uns in denselben behandeln.« Zum Vertrauen untereinander vgl. z.B. den Bußbrief Möglings: C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 25, H. Mögling, 27.11.1839, S. 1: »Betet für mich, daß mir der HERR Zeit u. Gnade schenken wolle, von jetzt an durch Demuth und brüderliche Offenheit Euer verlorenes Vertrauen, wenigstens so weit es für den guten Fortgang unseres Werkes Bedürfniß ist, wieder zu gewinnen.«

Meine Instituts-Arbeit. Diesen Nachtrag zu geben, will mir nicht recht einleuchten. Allein da ich Gundert um s. Rath gefragt habe, will ich ihn auch befolgen. Es ist wahr, ich habe neben m. KatechistenSchul-Arbeit noch Vieles andere gethan in den letzten Jahren. Allein dennoch habe ich dieses Amt mein erstes Geschäft seyn lassen, u habe so viel gearbeitet, daß es hätte genug seyn können. Außer in Zeiten, wo ich Hilfe hatte, habe ich jeden Tag, mit höchst seltenen Ausnahmen 4 Lectionen gegeben. Auf diese habe ich mich im Durchschnitt zwei Stunden lang vorbereitet, oft aber mich drei u vier Stunden so verwendet. Mit Ausnahmen einer ¼ Stunde Frühstücks- 1 Stunde Mittagsessens- u 2 Stunden Abends-Erholungszeit habe ich Tag für Tag gearbeitet von 5 Uhr Morgens bis 10 Uhr des Nachts u manche Nacht bin ich aufgesessen bis 12 u 1 Uhr u noch länger, weil ich meiner Instituts Arbeit Nichts abrechnen wollte. Dies war freilich zu viel, wie es sich gezeigt hat, allein mein Hauptmotiv war Amtstreue, und ich verdiene also den Vorwurf nicht, daß ich meinen eigentlichen Beruf über allotriis vernachlässigt habe. Eines habe ich nicht gethan, ich habe nicht geseufzt u geklagt, daß ich über m. erstaunliche Arbeiten fast zu Grunde gehe, u habe vernachlässigt gehörig über meine eigenen Sachen zu berichten, allein dieser Vorwurf kränkt mich nicht sehr tief.¹²¹

Alle hier untersuchten Missionare bemühten sich sehr um Treue; dennoch wurde ihnen, teils aufgrund von Missverständnissen, teils wegen unterschiedlicher Definitionen der Aufgaben oder der Hierarchie, von Zeit zu Zeit Untreue vorgeworfen. Alle zeigten sich gekränkt und wiesen die Vorwürfe weit von sich. Dies ist umso bemerkenswerter, als sie andere Vorwürfe durchaus akzeptierten. Die Treue aber war ihnen so zentral, dass sie hier keinen Mangel gefunden wissen wollten.

Die Auseinandersetzungen mit Samuel Hebich bezogen sich häufig auf Geldangelegenheiten, da dieser während der meisten Zeit für die Rechnungslegung in Indien verantwortlich war. Die Basler Mission war schon damals bekannt dafür, ihre Missionare finanziell besonders schlecht auszustatten. Sie versuchten, mit wenig Geld viele Stationen zu unterhalten. Da kam es zwangsläufig zu Konflikten. Im Zuge dessen musste sich Hebich mehrfach dem Verdacht der Untreue aussetzen, zumal er in seiner Gemeinde in Kannur eine rege Spendentätigkeit entfachte, die Spenden aber nicht Basel zur Verfügung stellte, sondern sie in einer eigenen Kasse für Tätigkeiten vor Ort verwaltete, seiner Aussage nach durchaus im Sinne der Spender. In unserem Zusammenhang ist daran lediglich wichtig die Bedeutung, die auch Geldangelegenheiten im Zusammenhang der Treue beigemessen wurde. Kritik an Abrechnungen konnte zu einer grundsätzlichen Kritik an der Treue und damit an einem fundamentalen Wert, letztlich der *sanctificatio*

121 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 21, H. Mögling, 18.4.1851, S. 13. Mglw. bezog sich der Vorwurf auf Möglings Arbeit an der *Bibliotheca Carnatica*, die der Komitee ein Dorn im Auge war.

des Missionars werden. Hebich verteidigte sich entsprechend emotional: »ich während dieser 12-13. Jahren in diesen Geldsachen Ihnen wie ein treuer Sohn Seinem geliebten Vater gedient habe.«¹²²

Die Rede von Untreue in Bezug auf Missionare gab es in zwei Beziehungen: erstens, wenn einer seinem Auftrag nicht gerecht wurde, und zweitens als Selbstbeziehung. Der wichtigste Fall in erster Hinsicht war Christian Greiner, dessen – lange Zeit öffentlich nicht bekannte – Untreue in der ehelichen Beziehung angeblich das Prosperieren der Gemeinde verhindert hatte: »Diese Gemeinde *mußte* freilich verkümmern, da ihr früherer Seelsorger selbst so lange Jahre hindurch ›in den Netzen des Satans‹ lag. Ach was für eine Schuld liegt doch auf untreuen Predigern und Seelsorgern! Und wie ernst mahnen uns diese Erfahrungen an unsere eigene Schuld, die wir uns durch Läßigkeit in der Fürbitte haben zugezogen!«¹²³ Dies war ein Extremfall, aber auch in anderen Situationen wurde die »Untreue« von Missionaren und Katechisten, sei es im eigenen Glaubens- und Gebetsleben, sei es in der Arbeit vor Ort oder gegenüber der Missionsgesellschaft unmittelbar mit den Zuständen in der Gemeinde in Beziehung gesetzt.

Unvergleichlich häufiger in der Korrespondenz war die Selbstbeurteilung als untreu. Der Anspruch an sich selbst war sehr hoch; die Missionare wollten immer in enger Beziehung zu Gott leben, immer beten, immer Gottes Willen tun. »Lauheit« war ihnen nicht nur als Mitgliedern der Erweckungsbewegung ein Gräuël, sondern auch aufgrund ihrer Erfahrungen in Indien, wo sie diese in vielen *conversiones*, die dann doch nicht beständig waren, als Grund des Abfalls vermuteten. Lauheit sei ein Ausdruck von Treulosigkeit und damit das Gegenteil der Kreuzesnachfolge.¹²⁴ Die Selbstbezeichnung war auch ein Ausdruck des Bewusstseins der Unzulänglichkeit gegenüber

122 BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 2v. Vgl. zum Thema auch C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 6, H. Gundert, 24.3.1847, S. 1: »Denn die 2 Systeme das des Zutrauens das bisher galt, u. das der genauen Berechnung nach anderweitiger Welt- und Kirchen Art lassen sich nicht vermischen.« Und neun Monate später zur Neuordnung nicht nur der Finanzen, sondern auch der Zuordnung der Stationen: Nr. 17, H. Gundert, 1.12.1847, S. 1r: »Wir sehen darin ein Werk des Bösen Feindes, der die Arbeit vernichten, die Arbeiter zerstreuen, die übrigbleibenden auf ihren Posten ungewiß machen, ihnen das Herz zertheilen u. den Gedanken auf Aenderung Raum geben will, damit bei aller Anstrengung vollends treu auszdienen, doch der Nerv der Arbeit abgeschnitten werde. Wir sehen daß damit der Herr von uns besondere Demuth u. Stille, Wachsamkeit u Treue im Gebet fordert, aber Er verlangt auch, daß wir nicht ruhig zusehen, wie es Stück für Stück geht, sondern Ihnen unsern Herzengedanken frei mittheilen.«

123 Heidenbote 1856, S. 89.

124 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 32 (1856, Empfänger unbekannt): »Etwas wirklich Wahres hast Du angedeutet damit, ›daß wegen treuloser, langer Abwesenheit Gott Dir Lauheit in der Nachfolge Seines Sohnes geben könnte«. Das ist das leibhaftige Fatum, mit dem wir hier in Indien beständig zu Felde liegen. Gott Lauheit geben? Wie wenig kennst Du ihn! Aber allerdings, so lange Du verkauft, zerteilt, zerstreut bist, kommst Du aus der Lauheit nicht hinaus. Das Gift für die Lauheit ist das Kreuz Christi.«

der Größe Gottes und seines Auftrags an die Bekehrten. Wenn Herrmann Mögling sich als »unnützen und ungetreuen Knecht« bezeichnete, so wollte er damit Gott die Ehre geben und seine eigene Niedrigkeit im Verhältnis zu Gott ausdrücken.¹²⁵ Der Begriff konnte auch in einer Verteidigungsschrift benutzt werden, aber häufiger war die andere, religiöse Verwendung.¹²⁶

Schließlich aber waren die Basler der Meinung, dass sie durch die Treue auch etwas gewönnen, die Navigation der Emotionen und den Zugang zu weiteren zentralen Werten. Schon recht früh verbreitete der *Heidenbote* in Zitaten aus der Korrespondenz, wie Treue und Vertrauen die Missionare zur Ruhe in bedrohlichen Situationen führten und ihnen damit Zugang zu einem der wichtigsten Werte gewährten, den sie sonst kaum hätten erlangen können.¹²⁷ Johannes Layer berichtete sogar über eine Wunderheilung aufgrund seines Vertrauens in Gott. Er war auf einer Reise unfähig zum Weiterlaufen alleine zurückgelassen worden; eine nicht ungefährliche Situation:

-
- 125 BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 23, H. Mögling, 23.12.1841, S. 1r: »dem ich, wenn auch als unnützer und ungetreuer Knecht, diene [...] ich lobe den Herrn und Seine große Gnade u Barmherzigkeit und alle Seine Führungen, auch die, welche mich in die Tiefen gezogen haben, von ganzem Herzen. Was ist doch unser Herr für ein wunderbarer Meister, daß er uns Kreuzesflüchtige Menschenkinder dazu bringen kann, dieses bittere schwere Kreuz endlich gar lieb zu gewinnen. Wollte es wäre mit mir dahin gekommen, aber das hab ich doch, daß ich von den vergangenen schweren Stunden Tagen u Monaten mir Nichts möchte nehmen lassen. Nur Er, der Treue, wolle weiter helfen, wie bisher, und daß aus jeder Finsterniß unter dem Gebot Seiner Gnade das Licht Seines Geistes hervorbreche.«
- 126 Vgl. zum ersten BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 21, H. Mögling, 18.4.1851, S. 13: »Sie sehen, daß Sie an mir einen sonderbaren, obwohl treuen, Knecht haben. Nach all diesen Rechtfertigungs-Reden aber darf ich sie wohl versichern, daß ich mich über tausend Fehler zu schämen, über tausend Sünden zu beugen habe und daß ich ins besondere mich darin schuldig finde, daß ich nicht treuer über der brüderlichen Liebe gehalten habe.« Zum zweiten vgl. C-1.26 Kurg 1860, Nr. 38, H. Mögling, Quartalsbericht, 21.7.1860, S. 7: »Nun, ich bin Basler Missionar gewesen, und bin es, (dank der lieben Komitee und ihrem Beschluß vom 22st. Oct. 1858) noch, und habe leider trüg und untreu gearbeitet, aber doch gearbeitet. Habe eine Heimath unter diesem Volk und in seiner Sprache gefunden. Habe etliche, wenige, Seelen wie zum besonderen Lohn bekommen – und sonst noch einen ganzen Reichthum von Gnade Seitens des Herrn, dem ich hier diene, und viele Liebe von vielen Brüdern, heimathlichen und fremden, genossen und bin sicherlich freier und kräftiger, geistig und geistlich, gewachsen als es daheim wahrscheinlich raro möglich gewesen wäre.« C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 7, S. Hebich, 6.6.1837, S. 1r: »Wir haben viele Ursache den Herrn zu loben für alle Seine Treue: aber uns auch zu beugen für unsere Untreuen; – doch will ich Ihm leben + sterben, amen.«
- 127 Vgl. *Heidenbote* 1837, S. 98: »Wir nahmen daher unsere Zuflucht zu dem treuen Herrn, stärkten unsre Seelen im Gebet vor Ihm, und entschlossen uns dann, ruhig in unserm Hause zu bleiben; doch wachten wir abwechselnd die ganze Nacht hindurch.« S. 99: »Wir hielten unsere gemeinschaftliche Gebetstunde, wie wir sie in diesen Tagen immer hatten, übergaben uns der treuen Vaterpflege unsers Gottes, und warteten nun mit stillem Vertrauen, wie es unser Herr und Heiland leiten werde.«

Ich empfahl mich nun ernstlich in des Heilands Hände, und sagte Ihm, daß ich ja Sein sey, Er solle mir nun auch helfen etc. Hierauf fing ich an heiter und sorgenfrei zu werden, es möge nun auch gehen, wie es wolle, indem ich es glauben konnte: Der Herr sorget für Dich! Während ich so dachte, fühlte ich auf einmal, daß ich wohl laufen könne, [...] so preise ich die Hülfe des treuen Herrn, der den Seinen verheißen hat, bei ihnen zu seyn bis an der Welt Ende. Ihm sey dafür Ruhm und Ehre gebracht!¹²⁸

Die Begebenheit bewies ihm die Treue Gottes und die Kraft des Vertrauens. Layer ging es dem Bericht zufolge nach der Selbstübergabe an Gott so gut, dass er die Vorangegangenen ein- und überholen konnte. Die Wunderheilung bildete freilich eine Ausnahme in der Basler Berichterstattung; häufig waren hingegen die Verweise auf andere Werte als Resultat aus der Treue, sei es die Ruhe, sei es die größere Arbeitsfähigkeit.

Die Treue konnte auch gegen Entmutigung wirken, gegen Zweifel, Niedergeschlagenheit und Angst.¹²⁹ Häufig, gerade in sehr schwierigen Situationen oder bei Emotionen wie Depressionen war es dann nicht mehr die eigene Treue, sondern Gottes Treue und gegebenenfalls das Vertrauen auf ihn, die weiterhalfen.¹³⁰ Gottes Treue gab den Missionaren Kraft, so sagten sie.¹³¹ Erst die Treue würde auch den Mut zum Bekenntnis geben.¹³²

Eine besondere Situation, mit der sich von den hier im Vordergrund stehenden Missionaren insbesondere Hermann Gundert auseinandersetzen musste, war der Tod von Kindern. Mehrfach beschrieb er in seinem Tagebuch, wie schwer ihm schon die räumliche Trennung von seinen Kindern fiel. Er hielt die Szenen der Verabschiedung in Deutschland oder auf dem Schiff in Indien fest, erzählte von den Reaktionen der Kinder und seinen eigenen Emotionen. Das Leiden und Sterben von Kindern aber, nicht nur seiner eigenen, konnte er nur im Vertrauen auf Gott ertragen.¹³³ Im Blick

128 Heidenbote 1838, S. 8.

129 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 220 (1850): »Gott hatte in der Nacht von 3–5 mit mir geredet. Frage, ob dies das letzte Jahr auf Erden. Brust beklemmt, doch gelobt sei Gott für seine Treue.« DERS., Briefnachlaß, S. 18 (1859): »Es wäre lustig, wenn Du es glaubtest, denn dann erwartest und bittest Du immer Gutes und fürchtest Dich nicht vor Feuer, Stock, Strafe und Hölle. Trau dem lieben Gott was Rechtes zu, so kommt's zu seiner Zeit.«

130 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 45 (1839): »Nervenanfall von meiner Frau, glaubt, sie sei mir keine Hilfe, eher eine Last – der Herr half durch.«

131 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 2, S. Hebich, 19.4.1847, S. 5vf.: »Der Treue Herr giebt mir Tag für Tag neue Kräfte + neuen Muth fortzugehen u mein Werk zu treiben, worüber ich selbst voll Bewunderns + Dankes zu Ihm bin.«

132 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 118 (1867).

133 Vgl. den sehr ausführlichen Bericht über den Tod seines Sohnes Friedrich in GUNDELT, Tagebuch, S. 112f. (1843): »Eine Woche von Freud und Schmerz vorüber. – Ich hoffe, Herr, auf dich! Dein Name ist eine Festung. Der Gerechte zieht sich darein zurück. Und wir sind ja gerecht worden durch den Glauben. – In Mangalore Kampf und Sieg wegen der Brahmanen. Möge das auch für uns eine Vorbedeutung sein. – Und diesen Morgen hat unser lieber Friedrich uns verlassen, wohin anders zu gehen als Herr, wohin du ihn rufst. Ja, Kinder sollen

auf das eigene Sterben glaubte er die Todesangst durch die treue und stetige Übung im Glauben überwunden.¹³⁴

Letztlich aber würde die Treue auch in der Ewigkeit entlohnt werden. Es gibt nicht viele Belege für diese Auffassung unter den Baslern. Diese Argumentation war nicht ihr primäres Anliegen; sie beschäftigten sich mit der Gegenwart, wenn auch im Lichte der Zukunft. Dennoch ist diese Perspektive auch bei ihnen präsent.¹³⁵ Dabei ging es ihnen nicht darum, dass die einzelne Handlung oder auch die Haltung der Treue belohnt würde, sondern diese war ja nur Teil der *sanctificatio* und Ausdruck der durch die *conversio* erstellten engen Beziehung zu Gott. Diese wäre es, die dem Menschen das ewige Leben garantierte.

Der indische Kontext bekam ebenfalls für Vertrauen, Treue und Standfestigkeit große Bedeutung. Er wurde im *Heidenboten* vor allem in Bezug auf die Standfestigkeit von Konvertiten angesichts von Anfeindungen erwähnt.¹³⁶ Die Standfestigkeit der Konvertiten wurde aber auch hier nicht nur im Blick auf ihre eigene *conversio* und *sanctificatio* für wichtig erklärt, sondern zudem auf die Emotionen der Missionare bezogen. Gerade in schwierigen Situationen und nach Rückschlägen galten ihnen Treue und Standfestigkeit von Konvertiten gleichsam als Ausgleich.¹³⁷

Heikel wurde die Treue von Konvertiten im indischen Kontext in der Repräsentation im *Heidenboten*, wenn zwei Ideale der Treue einander widersprachen. So konnte die Treue zum christlichen Glauben und die Treue zu Familienmitgliedern, die beide für die Mission eine große Bedeutung besaßen, in Indien in Konflikt miteinander geraten.¹³⁸ Entschieden sich Konvertiten für die Familie statt des Glaubens, galten sie als »abgefallen«. Unklarer waren die Fälle, in denen die Konvertiten versuchten, die beiden

zu dir kommen. Ich auch, o Herr, du kennest mich. Ich bin dein Kind, du bist mein A und O. [...] Herr, du bist für uns, wer soll gegen uns sein – auch unser eigenes Herz nicht, das sich gegen die Rechte deiner Gerechtigkeit so oft auflöst. [...] Er blickte viel nach oben und festen Auges, bis es allmählich brach und ich's zudrückte (4 1/2 Uhr). [...] Aber gottlob, nicht der Tod, das Leben ist unser Letztes.« Und als allgemeine Überlegung GUNDELT, Briefnachlaß, S. 183f. (1880): »Ich kann Kinder wohl *sterben* sehen, aber *leiden* sehen ist doch was anderes. Dann heißt es also: ganz ruhig werden und dem lieben Gott zutrauen, daß gerade so viel Schmerz zur künftigen Herrlichkeit beitragen muß.«

134 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 134f. (1880).

135 Vgl. ebd., S. 111 (1866, nach der Rückkehr nach Deutschland).

136 Vgl. z.B. die Geschichte von Baker, *Heidenbote* 1845, S. 35–38; 1846, S. 28.

137 Vgl. *Heidenbote* 1843 (Jahresbericht), S. 7: »Reichen Ersatz gewährte ihm die Festigkeit des Butha-Priesters, der nicht nur seinen Dämonendienst von sich geworfen, sondern Christum lebendig ergriffen hat und nun ein Glied an Seinem Leibe, der Gemeinde ist. Seine Frauen, von welchen nach freier Uebereinkunft nur Eine mit ihm verbunden blieb, haben mit ihm das Licht der Welt erkannt.«

138 S.o. Kap. 4.1.1.2 u. 4.1.7.4.

Ideale miteinander zu vereinen. Dies bedeutete »viel Noth und Kampf« für die Konvertiten.¹³⁹ Diese Konvertiten wurden im *Heidenboten* gewürdigt, als Menschen, die ein »wirklich christliches« Leben führten und damit christliche Ideale in den neuen Kontext übertrugen.

Der Kampf von Hermann Anandrao Kaundinya um seine Frau, der bereits mehrfach eine Rolle spielte, kann hier beispielhaft herangezogen werden, um die Zerrissenheit einer Inderin zwischen Treue zur Kaste und Treue zu ihrem Mann zu verdeutlichen. In diesem Beispiel steht die Frau, Lakshmi, im Vordergrund. Über sie hieß es im *Heidenboten*: »wo auf der einen Seite die treu bewahrte Liebe sie mächtig zu ihrem Manne hinzog, wo es aber auf der andern Seite galt, ihren tiefsten, eingewurzeltsten, mit ihrem ganzen Wesen verwachsenen Widerwillen gegen einen aus der Kaste gefallenen, in ihren Augen unreinen, verlorenen und verworfenen Mann zu opfern.«¹⁴⁰ Für Lakshmi fand der Kampf ganz zwischen hinduistischen Idealen statt. Im Blick auf die Hochschätzung der Ehe aber trafen sich die hinduistischen Vorstellungen mit christlichen Leitbildern. Lakshmi wurde, besonders nachdem sie sich bereiterklärt hatte, auf das Missionsgelände zu ziehen und wieder mit ihrem Mann zusammen zu wohnen, als im Prozess der *conversio* befindlich beschrieben, auch wenn es dafür eigentlich wenige Anzeichen gab. Schon die Bereitschaft, Deutsch zu lernen, galt in diesem Zusammenhang als Schritt auf dem Weg zur Bekehrung.¹⁴¹ Unter dem Aspekt der Treue ist bemerkenswert, wie sehr die Erzählung ihre Treue hochschätzte, selbst die zum Hinduismus. Selbstverständlich sollte die Treue zu dieser Religion durch die Treue zum Christentum überwunden werden, aber zunächst galt religiöse Gebundenheit dem *Heidenboten* – in Kombination mit der Liebe zum Ehemann – als nicht grundsätzlich negativ.

Unter den Missionaren war Samuel Hebich die Betonung von Treue und Standfestigkeit, auch der Konvertiten, in Bezug auf den indischen Kontext am wichtigsten. Von der ersten Berichterstattung an kontrastierte er das Erleben in Indien, »diesem Teufels-Lande«¹⁴², mit der benötigten Standfestigkeit und Treue, um dort arbeiten zu können:

139 Heidenbote 1844 (Jahresbericht), S. 59 über Isaak, der seine »heidnische« Mutter »treulich unterstützt«.

140 Heidenbote 1854, S. 23. Vgl. zur Geschichte von Kaundinya und Lakshmi auch SEBASTIAN, *Mission without History?*

141 Sie starb jedoch recht bald und vor Bekehrung oder Konversion, s.o. Kap. 4.1.7.4.

142 BMA, C-1.7 Cannanur 1843, Nr. 1, S. Hebich, 18.1.1843, S. 1r: »Ein Jahr in diesem Teufels-Lande zurück gelegt, und noch mit Segen zurück gelegt, beugt den Jünger Christi zur tiefen Anbetung, Bewunderung, Liebe & Preise. Soviel Sie auch immer von diesem Lande hören + lesen, so können Sie sich doch immer noch keinen Begriff von der Thatsache, was ich mit dem »Teufels-Lande« bezeichnen will, machen. Der Teufel herrscht hier, und ist alles ganz anders als zuhause. In diesem Lande Ein Jahr zurückgelegt, vom Herrn bewahrt, gesegnet, muß sehr groß erscheinen, und ist groß denen, die ihn in diesem Lande als Den Heiligen & Treuen Herrn & Gott aus Gnaden erfahren dürfen.« C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 3 I, S. Hebich, Etwas

Bei allen Widerwärtigkeiten, die Satan bis an sein Ende uns in den Weg legt, müssen wir in der Kraft des Herrn suchen ›guten Muth und unzerstörbare Treue‹ zu behalten suchen: denn wir wissen u haben die gewisse Verheißung, daß bei allen diesen scheinbaren u wirklichen Confusionen dennoch das Reich: ›Gott und Seinem Christus wird.‹¹⁴³

Die Abwertung des nichtchristlichen Indiens durch Samuel Hebich war außergewöhnlich. Sie bildete die Kehrseite seiner ebenso emotional vorgetragenen Christlichkeit. Gleichzeitig aber war er derjenige, der wie kein anderer die Einheit der Christen vertrat und für die Einheit von »Schwarzen und Weißen« in der Gemeinde kämpfte. Die Scheidelinie war für ihn der Glaube.

So war er auch derjenige, der am stärksten die Standfestigkeit von Konvertiten und insbesondere die »treue« Arbeit der Katechisten – Inder wie Europäer – herausstrich.¹⁴⁴ Schon 1836 berichtete er von dem Beharren eines Lehrers, der nach der Leerung der Schule aufgrund von bösen Gerüchten dennoch nicht aufgeben wollte:

Wirklich, bis auf ein paar Knaben, waren sie alle weg; der arme Schullehrer fieng an traurig auszusehen, – ich tröstete ihn aber, u sagte ihm ›daß bald viele Knaben kommen werden‹. – Solange nur noch ›ein‹ Knabe kommt, antwortete er, will ich auch kommen [...].¹⁴⁵

Für Hebich bedeuteten Standfestigkeit und Treue der Konvertiten Stärkung seines eigenen Vertrauens und Hoffnung für die Weiterarbeit.¹⁴⁶

von meiner Reise, 23.10.–21.12.1835, S. 4v: »Mit dankerfülltem Herzen sahe ich zu meinem Herrn u Meister hinauf, der das mühevollte Leben seiner armen Knechte in der HeidenWelt doch nicht ganz umsonst dahinfließen läßt. Eine solche Seele mag den darniedergedrückten Sendboten aufrichten und ihm mit der ermunternsten Stimme zurufen: ›arbeite, und werde nicht muthlos durch die Feinde des Kreuzes Christi! – O die HeidenWelt ist so gar Nacht! so gar Nacht! Herr hilf uns!‹«

143 BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 2, S. Hebich, 24.7.1835, S. 4r. Vgl. auch ebd., S. 2v: »und diesen lebendigen Gott verkündigen wir Euch – u so ließ ich ihn u sie gehen. – Aber die Beweise thun es nicht – diese Art Leute fühlen kein Bedürfniß für die Wahrheit u suchen auch keine Wahrheit u bleiben daher vor wie nach. Hier gehört ausharrende Geduld und nur der Wunsch kann uns beseelen: ›einen Trieb zur Wahrheit in Ihnen zu erwecken.‹«

144 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 1r: »Meine lieben Kinder die Catechisten: sind treue Leute in der Kraft Gottes.« C-1.13 Indien 1852, S. Hebich, 4.10.1852, S. 2r: »ich habe also die Gnade von Allen unsern Catechisten-Brüdern das Beste Zeugniß zu geben: es sind meine lieben, treuen Kinder, Der Herr segne sie, Hallelujah! Amen.« C-1.13 Indien 1852, Nr. 34, S. Hebich/H. Gundert/E. Diez, Jahresbericht 1852, S. 5: »Diego besucht fleissig die umwohnenden Heiden, während Sebastian bisher die Knabenanstalt treulich besorgte.« Ähnliche Aussagen fanden sich in einem Großteil der Berichte.

145 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. Iv (Eintrag vom 25.5.1836). Unter anderem war verbreitet worden, die Missionare würden den Kindern Fleisch zu essen geben und sie so zu Christen machen bzw. ihnen durch den Kastenverlust keinen anderen Ausweg als die Konversion lassen.

146 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 7, S. Hebich u.a., Report, S. 2r: »and this love of my Children towards the Blessed work of Salvation has in a small degree strengthened my most

Auch Gundert und Mögling berichteten immer wieder von der Standfestigkeit und Treue von Konvertiten und Katechisten. Diese Berichte bekamen aber nie die Emotionalität, die Samuel Hebich den seinen beilegte.¹⁴⁷ Sie dienten zur Illustration und zur Freude der Missionare, waren weniger notwendig zu ihrer Stärkung. Darin drückte sich ein unterschiedlicher Zugang zu Indien, aber auch ein unterschiedlicher Zugang zur Religiosität, letztlich eine unterschiedliche Persönlichkeit aus. Allen gemeinsam aber war die starke Betonung von Treue, Standfestigkeit und Vertrauen als unbedingt erforderlich für die *sanctificatio* im Allgemeinen und das Leben in Indien im Besonderen und die Begründung dieser Werthaltungen in der Treue Gottes.

Zunächst ist die starke religiöse Fundierung der Treueforderung bemerkenswert. Die Basler erwarteten von Missionaren und Konvertiten ebenso wie von den Leserinnen und Lesern Treue, weil sie sie von Gott gegeben sahen. Die Erfahrungen von Gottes Treue im eigenen Leben bzw. laut *Heidenboten* im Leben von Missionaren und Konvertiten motivierten Treueforderung wie Vertrauen, denn auch dieses wurde – neben der Verheißung – mit der Erfahrung von Gottes Treue begründet, die nach Ansicht der Missionare mit der eigenen Bekehrungsgeschichte begann und in der Arbeit in Indien verstärkt wurde. Aufgrund dieser Erfahrungen wurden Treue und Standfestigkeit

holy faith to go on & bear witness of His dying love to all Sinners, and my heart overflows with thanksgivings both to the Lord & them, whom He has bought with His own precious Blood; and who is not ashamed to pour such wonderful Blessings on the poorest & most wretched of His Servants. Hallelujah! for Evermore to God & the Lamb, Amen.«

147 Vergleichbar mit Hebich sprach noch Johannes Müller manchmal über Indien, vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, Bericht der Station Hoobly, 5.1.1851, S. 1r: »Freilich will es oft hintendrein scheinen, als ob das Licht in der Finsterniß untergegangen, oder als ob die Macht der Finsterniß im Stande sei, das ewige Geistes-Licht auszulöschen. Doch das ist nur Schein. Der Glaube an das ewige Reich Gottes und an den König desselben, der Glaube an die mächtige unüberwindliche demselben innewohnende Macht, sieht und erkennt die Sache anders. Der Glaube weiß, daß das Licht scheint in die Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht begriffen; denn die Menschen lieben die Finsterniß mehr als das Licht, weil ihre Werke böse sind; der Glaube weiß aber auch auf der andern Seite, daß obwohl im Anfang die Erde finster und leer war, dieselbe am Ende, nach Erfüllung des Reichplans Gottes, voll sein wird von Licht und Herrlichkeit des Herrn. Und die Heiden werden in diesem Lichte wandeln.« J. Müller, Brief-Bericht, 5.10.1851, S. 2r: »Daß das lebende Wort Gottes viel und oft nicht ohne Eindruck gehört wird, läßt sich oft wahrnehmen; allein dem Argen, dem Lügner, dem Mörder von Anfang stehen unter diesem finstern tief geknechteten Volk so [v]ielerlei Mittel und Wege zu Gebot, um jeden Eindruck wieder zu erlöschen, oder, wenn er dieses nicht im Stande ist, beschmiert er die guten Eindrücke mit [s]einem Lügenkoth, daß wieder nichts Rechtes zu Stande kommen kann. Doch der Kampf währt nicht ewig, wohl aber der Sieg, der die Rechte des Herrn über die Macht der Finsterniß davon tragen wird. Nur dieser Glaube richtet den Gesunkenen []mth wieder auf.«

auch von den Gläubigen gefordert, von den Missionaren in ihrer Arbeit und von den Indern bei den *conversiones*. Der indische Kontext bot nach Basler Ansicht für letztere viele »Prüfungen« und Möglichkeiten zum Erweis der Standfestigkeit – und für den *Heidenboten* Gelegenheiten zu deren (exotischer) Darstellung. Für die Missionare war er ein Grund, die Betonung der Treue zu intensivieren, denn sie half ihnen, auch in dem teilweise als feindlich wahrgenommenen Kontext weiterhin ihre Arbeit auszuüben. Die Erfahrungen in Indien verstärkten die wahrgenommene Bedeutung der Treue für die Religiosität und gaben ihr einen Kontext, der weit über die *conversio* hinausging und das gesamte Leben umfasste.

4.2.3 Geduld

Ihr müßet Geduld haben, ein kleiner Knabe wird nicht in Einem Jahre ein ausgewachsener Mann, ein kleines Bäumchen braucht manches Jahr, bis es groß wird, Anand Rao in Mangalore ist auch nicht plötzlich ein Christ geworden.¹⁴⁸

Geduld war ein wichtiges Thema im *Heidenboten*. Die Bedeutung der Geduld für die Arbeit in Indien wie für die *conversio* wurde vielfach betont. Dabei bezogen sich die meisten der Zitate auf die Missionare, nicht auf Inder. Sie waren – neben Gott – die Subjekte der Geduld; die Konvertiten kamen erst recht spät in den Blick, und ihre Geschichten blieben immer in der Minderzahl. Auch die indischen Hörerinnen und Hörer der evangelistischen Predigt wurden nur selten erwähnt. Bei diesem Thema wird sehr deutlich, dass die europäischen Leserinnen und Leser die Zielgruppe der Missionszeitschrift waren. Relativ gesehen, wurde die Geduld in der Korrespondenz der Missionare seltener als im *Heidenboten* angeführt, sie bildete aber, wenn

148 Heidenbote 1845 (Jahresbericht), S. 82. Der Heidenbote zitierte hier einen namenlosen Inder im Gespräch mit Adam Bühler. Weitere Informationen wurden nicht gegeben. Vgl. aber fast wortgleich ein halbes Jahr später 1846, S. 32 (wiederum Bühler, diesmal der Mann in Antwort auf die Frage: »warum er so lang zögere, den Teufelsdienst aufzugeben?«): »Ihr müßt Geduld mit uns haben, es wird schon noch kommen; ein Knäblein wächst auch nicht in einem Jahr zu einem Mann heran, und ein Baum braucht viele Jahre, bis er groß gewachsen ist. Auch Anand Rao in Mangalore (jetzt Hermann) ist nicht auf einmal ein Christ geworden. Es geht in dieser Welt stufenweise.« (Anmerkung zu Hermann: »Ein bekehrter Brahmine, der sich jetzt in der Missionsanstalt in Basel befindet.«) Die Wortwahl in der zweiten Veröffentlichung lässt stärker noch als die erste Formulierung Eingriffe durch die Redaktion in Basel vermuten. Vor allem der Verweis auf den »stufenweisen« Fortschritt, der in Missionskreisen zu dieser Zeit sehr populär war, deutet darauf hin. Die Einbettung in eine spezifische Situation macht hingegen wahrscheinlicher, dass das Gespräch stattgefunden hat, als der erste Bericht, der klang, als sei der Mann plötzlich auf Bühler zugekommen.

sie erwähnt wurde, ein zentrales Argument. Nennenswerte Unterschiede zwischen *Heidenbote* und Berichten und Briefen der Missionare lassen sich nicht feststellen.

Der *Heidenbote* zitierte Mitte der 1840er Jahre mehrfach Inder, die die Missionare zu geduldiger Weiterarbeit aufriefen.¹⁴⁹ Nach fast zehn Jahren mehr oder weniger erfolgloser Arbeit in Indien, zumindest was *conversiones* betraf, konnten diese Veröffentlichungen die Geduld nicht nur der Missionare, sondern auch der europäischen Unterstützer stärken. Denn ein langer Atem war bei dieser Arbeit nötig. Dies bezog sich sowohl auf Konversionen als auch auf *echte* Bekehrungen; in beiden Fällen dauerte es Jahre, bis die Missionare Erfolge vorzuweisen hatten, und noch viel länger, bis sie eine größere Zahl an Konvertiten versammelt hatten. Dies war einer der Gründe, warum die Geduld so stark hervorgehoben wurde. Es war ein vornehmlich struktureller Grund.

Heidenbote und Missionare gingen jedoch auch auf den spezifischen Kontext in Indien ein und schilderten Situationen, in denen Geduld nötig war. Dies begann – schon vor der Ankunft in Indien – bei der Reise. Viele der Missionare erklärten, wie viel Geduld ihnen die Reise abnötigte, entweder weil die Wetterverhältnisse schwierig waren und die Fahrt länger dauerte als gedacht, oder weil sich Komplikationen in der Organisation ergaben – oder weil sie schon hier auf abweisende Missionsobjekte trafen, Besatzung oder Mitreisende.¹⁵⁰ All diese Probleme würden ihnen später auch in Indien begegnen.¹⁵¹

Geduld benötigten die Missionare dort in den Schulen ebenso wie bei Predigten und Missionsgesprächen. In den Schulen galt dies, wenn keine Kinder geschickt bzw. die Kinder nach Konversionen wieder aus den Schulen genommen wurden.¹⁵² Es galt aber auch beim Unterrichten selbst und beim

149 Vgl. *Heidenbote* 1844 (Jahresbericht), S. 59; 1845, S. 50 (beides Müller): »*sich solle nur geduldig fortmachen mit Lehren und Predigen, sie werden schon nachkommen*«. Vgl. auch BMA, C-1.23b, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 6r: »Sie sagte, sie seien unwissende Leute u ich solle nur Geduld haben; nach einigen Jahren, wenn das Wort Gottes im ganzen Land bekannt sei, werden sie u. noch viele Andere Christen werden.« Beim *Heidenboten* fällt auf, dass er diese für ihn sehr erfreulichen Geschichten jeweils doppelt erzählte, zunächst kurz und ein paar Nummern später noch einmal ausführlicher.

150 Vgl. z.B. *Heidenbote* 1835, S. 30; 1837, S. 27. Hier trafen die Missionare zum ersten Mal auf explizite Vorurteile: »Anfangs hatte unsere Reisegesellschaft sonderbare Ideen von uns, was wir unangenehm fühlen mußten. Wir flehten zum Herren um Geduld und Weisheit.«

151 Vgl. z.B. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 176 (1841); GUNDERT, Tagebuch, S. 229 (1851). Dass Geduld auch auf der europäischen Seite der Mission vonnöten war, sagte Hermann Mögling 1839 in einem Brief an Büchelen, vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 5, H. Mögling, 15.2.1839, S. 1.

152 Vgl. *Heidenbote* 1840, S. 96 (Frey in Hubli; die Kinder wurden auf Regierungsschulen statt in die Missionsschulen geschickt): »Unter solchen Umständen müßen wir unsre Seelen in Geduld fassen.«

Aufbau von Schulen sowie dem vom Geldgeber, Otto Viktor von Schönburg-Waldenburg, verlangten Katechistenseminar.¹⁵³ 1840 schrieb Hermann Mögling, der dafür verantwortlich war: »Gute Früchte wollen Geduld u. Zeit zum Reifen.«¹⁵⁴ Acht Jahre später sollte das Seminar tatsächlich aufgebaut werden. Wieder erklärte Mögling, wie wichtig die Geduld in Unterricht und Erziehung der Kinder sei. Es sei schon nicht einfach gewesen, Kinder für die Schulen zu gewinnen, geschweige denn, geeignete Kinder zu finden.¹⁵⁵ Nachdem das Seminar aber einmal begonnen hatte, gab es einige Interessenten, und Mögling beschwerte sich nun über die Ungeduld mancher, die dort aufgenommen werden wollten.¹⁵⁶ Sie widersprach der von *echten* Christen geforderten Demut und Hingabe, mithin der *sanctificatio*.

Da die Basler *echte*, persönliche *conversiones* erzielen wollten, bemühten sie sich selbst bei Missionspredigten und -gesprächen um die Einzelnen; bei der Berichterstattung traten in der Regel bestimmte Persönlichkeiten in den Mittelpunkt. 1837 erzählte Johann Christoph Lehner von einem interessierten Inder: »oft ist es, als suche er Wahrheit, aber bald zeigt er wieder, daß er offenbar den Irrweg will; indeß müssen wir ihn tragen in Geduld, er macht uns sonst zu viel Widerstand.«¹⁵⁷ Diese Aussage illustrierte eine der Schwierigkeiten, vor denen die Missionare standen: Man freute sich über den Interessenten und wollte ihm die christliche Lehre vermitteln, konnte aber dessen Reaktionen nicht recht einschätzen. In der späteren Korrespondenz der Missionare wurde dies ausdrücklich gesagt. Die Unsicherheit bewegte sie zu Geduld, da sie keine falschen Entscheidungen treffen wollten, die für das Seelenheil der potentiellen Konvertiten schwere Konsequenzen gehabt hätten. In Lehnners Bericht kam noch ein weiterer Aspekt zum Tragen: Wollte

153 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 14, S. Hebich, 28.12.1836, S. 2r: »Die Schulen in der That stellen unsere Geduld auf die Probe, und so gering sie auch immer noch seyn mögen, so wird doch in denselben ein Zeugniß abgelegt.« C-1.11 Indien, J. Müller, 5.1.1851, S. 2v: »Von den Schulen und der Arbeit in denselben läßt sich nichts besonderes berichten. Es ist, und wird noch lange Zeit sein, eine Arbeit der Geduld und des Glaubens.« (zur Jungenschule) u. »Auch hier ist große Geduld von Nöthen.« (zur Mädchenschule). Zu den Erwartungen und zur Rolle von Schönburg-Waldenburgs s.o. Kap. 2.2.

154 BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 7, H. Mögling, 22.5.1840, S. 5.

155 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 26, H. Mögling, 12.8.1848, S. 1rf.: »so waren wir, wenn wir künftig eine Catecheten-Anstalt haben wollten auf das Einsammeln von Kindern, wie wir u woher wir derselben habhaft werden könnten und auf die geduldige Auferziehung derselben angewiesen«.

156 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalur 1849, Nr. 10, H. Mögling, 7.2.1849, S. 2r: »Wir haben in der letzten Zeit die Bitte der beiden Gehülften, Jacob u Christian um Aufnahme in die Catechisten Klasse unterstützt. Es hätte uns mehr gefreut, wenn sie mehr Glaubensgeduld gezeigt hätten, allein an der Verständigkeit ihres Anliegens haben wir keinen Zweifel.«

157 Heidenbote 1837, S. 51.

er den potentiellen Konvertiten nicht verlieren – und 1837 zählte jeder Interessent –, so war er zur Geduld gezwungen. Hier zeigte sich die Handlungsmacht der Konvertiten.

Geduld war aber vor allem wegen der Missionsinhalte nötig. Sie waren so schlecht mit der den Indern bekannten Kultur und Religiosität vereinbar, dass der Unterricht in den Augen der Missionare – und möglicherweise auch der Inder – viel Geduld erforderte. Dies lag daran, dass die Basler die *echte conversio* in Theorie und Praxis vermitteln wollten. Dazu genügte es nicht, wie Hermann Gundert 1841 feststellte, zu »moralisieren« und »gute Werke und festen Glauben« zu verlangen, wie es seiner Meinung nach die Katechisten in den Außenstationen taten, sondern es war nötig, »mit geduldiger Catechetischer Unterweisung einen guten Grund« zu legen.¹⁵⁸ Konfessionelle Unterscheidungslehren wären ihm zufolge wohl einfacher zu vermitteln als »Sünden bekennen und an *Jesum glauben*«. ¹⁵⁹ Für letztere Lehre aber brauche es viel Geduld. Manchmal wurde anhand von Geschichten verdeutlicht, wie intensiv sich die Missionare um einzelne Konvertiten bemühten: »Johann ist ein sehr beschränkter Mensch, machte aber doch beim Hersagen der zehn Gebote u des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nur sehr wenige Fehler. Ich glaube, er wird trotz seines schwachen Verstands gerathen die Brüder haben viel Geduld mit ihm gehabt während der UnterrichtsZeit.«¹⁶⁰ Auch nach der Taufe hielten die Missionare weiteres geduldiges Unterrichten für nötig.¹⁶¹

Geduld erwies sich jedoch nicht nur in diesen spezifischen Situationen für nötig, sondern auch allgemein beim Leben und Arbeiten in Indien und vor allem angesichts der Widerstände, die den Missionaren entgegengesetzt wurden. Im Zusammenhang mit der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von vielen Missionsgesellschaften gerne verwendeten Erntemetapher hieß es schon 1835 im *Heidenboten*:

Nachrichten von unserer Arbeit unter den Eingebornen zu geben, sind wir, wie Sie wohl denken können, nicht im Stande. Wohl stehen wir im großen Weinberge, aber ohne unsere Hand ans Werk legen zu können. Wohin nur immer unser Auge blickt, steht ein weites Arbeitsfeld offen, ach daß wir sagen könnten: »reif zur Erndte«. Aber

158 BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 7, H. Gundert/J.M. Fritz, 6.7.1841 (7.7.1841), S. 2v.

159 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 331f. (1844).

160 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 21, H. Mögling, 18.4.1851, S. 5v (10).

161 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, Semestral-Bericht der Station Hoobly, Geschwister Müller, 5.7.1851, S. 2: »wir können dem Herrn nur danken für das was Er bis jetzt an diesen Seelen gethan hat, aber den rechtfertigenden Glaub[en] an Christum der die Welt überwindet, den Glauben der Ihn wahrhaftig kennt und frei bekennt wünschten wir an ihnen Allen mehr zu beobachten. Sie bedürfen alle der Pflege und des Wartens und Rathens wie kleine Kinder, nicht nur in Beziehung auf ihr christliches Leben, son[dern] auch in ihrem äußeren Beruf. Der Herr verleihe uns Weisheit, Liebe, Glauben u Geduld hiezu.«

es scheint harter Felsenboden zu seyn, welcher früher weder gepflügt, noch angebaut wurde; die harte Arbeit des Ausreutens und Urbarmachens scheint uns aufbewahrt zu seyn, wozu viel Gnade, viel Gebet und Geduld nöthig ist.¹⁶²

Die Rede vom felsigen Boden bzw. der Ernte wurde auch später mehrfach im Zusammenhang der Geduld aufgenommen; sie illustrierte den Leserinnen und Lesern im Kontext ihrer Lebenswelt und religiösen Prägung die Bedeutung der Geduld, war aber auch den Missionaren selbst eine Erklärung.¹⁶³ Sie wurde häufig in den Horizont eschatologischer Hoffnung gestellt.

Wie auch bei Treue und Standfestigkeit interpretierte Samuel Hebich den indischen Kontext abwertend als in besonderer Weise Geduld erfordernd. Aufgrund ihres energielosen und schwachen Charakters brauche es besondere Geduld im Umgang mit indischen Konvertiten, auch den Katechisten. Er erklärte dies – und meinte das durchaus als Entschuldigung für die Einzelnen – mit der »Finsterniß«, die in ganz Indien herrsche, und von der sich zu befreien für Inder sehr schwer sei, zumal sie weiterhin in diesen Kontexten lebten.¹⁶⁴ Diese sehr abwertenden Aussagen aus den ersten Jahren seiner Tätigkeit in Indien relativierte er zwanzig Jahre später, indem er »uns« – sich und die erweckten (europäischen) Christen – in Parallele zu den Indern setzte. Der Kontakt, die Begegnung mit Indern hatte seine Auffassung verändert.

Wenn es oft so aussieht, als ob wir vergeblich arbe[i]ten & beinahe Narren sind, daß wir mit solchen verble[n]deten Seelen uns so beladen – wie erfrischend, erm[u]thigend + beschämend ist es dann, wenn der HErr ihne[n] Gnade gibt mit ihren Werken der Finsternis an d[as] Licht zu kommen + sich der Scham nicht zu entziehen. Wie bei

162 Heidenbote 1835, S. 91. Zu anderen Missionsgesellschaften vgl. z.B. DRØNEN, Communication, S. 71–89.

163 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 6a, H. Mögling, 10.11.1843, S. 1v (an den Bischof): »Für indische Missionare, deren Loos es ist den unfruchtbaren Acker zu bearbeiten u geduldig eine giftige Wurzel nach der anderes auszuraufen, die seit Jahrtausenden den Boden bedecken, ist freundliche Theilnahme u ermunternder Beifall ungemein wohlthuend, namentlich wenn von einem vom Oberhaupt der Kirche, in der Kirche so hochgestellten, so begünstigten u reichbegabten Mann kommend.«

164 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 31, S. Hebich, Etwas von meiner Reise, 23.10.–21.12.1835, S. 7rf.: »Die Eingebornen sind sehr schwach in jeder Hinsicht, haben viel mit Weltlichen Dingen zu kämpfen, und man findet in ihnen selten die Energie eines Europäischen Christen, daher man mit ihnen viel Geduld haben muß.« (Er hatte gerade Malachi als Katechisten eingestellt). C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 14, S. Hebich, 28.12.1836, S. 2v: »Unser Catechist hat ziemlich von dem hiesigen Climat gelitten. Sein geistiger Zustand ist schwach u nach seinen Fähigkeiten könnte er viel mehr thun – aber es gehört auch hiezu viel Geduld; es ist freilich für 1. Native auch kein kleines mit uns zu laufen: denn die Macht der Finsterniß ist gar mächtig in diesem Lande, und die Natives haben einen einzigen Hang zu dem Laufe dieser Welt, der denen aus den Heiden Bekehrten immer noch sehr anhängt, indem die Heiden in einer unglaublichen Lügenhaftigkeit u Heuchelei wandeln u alle ihrer Sorgen nur für den Bauch sind. Sein Weib ist ihm auch ein großes Hinderniß.«

uns manche Anregung des heiligen Geistes oft sp[ur]los verschwindet, das Thun weit hinter dem Wollen zurückbleibt + unser geistliches Wachstum nicht im Vergleich steht zu der göttlichen Pflege + Barmherzig[keit] so dürfen wir, indem wir dem HERRN für Seine Gna[de] an diesen Seelen danken, nie vergeßen daß wir Geduld mit ihnen haben müssen, wenn vieles verrauch[t,] alte Sünden auftauchen + wir nur wenig Liebenswürd[i]ges dem Geiste nach an ihnen finden.¹⁶⁵

Geduld sei im Glauben immer nötig, nicht nur in Indien, so Hebich. Tatsächlich galt den Baslern Indien als ein gutes Übungsfeld für die für den Glauben unabdingbar notwendige Geduld. Sie sprachen von ihrer Arbeit als »Geduldsschule« und von den »Geduldsp[ro]ben«, die sie zu bestehen hätten.¹⁶⁶ Dabei bezog sich der erste Ausdruck auf den Kontakt mit Indern und die eigentliche Missionstätigkeit, der zweite wurde in Zusammenhängen benutzt, in denen Organisatorisches, auch im Kontakt mit der Missionsleitung, nicht so (schnell) funktionierte wie erhofft. Gegenüber europäischen Zuhörern erklärte Hermann Gundert in einem Missionsvortrag, vermutlich 1859: »Die Mission ist und bleibt eine Geduldsarbeit, wo man sich auch befinde, sie hat freilich ihre eigenen Erquickungen, aber diese sind stiller Art.«¹⁶⁷ Die Mission war aus Basler Sicht ein »Werk der Geduld«.¹⁶⁸ Diese Auffassung änderte sich im Laufe der Zeit nicht, was ebenso an den zwar immer wieder neuen aber doch unverändert bestehenden Herausforderungen der Arbeit gelegen haben mag, wie an der Überzeugung der Basler, dass Geduld ein fundamentaler Teil der *sanctificatio* war und ohne Geduld auch

165 BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 19, S. Hebich, Bericht, 1.1.–25.5.1857, S. 8. Vgl. ähnlich auch Friedrich Müller, zit. im Heidenboten 1853, S. 103: »Die Gemeindeglieder besuchen die Gottesdienste regelmäßig und wandeln auch dem größern Theile nach ihrem Christenberufe gemäß. Dessen ungeachtet spürt man ihnen sehr ab, daß sie noch junge und von keinen großen Stürmen geprüfte Pflanzen sind. Eintracht, Liebe, Selbstverläugnung, tägliche Buße und ein unverwandtes Hinsehen auf Christum, sind Früchte des Geistes, welche nur langsam reifen und ein beständiges Pflegen und Begießen erfordern. Der Teufel hält beständig Wache [...]. Wer aber den Schaden des eigenen Herzens kennt, lernt Mitleiden mit Andern zu haben und sie in Geduld zu tragen und zum Eifer in der Nachfolge Christi zu reizen.«

166 Vgl. z.B. Heidenbote 1844 (Jahresbericht des Frauenvereins), S. 7 (Greiner über Schulen): »Lügen ist besonders bei denen sehr stark, die erst neu gekommen sind, und dies macht oft viele Noth. Trägheit und Unreinlichkeit ist ein anderes Uebel, das tief liegt. Das kann allein der rechte Arzt heilen, uns ist's oft eine Geduldsschule. Im Lernen und Auffassen irgend einer Arbeit stehen sie den Kindern zu Haus nicht zurück, und das Ganze betrachtet, ist es mehr als ich je erwartet hatte, dem Herrn sey Dank!« Hier wurden einige der stereotyp wiederholten Vorwürfe gegenüber dem Lebenswandel der Inder aufgezählt, gleichzeitig aber die Gleichheit mit Europäern im Lernvermögen betont. Die Zusammenstellung von abwertenden und gleichmachenden Aussagen war weit verbreitet.

Inspektor Josenhans bezeichnete jedoch auch seine Zahnschmerzen als »Geduldsschule«, vgl. Heidenbote 1852, S. 4. Die »Geduldsp[ro]be« fand sich z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 9, H. Gundert, 21.5.1840, S. 2; C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 23, H. Mögling, 23.12.1841, S. 1r.

167 GUNDELT, Schriften, S. 257.

168 Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 64; 1848 (Jahresbericht), S. 65.

der eigene Glaube und die eigene Gottesbeziehung nicht errungen, erhalten und vertieft werden könnten. Die Geduld wurde dem Leben des »natürlichen«, unbekehrten Menschen entgegengesetzt.¹⁶⁹

Die Geduld stand nach Meinung der Basler in unmittelbarem Zusammenhang mit der *conversio*. Sie sollte den gesamten Prozess begleiten. In Indien galt das geduldige Zuhören bei Missionspredigten oder -gesprächen als Zeichen der Offenheit und damit eines möglicherweise beginnenden Konversionsprozesses. Mehrfach wurde im *Heidenboten* und von den Missionaren über das geduldige Zuhören von Indern und Europäern berichtet.¹⁷⁰ Ungeduld beim Zuhören hingegen deutete eine zweifelhafte Bekehrung oder gar Ablehnung der *echten* Bekehrung an.¹⁷¹

Ungeduld widersprach der *echten conversio*. Wer ungeduldig war, so die Basler, war nicht *echt* bekehrt und, vor allem, konnte auch nicht bekehrt werden.¹⁷² Erst der Geduldige würde eine Bekehrung erleben, denn die Geduld stand in unmittelbarem Zusammenhang mit der Hingabe, der Übergabe des Lebens an Gott, dem man dann auch die Zeit anvertraute. Um diese fundamentale Geduld rangen allerdings auch die Missionare ihr Leben lang. Es sind genügend Berichte über ihre eigene Ungeduld und über ihr Bemühen um mehr Geduld überliefert.¹⁷³ Geduld galt es in der Gottesbeziehung zu üben,

169 Vgl. Heidenbote 1846 (Jahresbericht des Frauen-Vereins), S. 1: »Unsere lieben Arbeiter und Arbeiterinnen müssen daran einen großen Theil ihrer Kraft und Zeit verwenden – und in stiller Geduld, in ausharrender Hoffnung Arbeiten thun, Aufopferungen leisten, die der natürliche Mensch in seiner Hast und Ungeduld als unnütz und vergeblich bei Seite legen würde.«

170 Vgl. Heidenbote 1838, S. 12; 1841, S. 39: »Nach dem Frühstück ging ich auf den Bazaar, wo ich in einer geräumigen Straße eine Anzahl Zuhörer hatte, die mein Wort von dem lebendigen Gott geduldiglich anhörten. Ein Mann jedoch erhob viel Widerspruch.« 1844, S. 43: »Er hörte mich geduldig aus, nur hie und da eine Zwischenfrage machend und verließ mich mit dem Versprechen, über das Gehörte nachzudenken.« (beides Fritz). 1845, S. 54 bereitete das zunächst geduldige Zuhören eines Mannes gegenüber einem Schüler dessen Bekenntnis zum christlichen Glauben vor.

171 Auch GUNDERT, Tagebuch, S. 392, scheinen Geduld und *Echtheit* der Bekehrung verbunden: »bei Holloway mit Fritz, versuche meinen Glauben zu bekennen, er hört wenigstens geduldig an.« Samuel Hebich wurde nicht immer geduldig angehört, vgl. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, Br. Hebichs Reise, 16.4.–18.5.1852, S. 7: »dorthin kamen als Besucher mehrere fromme Engländer, die mich mit mehr oder weniger Geduld anhörten.«

172 Vgl. z.B. GUNDERT, Schriften, S. 189 zu Joseph Candappen, der sich im Spital befand: »Ich besuchte ihn täglich, fand ihn von Ungeduld und Unlittigkeit viel herumgetrieben und der Glaube, daß seine Sünde vergeben sei, wollte sich nicht einstellen. Jetzt ist er unter des lieben Dr. Foulis' Behandlung und erholt sich allmählich. Wenn er zurückkommt, werde ich ihm wohl noch ein und das andere zu sagen haben, um das Verlangen nach einem wahrhaft neuen Wesen in seinem Herzen, Haus und Amt in ihm ernstlich anzuregen.«

173 Vgl. z.B. GUNDERT, Tagebuch, S. 13 (1847): »Oh for more spirit into our willing, but weak forms. [...] I see daily that what I want and lack most is that patience, which made our Lord a perfect highpriest, and without which none can be an ἀνεγκρατος as Paul wishes all Bishops to be. And I still pretend to aspire after the office if not the name of a Pastor.« Ebd.: »2 Brahmins humbled me on the Bazar more than I had ever experienced before. [...] Such exercise will be necessary and wholesome for a heart so proud and impatient as that in my breast continually

aber auch im täglichen Leben zu exerzieren. Samuel Hebich und Hermann Mögling waren die beiden, deren Eigenmächtigkeit in den Entscheidungen auch auf ihre Ungeduld zurückgeführt wurde, und die sich dafür gegenüber der Gesellschaft und den Kollegen demütigten.¹⁷⁴

Hervorgehoben wurde die Beziehung von Geduld und Standfestigkeit, ja teilweise konnte die Geduld gar zu einem Synonym von Standfestigkeit werden, gerade im Gegenüber von Widerständen.¹⁷⁵ Die Geduld von standhaften Konvertiten wurde besonders betont.¹⁷⁶ Das meiste Gewicht aber wurde der Geduld – ebenso wie der Hingabe und dem Vertrauen – im Zusammenhang mit Krankheit, Leiden und Sterben beigemessen. Wer sich hier geduldig zeigte, wurde als sicher bekehrt verstanden. Ungeduld gegenüber dem eigenen Leiden hingegen machte den Beobachtern den Stand der Bekehrung ungewiss.

Die letztverstorbene Elisabeth, seit Jahren im Mädcheninstitut erzogen, verschied an derselben Krankheit, wie vor einem Jahr ihr begabter Bruder John, nemlich an Schwindsucht. Sie litt, was ihr Heiland auflegte, mit großer Geduld und erbaute noch an ihrem Abschiedsmorgen (4. Jan 1850) die Zurückbleibenden durch ihre Festgegründete Hoffnung und ernste Ermahnung.¹⁷⁷

manifests itself to be.« S. 293 (1854): »Ich predige über Jesu Geduld, aber gerade vor der Predigt kommt Minchins Zuschrift, furious über mein Zurückschicken seines Geldes (für Schw. B[ühler]).«

174 Vgl. z.B. BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 1, H. Mögling, 8.1.1840. Zunächst erklärte er über seinen kurzen Aufenthalt in Basel vor der Ausreise (S. 1r): »Dort hatte ich keine Zeit u keine ruhige Ueberlegung um mich an meinen eigenen u an fremden Menschlichkeiten zu stossen und daran Geduld zu lernen.« Die Zukunft solle aber anders werden (S. 1v): »Der Fr[ie]de ist geschlossen, unterzeichnet u. gesiegelt. Ich habe die Waffen niedergelegt u. will jetzt meine Arbeit im Feld treiben, pflügen, säen, gießen u. in Geduld auf Frucht warten.« C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 28, H. Gundert, 4.10.1853, S. 2r: »Dieser neue Schritt M[ögling]’s hat mich tief betrübt, nicht weil wir (in Cann.) dadurch blos gestellt sind, sondern wegen des schlimmen Lichtes, das diese ungeduldige Selbsthülfe auf ihn wirft. Ich habe ihm daher noch nicht geantwortet, weil ich erst die Weisung des HERRn abwartete, wie weiter zu fahren sey.«

175 Vgl. Heidenbote 1837, S. 20 sowie z.B. die o.g. Aufrufe zur geduldigen Predigt.

176 Vgl. in Kombination mit weiteren für die Basler wichtigen Eigenschaften *echter* Christen wie Ernsthaftigkeit, Selbstverleugnung und Arbeitswillen Heidenbote 1852, S. 67: »Denke ich an die stille bescheidene Verständigkeit des lieben Katechisten Paul in Tschompala eines ehemaligen Arztes, der, ein fast 50jähriger Mann, noch gerne mit den Schulknaben sich katechisiren läßt, und an den feinen Geist, der in der frommen Seele des mit süßer und gewandter Sprache begabten Katechisten Jakob in Cannanur, dem Sohne des Königs von Cochín, lebt, oder an den männlichen Ernst des in mancher Prüfung bewährten Katechisten Esau in Coilandy, oder an die Selbstverleugnung, mit welcher gerade auf letzterer Station reiche Najersöhne im Schweiß des Angesichts ihr kärgliches Brod erwerben, während ihnen im väterlichen Hause ein reicher Tisch gedeckt war ohne Arbeit und Mühe, oder an die oft schweren Verfolgungen, welche Neuheraustretende zu bestehen haben und wirklich geduldig über sich ergehen lassen, fürwahr dann ist mir klar und zweifellos gewiß, daß diese Missionsfelder in Wahrheit ein Garten Gottes sind.«

177 BMA, C-1.8 Cannanore 1849, Nr. 12, S. Hebich/H. Gundert/V. Kegel u.a., Stationsbericht, 7.1.1850, S. 1vf. Hierbei handelte es sich um eine andere Elisabeth als die, deren Sterbe Geschichte in Kap. 4.1.7.1 erzählt wurde.

So sah das exemplarische Sterben aus; es wurde im *Heidenboten* mehrfach und in der Korrespondenz der Missionare häufig beschrieben. Die Geduld, die in diesem Kontext ein vertrauensvolles Hinnehmen implizierte, versicherte die Basler des seligen Todes und ewigen Lebens der Verstorbenen; sie beglaubigte gleichsam die *conversio*. Dies galt jedoch nicht nur im Tod sondern auch für das Leiden während des Lebens. Auch dann gingen die Basler von der *Echtheit* und Beständigkeit der *conversio* aus, wenn eine Person geduldig litt.¹⁷⁸ Besonders drastisch schilderte Hermann Gundert 1854 den Fall der Tabitha: »Schon längere Zeit her war ihr das halbe Gesicht verfressen, endlich wurde es mit Würmern bedeckt, der Geruch wurde unausstehlich, das Leiden steigerte sich fast ins Unerträgliche. Sie aber ertrug alles mit großer Geduld, ließ sich beständig aus der Bibel vorlesen und bat die Besucher, bei ihr zu beten. Eine besondere Freude war es ihr, wenn man die Mädchen vor ihre Türe schickte, ihr ein Lied zu singen. Wir beteten um ihre Erlösung.«¹⁷⁹ Tabitha starb kurz darauf. In Leiden und Sterben waren die Ansprüche an und die Berichte über Inder und Europäer dieselben. Ausführlich erzählte Hermann Gundert über das exemplarisch geduldige Sterben seiner Frau.¹⁸⁰ Diese engagierte Christin und Missionarin brauchte das geduldige Sterben nicht mehr zur Beglaubigung ihrer Bekehrung; sie war vielmehr ein Vorbild für ihren Mann und alle Angehörigen und Freunde darin, wie ein gläubiges Sterben aussehen konnte und sollte.

Die geforderte Geduld im Leiden und Sterben wurde jedoch ausdrücklich unterschieden von dem, was die Missionare als »indische« Geduld erlebten. Sie sollte keine Entsagung sein, keine Ergebung, keine Schicksalsgläubigkeit und auch kein Hinnehmen der Situation, wie sie ist.¹⁸¹ Sie sollte wohl

178 Vgl. z.B. BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 3, H. Gundert, 4.3.1850, S. 3r: »sie will nichts von Kaste mehr wissen, sondern freut sich der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes. Ein paar Tage darauf wurde sie von einer Ziege ins Auge gestossen, und litt mit großer Geduld die starken Schmerzen der ersten paar Tage. Besonders tröstete sie noch meine sehr besorgte Frau »es sey alles gut, der Herr habe sie [!]lieb und die Menschen haben sie lieb, es fehle ihr nichts.« Sie ist nun geheilt, [u] wir freuen uns des Sinns den sie bei dieser Gelegenheit geoffenbart hat.« Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 192: »Eunike von einem goat ins Auge gestoßen, liegt sehr geduldig.« Die Geschichte oder die Person scheint Gundert wichtig gewesen zu sein.

179 GUNDELT, Schriften, S. 159.

180 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 149–153.

181 Vgl. ebd., S. 177 (1871): »So sehe ich es auch an, daß immer ein »wenn du willst« in unsere Gebete um Genesung eingeflochten werden muß. Irgendwie stehen wir doch dem Ende unserer irdischen Laufbahn nahe, unentbehrlich sind wir nicht, Frucht schaffen ist ja möglich und wünschenswert, aber große Aussichten auf Ertrag hegen wir kaum mehr: so soll der Herr entscheiden, was das Bessere ist. Aber natürlich ist's immer, daß wir gesund werden wollen; vom *veiragya* (Entsagung) im Hindusinne sind wir gottlob los und finden uns in das Maß von Arbeit und Leiden mit Geduld, das uns noch zugeteilt sein mag. Der treue Herr wird's versehen und das Beste zu treffen wissen.« S. 343 (1863, an einen jungen Missionar): »wir sollen um Frucht bitten und sie erwarten während der Arbeit. Es geht gewiß so besser. Ergebung schickt sich nicht für den Missionar, sondern Geduld. Je mehr wir aufs Wort und Verheißung des

aber ein Dulden und Ertragen sein.¹⁸² Dabei waren die Grenzen zwischen »christlicher« und »indischer« Geduld für die Missionare völlig klar, für Außenstehende mögen sie weniger deutlich gewesen sein. Die eine Abgrenzung ist offensichtlich: Geduld sollte nicht mit Quietismus gleichgesetzt werden. Die andere scheint auf die Gottesvorstellung bezogen gewesen sein: Geduld gegenüber dem, was der christliche Gott den Menschen gibt, war nach Ansicht der Missionare gut, Geduld gegenüber hinduistischen Göttern inakzeptabel.

Im Umgang mit den Konversionswilligen und Konvertiten standen die Missionare vor der Frage, wie viel Geduld einerseits gut und notwendig sei und wann sie andererseits entweder für die einzelnen oder für die Gemeinschaft schädlich würde. Bezeichnenderweise bekannte Hermann Gundert 1847 im Zuge der Erweckung vor der Gemeinde Geduld als seine Schuld: »Die größte ist die, daß wir den *Ananden* solange duldeten, der dort Ehebruch, Zauberei, Diebstahl u. s. w. furchtbar getrieben hat.«¹⁸³ Als es nach der Erweckung »Rückfälle« gab, überlegten die Missionare, ob sie diese zum Schutz der Gemeinschaft ausschließen müssten. Sie zögerten aber, weil Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft die Menschen ihrer Meinung nach automatisch »der Macht der Finsterniß übergeben« hätte, während eine Bekehrung doch immer noch möglich sei.¹⁸⁴ Denn letztlich bedeutete die Entfernung aus der christlichen Gemeinschaft Gottes Gericht. Gott wurde gleichermaßen als der Geduldige und der Richtende vorgestellt.¹⁸⁵

Herrn hin erwarten, desto besser geht es vorwärts. Freilich wird viel dazwischen kommen [...]. Aber dem Wort Gottes auch im schwächsten Mund sollen wir viel zutrauen.« BMA, C-1.15.1 Hoobly 1853, Nr. 3, J. Müller, Briefbericht, 15.4.1853, S. 2vf.: »Unwissenheit und Stumpfheit findet sich hauptsächlich un[ter] dem ackerbaureibenden Volke. Fast alle Handwerker, z.B. Goldschmiede, Kupferschmiede, Schneid[er,] Weber, Kaufleute findet man gewaffnet mit ihren besonderen Regulierenden Gesetzen und Gebräuchen; während dem der Bauer, eben sein: Was weiß ich, ich bin ein Feld- oder Waldmensch, entgegnet. [...] Der Bauer betrachtet sich als eine nichts zu thun im Stand[e] seiende Maße, die geduldig mit sich anfangen lassen muß, was immer eine höhere Macht mit ihr vorzunehmen für gut findet. Ueber Gott und sein Wesen, über sich selbst und sein Verhältniß zu Gott, über Ewigkeit, Unsterblichkeit und Zustand nach dem Tode nachzudenken und nachzuforschen hält er kaum die Mühe werth ja fast für gefährlich; denn da er einmal als ein Feld- oder Waldmensch geboren und aufgewachsen ist, was soll er sich plagen mit Gedanken die ihm zu seinem Stand gar nicht zu gehören scheinen!«

182 Vgl. z.B. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 197 (1868): »Gott bewahre Euch vor jeder Aufregung; Er bringe Euch in ein festes, entschlossenes Wesen hinein, irgend was zu dulden und zu übernehmen, wenn nur wirklich eine Seele der Obrigkeit der Finsternis entrissen wird!« S. 378 (1847): »wenige haben eine so lange Schnur (wie man hierzulande sagt). Das ist unsere Enge, Mangel an Geduld, der Zeit nach, wie dem Raum nach – wir können weder lange noch vielerlei tragen. Der Herr gebe es uns in Gnaden je mehr und mehr.«

183 Heidenbote 1848, S. 12.

184 Vgl. ebd., S. 72 (Fr. Müller).

185 Vgl. Heidenbote 1849, S. 59; GUNDELT, Tagebuch, S. 190: »Geduld des Herrn unsere Seligkeit! Die Gerichte aber desgleichen!«

Die Bedeutung der Geduld zeigte sich auch in der Häufigkeit ihrer Erwähnung in der Korrespondenz als grundlegend für die Beziehung zwischen Missionaren und Komitee. Hier wurde für Geduld gedankt, um Geduld gebeten oder Geduld der Fürbitte anvertraut.¹⁸⁶ Sie fand auch Eingang in Begrüßungs- und Abschiedsformeln. Damit ging es um mehr als Alltäglichkeiten: Der Geduld wurde eine grundlegende Aufgabe im zwischenmenschlichen Zusammenleben zugesprochen. In diesem Sinne wurde sie auch als wichtig in der Ehe erwähnt sowie zum Beispiel in Auseinandersetzungen.¹⁸⁷ Insgesamt stand das alltägliche Leben freilich nicht im Fokus der Korrespondenz, geschweige denn des *Heidenboten*.

Grundlegend für die Bedeutung, die der Geduld durch die Basler zugemessen wurde, war ihre theologische Interpretation. Geduld bzw. Langmut galt als eine Eigenschaft Gottes wie die Treue. Nur aufgrund der Geduld Gottes konnte der Mensch überhaupt auf seine Bekehrung hoffen, denn Gott musste ihn, so waren die Missionare aufgrund ihres eigenen Erlebens und aufgrund ihrer Erfahrungen in Indien überzeugt, den Menschen immer wieder rufen, bevor er nachgeben und sich bekehren würde: »Wie viel göttliche Geduld und Langmuth braucht es doch, bis ein Menschenherz sich seinem Schöpfer, Erlöser und Herrn ganz übergibt! Aber eben diese göttliche Geduld ist unsre Seligkeit!«¹⁸⁸ In den Briefen an seine Söhne hob Hermann Gundert immer wieder die Geduld Gottes hervor, um ihnen zu sagen, dass noch Zeit zur Bekehrung sei – und dass die Bekehrung eines Menschen viel von Gott fordere. Er nahm sich selbst dabei nicht aus.¹⁸⁹ Geduld brauche Gott aber auch später, wegen der Missionare als seinen Mitarbeitern an der Weltmission:

186 Vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 241 (1856): »Nachdem wir über Ihr Schreiben vom 13.–19. März korrespondiert haben, suchen wir Ihnen eine gemeinschaftliche Antwort zu geben. Es gibt dabei allerhand Schwierigkeiten, und wir bitten Sie, auch uns geduldig anzuhören.« BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 20, H. Mögling, 8.7.1847, S. 3r: »Haben Sie eben Geduld u Mitleid mit uns, u helfen Sie uns, bis es besser kommt, unsere Last tragen.« C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 12, H. Mögling, 17.4.1848, S. 1r: Entschuldigung für eigene »Ungeschicktheit u Ungeduld«.

187 Vgl. BMA, C-1.15.2 Indien Chiracal, Nr. 12, H. Gundert, 9.4.1853, S. 2r: »Susanne, von der niedersten Tamil Kaste, hier eine tüchtige Arbeiterin, aber zu Zeiten finster und hartnäckig, benahm sich gegen ihren überaus geduldigen Mann so ausgezeichnet grob u ungehorsam, daß ich mirs fast nur durch eine Art Besessenheit erklären kann.« GUNDELT, Tagebuch, S. 105: »Hebich ist ruhig – hat aber auch, womit sich zu verteidigen im Großen, wenn auch im Kleinen Stücke übrig bleiben, die besser anders, sanfter, geduldiger behandelt worden wären.«

188 Heidenbote 1855, S. 104.

189 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 16 (1857): »ein Bursche wie Du braucht grausig viel Liebe und Nachsicht und Geduld (ein Bursche wie ich aber gerade ebensoviel, wenn nicht noch mehr).« S. 86 (1863, an Paul): »Jedoch Seine Geduld ist unsere Seligkeit, sagt Petrus.« S. 95 (1865, an Paul): »ich weiß, der Herr ist langmütig und nimmt Dir das Vergangene nicht übel.« Und wegen Paul S. 96 (1865): »Ich halte es für recht, ihn nicht zu drängen, sondern zuzuwarten. Der Herr kann ihn wohl finden.«

»Ich meine, es sei doch was Großes, mit welcher Langmut Gott seine Arbeiter trägt, die faulen wie die fleißigen.«¹⁹⁰ Die Geduld der Missionare sollte lediglich die Geduld Gottes widerspiegeln.¹⁹¹ Auf diese Weise würden sie auch in der *imitatio Christi* leben.¹⁹²

Geduld war aber auch eine Definition des Glaubens:

Warum läßt auch Gott sein Reich nicht mit Dampf kommen, sondern nach der veralteten Weise der Pflanzen, durch Kampf mit Dürre und Kälte, Unkraut und Füchsen und wie die Dinge alle heißen? *Weil Geduld das Werk des Glaubens vollenden soll* – und wir sind vor allem so ungeduldig. Jetzt hoffe ich, übst Du Dich schon in dem ABC der indischen Geduld, nachdem Du Calwer Geduld etwas gelernt hast.¹⁹³

Geduld hatte Hermann Gundert zufolge eine elementare Funktion für den Glauben. Sie entsprang aus ihm und sollte ihn »vollenden«, also den Menschen der Heiligung, *sanctificatio*, zuführen. In einem Brief an seinen sterbenden Sohn Paul ermutigte er diesen zur Geduld, denn Geduld sei gleichsam ein anderes Wort für Glaube und bringe dem Menschen im Blick auf die Ewigkeit Reichtum.¹⁹⁴ Geduld bedeutete letztlich Gottvertrauen.¹⁹⁵ Deshalb konnte die Geduld auch als Beweis für die *echte* Bekehrung und Ungeduld als Hinweis auf fehlende oder falsche Bekehrung gedeutet werden.

190 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 411 (1869). Vgl. auch BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H. Mögling/G. Weigle, 17.4.1842, S. 9: »Hiermit schließen wir unseren heurigen Jahresbericht unter demüthigem Dank gegen den Herrn, der uns wieder ein langes Jahr hindurch mit großer Geduld und Barmherzigkeit getragen.«

191 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1r: »Welche Langmuth, u welches Bitten muß der gnädige Herr nicht verwenden bis Er eine in Sünden verlorne Seele für Sein heiliges Reich empfänglich machen kann - - auf gleiche Weise zu thun ist nun auch das Werk Seiner Knechte geworden.«

192 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 13 (s.o.).

193 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 355 (1865).

194 Vgl. ebd., S. 204f. (1871): »Du bist schwach, bitte ihn um seine Kraft und überwinde in dieser. Zuviel mutet Er Dir und mir nicht zu. Hier ist *Geduld* und Glaube der Heiligen, heißt es bei Dir, wie in noch andern Kämpfen der kleinen Schar. Manchmal heißt es: hie ist *Glaube* der Heiligen, und dann paßt Deine frühere Erfahrung: bitten, glauben, daß man's habe, und alsbald danken und sich freuen. Nun ist andere Zeit geworden und *Geduld* steht in erster Linie. [...] Jakobus weiß, daß darin die Glaubensprobe besteht: der *echte* Glaube wirke *Geduld*; bleibe diese fest bis ans Ende, so habe der Christ keinen Mangel. Warum also Dir dieses Stück zugemutet wird, meine ich zu merken. Du sollst *reich* werden, keinerlei Mangel haben, und mit noch ein klein wenig *Geduld* ist es erreicht.«

195 Vgl. BMA, C-1.23b Almada 1857, Nr. 5, H. Mögling, 19.10.1857, S. 1: »So bin ich ganz im Ungewissen was da werden soll. Ich habe unsere Sache von ganzem Herzen dem HERRN anheimgestellt u habe warten gelernt. Bin begierig, wie Er uns führen wird. Einstweilen arbeite ich getrost fort.«

Zuletzt ist die Beziehung von Geduld und Eschatologie bedeutsam. Schon in der Hervorhebung der Sterbegeschichten schien diese Verbindung auf; in *Heidenbote* wie Korrespondenz wurde sie mehrfach explizit angesprochen. Dies bedeutete erstens die Hoffnung, dass die geduldige Arbeit nicht umsonst sein werde, sondern »die Erntetage werden nicht ausbleiben«¹⁹⁶ bzw. »zuletzt wird es endlich doch Tag werden«¹⁹⁷. Hermann Gundert modifizierte dieses Thema auf spezifische Weise: Ein Missionar müsse auch dann geduldig arbeiten, wenn sich die eschatologische Hoffnung nie erfüllen würde; es gehe in erster Linie darum, Christus »zu gefallen«.¹⁹⁸ Das Wichtige war also nicht die Erfüllung der Hoffnungen durch Gott am Ende der Welt, sondern die eigene Erfüllung des Auftrags, den die Missionare von Gott gegeben sahen, die *sanctificatio* als Lobpreis Gottes.¹⁹⁹

Zweitens implizierte der Verweis auf die Eschatologie die Verständigung darüber, dass »der Herr mit Allen Dingen Seine eigne Zeit« habe, die es in Geduld zu erwarten gelte.²⁰⁰ Er bedeutete also gleichermaßen eine Verträglichkeit und eine Stärkung angesichts von anhaltender Erfolglosigkeit.

Drittens, aber dies wurde nur sehr selten erwähnt, bezog sich die eschatologische Hoffnung auch auf die Missionare selbst. Wenn Gottes Zeit in der Welt endlich gekommen sei und die Massen in Indien bekehrt würden, wäre dies auch die Stunde, »in welcher Er uns aus dem Staub erhebt und uns die Früchte unserer Arbeit unserer Gebete und stillen Seufzer sehen läßt.«²⁰¹

Die Geduld war den Baslern ein Anliegen, das einerseits aufgrund des Missionskontextes und der zögerlichen *conversiones* wichtig und andererseits zugleich theologisch in der Gottes- und Versöhnungslehre fundiert war. Die Geduld wurde interpretiert als Teil der *conversio* und als Aspekt der *sanctificatio*, der den Prozess der *conversio* fortsetzte und vervollkommnete.

196 Heidenbote 1838, S. 19. Vgl. auch 1843, S. 56: »Ich glaube und flehe zum Herrn, dass der Same, der jetzt ausgesät wird, seine Früchte gewißlich trägt; und wir müssen mit solcher getrosteten Hoffnung geduldig fortwirken bis die gnädige Stunde der Erlösung vom Herrn kommt.«

197 Heidenbote 1857, S. 69. Zuvor hatte Christian Müller die europäischen Unterstützer explizit um Geduld gebeten. Die Geduld war hier also nicht primär auf die Missionare bezogen.

198 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 41 (1859): »Wir haben manche Arbeit mit innerem Widerstreben zu verrichten, bevor wir einen hellen Augenblick erhalten, sage: eine Seele Christo zuzuführen. Wir werden zu diesem ehrenvollen Dienst nur tüchtig durch geduldiges Ausharren in der täglichen kleinen Arbeit – bis Seine Stunde kommt, – ja, wenn sie nie käme – sei es nur auch um Ihm zu gefallen.«

199 Vgl. in ähnlicher Betonung, wenn auch ohne Zweifel am Ausgang der Welt BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 2, S. Hebich, 16.2.1836, S. 1r: »O wahrlich wir sind fröhlich in Ihm: denn Er ist sehr gut! Er ist mit uns, Er segnet uns; wir sind Seine Pilgrime und Gäste, darum tröstet Er uns; und wir harren Seiner herrlichen Erscheinung mit Geduld; und suchen nun in Seiner Furcht Sein Werk zu treiben bis Er ruft oder kommt.«

200 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 8r.

201 BMA, C-1.11 Indien, J. Müller, Brief-Bericht, 5.4.1851, S. 1r.

Die Geduld war das Ideal, das gleichzeitig vornehmlich auf Missionare und am stärksten auf den indischen Kontext bezogen wurde. Bei allen Tätigkeiten benötigten die Missionare Geduld, so die Überlieferung sowohl im *Heidenboten* als auch in ihrer handschriftlichen Korrespondenz. Angefangen von der Reise, über den Aufbau von Schulen, die Gespräche mit Indern bis zum Warten auf Erfolge, immer sei Geduld vonnöten. Dies sei aber, und hier begann die religiöse Interpretation, auch vorteilhaft für die Missionare, denn in einer solchen »Geduldsschule« könne sich der eigene Glaube weiterentwickeln. Gerade im Rückblick und aufgrund der in Indien gemachten Erfahrungen erkannten sie auch die Geduld, die in Bezug auf ihr eigenes Leben und ihre Entwicklung nötig gewesen sei. In dieser Beziehung veränderte sich ihre Auffassung durch die Erfahrungen. Die im Blick auf indische Konvertiten beschriebene Geduld stand in engem Zusammenhang mit deren Standfestigkeit, denn sie bezog sich meistens auf Leiden und Sterben. Geduld galt hier als Ausweis des *echten* Bekehrtheits. Begründet wurde die Bedeutung der Geduld in der Geduld und Langmut Gottes und in der Heilsgeschichte. Im Blick auf das Leben des Gläubigen ermöglichte sie nach Basler Ansicht als grundlegender Teil der *sanctificatio* eine Fortentwicklung im Glauben. Aufgrund des Gewichts, das dem Leben in der Kontaktzone für die Übung in Geduld beigelegt wurde, bekam der indische Kontext der Basler Darstellung zufolge eine große Bedeutung für die Entwicklung des Glaubens der europäischen Missionare.

4.2.4 Eifer und Fleiß

Für die Basler waren Eifer und Fleiß zentrale Werthaltungen, die einen *echten* Christen auszeichneten und daher auch in Indien vermittelt werden sollten. Zwischen Eifer und Fleiß wurde in den Quellen kaum unterschieden, und auch für die Analyse ist die Differenz zwischen den Objekten des Eifers, dem Leben in der Welt, religiösen Praktiken und der Gottesbeziehung zentraler. Daher werden Eifer und Fleiß weitgehend synonym verwendet. Aussagen über Fleiß und Eifer fanden sich von Beginn der Mission in Indien bis zum Ende des Untersuchungszeitraums 1860 sowohl auf die Missionare als auch auf die Konvertiten bezogen; die Anforderungen unterschieden sich kaum.

Eifer stand in enger Beziehung zur *conversio*, denn ihr musste das Lernen und innere Ringen vorausgehen, und dies konnte nach Ansicht der Basler nicht anders als mit ganzem Herzen, mit Eifer, vonstattengehen. Deshalb galten der fleißige Unterrichtsbesuch oder das fleißige Zuhören bei Missionspredigten auch als erste Schritte auf dem Weg zur *conversio*; über sie wurde häufig berichtet. So erzählte Samuel Hebich schon von der Überfahrt, dass er einen schottischen Matrosen überzeugt hatte, »seitdem kommt

er täglich fleißig« zum Unterricht.²⁰² Aus Indien berichteten die Missionare noch vor den ersten *conversiones* von »fleißigen« Besuchen durch einen alten Inder.²⁰³ Sie hofften, darin echtes Interesse erkennen und sich auf eine folgende *conversio* freuen zu können. Die eifrigen und fleißigen Zuhörer wurden vor allem in den ersten Jahren thematisiert, als es noch galt, alle Anfänge einer *conversio* zu schildern, doch auch in den späteren Jahren fanden sich diese Verweise noch, denn die Bedeutung des Eifers für den Beginn des *conversio*-Prozesses blieb in den Augen der Missionare bestehen.²⁰⁴ Solange die Menschen eifrig zuhörten, hatten die Basler Hoffnung auf ihre *conversio*.²⁰⁵

Der nächste Schritt im Prozess der *conversio* war das fleißige Besuchen von Unterricht und die eifrige Praxis religiöser Übungen. Auch hierüber berichteten die Basler vielfach. Der Eifer demonstrierte ihnen in diesem Zusammenhang die Ernsthaftigkeit der potentiellen Konvertiten bzw. die *Echtheit* der *conversio* bei denen, die schon konvertiert waren.²⁰⁶ Dies galt

202 Heidenbote 1835, S. 30.

203 Heidenbote 1837, S. 51.

204 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalur 1835, Nr. 3 II, S. Hebich, Etwas von meiner Reise, 21.12.1835–27.1.1836, S. 6v: »Am Abend gieng ich auf den Bazar, und hatte viel Volk, worunter aufmerksame Zuhörer waren, die mich auch täglich fleißig hörten.« C-1.2 Mangalur 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1r (Eintrag v. 15.5.1836): »Ein Blinder alter Mann hat sehr eifrig das Wort des Lebens gehört, u wollte uns in unserm Hause besuchen, aber er kam bis heute noch nicht.« C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, Br. Hebichs Reise, 16.4.–8.5.1852, 5: die Zuhörer »fragten eifrig nach Büchern«.

205 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 9v (Eintrag vom 26.7.1836): »Zwey von unsern Toddy-drawers scheint es ganzer Ernst zu seyn: »Christen« zu werden, u wir glauben, daß der heilige Geist an ihren Herzen arbeitet. Es sind zwar mehrere eifrige Hörer + Leser, bei denen aber das Wort noch mehr im Verborgnen geht. Doch ist alle Hoffnung zu einem Durchbruche da.«

206 Vgl. Heidenbote 1847, S. 34: »der Geist Gottes, von der ersten Stunde an, an seinem Herzen zu arbeiten anfang, weßhalb er es auch durch eifriges Lesen des Wortes Gottes und einfältiges Forschen in demselben so weit brachte, daß er, als er am 2. November getauft wurde, ein schönes Bekenntniß abzulegen wußte von der Hoffnung, die in ihm war.« 1843 (Jahresbericht), S. 65: »Gottesdienste, nemlich Predigten im Tulu und im Canaresischen, Gebetstunden und Missionsversammlungen wurden regelmäßig gehalten und fleißig besucht.« BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 3r: Die Erbauungsstunden mit Angloindern seien »in unserm neuen Hause fleißig besucht.« C-1.14 Cannanur 1853, Nr. 3, S. Hebich/H. Gundert, Jahresbericht, 31.12.1853, S. 4r (in Kannur hatten gerade große Veränderungen in der Zusammensetzung der Gemeinde stattgefunden; ein Regimentswechsel war mit dem Zuzug mehrerer Konvertiten aus Palghat zusammengetroffen): »Die Gnadenmittel werden ziemlich regelmäßig benützt. Das Verhältniß zu den Missionären ist kühler und loser als in weniger gemischten Gemeinden. – In Bibellesen Gebets= u Missionseifer steht die native Gemeinde auf einer ziemlich niedern Stufe.« GUNDELT, Tagebuch, S. 105 (1843): »Der Menon und sein (ruhiger, eifrig, in Fasten und Beten anhaltender?) Bruder wollen Taufe. Sprechen lange mit mir, zeigen Bibelkenntnis.« DERS., Schriften, S. 224.

für Inder und Europäer gleichermaßen.²⁰⁷ Unterrichts- und Gottesdienstbesuch spiegelten natürlich nur als äußere Handlungen, woran den Missionaren eigentlich lag: das innere eifrige »Suchen nach Christo«.²⁰⁸

Nach Bekehrung und Konversion sollte dieser Eifer selbstverständlich fortgeführt werden. Mehrfach mussten die Missionare jedoch die Erfahrung machen, dass er nachließ. Manchmal wünschten sie auch einfach mehr, als die Konvertiten zu tun bereit oder in der Lage waren. Es war schwer für sie, das geistliche Wachstum von Einzelnen oder gar ganzer Gemeinden einzuschätzen, auch wenn sie dies als ihre Aufgabe ansahen – und darüber nach Basel berichten sollten. Sie konnten, dessen waren sie sich bewusst, nur aufgrund von äußeren Handlungen auf den inneren Zustand schließen.²⁰⁹ 1852 schrieben Samuel Hebich und Hermann Gundert:

Vom innern Wachstum der Gemeinde zu sprechen ist schwer. Man möchte gern das rechte Maaß treffen, denkt an den Einzelnen herum u ist getheilt zwischen Freude u Schmerz, Hoffnung und Furcht. Wir glauben es ist ein Wachstum zu sehen, wenn auch nichts Prächtiges davon zu sagen ist, der Kirchenbesuch ist regelmäßig ausser bei einigen alten Tamilchristen. Der Hausgottesdienst ist fast allgemein, es fehlt darum nur bei den Familien welche wegen ihrer Dienstverhältnisse sich überhaupt der näheren Aufsicht der Missionäre entziehen. Im Bibellesen, Gebetseifer Missionseifer ist immer noch viel Raum zu Vervollkommnung übrig.²¹⁰

Nach der *conversio* sollte der auf diese hinführende Eifer fortgesetzt werden in der *sanctificatio*. Dazu gehörten »Gebets-« und »Missionseifer«, von denen Hebich und Gundert hier sprachen. Die Bekehrten, Inder wie Europäer, Missionierte wie Missionare, sollten gleichermaßen für Gott eifern. Dies galt in Bezug auf ihr persönliches Glaubensleben, den »Gebetseifer«, und in Bezug auf ihr Leben in der Welt, den »Missionseifer«.²¹¹ Wer die *conversio* erfahren

207 Vgl. Heidenbote 1837, S. 54. Lehner berichtete über ein Gespräch mit einem Engländer, der ihm schließlich versprach, »fleißiger zu seyn in seinem Christenthum«.

208 Heidenbote 1837, S. 97.

209 S.o. Kap. 4.1.7.1.

210 BMA, C-1.13 Indien 1852, Nr. 34, S. Hebich/H. Gundert, Jahresbericht, 31.12.1852, S. 7.

211 Vgl. auch BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 10, H. Gundert, 21.8.1841. Zum nach Gunderts Meinung auch in Deutschland erforderlichen Missionseifer vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 225 (1842): »Was mir bei der Universität am meisten weh thut, ist, daß die frommen Theologen nicht sehen, daß bei aller Schonung und Unparteilichkeitsstreben eben blutwenig gewonnen wird und mit einem *frischeren Geist des Zeugens* und Ziehens manches schon wackelnde Herz von Studenten und Stiftern gewonnen werden könnte. Ich glaube sogar, daß die Gegner das mehr hochachten würden, als das einfache, ruhige Festhalten am alten Glauben, ohne den Drang der Gemeinschaft und die Glut des Eifers für Gott in seinem Heiligtum.« Vgl. HEBICH, Gotteskraft, S. 36: »Wer sein anvertrautes Pfund vergrabt, ist ein solcher, der nichts für Jesum arbeitet. Das ist eine wunderbare Sache: wenn du wachsen willst – arbeite im Weinberge Gottes, aber nimm dich in acht, daß du nicht Ehre davon kriegst.«

hatte, sollte sie weitergeben und so Gottes Ehre in der Welt verbreiten. Dies war die feste Überzeugung der erweckten Missionare. Über allem aber sollte das Gotteslob stehen: Aus einem Gespräch mit dem verstorbenen Konvertiten Noah berichtete Christian Irion: »Ich: »wenn Du glaubst, daß der Herr so viel für Dich gethan habe, so wirst Du wohl auch fleißig zu ihm beten und ihn loben?« Er: »das ist meine einzige Beschäftigung.«²¹²

Hierin trafen sich der Eifer der Konvertiten und der Missionare. Über beide wurde vielfach berichtet, im *Heidenboten* wie in der Korrespondenz, wobei die Missionare in den Berichten über sich selbst lediglich im Rahmen von Jahresberichten und Rechenschaftslegung von »Fleiß« oder »Eifer« sprachen. Ansonsten galt dies als selbstverständlich. Über ihre Kollegen berichteten sie mit weniger Zurückhaltung, insbesondere über die neu nach Indien gekommenen. Vermutlich wurden solche Berichte von der Missionsleitung auch gefordert.²¹³ Da gehörte die Aussage: Johann Georg Stanger »ist unglaublich fleißig u eifrig in s. Arbeit«²¹⁴ zum Standard der positiven Bewertungen.²¹⁵ In der Tat arbeiteten viele der Missionare bis an die Grenzen ihrer physischen und teils auch psychischen Belastbarkeit.

Vorwiegend aber wurde der Fleiß der Konvertiten hervorgehoben. Dazu gehörten auch die Katechisten, deren Eifer und Treue regelmäßig betont wurde, sowohl im *Heidenboten* als auch und erst recht in der Korrespondenz. Dort kam er auch schon viel früher zur Erwähnung als in der Missionszeitschrift.²¹⁶ In kurzen Notizen war der Fleiß häufig die Eigenschaft, die herausgehoben wurde.²¹⁷ Er stand in engem Zusammenhang mit Treue und Standfestigkeit: »Bei mir waren die Katechisten *Thomas*, der sehr begeistert sprach und aufs unermüdetste fortmachte, trotz Spott und Puffen [...]«²¹⁸

212 Heidenbote 1855, S. 27.

213 Vgl. MILLER, *Missionary Zeal*, S. 109–115.

214 BMA, C-1.3 Mangalore 1845, Nr. 21a, H. Mögling, 22.9.1845, S. 1v.

215 Weniger floskelhaft und auf die konkrete Person zugeschnitten war noch ein Bericht Hermann Möglings von 1839 über Julie Gundert: BMA, C-1.2 Mangalore 1839, Nr. 4, H. Mögling, 14.2.1839, S. 2rf.: »Der HErr gebe daß jeder Bruder der sich verheurathet, eine so eifrige nur so gerne sich verleugnende Gehülfin finden möge. [] daß wir nicht blos eine Freude daran haben Ihnen das Evangelium zu ge[ben,] sondern auch aus Liebe zu ihnen jede Art von Arbeit u. Mühe zu übernehmen.«

216 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1839–40, Nr. 6, H. Gundert, 15.11.1839, S. 2v (über den Katechisten Michael): »Er lernt einstweilen hier weiter und ist disponibel für die nächste sich anbietende Arbeit.«

217 Vgl. z.B. Heidenbote 1850 (Jahresbericht), S. 79: »Die Katechisten haben im verflossenen Jahre ihr Werk mit treuem Eifer fortgesetzt.«

218 Heidenbote 1850, S. 37. Gundert berichtete hier über den Besuch beim Fest in Kilur. Vgl. auch den Nachruf ebd., S. 102. Der europäische Katechist O'Brien wurde in der Regel seiner Stellung entsprechend gemeinsam mit den indischen Katechisten erwähnt. Nur selten wurde seine Besonderheit hervorgehoben, vgl. aber GUNDELT, *Schriften*, S. 195 (1855): »Er ist der einzige europäische Katechist, der in seiner Kleidung und Nahrung noch gerade lebt, wie anno 46 stipuliert wurde. Er predigt nur allzu eifrig von Haus zu Haus, von Dorf zu

Bei der Ordination von Jakob Ramavarma wurde sein Eifer als Katechist als Begründung für die Ordinationsentscheidung genannt: »Der Eifer und die Einsicht, die er als Katechist bewies, hat die Committee bewogen, ihn im vorigen Herbst ordinieren zu lassen: der erste Bruder aus den Schwarzen, der, ohne nach Europa gekommen zu sein, in unserer Mission die Ordination erhielt.«²¹⁹

Da der Eifer der Konvertiten als Beglaubigung für ihre Ernsthaftigkeit eine solch große Bedeutung besaß, wurde er häufig erwähnt, auch in Nebensätzen oder kurzen Angaben.²²⁰ Der Eifer sollte sich also auf Gott richten und in Glaubenspraxis und Mission geübt werden. Es gab aber in Indien auch einen nach Ansicht der Missionare »falschen« Eifer, nämlich wenn er auf die falsche Religion gerichtet war. Die Gegner wurden manchmal »Eiferer« genannt. Dieser, allerdings selten benutzte, Begriff stand der positiven Referenz auf den Eifer von Hindus und Muslimen gegenüber – die freilich noch seltener zur Sprache kam. Sie wurde genutzt, um Eifer für Mission und Glauben in Europa anzuregen.

Mein Logis ist ein Tempel der Lingaiten, in welchem sich nicht weniger als zwölf größere und kleinere Götterbilder dieser Kaste befinden. Ein etwa zehnjähriger Knabe, der gerade als ich ankam die Götzen mit Wasser wusch und mit Blumen schmückte, zeigte sich sehr eifrig für seine Götter, indem er mir untersagen wollte, einen Vorhang am Eingang des Tempels anzubringen [...]. Wenn etwa Knaben daheim im Vaterlande von dem Eifer dieses Hinduknaben für seine falschen Götzen lesen, so wird sich wohl mancher vor Gott und vor sich selbst schämen müssen, daß er, der doch den wahren und lebendigen Gott und Heiland kennt, nicht eben so eifrig für Gottes Ehre ist und ihn nicht eben so frei vor Menschen bekennt, als dieser Heidenknabe. Lasset euch, ihr lieben Knaben, durch dieses Beispiel ermuntern, hinfort euren Gott und Heiland auch frei und unerschrocken vor Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen zu bekennen, wenn sie euch auch darüber verlachen sollten. Der Hinduknabe sah wohl, daß ich über seinen Eifer lachte, er ließ sich aber dadurch nicht abschrecken [...].²²¹

Dorf, unbekümmert um seine oft angegriffene Leber und seine nackten Füße: hat er einen Krankheitsanfall überstanden, so ist doch sein Fleiß um nichts ermäßigt.«

219 Heidenbote 1857 (Jahresbericht), S. 87.

220 Vgl. Heidenbote 1843, S. 59f.; BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert/C. Müller, 28.12.1848, S. 1r (über die Gemeinde): »es ist der Mehrzahl nach ein gehorsames und fleissiges Völkchen.« GUNDELT, Schriften, S. 164 (anlässlich der Heirat der Konvertitin Lea): »Sie ist ein wirklicher Verlust für die Schule, so eifrig war sie im Beten, so anstellig als Gehilfin und Wärterin bei allen Kranken, Schwachen und Kleinen«

221 Heidenbote 1841, S. 75 (Layer).

Bei der Publikation des *Heidenboten*, aber auch bei vielen Berichten aus Indien waren die europäischen Leserinnen und Leser immer mit im Blick: sie sollten den religiösen Eifer der Hindus als beschämend empfinden, und die Missionare taten es auch, wenn sie eifrigen Hindus gegenüberstanden.²²²

Dies waren allerdings, der Berichterstattung zufolge, Ausnahmen. Überwiegend wurden die Inder stereotyp als faul beschrieben.²²³ Schon in einem der ersten Berichte wurden auf einer Seite drei der wichtigsten Themen der Mission zusammengestellt:

Als ich am ersten Sonntage in dem canaresischen Gottesdienste die braunen Brüder und Schwestern, die Eingebornen, ein schönes canaresisches Lied in deutscher Melodie singen hörte, so beugte sich meine ganze Seele in den Staub vor meinem Gott, der auch diese braunen Kinder nicht verachtet, und das Werk seiner Knechte segnet [...] wenn meine deutschen Brüder und Schwestern einen solchen Anblick genießen könnten, sie würden gewiß ihre Kräfte vermehren, eifriger für uns und für die armen Heiden beten, und mehr Knechte des Herrn denselben zusenden. [...]

Die Eingebornen sind gewöhnlich sehr schwach in jeder Hinsicht, haben viel mit weltlichen Dingen zu kämpfen, und selten findet man in ihnen die Energie eines europäischen Christen; daher man mit ihnen viel Geduld haben muß.

[... Missionar Hodson] ist ein sehr thätiger Mann [...].²²⁴

Der Aufruf zur eifrigeren Fürbitte für die Mission verband sich mit der Begeisterung über die Einheit der Gemeinde von Indern und Europäern. Hinzu kam die Behauptung der »Energierlosigkeit« der Inder, die mit ihrer Kultur erklärt wurde, und das Lob des Eifers des europäischen Missionars. Faulheit, Müßiggang, Antriebs- und Energierlosigkeit waren Stereotype, die über die Inder häufig wiederholt wurden.²²⁵ Fleiß von nichtchristlichen

222 Vgl. BMA, BV 192, Briefe, Tagebuch und Schriftstücke aus dem Leben des Basler Missionars Johannes Müller, S. 166 (1841, Tagebuch, zwei aufeinander folgende Tage, 6. und 7.12.): »Gieng diesen Morgen ins Dorf um mit den Leuten zu reden; fand bald einige mit denen ich einiges reden konnte, sie hörten mir aber nicht lange zu. Mit betrübten Herzen ging ich wieder heim, weil ich nicht mit der so nötigen Salbung des Geistes und gedungen von Liebe und Eifer des Glaubens mit den Leuten reden konnte.« »Bis tief in die Nacht hinein hörten wir gestern einen Mann in dem sich neben unserer Wohnung befindenden Hanamanditempel seine Göttergeschichten erzählen. Ich mußte mich mit Beschämung über den unermüdeten Ernst u Eifer mit welchem er seine Geschichten erzählte, wundern. – Ach, seufzte ich, wäre auch mein Herz so entflammt für die Ehre meines Heilandes und das Kommen seines Reiches.«

223 S.o. Kap. 4.1.7.1 u. 4.1.7.2.

224 Heidenbote 1836, S. 87 (Hebich).

225 Vgl. Heidenbote 1837, S. 64: »Unsern theuern Sendboten daselbst, welche jeden Tag auf die Straßen der Stadt hinausziehen, um die müßige Volksmasse zum Antheil am Himmelreiche einzuladen, ließ es der Herr gelingen, ein Bethaus aufzurichten, in welchem sich jeden Abend ein Häuflein heilsbegieriger Seelen zum Unterrichte einfindet.«

Indern wurde nur selten erwähnt.²²⁶ Das Nichtvorhandensein von Eifer und Fleiß führten die Missionare in drei Kontexten an: Erstens wurde manchmal das Ausbleiben einer *conversio* mit der Trägheit des potentiellen Konvertiten erklärt und diese wiederum auf kontextspezifische Verhaltensweisen zurückgeführt. So hieß es 1846 über den konversionswilligen Maru, er habe lange heimlich Unzucht betrieben, »was ihn natürlich auch trägt und gleichgültig machte, das Wort Gottes zu hören.«²²⁷ Zweitens wurden Antriebslosigkeit und Gleichgültigkeit von Indern zur Erklärung von Erfolglosigkeit bzw. den Schwierigkeiten, denen sich Missionare gegenüber sahen, genutzt.²²⁸ Drittens, und dies war die häufigste Verwendung, diente der Verweis der Gegenüberstellung von Verhaltensweisen vor und nach der *conversio*, sollte mithin die Veränderung durch die *conversio* hervorheben.²²⁹ Als allgemeine Aussage war eine solche Angabe selten; dennoch war die Vorstellung so weit verbreitet, dass Hermann Gundert sie noch kurz nach seiner Rückkehr nach Deutschland in einem Missionsvortrag benutzte.²³⁰

226 Vgl. aber z.B. BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 23, H. Mögling, 23.12.1841, S. 1v: »Der Schulmeister aber ist zwar fleißig in der Schule u begabt, aber eben kein Christ.« Nachdem die Mission sich ausgebreitet hatte und immer mehr Konvertiten für die verschiedenen Aufgaben zur Verfügung standen, gab es weniger Gründe, »fleißige« Inder einzustellen und über sie zu berichten, schließlich waren alle Schilderungen auf den Zweck der Mission bezogen. Für diesen hatte die vorgebliche Faulheit von Indern eine Bedeutung, der Fleiß aber nicht. Vgl. aber z.B. Heidenbote 1852, S. 23 zum Eifer am Königshof und 1853, S. 51 zu Maßnahmen von Hindus gegen Faulheit. Vgl. zu »heidischen« Lehrern auch Anfang der 1850er Jahre C-1.13 Cannanur 1852, Nr. 34, S. Hebich/H. Gundert, 31.12.1852, Jahresbericht, S. 6.

227 Heidenbote 1846, S. 32.

228 Vgl. Heidenbote 1851, S. 108: »Was die Arbeit der Brüder unter den sie umgebenden *heidischen Volksmassen* betrifft, so klagten dieselben nicht so wohl über den herrschenden Aberglauben und den Eifer für die hölzernen und steinernen Götzen, als vielmehr über die *Stumpfheit* und *Gleichgültigkeit* der Leute gegen alles Göttliche.« Es folgte unmittelbar ein Bericht über fleißige Schüler und fleißige Katechisten. Selten wurde die Faulheit indischer Arbeiter dem eigenen Arbeitswillen gegenübergestellt, vgl. Heidenbote 1840, S. 91 (Hebich über Bautätigkeiten): »so mußte ich mich entschließen, während den heißesten Monaten vom Morgen bis an den Abend in der heißen Sonne dazustehen, um das Werk selbst zu beaufsichtigen und die faulen Arbeiter anzutreiben. Es war keine Wahl; aber der Herr hat mich in Gnaden bewahrt und die Arbeit gelingen lassen. Die Hitze trieb mir am ganzen Leibe Geschwüre aus, und die ununterbrochene Anstrengung machte mich oft müde bis zum Niedersinken; aber es half nichts.«

229 Vgl. Heidenbote 1841, S. 14 (zur Taufe von Joseph Candappen): »Früher an Sklavenarbeit gewohnt, ist es nicht zu verwundern, daß er anfangs viel Trägheit im Dienen zeigte und an Alles gemahnt werden mußte.[...] Seither hat er durch seine Redlichkeit und einen Anfang von Eifer, durch Wort und That für Jesum zu zeugen, unser Vertrauen behalten.«

230 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 257: »Wir haben es mit einem indolenten, trägen Volk zu tun: sie lernen und begreifen wohl, sie reden auch gern, aber sie sind schwer zu begeistern für irgend etwas Neues. Unsere Hauptnot ist nicht mit Schlangen und Skorpionen, mit der Hitze und dumpfen Schwere des Himmels, nicht einmal der Haß des Feindes ist es, sondern seine Erschlafftheit. Unser Volk ist in Ketten geboren, es ist gekettet an das alte Herkommen, es tut nichts aus Wahl, sondern weil es einmal der Brauch so ist.« Erklärt wurde die Trägheit hier wie so häufig mit der Kultur.

Doch auch sich selbst konnten die Missionare der Faulheit anklagen. Nach der Erweckung 1847 berichtete Samuel Hebich, wie er die Gemeinde wegen seiner Faulheit um Fürbitte um »größern Eifer« gebeten hatte, sowie den Erfolg der Gebete: »So kam's, daß der Herr mir Gnade gab mich um 5. Uhr Morgens zu rüsten auf der Straße das Evangelium zu verkündigen seit 2. Monaten. Da Schloß mir der Herr auf Einmal eine Thür auf unter dem Chor (Band) von Drummer + Musikanten des 43sten Regts Nat. Inf. – (halfcasts) Die fielen mir alle zu, u da sind nun ein paar lebendig bekehrt – Die Weiber sind Schwarz.«²³¹ Hier wurde der Missionar nicht nur noch fleißiger, sondern er hatte auch große Erfolge und sogar in seinem Sinne die »richtigen« Erfolge, weil er Angloinder und Inderinnen, also Menschen verschiedener Abstammungen, bekehren konnte.

Dabei waren Fleiß und Eifer nicht nur auf die Religion bezogen, sondern prägten das gesamte Leben. 1853 beschrieb Hermann Anandrao Kaundinya in einem Brief an die Komitee, wie sich der Konvertit Stephanas durch die *conversio* verändert hatte: »Auch Stephanas arbeite recht fleißig auf dem Felde, was bei den Kodaga-Männern nicht der Brauch ist.«²³² Gerade Fleiß in der Arbeit wurde zu einem für die Basler wichtigen Merkmal der Christen. Sie suchten sich dadurch auch von den Angehörigen anderer Religionen oder christlicher Konfessionen abzusetzen. Die fleißige Arbeit war deshalb ein oftmals erwähntes Thema in Bezug auf Konvertiten.²³³

Die *Echtheit* der *conversio* stand in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Eifer der Konvertiten. Dies galt auch im umgekehrten Fall: Asirwadam sei »aus Stolz und Faulheit zu den Muh. zurückgekehrt«,²³⁴ erklärte Hermann Gundert. Mehrmals wurde berichtet, wie Menschen aus Unwilligkeit zur Arbeit die Mission wieder verließen oder, selten, ausgeschlossen wurden.²³⁵

231 BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 3r. Vgl. auch C-1.11 Indien 1851, Nr. 9, H. Mögling, 29.5.1851, 1r (an seinem 41. Geburtstag): »Auf der einen Seite freue ich mich über mein zunehmendes Alter, es geht dem Ende zu und der Ruhe, die Er bereitet hat; auf der andern Seite muß ich mich tief demüthigen über m Trägheit in geistlichen Dingen, über meine Unfruchtbarkeit in des Herrn Dienst, und über tausend Sünden, die ich mir aufgeladen habe seit Er mir die Augen aufgethan und mir Leben geschenkt hat.« Solche Aussagen wurden auch veröffentlicht, vgl. Heidenbote 1848, S. 32 (Irion, nach der Erweckung): »so wie wir auch Grund genug hatten, uns zu beugen und Buße zu tun für so Manches, das aus genannter Schlawheit hervorwuchs in unserm individuellen Lauf.«

232 FRENZ, Anandapur, S. 201.

233 Vgl. Heidenbote 1850 (Jahresbericht), S. 80: »Die *Najadis* in *Cotakal* haben mit mehr Fleiß und Liebe arbeiten gelernt.« Ebd., S. 101: »die Arbeitsamkeit und Betriebsamkeit, welche sich allmählig in unsren kleinen Christengemeinden zu entfalten beginnt, fängt an unsren Nachbarn einen gewissen Respekt abzunöthigen.«

234 GUNDELT, Schriften, S. 163.

235 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalur 1849, Nr. 39, H. Mögling, 17.9.1849, S. 1v: »Einen Knaben, Tobias, der nicht nur selbst sehr faul, gleichgültig, und leichtsinnig sich betrug, sondern auch noch Andere, welche sich besserten, verführte, fanden wir nöthig, ganz auszuschließen von Schule und Gemeinde und ohne daß er büßen thut, soll er nicht mehr aufgenommen werden.

Ein wichtiges Ziel war, die Konvertiten zum Fleiß zu erziehen. Dies galt erst recht für die Schülerinnen und Schüler, deren Fleiß in den Berichten regelmäßig hervorgehoben wurde.²³⁶ 1850 machte sich Herrmann Mögling Gedanken, mit welchem Arbeits- und Unterrichtsplan er im Katechistenseminar fleißige Katechisten ausbilden könne.²³⁷

Der Fleiß durfte allerdings nicht an die Stelle der Bekehrung treten oder eine solche vorspiegeln. Die Missionare waren sich in ihren Briefen und Schriften durchaus der Gefahr bewusst, dass Fleiß als eine äußerlich sichtbare Tätigkeit manchmal einfacher zu üben war als die innere Bekehrung. Auch konnte äußerer Fleiß, so Gundert, Ernst und Stille und geistlichen Eifer, ja selbst die infolge der *conversio* notwendige Tätigkeit verhindern, wenn falsche Prioritäten gesetzt wurden.²³⁸

Für sich selbst baten die Missionare, »daß Er uns gebe seines Geistes Kraft, seiner Liebe Feuer, seines Herzens Demuth und seiner ersten Zeugen

Die Meisten aber haben mir Freude gemacht.« C-1.4 Mangalore 1850, Nr. 19, Protokoll der Mangalore Stations Konferenz, 3.6.1849, S. 2r: »Martin hat, weil er aus Faulheit von seiner Arbeit weggelaufen ist, eine Strafe zu [] stehen, ehe er wieder aufgenommen wird.«

236 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 42, H. Mögling, Jahresbericht, S. 2r: »Seit dem October habe ich m Schüler in ein Zimmer neben m. Studirstube genommen, so daß sie den ganzen Tag, bei offenen Thüren, unter m. Aufsicht gearbeitet haben. Sie haben gelernt schweigend zu arbeiten, und haben sich sehr fleißig gezeigt.« C-1.4 Mangalur 1849, Nr. 31, H. Mögling, 2.8.1849, S. 3v: »Allen Schülern, den neueingetretenen, wie den älteren, darf ich wohl das Zeugniß geben, daß sie fleißig und auf ihre Weise eifrig im Lernen sind. Im Selbstdenken haben Einige einen guten Anfang gemacht, aber sauer lassen sie es sich noch nicht werden. Ihr Gedächtniß strengen sie gern an, aber wenn schwer verständliches begriffen werden soll, so verzagen sie bald. Und gar leicht behagen sie sich in einer oberflächlichen Kenntniß des Vorgelegten und meinen genug zu verstehen, wenn sie Erträgliches über eine Stelle zu sagen wissen. Doch ist ein Fortschritt zum besseren Verstehen und selbstständigen Denken nicht zu verkennen. Ihr Betragen ist im Ganzen gut, still, friedlich, gehorsam; doch fehlt es nicht an Tagen und Stunden, wo da und dort das Gegentheile sich herausstellt. Strafen sind keine gebraucht worden.«

237 Vgl. BMA, C-1.4 Mangalore 1850, Nr. 15, H. Mögling, 6.4.1850, S. 2r: »Nachmittags u auch Vormittags in den unterrichtsfreien Stunden arbeiten die Schüler in der Schule, neben der ein Studierzimmer ist, bei offenen Thüren u wer es bedarf, hat offen Zugang zu mir, um zu fragen. Diese Ordnung ist bisher, dem HERRN sey Dank, genau eingehalten worden u wird dazu dienen nach u nach fleißige Leute aus den Catechisten Schülern zu machen.«

238 Vgl. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 1, H. Gundert, 20.1.1841, S. 2v: »Gnanamuttu den ich im Juli entlassen mußte, hat die Sün[de] der Hurei jetzt eingestanden, u mit Thränen um Aufnahme in die Kirche, wenn nicht den Miss.dienst gebeten. Wir nahmen ihn endl[ich] als Knecht ins Haus, u jetzt lehrt [] Knaben in der II. Brüder Haus u unter ihrer Aufsicht. Das thut er zwar fleissig – doch ist sei[ne] Bekehrung zum lebendigen Gott und Haß des eigenen Herzens bei ihm immer noch mehr als zweifelhaft.« 3r: »in den Getauften im allg. ein unläugbar neues Leben – wenn auch nicht sehr merklich – anerkannt. Wie gewöhnlich wird auch hier leicht Wirkungseifer höher gestellt als stille Tadellosigkeit, und geistlich scheinender Eifer (Lehren und Beten) höher als Ernst u Kraft im Dienst der Hände.« C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 42, H. Mögling, Jahresbericht, S. 1r: »Sein Name ist Lucas. Wir alle hatten eine sehr gute Meinung von ihm. Er schien ernst, fleißig, gottesfürchtig. Erst im October wurde er als ein Heuchler, Lügner, Gauner u Dieb offenbar. [...] Allen Schülern kann ich das Zeugniß geben, daß sie fleißig gewesen und Freude am Lernen gezeigt haben.«

Muth und Eifer«.²³⁹ Sie bezogen den Eifer nicht nur auf Gott, sondern zogen ihn auch aus dem Erleben mit Gott. Die Erfahrungen von Bewahrung und Leitung wurden ihnen zum Grund für weiteren Eifer.²⁴⁰ Auch die Überzeugung, dass die Mission Gottes Werk sei und er die Menschen dazu berufen habe, verstärkte ihren Eifer.²⁴¹

Der letzte Grund aber für den Eifer war die Eschatologie.

Die Vorboten des kommenden großen Tages sind längst da [...]. ›Darum, meine Lieben, die ihr *wartet* und *eilet* zu der Zukunft des Tages des Herrn, thut Fleiß, daß ihr vor Ihm unbefleckt und unsträflich erfunden werdet im Frieden.« (2 Pet. 3, 12, 14.) ›Lasset uns nicht schlafen, wie die Andern; sondern laßt uns wachen und nüchtern sein!« (1 Thess. 5, 6.) ›Gott aber ist nicht ungerecht, daß Er vergesse Eures Werks und Arbeit der Liebe, die ihr bewiesen habt an Seinem Namen, da ihr den Heiligen dienet und noch dienet. Wir begehren aber, daß euer Jeglicher denselben Fleiß beweise, die Hoffnung voll zu bewahren *bis ans Ende*; daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachfolger deren, die durch Glauben und Geduld ererbeten die Verheißung.« (Hebr. 6, 10-12.)²⁴²

Mit diesem aus Bibelzitaten zusammengestellten Aufruf begrüßte der *Heidenbote* die Leserinnen und Leser zum Jahr 1852. Hier fand sich die biblische Grundlage für die Betonung des Eifers in der Basler Mission. Alle Zitate waren Stellen entnommen, die im Zusammenhang mit der Endzeithoffnung standen. Die Erweckten wurden zu Eifer und Standfestigkeit aufgerufen, »bis er kommt«,²⁴³ also bis zu Christi Wiederkunft, mit der die Echtzeit anbrechen würde. Deshalb durfte es keine Müdigkeit geben und keinen Stillstand in der Mission. Ruhe würde in diesem Sinne erst bei Gott einkehren. Die »kurze Zeit« bis zur mutmaßlich baldigen Wiederkunft Christi musste nach Basler

239 Heidenbote 1837, S. 3 (Greiner).

240 Vgl. Heidenbote 1846, S. 42 (Hebich): »Mit diesem Bericht läuft unser Hiersein nun ins eilfte Jahr, und daß der treue Herr uns so lange gewürdigt hat, in seinem Weinberg hier in Indien Ihm gesund und wohl zu dienen, ist mir eine Ursache des demüthigen Dankes und ein Sporn Ihm hinfort eifriger und wohlgefälliger zu dienen, wozu ich mir das Gebet der Heiligen wünsche.«

241 Vgl. Heidenbote 1848, S. 13 (Gundert): »Wir loben Gott dafür, Ihnen einen solchen Brief schreiben zu dürfen, da Sie schon Ursache hatten, ihrer indischen Mission halb und halb zu mißtrauen. Er lasse uns und Sie immer getroster und eifriger werden in dem Werk, an das Er uns aus lauter Gnade berufen hat.«

242 Heidenbote 1852, S. 1.

243 Heidenbote 1846, S. 46: »Solange aber, bis es Ihm gefällt, wollen wir arbeiten und nicht müde werden, Ihm zu arbeiten mit zerbrochenem Herzen und zerknirschem Geiste, auf sein heiliges Wort hin muthig, freudig und gläubig das Netz auswerfen, bis er kommt.«

Ansicht effektiv genutzt werden.²⁴⁴ Und wie bei den anderen Werthaltungen, so konnte auch hier das Vertrauen auf die eschatologische Erwartung den Missionaren über Enttäuschungen hinweghelfen.²⁴⁵

Der Eifer erlangte wegen seiner Beziehung zu *conversio* und *sanctificatio* eine Bedeutung für die Basler, die das ganze Leben umfasste. In erster Linie war er auf die Gottesbeziehung gerichtet; am Eifer glaubten die Missionare den Stand der Bekehrung, das Wachstum der Person im Glauben, ablesen zu können. Eine Öffnung für die christliche Botschaft sahen sie schon im fleißigen Zuhören, darauf folgte der Eifer im Lernen und in religiösen Praktiken. Nach der *conversio* sollte die *sanctificatio* mit Eifer in Gebet und Mission fortgesetzt werden. Dies galt für die Missionare ebenso wie für die Konvertiten. Insbesondere die Missionare stellten in ihren Berichten (mehr als der *Heidenbote*) den Eifer von Katechisten heraus. Wegen der umfassenden Bedeutung legten die Basler auch großen Wert auf die Erziehung zum Fleiß in der Lebensführung. Faulheit wurde stereotyp den Indern, aber auch als Selbstaussage den Missionaren zugeschrieben. Im Fall der Inder diente sie unter anderem zur Profilierung der Konvertiten und ihrer Veränderung. In Bezug auf die Missionare wurde sie wie die Bezeichnung von mangelnder Treue und Geduld als religiöse Aussage genutzt. Im Vergleich mit den Bewerbungsschreibern fällt auf, welch großes Gewicht der Eifer in Indien gewann. Erst diese Gegenüberstellung erweist die Bedeutung des Missionskontextes für die Hochschätzung des Eifers. Hier wurde Eifer zu einer zentralen Kategorie *echten* Christseins, die er für die jungen Missionskandidaten nicht besessen hatte. Für die Kontaktreligiosität bedeutete dies, dass sich die Hierarchie der als für das *echte* Christsein zentral wahrgenommenen Werte veränderte.

4.2.5 Gehorsam

Gehorsam war ein weiterer Wert, bei dem die Basler die Perspektiven eines Anspruchs Gottes auf den Menschen, der *imitatio Christi* und des Lebens in der Welt zusammenbrachten. Von Konvertiten und Missionaren wurde gleichermaßen Gehorsam erwartet, lediglich die Instanzen, denen gegenüber sie in der Welt gehorsam sein sollten, unterschieden sich – meistens. Im *Heidenboten* stand der Gehorsam von Konvertiten und erweckter Missionsgemeinde

244 GUNDELT, Briefnachlaß, S. 340 (1862): »Wenn ich an die Leute in und um Kannanur denke, steht wie ein Haus ums andere auf, mich zu verklagen, daß ich ihnen nicht *mehr* von Gottes Wort gebracht habe. *Je mehr Du bedenkst, daß Du nur Heute vor Dir hast, desto fleißiger wirst Du sein, die kurze Zeit zu benützen.*«

245 Vgl. *Heidenbote* 1838, S. 19.

im Vordergrund, in der Korrespondenz, die die Auseinandersetzungen mit der Basler Missionsleitung wiedergab, trat der Gehorsam der Missionare ins Zentrum. Eine Entwicklung ist zwar bei einzelnen Missionaren festzustellen: Je länger sie in Indien waren und je häufiger sie Auseinandersetzungen mit Basel erlebt hatten – und je mehr jüngere Missionare ankamen –, desto stärker forderten sie Gehorsam auch innerhalb der Mission. Dies hielt einige jedoch nicht davon ab, selbst immer wieder ungehorsam zu werden. Insgesamt aber lassen sich weder in der Missionszeitschrift noch in der Korrespondenz anhaltende Veränderungen in der Definition des Gehorsams als Wert in *conversio* und *sanctificatio* feststellen, wohl aber in seinem Stellenwert und vor allem in seinen Bezügen.²⁴⁶

Zwei grundlegende theologische Begründungen für den Gehorsam nutzten die Basler: Der Mensch müsse – biblisch vielfach belegt – Gott gehorchen, und der Mensch soll Christus nachfolgen, also Gehorsam gegenüber Gott und *imitatio Christi* üben.

1859 schrieb Hermann Gundert an seinen damals zwölf Jahre alten Sohn Friedrich, als dieser in einem Brief gesagt hatte, er habe nicht viel zu Weihnachten bekommen, er wünsche ihm viel, nämlich Christuserkenntnis, sodass Friedrich sagen könne:

jetzt weiß ich, wie der liebe Heiland gewachsen ist an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Ach, wie hat der so schönen Gehorsam gelernt und mußte von den Buben (und auch hie und da von den Lehrern) in Nazareth so viel leiden, der hat's anders gemacht als ich, nie ein finsternes Gesicht heruntergehängt, nie gejamert, wenn er seinen Willen nicht durchsetzen konnte, blieb nicht nur unterthan, obwohl er alles besser konnte als seine Mutter (weil die eben auch mit bösem Eigenwillen zu kämpfen hatte), sondern wurde immer mehr unterthan – unter Eltern, Verwandte, Rabbis, Schulzen, Prokurators, Fürsten, gute und böse, und unter alles Gesetz, vollkommenes und unvollkommenes. Ja, wie der, kann ich's nie. Aber ich will ihn bitten, mitzukommen in die Schule und ins Kinderhaus, und weil er mich so demütig eingeladen hat, »lernet von mir,« so will ich's so machen. Heut ein wenig und morgen mehr. Und will nicht nachlassen, bis er mich zu einem neuen Friedereich gemacht hat [...].²⁴⁷

²⁴⁶ Es ist bekannt, dass die Basler Mission unter Joseph Josenhans wesentlich strikter und hierarchischer organisiert wurde als zuvor, als manche der Vorgaben auch schon existiert hatten, aber nicht praktiziert worden waren. Dies entfachte heftige Auseinandersetzungen, die in Indien zum Austritt Herrmann Möglings im Zuge der Coorg-Mission führten. Die Korrespondenz spiegelte selbstverständlich diese Konflikte. Sie resultierten aber nicht in neuen Definitionen von Gehorsam. Zu den Auseinandersetzungen vgl. neben Möglings Korrespondenz aus den Jahren die Zusammenstellung in FRENZ, Anandapur, S. 192–202, 227. Vgl. zur Frage der Hierarchie im Blick auf die spätere Zeit mit einer sozialgeschichtlichen Argumentation ALTENA, »Brüder« und »Väter im Herrn«.

²⁴⁷ GUNDELT, Briefnachlaß, S. 20f. Die Zuordnung zu Friedrich ist aufgrund des im Text genannten Namens wahrscheinlich, wird aber in der Edition nicht vorgenommen.

Erkenntnis Christi und die unmittelbar daraus resultierende Nachfolge, *conversio* und *sanctificatio*, waren es, die Gundert seinem Sohn zu Weihnachten wünschte. In der Nachfolge aber stand das Erlernen des Gehorsams an erster Stelle. Gehorsam bedeutete laut Gundert das Ertragen von Leiden, auch von anderen Menschen, Gleichgestellten, Höhergestellten und vor allem auch von denjenigen, denen man eigentlich überlegen sei, wenn nicht genauso wie Jesus seiner Mutter, so doch im übertragenen Sinn bezogen auf die tägliche Lebenspraxis. Gehorsam war zu erlernen, einzuüben, und würde in einem inneren und äußeren Frieden enden, den Außenstehende erstaunt zur Kenntnis nehmen würden, so der Text weiter. Die *imitatio Christi* bildete das zentrale Argument.

Dies war Gunderts Übersetzung der Nachfolge in die Situation seines Sohnes. Andere Schriften fügten dem einen wichtigen Punkt hinzu: Nachfolge im Gehorsam sei notwendig aufgrund von Christi Kreuzestod zur *iustificatio* der Menschen, der nach biblischem Zeugnis ein Tod im Gehorsam gewesen war.²⁴⁸ »So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt.«²⁴⁹ Das Lernen des Gehorsams aus dem Leiden war Gundert sehr wichtig. 1867 versuchte er, die Eltern eines sterbenden Kindes mit diesem Argument zu trösten und sie zu einer Vertiefung ihres Glaubens anzuregen.²⁵⁰ Das Leiden sollte durch die gehorsame Annahme und Hin-nahme in stärkeren Glauben verwandelt werden.

Dass dieses Erlernen des Gehorsams, sowohl im Leben als auch im Glauben, ein lebenslanger Prozess war, zeigten die Zeugnisse der Missionare, die nach Jahren der Arbeit in Indien der Komitee erklärten, sie müssten jetzt, nachdem sie ihre Fehler eingesehen hätten, »das ABC des Gehorsams

248 Dieses Argument brachte Herrmann Mögling 1838 in einer Missionspredigt vor Engländern in Dharwad, die im Heidenboten abgedruckt wurde, vgl. Heidenbote 1838, S. 30: »Ich kenne noch Einen, den Sie mit dem ungerechten Mammon zu Ihrem Freunde machen können, Einen, dessen Sünderliebe stärker war als der Tod, dessen Leutseligkeit auf keine Nation, auf kein Land, kein Alter beschränkt ist [...]. Wenn diese Liebe, die Ihn vom Himmel herabzog, die Ihn gehorsam machte bis zum Tod, und Ihn ein Opfer werden ließ für die Sünden der Welt, die Ihn noch jetzt allezeit treibt, uns zu vertreten beim Vater, wenn diese Liebe, mit welcher Er die Welt liebt, auch Sie bewegt sich selbst zu verläugnen und die glorreiche Sache der Rettung der Welt zu unterstützen: dann wird Er Ihr Freund seyn, Ihr treuer, Ihr allmächtiger Freund.«

249 Hebr 5,8. Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 398 (1859): »predige über Gehorsam-Lernen Ebr. 5.«

250 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 193: »Gehorsam sollen wir lernen und allen Eigensinn, alles Wirken und Dienenwollen drangeben und einfach – leiden. So lernt man Gehorsam. Ach, laßt Euch die heilige Schule nicht befremden.« Vgl. auch ebd., S. 342 zum Erlernen des Gehorsams, in einem Brief an einen Missionsanwärter. Samuel Hebich wurde mit dem Ausspruch zitiert: »Es ist eine wunderbare Zeit, wenn Gott anklopft in der Seele. Sowie Gott zu dir spricht: »Seele, bekehre dich!«, dann sollst du alles fahren lassen, Ihm nachgehen, dieser Stimme gehorchen.« (HEBICH, Gotteskraft, S. 11).

lernen.«²⁵¹ Auch die wiederholten Bußbriefe und Erneuerungen der Gehorsamszusage, verbunden mit Erklärungen über die Erneuerung oder Vertiefung der Bekehrung, bestätigten dies.

Ein mehrfach verwendeter Begriff war der »Glaubensgehorsam«.²⁵² Dies bedeutete sowohl den Gehorsam aus Glauben als auch den Gehorsam gegenüber dem Glauben,²⁵³ also die Hinwendung zum Christentum. Der Glaubensgehorsam war das Ziel der Mission,²⁵⁴ umfasste er doch *conversio* wie *sanctificatio*, das gesamte Leben des Menschen. Glaubensgehorsam war es, der die Missionare nach Indien geführt hatte. Im Gehorsam gegenüber dem, was sie als Gottes Willen wahrnahmen, hatten die ersten Missionare sich in ein Gebiet aufgemacht, in dem sie eigentlich nicht arbeiten wollten.²⁵⁵ Denn Gehorsam bedeutete für die Missionare vor allen Dingen Gehorsam gegenüber Gottes Willen. Dies beinhaltete für Missionskreise namentlich den Missionsbefehl, von dem Herrmann Mögling sagte, er »ist der letzte Wille dessen, der für Sie starb«.²⁵⁶

Gehorsam gehörte wegen seiner grundlegenden theologischen Bedeutung nach Ansicht der Missionare auch zentral zum Prozess der *conversio*. Er konnte als Andeutung verstanden werden, dass eine Person sich dem Christentum zuwandte.²⁵⁷ Wenn Konversionswillige sich zum Gehorsam bereit erklärten, so galt dies als Zeichen für die *conversio*. 1852 nahm Samuel Hebich sogenannte »Zopfchristen« unter der Bedingung an, dass sie ihm

251 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 30, H. Mögling, 6.9.1848, S. 3r.

252 Vgl. Heidenbote 1855, S. 58 (Hebich, nach der Konversion eines Mädchens, Tschija, in Taliparambu, der zu großen Unruhen geführt hatte): »Gott schenke ihr nun den Glaubensgehorsam, damit der ganze Vorfall nicht ohne Frucht bleibe.«

253 Vgl. Heidenbote 1838, S. 19 über Belgaum, wo Hebich missioniert hatte: »Auch viele Frauen sind dort dem Glauben gehorsam.«

254 Vgl. Heidenbote 1844, S. 8 (Bührer, am Schluss eines längeren Berichts): »Der Herr helfe uns, den Gehorsam des Glaubens das Siegespanier Christi unter diesem Volke aufzurichten. Helfen Sie uns glauben, beten und siegen!«

255 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1834, Nr. 7, S. Hebich, 31.12.1834: »Sie wissen, wir kamen hier in diese Provinz Canara gegen unsern Willen, + nur als Sie sagten, daß es auch Ihr Wille sey sich von Herrn Coates leiten zu lassen, sagten wir: ›Des Herrn Wille geschehe‹ u wir folgten freudig + demüthig im Glauben. Der Herr hat uns wunderbar hieher geführt u hat Sich im Äußern so wie auch in unsern Herzen nicht unbezeugt gelassen, also daß wir fest glauben können, u auch freudig glauben: ›Der Herr hat uns hieher geführt; in Seinem Namen stehen wir hier.« Die Missionare hatten in der Regel keinen Einfluss darauf, in welches Land sie gesendet wurden. In manchen Bewerbungsschreiben findet sich ein besonderer Bezug auf eine bestimmte Weltgegend, aber die Missionsleitung behielt sich die Entscheidung vor. Schon die Akzeptanz der Entscheidung der Missionsleitung galt als wichtiger Gehorsamsschritt. In einigen Personalfaszikeln sind Briefe enthalten, in denen die zukünftigen Missionare erklären, die Aussendung in ein Land zu akzeptieren, das sie selber nicht gewählt hätten.

256 Heidenbote 1838, S. 27.

257 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 152.

gehorsam seien und ihn »als einen Knecht Gottes aufnehmen«.²⁵⁸ Die Männer ließen sich als erstes die Zöpfe abschneiden, die Frauen den Schmuck abnehmen. Ungehorsam wurde unweigerlich als Verweigerung der *conversio* verstanden.

Die wichtigste Instanz, der ein Christ nach Meinung der Missionare Gehorsam zu zollen hatte, war Gott. Deshalb wurde intensiv nach dem Willen Gottes gefragt. Die Forderung nach Gehorsam berührte sich hier mit der Hingabe, betonte aber stärker als jene die Aktivität der Gläubigen. Nun standen die Missionare wie alle, die diese Forderung aufstellten, vor der Frage, wie der Wille Gottes zu erkennen sei. Manchmal schien es, dass sie in ihrem Innersten überzeugt waren, Gottes Willen zu erkennen, dann war der »Ruf« oder »Zug« zu einer bestimmten Entscheidung sehr groß. Herrmann Mögling verließ aufgrund dieser Überzeugung die Basler Mission, um in Coorg zu arbeiten.²⁵⁹ Gleichzeitig wurde davor gewarnt, sich vom eigenen Gewissen in die Irre führen zu lassen. Der große Unterschied zwischen dem evangelischen Glauben und anderen Religionen oder Konfessionen sei die Überzeugung, dass Heiligung nicht ohne Christi Sühnopfer möglich sei, weshalb man Christus gehorsam sein müsse.²⁶⁰ Der Gehorsam bezog sich also immer auf den Kreuzestod.

Da indessen auch dieser Gedanke für die alltägliche Lebensführung recht abstrakt war und keine konkreten Anweisungen gab, bildete sich die Vorstellung heraus, in den Anordnungen der Vorgesetzten Gottes Willen erkennen zu können. Die ausgeprägte Hierarchie in der Basler Mission hatte also eine doppelte Begründung: das Erlernen des Gehorsams zur *imitatio Christi* und den Transfer von Gottes Willen durch die Hierarchie. 1848 erklärte Herrmann

258 BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, Br. Hebichs Reise, 16.4.–18.5.1852, S. 2; C-1.16.2 Cannanur 1854, Nr. 12, S. Hebich, Erster Quartalsbericht, 6.4.1854, S. 2v nahm er einen durch ein Feuer mittellos gewordenen alten Bäcker unter der Bedingung auf, dass dieser »mir + uns ganz gehorsam« werde. Hebich bezahlte auch dessen ganze Schulden und hoffte, ihn und seine Familie »womöglich noch zu erretten«.

259 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 26, H. Mögling, 28.9.1860, S. 2v. Vgl. auch Heidenbote 1853, S. 66.

260 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 123 (1868): »Indische und jüdische und katholische oder mystische Heiligung ist auch sonstwie möglich und bleibt etwas Reelles, wo sie nicht gegen erkannte Wahrheit verstoßt und sich verschließt. Aber von sich selbst (nach der geistigsten Seite hin) wird der sich Heiligende doch nicht los ohne das Sühnopfer, das dazwischen tritt. Jetzt gilt's, sich zum ernstesten Kampf in der wahren Heiligung (Joh. 17) zu rüsten, damit man ein aus Gnaden Gerechter sei, dem es doch mit dem Gehorsam nicht nur ein halber Ernst ist.« Vgl. auch ebd., S. 383 (1857): »Seitdem das Licht Fleisch geworden ist, halte ich bei denen, die davon beschienen, sich ihm doch nicht ergeben, nicht soviel auf ihr Gewissen. Verstehe mich recht: ich glaube, man kann in seinem Amt recht gewissenhaft sein, kann eine ziemliche Erfahrung von Gewissensregungen und dem Gehorsam gegen dieselben haben, und doch ein Feind Jesu Christi sein. Das kommt daher, woher Sauli Eifer für sein Gesetz, seine Sekte.«

Mögling, die Entscheidung der Komitee als »vox Dei« anerkennen zu wollen.²⁶¹ Drei Jahre später sagte er, er sei der Komitee »wahrhaftig unterthan um des Herrn willen.«²⁶²

Die einzige Ausnahme war der Ungehorsam aus der Überzeugung, dass Gott etwas anderes von dem Missionar wolle. Dennoch blieb die Gehorsamsforderung gegenüber der Komitee bestehen, sodass Mögling keine andere Lösung sah als den Austritt aus der Gesellschaft: »Bleiben konnte ich nicht, ohne aufzuhören Ihnen zu gehorchen. Ich sah also keine andere Wahl, als um meine Entlassung zu bitten. Denn bleiben mußte ich in Gottes Namen. Ich gab daher mein Entlassungsgesuch ein. Das halte ich für Legal, nicht für das Gemeintheil.«²⁶³

Die Auseinandersetzungen mit der Komitee um Gehorsam und Unterordnung sind die in der Korrespondenz am besten dokumentierten Konflikte um das rechte Verständnis und die richtige Praxis des Gehorsams. Im Grundsatz waren sich alle Beteiligten einig, dass die Komitee nicht nur die Dienstvorgesetzte war, sondern dass in ihren Entscheidungen auch Gottes Wille sichtbar würde. So hatten es die jungen Kandidaten schon in ihren Bewerbungsschreiben gesagt, und an dieser Auffassung hatte sich nichts geändert.²⁶⁴ Dennoch gerieten alle hier im Zentrum stehenden Missionare mehr oder weniger häufig in Opposition zur Komitee. Dies lag zum Teil an der räumlichen Distanz und den langen Wartezeiten auf Briefe und Beschlüsse aus Basel. Manchmal entschieden die Missionare vor Ort, wenn ihnen die Lösung eines Problems dringlich erschien, sei es bei der Entfernung von Missionaren, die sich verfehlt hatten, von der Missionsstation, wie im Fall des Pädophilen Samuel Kullen oder bei Christian Greiner, sei es bei Konflikten, die schon lange geschwelt und bisher keine Lösung aus Basel erfahren hatten wie bei der Suche nach einem Mitarbeiter für Samuel Hebich in Kannur. Hermann Gundert zog mit seiner Familie in Absprache mit den anderen Missionaren aber ohne Erlaubnis aus Basel in den Süden. 1848/49 entschuldigte er sich mehrfach bei der Komitee und bat inständig, ihm die Gehorsamsbezeugung abzunehmen.²⁶⁵ Es wurde in dieser Korrespondenz

261 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 28, H. Mögling, 18.8.1848, S. 3r. Der Satz ging weiter: »obgleich wir unsere herzliche Einigkeit über den Inhalt des Briefes gewissermaßen als ein Vorzeichen Ihrer Genehmigung zu betrachten versucht sind.«

262 BMA, C-1.11 Indien 1851, Nr. 135, H. Mögling, 3.2.1851, S. 1v.

263 BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 26, H. Mögling, 28.9.1860, S. 2v.

264 S.o. Kap. 3.2.3.2.

265 So beklagte er seinen Ungehorsam und »Antinomismus«; im Verfolgen der Revolution habe er seine eigenen »Räsonnirungs-Revolutionen-gelüßte« erkannt, vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 12, H. Gundert, 2.8.1848, S. 1rf.; Nr. 20, H. Gundert/C. Irion/J.M. Fritz/Fr. Müller/C. Müller, 30.11.1848, S. 2v: »Sollte sich abgesehen von anderem Nutzen, durchaus nichts zur Bezeugung des Gehorsams gegen die l. Committee thun lassen?« C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 4, H. Gundert, 2.6.1849, S. 1r: »will ich Sie hiermit nur um Verzeihung für den eigenmächtigen Schritt des Hieherziehens herzlich bitten«; Nr. 11, S. Hebich/H. Gundert, 22.12.1849, S. 1v:

aber auch klar, dass Joseph Josenhans von Anfang an ein anderes Regiment führte als seine Vorgänger.²⁶⁶ Er forderte und erhielt, wenn auch teilweise zähneknirschend, Unterwerfung.²⁶⁷

Ein zweiter Grund für Ungehorsam war tatsächliches Unverständnis: »Was mich selbst betrifft, so habe ich mich dem Herrn zu zu (!) Seinem Dienste übergeben, + stehe deswegen auch Ihnen, theure Vorsteher, zu Diensten. Was Sie über mich beschloßen haben, ist mir bis jetzt noch nicht klar.«²⁶⁸ Dies mag sicher auch mal daran gelegen haben, dass die Missionare nicht wahrhaben wollten, was die Komitee entschieden hatte, aber es scheint auch tatsächliche Missverständnisse und Unverständnis gegeben haben. Auch brauchte die Komitee in einigen Fällen lange für Entscheidungen – zumindest aus Sicht der Missionare.

»Entschuldigen Sie, was unsererseits etwa an brieflichen Mittheilung[en] mangelhaft oder ungeschickt ausfiel: das Gefühl daß noch ein Hauptpun[kt] von Ihnen zu entscheiden sey, ehe unsererseits frische u freie Sprache e[in]treten könne, hat oft hemmend gewirkt.« Vgl. auch GUNDELT, Tagebuch, S. 173 (1848): »Der Herr zeigt mir meine Untreuen gegen die Komitee, Menschendieneri, Identifizierung mit Br. Hebichs Gewissen etc., daher Konzept eines Briefs an Komitee.« S. 174: »Bekennnisbrief nach Hause.« S. 175: »Am 3. etwa einen Bußbrief über meinen Ungehorsam heimgeschickt.« Der Vorgang war Gundert wichtig.

266 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 12, H. Gundert, 2.8.1848, S. 1rf. (an die Komitee): »Sie haben allerdings recht, wenn Sie mir antworten, Sie glauben es sey noch nicht genug in der Mission befohlen u geordnet: wie könnte es auch seyn, da mir bis vor einem Jahr nach meinem besten Wissen noch keines Ihrer Schreiben lästig geworden war! Erst da als einige Verordnungen kamen, die nicht blos mir, sondern der ganzen Mission etwas festere Formen zur Aufgabe machten, fieng ich an, es zu machen wie es die unverständige Natur mit dem Gesetze treibt. Hierin nun bitte ich Sie u den Herrn um Vergebung.«

267 1855 versuchte die Komitee Samuel Hebich zu unterwerfen, indem sie ihm benötigte Gelder nicht bewilligte, vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 308. Vgl. auch BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 25, H. Mögling, 20.8.1860, S. 1: »Meine Wiederaufnahme in Ihre Missionsgemeinschaft im October 58 habe ich nie anders verstanden als so, daß dieselbe mir die Verantwortlichkeit für die Kurgmission vor dem Herrn und vor Menschen abnehme, aber auch die Verbindlichkeit auflege, Ihnen zu gehorchen. Es hätte daher der Drohungen nicht bedurft.«

Die Missionare verteidigten sich auch gegenseitig gegenüber der Komitee, wenn sie meinten, die anderen würden unfair behandeln, vgl. z.B. GUNDELT, Schriften, S. 242 (1856): »Wenn Hebich einen Wunsch ausdrückte, mehr der Reisepredigt zu leben, so verdient das doch keine so empfindliche Rüge, als sei es uns nur um Freiheit zu tun. Sondern er sagte, was er von einem göttlichen Beruf zu verspüren meinte, bescheidet sich aber dabei, doch lieber zu gehorchen als etwas durchzusetzen. [...] Wir glauben, viele Schwierigkeiten Ihrer Stellung zu erkennen und einigermaßen zu würdigen und wollen uns auf dem Standpunkt des Gehorsams halten, daß dem Schreiber dieses seine vorjährigen Briefe vorgeworfen werden, ist ihm leid; denn er glaubte dadurch, daß er sie widerrief, gewissermaßen sie ungeschrieben gemacht zu haben.« C-1.3 Mangalore 1845, Nr. 16, H. Mögling, 22.5.1845, S. 4r: »Die I. Committee hat nun natürlich das Recht, gewissermaßen die Pflicht, die vorgefallene Uebertretung unserer Missions-Ordnung zu rügen. Nur hoffe ich, daß Sie in Liebe den Umstand nicht übersehen werden, daß zwar ein Act des Ungehorsams geschehen ist, aber wahrhaftig ohne den Willen und ohne das Bewußtseyn, daß dem Willen der I. Committee zuwider gehandelt werde, bei den Brüdern, welche dabei theilhaftig gewesen sind.«

268 BMA, C-1.2 Mangalore 1840, Nr. 19, S. Hebich/C. L. Greiner, 19.9.1840, S. 3f.

Der dritte Grund, die starke Überzeugung, dass Gottes Wille anders laute als der Befehl der Komitee, wurde schon genannt.²⁶⁹ Der vierte und letzte Grund war von den Missionaren im Rückblick so bezeichnete tatsächliche Renitenz, Ungehorsam aus Eigenwille und das heißt mangelnde Hingabe an Gott, mangelnde Bekehrung. 1848 schrieb Herrmann Mögling in einem Bußbrief: »daß ich gerade so gewesen bin, wie ich [mich in der] Zeit dargestellt habe: trotzig, übermüthig, gefühllos, lieblos, treulos, herzlos – kurz das Gegentheil von einem Jünger des Herrn, einem christlichen Bruder, einem Boten des Friedens; trotz dem, daß mi[r] der Herr seit meiner Rückkehr nach Indien viel, viel Gnade un[d] Barmherzigkeit zugewandt hat. [...] Ich habe dem Herrn nicht von ganzem Herzen gehorchen mögen; darum hat er mich meine eigenen Wege gehen lassen.«²⁷⁰ Jetzt wolle er sich erst richtig Gott hingeben; jetzt sollten erst recht Bekehrung und *sanctificatio* beginnen.

Letztlich aber gab es eine große Motivation, der Komitee gehorsam zu sein: »ich will ja gerne alles alte Beßere vergeßen, + gehorsam lernen; aber Ihm, dem Gekreuzigten laßt mich dienen, + bindet mir die Hände nicht, ich bitte Euch, Amen.«²⁷¹ Spätestens seit dem Inspektorat von Joseph Josenhans war klar, dass die Missionare ohne Gehorsam gegenüber der Missionsleitung in Indien nicht mehr würden arbeiten können. Herrmann Mögling verließ deshalb 1853 die Mission; Samuel Hebich unterwarf sich. Das Ziel war die Evangelisation in Indien.²⁷²

Gehorsam war jedoch nicht nur der Komitee zu zollen. Mit der Ausweitung des Personals und dem Ausbau der Organisation der Indienmission fand auch hier eine Hierarchisierung statt. Es wurden Vorsitzende von Konferenzen bestimmt; Christian Greiner musste sich (wie andere auch) in bestimmten Belangen anders als früher Samuel Hebich und Herrmann Mögling unterordnen. Dies führte zu Konflikten unter den Missionaren und mit Basel.²⁷³ Der intensiver diskutierte und für unsere Fragestellung wichtigere Fall war die

269 Vgl. auch BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 3, H. Mögling, 13.1.1848, S. 2r: »Die verehrte Committee hat natürlich das Recht mich, wenn ich ohne Erlaubniß oder gar gegen Ihren Willen meinen Posten verlasse, ohne Weiteres aus dem Dienste Ihrer Mission zu entlassen. Dies sehe ich ganz klar ein und weiß genau, was ich auf das Spiel setze; kann aber durchaus nicht anders handeln.«

270 BMA, C-1.4 Mangalore 1848, Nr. 23, H. Mögling, 14.7.1848, S. 1v.

271 BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 19, S. Hebich, 20.11.1850, S. 2r.

272 Im *Heidenboten* erklärte Josenhans, diese rücke durch den Gehorsam der Missionare näher, vgl. *Heidenbote* 1852, S. 30: »Die Brüder bekannten offen, daß sie die Dinge im falschen Lichte gesehen und wenn gleich ohne böse Absicht, an der Committee sich verfehlt haben. Deßhalb konnte ich sie auch unserer unveränderten Liebe versichern und darf ich die Hoffnung hegen, daß auf die Zeit der selbstbereiteten Trübsal eine Zeit der Erweckung und Begnadigung folgen werde, welche auch auf das Werk segensreiche Wirkung haben wird.«

273 Vgl. den Ausgleichsversuch Hermann Gunderts BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 11, H. Gundert, 30.7.1850, S. 1rf.

Unterordnung von jüngeren Missionaren unter ältere.²⁷⁴ Die älteren wollten die neu ankommenden Kollegen in die Arbeit in Indien einführen; zudem mussten die jungen erst die Sprachen lernen und sich akklimatisieren. Dies führte aber dazu, dass hoch motivierte junge Männer in Indien ankamen und in Abhängigkeit »mech[a]nische u derart minder wichtige Arbeiten« übernehmen mussten. Sie mussten ihre Pläne »der alltäglichen Wirklichkeit der unscheinbaren nach ermüdender Erfahrung geregelten Handlungsweise älterer Brüder ohne Bedenken« unterordnen.²⁷⁵ Samuel Hebich forderte explizit Gehorsam. Sie könnten, so Gundert, bei Hebich sehr viel lernen, ja sogar mehr als auf anderen Stationen, aber sie müssten gehorchen.²⁷⁶ Dies bedeutete Selbstverleugnung²⁷⁷ – und hier schloss sich der Kreis zu Hingabe und *conversio*.

Die Hierarchie setzte sich weiter fort. Von Katechisten und Lehrern wurde Gehorsam gegenüber den Missionaren verlangt, von Konvertiten gegenüber Missionaren und Katechisten oder Lehrern.²⁷⁸ Jeder war überzeugt, damit dem Willen Gottes zu entsprechen. Samuel Hebich betete darum, mit der »Autorität Gottes« reden zu können.²⁷⁹ Bei der Auswahl von Katechistenschülern spielte ihre Willigkeit zu Gehorsam eine große Rolle.²⁸⁰ Sie deutete

274 Es gab auch den umgekehrten Fall. 1842 beschwerte sich Samuel Hebich, als junge Missionare, unter ihnen Herrmann Mögling, mit alle betreffenden neuen Instruktionen ausgereist waren und die Mitarbeiter vor Ort von den Neuankömmlingen über die veränderte Situation informiert wurden. Wie so häufig ging es um Geld; die Missionsleitung versuchte zu sparen, wo immer möglich. Das Resultat war Möglings Experiment des Lebens wie ein Inder: BMA, C-1.7 Cannanur 1842, Nr. 1, S. Hebich, 18./20.1.1842, S. 3r: »Sie haben von Vornen (!) herein die Unrichtigkeit begangen, uns ältere Brüder den jüngern unterzuordnen, obgleich wir doch zuerst das Land eingenommen u daher die härteste Arbeit zu verrichten hatten, weiß[ha]lb wir mit Recht über dies Verfahren unzufrieden waren. Hätten Sie, wie billig, uns zuerst den Vorschlag gemacht keinen Gehalt zu nehmen: so hätte sich die Sache anders gemacht. Nun aber nahmen Sie von den 4. Brüdern mündlich in Ihrer Versammlung ehe Sie dieselben (2 Jahre nach uns) an uns abfertigten das Versprechen »keinen Gehalt zu nehmen«. In diesem Sinn kamen die Brüder an. Sie, als Committée hatten uns nichts davon gesagt«.

275 BMA, C-1.3 Mangalore 1842, Nr. 7, H. Mögling/G. Weigle, 17.4.1842, S. 8.

276 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 6, H. Gundert, 5.9.1849, S. 1v.

277 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Gundert, 1.3.1851, S. 1.

278 Vgl. BMA, C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 3.4.1852, S. 1vf.: »ermahnte sie zur folgsamkeit gegen diese – theilweise – Altersgenossen u früheren Gespielinnen.« C-1.12.2 Indien 1852, H. Gundert, 18.11.1852, S. 2: »Wir können beiden Lehrerinnen das Zeugniß geben daß sie ihre Arbeit zu unserer völligen Zufriedenheit verrichten. Die Kinder sind ihnen unterthan u anhänglich.« GUNDELT, Tagebuch, S. 243 (in einer Dienstanweisung für Lehrerinnen, an den Inspektor, 1852): »b) Sie hat sich in den Gang der Schule und den bisher beliebten Regeln zu fügen und darf ohne Einwilligung der Geschwister Gundert nichts eigenmächtig daran ändern.« C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 4, S. Hebich, 18.7.1846, S. 3r (aus der Dienstverpflichtung europäischer Katechisten): »3.) I will not only be obedient in the Lord unto you, but to Every Missionary of this Society, whom the Lord should be pleased to set over me after your depature«.

279 Heidenbote 1846, S. 44 (bei Missionsgesprächen mit Einzelnen).

280 Vgl. BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Gundert/S. Hebich/E. Diez, 24.11.1851, S. 1vf.: »a., Joseph 17 J. alt, geb Tamil Parcier, seit 9 Jahren in Verbindung mit der Station – hat Talent, ist

auf den Stand ihrer *conversio* und die Eignung für Ausbildung und Amt hin. Herrmann Mögling hatte ein Informationsblatt an seine Kollegen verschickt, welche Eigenschaften die zukünftigen Schüler haben sollten:

[...] die persönlichen Eigenschaften die solche Gehülfen haben sollten sind aus dem obigen klar. Wir wünschen, daß wer hieher komme, wahrhaft bekehrt und zu gehorchen entschlossen sey: und werden eine gewisse Anstelligkeit unter neuen Verhältnissen, freundlichheit gegen Jedermann, und freudigen Muth, als sehr dankenswerthe Zugaben annehmen.²⁸¹

Echte conversio und Gehorsam waren die beiden Eigenschaften, die die künftigen Katechisten vorweisen sollten. Mehr schien für die Ausbildung nicht nötig. Auf dieser Grundlage wählten die Missionare herausragende Mitarbeiter aus und schickten sie zum Unterricht nach Mangalore. Auch in anderen Fällen wurden Konvertiten hauptsächlich aufgrund ihres Gehorsams als Katechisten angenommen.²⁸²

Die Gehorsamsforderung gegenüber Konvertiten führte zu einer etwas komplexeren Situation. Erstens versuchten die Missionare, den Gehorsam durchzusetzen und fühlten sich deshalb verpflichtet, auch Zwang anzuwenden. Zum Zwecke dessen, was sie als Zucht wahrnahmen, schlugen sie renitente Konvertiten – den Selbstaussagen zufolge Hermann Gundert deutlich häufiger als Herrmann Mögling – oder drohten mit Ausschluss.²⁸³ Bei fortgesetzter Renitenz wurden Schüler aus der Schule und Konvertiten aus

freundlich, good natured, im Ganzen gehorsam, doch nicht sehr offen, hat in der Erweckung 1847 sich dem HErn ergeben, war aber 1850 eine ziemliche Zeitlang versucht, seinem Vater, einem Knecht in Vellore, nachzulaufen – liest u schreibt Mal u Tam, auch etwas Can u Engl. [...] d., Jesuadian, 17 J. Sohn des Excatechisten Vedamuttu, hat seit 1839 in Tellich gelernt, und dieses Jahr, als sein wetterwendischer Vater ihn wegnehmen wollte, die Probe gut bestanden, indem er auch vor der Obrigkeit darauf beharrte, in der Mission bleiben zu wollen. Gehört seither zur Kirche. Hat schöne Gaben, u ist gehorsam, auch gewöhnlich schweigsam, zu Zeiten streitsüchtig mit Altersgenossen.« Bei Joseph erwähnte Gundert Bekehrung und Gehorsam, bei Jesuadian ersetzten Gehorsam und Standfestigkeit die Referenz auf die *conversio*.

281 BMA, C-1.11 Indien 1851, H. Gundert/S. Hebich/E. Diez, 24.11.1851, S. 1r.

282 Vgl. BMA, C-1.13 Indien 1852, Nr. 34, S. Hebich/H. Gundert/E. Diez, Jahresbericht, 31.12.1852, S. 3: »kam der Palghat Katechist, Peter, welchen HE Addis nach Besetzung jener Station (durch G. Obrien u Daniel N. Ende Marz) unangestellt gelassen hatte – nach wiederholten Bitten um eine passende Arbeit, mit seiner ganzen Familie zu uns nach Cannanur. Er sollte nemlich bei einer christl Dame in Calicut Schullehrer für ihre Dienerschaft werden; bis er aber hinkam, hatte sie ein anderes beschlossen: daher zog er Cannanur zu. Er hätte gern unter Tamilern gearbeitet, u wehrte sich eine Zeitlang gegen die Zumuthung Malayalam zu lernen. Doch ist er endlich weich u gehorsam geworden, u lernt nun die Landessprache, obgleich ein fünfziger, mit ziemlichem Eifer da er ein respectabler und gutbegabter Mann ist, glaubten wir ihn unter dieser Bedingung (des Sprachlernens) aufnehmen zu müssen.«

283 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 263 (1853): »ich schlage Carolin, die sich auflehnt, also nicht zum Abendmahl darf. Dagegen kommt Rahel zu mir und bittet ab«. S.o. Kap. 4.1.6.

der Gemeinde ausgeschlossen. Die Basler setzten mit den Ausschlüssen die seit dem Entstehen christlicher Gemeinden praktizierte Tradition der Kirchenzucht fort. Die Zucht wurde auch untereinander geübt.²⁸⁴

Doch Gehorsam wurde nicht nur gefordert und durchgesetzt. Häufiger waren die Berichte, in denen der freiwillige Gehorsam von Konvertiten hervorgehoben wurde. Die Konvertiten »sind fleißig und lassen sich sagen«, so der *Heidenbote* 1843.²⁸⁵ Gehorsam sei ein hervorstechendes Resultat der Erweckung, hieß es sechs Jahre später.²⁸⁶ Durch die Bekehrung im Zuge ihrer Konfirmation seien christlich erzogene indische Jugendliche vom Ungehorsam zum Gehorsam gekommen: »Dieser Knabe war im Geheimen schlecht, dabei trüg, leichtsinnig und besonders gegen Vater und Mutter ungehorsam. Alle diese Sünden erkannte und bekannte er und suchte von nun an davon los zu kommen, wie es scheint mit Erfolg.«²⁸⁷ Gehorsam galt als unmittelbares Resultat der *conversio*. Daher beglaubigte er die *conversio* auch.²⁸⁸

Folglich galt Ungehorsam als Ausweis von nicht *echter conversio*.²⁸⁹ Statt sich zu bekehren und zu konvertieren, verließen die Personen die Missionsstation, entweder »ohne Erlaubniß und ohne unser Wissen«²⁹⁰ oder nach Auseinandersetzungen. 1845 gewährte Christian Irion dem Konvertiten Baker den erbetenen Urlaub, »wohlwissend, daß er auch ohne meine Erlaubniß gehen würde, wenn er es bei sich selbst ausgemacht habe.«²⁹¹ Baker kam entgegen den Erwartungen der Missionare, die andere Erfahrungen gemacht

284 Vgl. GUNDERT, Briefnachlaß, S. 161 (1889, über seine Frau): »Sie hat mich auch vielfältig gestraft, wie eben das Licht straft, ohne Malice oder Selbstüberhebung. Es war bei ihr purer Akt des Gehorsams, wenn sie auf Böses deutete und sich scheute, ihm einen andern Namen geben zu lassen. Zur Wahrhaftigkeit war sie strenger erzogen, als ich. [...] Ein Fehler war etwa das Zuvielthun, zu scharf ins Zeug gehen, für Spiel und Spaß der Sinn unentwickelt, daher sie das erst in Deutschland ordentlich tragen lernte.«

285 Heidenbote 1843, S. 59. Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1849, Nr. 12, S. Hebich/H. Gundert/V. Kegel u.a., Stationsbericht, 7.1.1850, S. 3r. Dort wie im *Heidenboten* wurden Eifer und Gehorsam beide betont.

286 Vgl. Heidenbote 1849 (Jahresbericht), S. 78: »Ein Geist des Ernstes, eine Willigkeit zu gehorchen, eine tägliche Gebetsstunde, von den Knaben selbst freiwillig angefangen und fortgeführt, sind Früchte der Gnadenzeit im vorigen Jahre.«

287 Heidenbote 1853, S. 94 (Deggeller über Levi), vgl. S. 93 (über Juan nach dessen Bekenntnis und Bekehrung): »Er hat sich seither nicht mehr trotzig benommen und Dingen, die ihn schwer ankamen, sich gehorsam unterzogen.«

288 Vgl. BMA, C-1.3 Mangalore 1844, Nr. 9, H. Mögling, 9.4.1844, S. 1v: »I thank God that I can say with truth of them all, that they continue in the Grace of Jesus Christ in selfknowledge and in humble obedience to the rule of the Spirit. Praying that the Spirit of Grace may be sent upon your Lordship and that all your labors in the Service of Christ may be abundantly blessed.«

289 Mit der Ausnahme von Heidenbote 1846, S. 42 (Hebich, in einem Bericht über seine Gemeinde): »Einer, der Koch Nathanael, lief von seinem Weib und Kindern davon. Er war ein stiller wirklich bekehrter Mann, der einst am Worte Gottes seine Freude hatte. Es ist noch viel Ungehorsam unter ihnen, und daher manches zu tragen. Die Zeiten sind aber sehr verschieden. Mitunter ist alles recht erfreulich.«

290 Heidenbote 1846, S. 32 (über Maru).

291 Heidenbote 1845, S. 35.

hatten, zurück und verließ die Mission erst wesentlich später. Ein anderer potentieller Konvertit, Sangana Bassapa, ging seine angeblich todkranke Mutter ohne Gottfried Weigles Erlaubnis besuchen, der erklärt hatte, »ich möchte vielmehr *daran* seine Jüngerschaft erkennen, daß er, um des Herrn willen, seinen Lehrern gehorsam wäre.«²⁹² Er kehrte ebenfalls zurück und forderte von Weigle die freudige Verabschiedung. Seine Mutter werde sich umbringen, wenn er bei den Missionaren bleibe. Weigle jedoch erklärte, bei dieser falschen Prioritätensetzung könne er nur einen traurigen Abschied geben. Die Geschichten zeigen, dass es bei der Gehorsamsforderung keineswegs nur um die innere Bekehrung ging, auch wenn die dem Selbstzeugnis und vielleicht auch der Überzeugung der Basler nach im Vordergrund stand. Vielmehr bedeutete Gehorsam eben auch das Verbleiben auf der Missionsstation und damit die wahrscheinliche Konversion, das Sammeln eines Konvertiten mehr, für die Statistik gegenüber den Unterstützern und für das Reich Gottes.

Samuel Hebich erklärte Ungehorsam mit dem Einfluss des Teufels.²⁹³ Dieser konnte seiner Meinung nach dazu führen, dass vermeintlich *echt* Bekehrte der Mission dann doch wieder den Rücken kehrten oder andere sich auf der Station ungehorsam zeigten. In einer Geschichte, die an Mk 5parr erinnert, berichtete er sogar von einer Konfrontation mit einem »Besessenen«, der ihm schließlich gehorsam war. Allerdings ließ Hebich es wohl nicht auf den Versuch einer Teufelsaustreibung ankommen.²⁹⁴

Gehorsam wurde jedoch nicht nur innerhalb der Missionsgemeinde geübt. Die *conversio* hatte auch Folgen für den Gehorsam in weltlichen Bezügen.

292 Heidenbote 1854, S. 46.

293 Vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1847, Nr. 1, S. Hebich u.a., Report, März 1846–Febr. 1847, 24.2.1847, S. 3r: »The word of Life is in the whole received by them. Only 2 youths *John + Paul* whom my heart loves much, have much grieved my Spirit – their minds have been blinded again by the Devil through disobedience: So that Paul did run away, came again, but I was obliged to send him away again, + has just now arrived with the Brethren – at Tellicherry – John was on the way to run away; but is now again a little better in his mind.«

294 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1838, Nr. 13, S. Hebich/C. L. Greiner/H. A. Loesch, 7.9.1838, S. 3r: »Ein Heide, der wie von einem bösen Geiste herumgetrieben wird, kam während der Predigt in die Schule, lief leichten Schritts rings um die Anwesenden herum, u neigte sich zuletzt tief bis auf den Boden vor mir. Dieß verursachte Störung. Ich ließ ihn gehen, er gehorchte, kam jedoch bald wieder u setzte sich ruhig auf die Staffeln, bis die Predigt vorüber war. Es waren wie gewöhnlich sehr viele Leute außen versammelt. Als ich betete, wurde er wie vom Teufel besessen, er zitterte am ganzen Leibe (gewöhnlich fängt ihr Zittern an den Füßen an u verbreitet sich nach u nach über den ganzen Körper). Als unsere Leute das Vaterunser beteten, sah ich ihn, wo er so heftig zitterte, daß er gar nicht mehr auf den Füßen zu stehen schien. Bei Sprechen des Segens sagte Einer der Anwesenden, die Alle auf diesen Mann sahen, ich möchte wegen dieses Mannes, der vom Teufel besessen sei, eine Verordnung geben. Als jener diese Worte hörte, schrie er: Was ich? ich bin nicht vom Teufel besessen. Jesus Christus ist der höchste Gott (Paramatma) welches letztere er mit besonderer heller Stimme u mit besonderem Nachdruck schrie. Bei diesem Auftritt standen die Leute ganz erstaunt da, u wussten nicht was sie sagen sollten.«

Dazu gehörte erstens der Gehorsam gegenüber indischen Angehörigen, zweitens Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und Arbeitgebern und drittens Gehorsam in der Familie. Gegenüber indischen Angehörigen sollte ein Konvertit eben nicht mehr gehorsam sein; sondern hier sollte er oder sie Standfestigkeit beweisen. Baker weigerte sich, bevor er seine Mutter besuchen ging, »standhaft zu gehorchen«, als sein Vater und Verwandte ihn zurückholen wollten.²⁹⁵ Solche Begebenheiten wurden vielfach erzählt. Der Obrigkeit galt es, nach Röm 13, gehorsam zu sein. Allerdings gab es auch hier Grenzen. Die Katechisten Thomas und Paul waren wegen ihrer Predigten von Muslimen bei dem englischen, der Mission nicht sehr wohl gesonnenen Beamten angeklagt worden. Dieser hatte sie vorgeladen.

Als *Thomas* hörte, wie ihm der Beamte das Predigen verbieten wollte, antwortete er freimüthig mit den Worten Petri: »Richtet ihr selbst, ob es vor Gott recht sei, daß wir euch mehr gehorchen, denn Gott? Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gehöret und gesehen haben.« Freilich muß *Thomas* manchmal den Marktplatz verlassen wegen der Steine, die von allen Seiten auf ihn regnen.²⁹⁶

Gehorsam durfte aber nicht der Hingabe im Wege stehen. Schon alleine, weil die Missionare in Indien ohne Duldung durch die Obrigkeit nicht hätten arbeiten können, aber auch aus religiöser Überzeugung, betonten sie prinzipiell die Unterordnung. Dies galt auch für Arbeitgeber. Auf der Plantage Anjerkandy machten ihnen die europäischen Herren das Arbeiten sehr schwer. Die Missionare versuchten mit vielen Mitteln, sich durchzusetzen und Freiheiten für ihre Christen zu erlangen, aber erklärten diesen gleichzeitig, dass sie auch gehorsam sein müssten.²⁹⁷

Auch in der Ehe sollte es Gehorsam geben.²⁹⁸ Dies sollte aber nicht in einer Unterdrückung der Frauen enden. Vielmehr verstanden die Basler sich wie die meisten Weißen zu dieser Zeit als Befreier der Frauen in Indien.²⁹⁹ Hermann Gundert erzählte von einer Weberwitwe, Tēmen, die sich und ihre Tochter ertränken wollte wegen des ewigen Streits in ihrem Haus. Beim Weglaufen von Zuhause traf sie Gunderts Koch, der sie an die Missionare verwies, und durch eine Lücke in der Hecke schlich sie sich dorthin. Am nächsten Tag gab sie ihren Verwandten ihren Schmuck, was Gundert »etwas zu schnell« ging.

295 Heidenbote 1845, S. 35.

296 Heidenbote 1850, S. 8.

297 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 160 (1851).

298 Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1847, Nr. 14, H. Gundert, 18.11.1847, S. 1rf.: »Matthai in der Noth mit seinem ungehorsamen Weib«.

299 Vgl. dazu SPIVAK, Can the subaltern speak?

Nun sei sie dabei, »von göttlichen Dingen« zu lernen. Gundert schloss: »Im Dorf war Bestürzung über diesen Vorfall: nun ist unsern Weibern der Weg gezeigt, wie sie den Männern trotzen können.«³⁰⁰

Allerdings sollten nach Auffassung der Missionare nicht alle Frauen ihren Männern trotzen, sondern nur die nichtchristlichen. Hermann Anand Rao Kaundinya forderte von seiner hinduistischen Frau Lakshmi, nachdem sie auf die Missionsstation umgezogen war, ebenfalls Gehorsam. Hier zeigt sich ein neuer auf die *conversio* bezogener Aspekt der Geschichte von Kaundinya und Lakshmi. Sie sollte sich aus Gehorsam bekehren und konvertieren. Alle Überzeugungen der Basler, dass nur Gott eine *echte* Bekehrung bewirken könne, dass man sie nicht erzwingen könne, traten hier gegenüber der Gehorsamsforderung zurück. Durch Veränderung des Lebenswandels und äußere Schritte zur Konversion sollte Lakshmi bekehrt werden. Zunächst hatte Kaundinya es sechs Monate lang mit »treuer Fürbitte« und Geduld versucht, dann befahl er seiner Frau Gehorsam zumindest in »Außendingen«.³⁰¹ Sie sollte ihre Insignien ablegen, das Stirnzeichen, ihre Safrandose und ihr Schmuckkästchen. Kaundinya gab ihr einen Monat Bedenkzeit. Danach »verlangte er fest Gehorsam« und schritt selbst zur Tat, wischte das Stirnzeichen ab und nahm ihr die Insignien weg. Nach weiteren Kämpfen erklärte sich Lakshmi bereit, auf die Zeichen zu verzichten, »bei Schwester Greiner weibliche Arbeiten und bei Schwester Hoch die deutsche Sprache zu lernen.« Auch diese »Außendinge« schien für die *conversio* hilfreich zu sein. Die Bedeutung der weiblichen Arbeiten hat das vorige Kapitel aufgezeigt; die deutsche Sprache wurde herausragenden Konvertiten beigebracht. Das gemeinsame Essen verweigerte Lakshmi jedoch weiterhin, sodass sie ihre Kaste nicht verlor. In diesem Punkt gab Kaundinya nach. Lakshmi wurde durch die »ungeheure Aufregung des Gemüths« krank; als sie sich erholte, »trat auch ihr unbeugsamer Widerwille wieder ein.«³⁰² Kaundinya bot ihr daraufhin die Scheidung an. Nun musste Lakshmi sich zwischen zwei Loyalitäten entscheiden, der Ehe und der Kaste: Sie blieb bei ihrem Mann. Kurz darauf starb sie, nicht ohne vorher innerhalb von einer Woche Deutsch lesen gelernt zu haben.

Die *conversio* mittels der Gehorsamsforderung zu erzwingen, war gescheitert. Kaundinya wurde von seinen Kollegen und dem Herausgeber des *Heidenboten* sehr bedauert. Dass die Forderung ihrer eigenen Lehre nach scheitern musste, erwähnten die Basler nicht. Zwar war in anderen Fällen in Indien die Bekehrung der äußeren Konversion und der Änderung des

300 BMA, C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 2.9.1852, S. 6.

301 Heidenbote 1854, S. 25.

302 Ebd., S. 26.

Lebenswandels gefolgt, doch waren in diesen Fällen Konversion und Veränderung freiwillig oder zumindest nicht allein aus Gehorsam erfolgt. Als Mittel zum Zweck der *conversio* war der Gehorsam gescheitert.

Kam eine Person aber aus freien Stücken zur *conversio*, so spielte der Gehorsam eine wichtige Rolle, sowohl im zu ihr hinführenden Prozess als auch später im Zuge der *sanctificatio*. Er stand, so die Basler, in enger Verbindung mit anderen »christlichen« Werthaltungen wie Eifer, Standfestigkeit, Dienstfertigkeit und insgesamt einer Veränderung des Lebenswandels. Und er führte zur – dies war vielleicht seine wichtigste Folge – Einheit der Christen.³⁰³ Letztlich erwirkte er ihrer Meinung nach Heiligung.³⁰⁴

Unser letztes Beisammenseyn im Namen des Herrn war wirklich eine Arbeit u ließ, wenigstens für mich, zu Nichts anderem Zeit übrig. Aber ich sehe auf's Ganze mit Freuden zurück als auf Eine Anbahnung zu jener Einigkeit, die Der treue + gnädige Herr gewiß von uns verlangt, u in uns auch vollenden wird, wenn wir Seinem [gu]then Heiligen Geiste gehorsam sind, Amen.³⁰⁵

Die Basler erklärten Gehorsam als notwendig gegenüber Gott und in der *imitatio Christi*. Gehorsam galt ihnen als eine Weise der Nachfolge und war deshalb zentral mit *conversio* und *sanctificatio* verbunden. Den Willen Gottes aber glaubten sie in den Anweisungen von Vorgesetzten zu erkennen. Dies führte zu einer starken Hierarchisierung in der Mission – und zu den entsprechenden Konflikten. Der Versuch, Glauben zu befehlen und die *conversio* mittels einer Gehorsamsforderung durchzusetzen, scheiterte jedoch. Für die Missionare war Indien der Kontext, in dem sie, möglicherweise stärker als es in Europa geschehen wäre, mit der Gehorsamsforderung konfrontiert wurden und darin Selbstverleugnung und, so sahen sie es, Nachfolge übten. Wie bei den anderen besprochenen Werten, so schien auch der Gehorsam in der Kontaktzone zu einer Vertiefung und Entwicklung des Glaubens beizutragen, für die Missionare wie für die Konvertiten.

303 Vgl. Heidenbote 1844, S. 76 (Brief v. C. Kamsika): »Werthester Herr!, Obschon ich dem Fleische nach Ihnen fremd bin, so will ich Ihnen doch schreiben, da Hr. Mögling es wünscht, und die Liebe, die unter Christen besteht, mich drängt, Sie kürzlich mit den Umständen meines gegenwärtigen und frühern Lebens bekannt zu machen.«

304 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 122f.

305 BMA, C-1.8 Cannanur 1850, Nr. 1, S. Hebich, 30.1.1850, S. 1v (Anrede: »Mein lieber Alter« – an Mögling).

4.2.6 *Conversio* und *sanctificatio*

Conversio bedeutete für die Basler Hingabe, Standfestigkeit, Treue, Eifer und Gehorsam. Hinzu kamen weitere Werte wie Demut, Freiheit und, selbstverständlich, Liebe. Diese Werte wurden als christlich empfunden – nicht dass die Haltungen und Handlungen Angehörigen anderer Religionen abgesprochen wurden, aber die Basler waren doch überzeugt, dass nur *echte* Christen sie *richtig* ausüben könnten, nämlich in einem Zustand der Selbstverleugnung und stellvertretend für Christus. Das erklärt, warum die Hingabe für sie an erster Stelle stand. Im Absehen von sich selbst und Hinblicken auf Christus wurde für sie der Glaube wirklich. Der in der *conversio* gewonnene Glaube bestand im Aufgeben des Selbstbezugs, des *incurvatus in seipsum*. Diese Selbstaufgabe musste von den Gläubigen nach der *conversio* geübt und eingeübt werden. Sie bildete einen zentralen Bestandteil der *sanctificatio* und wurde von Missionaren und Konvertiten gleichermaßen gefordert.

In Indien beruhte die Praxis der *sanctificatio* fundamental auf der Standfestigkeit. Die Konvertiten mussten Angriffe, Anfeindungen und Bitten von Freunden und Angehörigen entgegentreten; nicht selten wurde ihnen mit Selbstmord naher Verwandter gedroht. Es bedurfte großer Überzeugung und Standfestigkeit, um sich nicht wieder vom Christentum abzuwenden und in die ursprüngliche Gemeinschaft zurückzukehren. Hinzu kam die Veränderung des Lebenswandels, die von den Missionaren gefordert wurde. Die Konvertiten mussten sich Gewohnheiten abgewöhnen, den Beruf wechseln, kulturelle Eigenheiten aufgeben, die ihnen nicht immer so verwerflich vorkamen wie den Missionaren. Auch dazu bedurfte es Überzeugung und Standfestigkeit oder »Treue zum Glauben«. Gerade weil diese starken Überzeugungen aber nötig waren, galten Standfestigkeit und Treue als Belege für die *Echtheit* der *conversio*. Ihre Praxis aber war nach Basler Ansicht eine weitere Form des Fortschreitens in Glauben und Heiligung, in der *sanctificatio*.

Auf andere Weise war Standfestigkeit auch für die Missionare grundlegend. Sie mussten in einem Land, das ihnen fremd war und mit dem sie bis zuletzt aus religiöser Überzeugung fremdelten, eine Lehre verkünden, die weithin nicht gerne gehört wurde. Sie mussten sich wie die Inder gegen physische Angriffe verteidigen und wurden von Indern wie von einem beträchtlichen Teil der europäischen Autoritäten diskreditiert. Konvertiten, die sie schon für *echt* bekehrt gehalten hatten, verließen sie wieder oder begingen, was sie für Sünden hielten. Indien bedeutete auch für sie die Notwendigkeit von festen Überzeugungen, das heißt Standfestigkeit und Treue zum Glauben. Es bedeutete damit aber auch, so sahen sie es, die Möglichkeit zur Vertiefung des Glaubens und zu besonderer *sanctificatio*.

Eifer im Glauben, Fleiß im Lernen und in der christlichen Glaubenspraxis sowie im täglichen Leben kennzeichneten nach Basler Meinung einen

echten Christen. Hierin unterschieden sich die Forderungen an Konvertiten und Missionare nicht. Auch spielte der indische Kontext bei diesem Thema nur eine untergeordnete Rolle. Die wichtige Dimension für den Eifer war die Zukunft, die Eschatologie. Fleiß und Eifer sollten die Nachfolge Christi kennzeichnen, womit die Gläubigen dem Ideal der *imitatio Christi* immer näher kämen, mithin die Heiligung fortschreite. In der Basler Vorstellung der *sanctificatio* war durchaus der Fortschrittsgedanke vertreten.

Grundlage aber für das Fortschreiten in der *sanctificatio* war der Gehorsam. Auch hier ging es um Christus-Nachfolge, denn als herausstechendes Merkmal des Kreuzestods wurde seine Freiwilligkeit wahrgenommen, der Gehorsam gegenüber Gott durch Christus, der sich kraft seiner Göttlichkeit hätte befreien können. In der Basler Mission in Indien wurde Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes in einer ausgeprägten Hierarchie gelebt. So versuchte man, den Selbstbezug eines möglichen »Eigenwillens« loszuwerden und zugleich herauszufinden, was Gottes Wille war: das, was die jeweiligen Vorgesetzten für richtig befanden. Dass dies zu Konflikten auf allen Ebenen führte, ist nicht weiter verwunderlich. Bemerkenswert ist jedoch die Beständigkeit dieser Lehre auch unter denjenigen Missionaren, die sich in fortwährendem Konflikt mit der Missionsleitung befanden. Die Motivation zu diesem Vorgehen war indessen eine weitere Vertiefung der *sanctificatio* in völliger Hingabe.

Die *conversio* ging jedoch nicht nur mit den genannten »christlichen« Werten einher, sondern auch mit anderen nicht minder wichtigen Idealen, die in Indien lediglich deshalb im Hintergrund standen, weil sie nicht so stark wie Hingabe, Standfestigkeit, Eifer und Gehorsam in der spezifischen sozialen, kulturellen und religiösen Situation Anhaltspunkte fanden. Dazu gehörten zum einen eher abstrakte Werte wie Demut, zum anderen lebenspraktische Forderungen wie eheliche Treue.

seit dem Anfange dieses Monats war ich viel mit einer vornehmen Frau beschäftigt, und der Herr hat mir Gnade gegeben: sie von einem stolzen selbstgerechten Leben zu dem demüthigen Lamm-Gottes zu führ[en] in welches sie nun gläubt, u Friede für ihre arme Seele gefunden hat. Dafür sey der Herr hochgelobet.³⁰⁶

Der Bericht Samuel Hebichs illustrierte erstens die Verankerung auch der Demut in der Christologie und zweitens die durch die Basler von der

306 BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 11, S. Hebich, Tagebuch, S. 1v (Eintrag v. 20.5.1836). Die Formulierung illustrierte auch noch einmal das Selbstverständnis der Missionare: einerseits sah sich Hebich als denjenigen, der die Engländerin zum Glauben geführt hatte, andererseits machte er alleine Gott dafür verantwortlich.

conversio erwartete vollständige Veränderung des Menschen. Von Stolz und Selbstgerechtigkeit zu Glaube, Demut und Friede, lautete das Narrativ dieser Bekehrungsgeschichte. Die Bedeutung der Freiheit für den Glauben zeigte sich vor allem in den Bemühungen um die Sklaven in Anjerkandi und Angehörige anderer niedriger und in Abhängigkeit lebender Kasten.³⁰⁷ Der in Indien auffälligste ideelle Wert, der ganz konkrete Auswirkungen hatte, war die Brüderlichkeit. Sie zeigte sich in der Gemeinschaft der »schwarzen und weißen« Gemeinde von *echten* Christen; die Gemeinschaft der Gläubigen wurde von allen Baslern, deren Schriften hier untersucht wurden, höher geschätzt als die Hautfarbe.³⁰⁸ Sie drückte sich unterschiedlich aus, bei Mögling in der Unterstützung Kaundinyas bei der Ausbildung in Basel und in seiner Aufnahme als gleichwertigen Bruder nach der Rückkehr nach Indien, ja als näheren Vertrauten als alle anderen bis auf seinen Stiefbruder Gottfried Weigle; bei Hebich in der fortwährenden Betonung der Einheit der Gemeinde. Gemeinsam war ihnen die Überzeugung der Gleichheit aller vor Gott und der Gleichheit der Gläubigen auch in der Welt.

Die Basler waren sich einig, dass die *conversio* eine völlige Veränderung des Menschen bedeutete, in seinen geistlichen Bezügen wie in seinem Lebenswandel. Durch die Erweckung in Kannur und Umgebung kam es zu *echten* Bekehrungen, und die betroffenen Schüler »wurden neue Menschen.«³⁰⁹ Die Veränderung musste aber nicht unbedingt plötzlich vonstattengehen. Plötzliche Lebensänderungen aufgrund einer *conversio* wurden gerne berichtet; sie bildeten jedoch Ausnahmen. Adam Bühler erklärte dies mithilfe eines indischen Bildes und einer Erinnerung an biblische Lehren:

Oft sagen sie, wenn ich sie prüfe: »im Herzen haben wir es, aber es kommt uns nicht in den Mund.« Da denke ich oft, es könne doch wahr sein, was jene Frau einem Missionar, der über das Nichthaftenwollen des Wortes Gottes klagte, zur Antwort gab: wenn man Wasser in ein Sieb schüttet, so hält es auch nicht, das Sieb wird aber doch durch das darein gegossene Wasser rein. Die Anwendung dieses Bildes ist leicht. Die Leute sind aufrichtig und redlich und ich freue mich über sie, trotz all' ihrer Mängel und Gebrechen. Der Heiland ist auch ihr Arzt und ihr Heiland, das wissen und glauben sie. Das alte Wesen des Fleisches, das so innig mit dem Menschen verwachsen ist, kann nicht auf einmal weggewischt werden; das erfährt jeder Christ an sich selbst. Das reine

307 Vgl. z.B. BMA, C-1.7 Talatscheri 1841, Nr. 7, H. Gundert/J.M. Fritz, 6.7.1841, S. 3v (hier: Gundert); Talatscheri 1842, Nr. 5, H. Gundert, 5.7.1842, S. 1r. Zum Eifer von Sklaven vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 41 (1839): »Manche der bekehrten Sklaven schleichen sich sonntags 14 Meilen weit, in die Predigt zu kommen.«

308 Vgl. auch GUNDELT, Briefnachlaß, S. 68 (1871): »Für Reifere habe ich nichts zu bewahren; nur habe ich Gemeinschaft des Geistes mit denen, die das Gleiche erfahren haben, Weißen oder Schwarzen, und gebe allerdings mit Wehmut zu, daß ihrer wenige sind – im Verhältnis zum großen Rest der Menschheit.«

309 Heidenbote 1848 (Jahresbericht), S. 64.

Leben des Geistes hat seinen Stufengang wie alles Leben; daß es diesen Stufengang geht, davon sind einige ältere Christen hier Zeugen, und das lehren uns auch die Briefe der Apostel.³¹⁰

Die Prozesshaftigkeit, die schon bei der *conversio* aufgewiesen wurde, galt auch für die *sanctificatio*; in diesem Bild wurde beides miteinander verbunden. Bühlers indische Gesprächspartner brachten die öffentliche Konversion, das öffentliche Bekenntnis noch nicht über sich, weil das »Fleisch«, die weltlichen Bindungen noch zu stark waren. Das Bild illustriert, warum nach Basler Meinung die für die *sanctificatio* zentralen Verhaltensweisen schon im Prozess der *conversio* geübt werden mussten.

Dies bedeutete aber nicht, dass eine langsame *conversio* in allen Fällen als gangbarer Weg angesehen wurde. Vier Jahre später zitierte der *Heidenbote* Bühler mit einem Bericht über einen »Dämonenpriester«, der seine Dämonen – vermutlich Būthas – aus Angst vor ihnen »nach und nach« verlassen wollte. Bühler zeigte ihm und den Umstehenden im *Herzbüchlein*, »was für schreckliche Ungeheuer in ihrem Herzen hausen, so lange sie dem Teufel dienen. Sie gaben zu, daß sich dieses Alles bei ihnen finde. Aber leider stehen ihnen diese Bilder nicht so schrecklich vor ihrer Seele, wie sie vor unsrer stehen. Ihre Augen und Herzen sind verblindet.«³¹¹ Ein allmähliches Abrücken von Dämonen konnte es für die Basler schon allein aufgrund der im *Herzbüchlein* anschaulich vertretenen Lehre nicht geben. Solange Dämonen, die als Stellvertreter des Teufels angesehen wurden, gehuldigt wurde, könnte die *conversio* nicht wirklich beginnen. Dies war ein qualitativer Unterschied zum Prozess der *conversio* bei einem nach Basler Ansicht moralisch und geistlich vertretbaren Lebenswandel.

Im *Heidenboten* wurde vielfach betont, dass auf die *conversio* ein neuer Lebenswandel folge, dass die Konvertiten nun »eine rechte Freude am Worte Gottes haben und einen ehrbaren und christlichen Lebenswandel führen.«³¹² Häufig blieb es bei diesen allgemeinen Aussagen. Wenn sie ergänzt wurden, so oftmals durch den Eifer der Konvertiten oder ihren Gehorsam als Werthaltungen bzw. das Lernen von Lesen und christlichen Inhalten oder das Predigen und Missionieren als hervorstechende Handlungen.³¹³ Bei Mädchen und Frauen kam manchmal noch das Erlernen von »Nähen und Stricken«³¹⁴ oder anderen »weiblichen Arbeiten«³¹⁵ hinzu. Spezifischer wurden nur wenige Texte, die nicht mit einer ausführlichen Bekehrungsgeschichte einhergin-

310 Heidenbote 1844, S. 77.

311 Heidenbote 1848, S. 14.

312 Heidenbote 1843, S. 5.

313 Vgl. z.B. Heidenbote 1838, S. 21; 1841, S. 14.

314 Heidenbote 1845, S. 10.

315 Heidenbote 1856, S. 89.

gen und den Lebenswandel vor, während und nach der *conversio* detailliert beschrieben. Doch auch diese blieben über die Zeit nach der *conversio* eher vage, sofern der Konvertit nicht zu einer herausragenden Persönlichkeit wurde, einem Katechisten oder, selten, einer Lehrerin. Von Vedamuttu, dem späteren Katechisten Paul, wurde erzählt, dass er nach seiner plötzlichen Bekehrung und schnellen Taufe all sein Geld dem Katechisten für Kost und Logis gab, und selbst auch niedrige Tätigkeiten übernahm.³¹⁶ Hier kam also ein Aspekt hinzu, der im Zuge der *conversio* häufig erzählt wurde: das Aufgeben der Kastenunterschiede. Das Besondere an diesem Bericht war die betonte Freiwilligkeit dieser Tätigkeiten. Es klang, als habe Paul ohne weitere Aufforderung getan, worum die Basler sonst lange mit den Konvertiten ringen mussten.

Die *conversio* sollte aber auch weitere, als »typisch indisch«³¹⁷ angesehene Verhaltensweisen verändern, zuvorderst sexuelle Devianz und Lügen. Dennoch wurde über beides im *Heidenboten* hauptsächlich in negativer Abgrenzung und Zuschreibung zu Indien und nichtbekehrten Indern oder »abgefallenen«³¹⁸ Konvertiten gesprochen, sodass der Eindruck entstand, dies seien – neben der Faulheit – die indischen Hauptlaster. Dies trug wesentlich zur Orientalisierung des Indienbildes im *Heidenboten* bei.

Die Missionare machten in ihren Briefen und Schriften genauere Angaben über die Veränderungen, die sich im Lebenswandel vollzogen. Auch hier wurden sexuelle Devianz und Lügen angesprochen. Die im letzten Kapitel erwähnte Witwe Tēmen sagte, während sie »etwas von göttlichen Dingen verstehen«³¹⁹ lernte, »ich habe soviel gemerkt, daß hier eine Hauptsache ist, nicht zu lügen: früher schwazte ich was mich gelüstete, aber seit ich hier bin habe ich mich wie mir scheint der Lügen enthalten.«³¹⁸ Die Konvertitin Susan war laut Auskunft ihres Mannes »in a continual falsehood-system«³¹⁹, weshalb er sehr an ihrer Bekehrung zweifelte. Auch Betrug machte den Missionaren zu schaffen. Als Herrmann Mögling einsehen musste, dass er sich in dem Konvertiten Stephanas, der ihn zum Beginn der Coorg-Mission anregte, getäuscht hatte, wurde neben anderen Problemen auch bekannt, dass Stephanas Hermann Anandrao Kaundinya bei der Rechnungslegung betro-

316 Vgl. Heidenbote 1847, S. 34. Ausführlicher s.o. Kap. 4.1.5.1.

317 Vgl. Heidenbote 1847 (Jahresbericht), S. 67, 1848, S. 72 (in Bezug auf die Erweckung): »Mit Hassan, der jetzt Martin heißt, früher Muhamedaner, machten wir besonders eine liebliche Erfahrung. Er hatte früher öfters um die Taufe gebeten, da wir aber sahen, daß nichts von wahrer Buße in ihm vorhanden sei, so mußte er immer wieder zurückgewiesen werden. Bei der letzten Gnadenheimsuchung wurde auch er von der Gnade ergriffen, und kam nun und bekannte seine Sünden, auch seine Betrügereien in der Druckerei, wo er arbeitet. [...] Er kam öfters, daß wir mit ihm beten; er selbst betete mit andern und allein. Seine Last, wie er es nannte, gieng hinweg.«

318 BMA, C-1.13 Indien 1852, H. Gundert, 2.9.1852, S. 6.

319 GUNDELT, Tagebuch, S. 12.

gen hatte.³²⁰ Mögling schrieb deswegen an Christian Irion: »Wenn er einmal das Gestohlene daher bringt, dann ist er bekehrt. Das ist schon des Wartens werth. Du mußt ihn auch nicht in diese Richtung speciell bearbeiten.«³²¹

»Unzucht« war in Indien nach Ansicht der Missionare nicht nur unter Indern verbreitet. Auch Europäer nutzten indische Frauen aus, ganz abgesehen von der auch in Europa und unter Europäern verbreiteten ehelichen Untreue. Hermann Gundert berichtete von einem 13-jährigen Mädchen, Rasamma, das mit seinem Vater bei Samuel Hebich lebte. Die katholische Mutter hatte die Mission wieder verlassen und versuchte nun per Gerichtsbeschluss, die Tochter zurückzuerhalten. Rasamma erklärte jedoch vor Gericht, bei den Missionaren bleiben zu wollen. Daraufhin wurde sie auf dem Rückweg vom Gottesdienst an einem Sonntag durch zwei Polizisten und »einen ganzen Haufen betrunkenener Katoliken (!) und Heiden« angegriffen. Rasamma wurde ohnmächtig, andere Kinder verletzt, trotzdem gab es kaum Strafen für die Angreifer. Gundert fuhr fort: »Ras[amma] blieb fest. Neulich machte sie Bekenntnisse über ihre Mutter. Schon in ihrem 11. Jahr war sie von der letzteren einmal einem Europäer im Bungalow* zur Hurerei geliehen worden – und auch bei diesem letzten attack stak ein Europäer unter der Decke, welchem die Mutter ihr Kind zur Konkubine versprochen hatte. Sie ist in einem erfreulichen Herzenszustand.«³²² Der Bericht beschrieb die Standfestigkeit Rasammas und die Unverfrorenheit europäischer Männer zur Prostitution von Kindern. Sexuelle Devianz war auch in Indien kein rein indisches Phänomen.

Die Missionare setzten sich mit ihr allerdings im Zuge der Missionierung hauptsächlich unter Indern auseinander.³²³ 1847 notierte Gundert in seinem Tagebuch gleich mehrere Fälle von Ehebruch und dem folgenden Gerede.³²⁴ Dem Bild, das von Indien durch solche Berichte entstehen konnte, setzte Hermann Anandrao Kaundinya den Nachruf auf seine Frau entgegen. »Daher ist mein Schmerz am größten, dass sie in ihren Sünden gestorben ist ohne

320 Vgl. BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 9, H. Mögling, 17.4.1860, S. 4: »Er hat schon seit längerer Zeit heimlich Branntwein getrunken und hat (ohne Zweifel schon seit Jahren) mit der Wittwe seines Veters heimlich Verkehr gehabt. Natürlich war da ein Wachstum in Erkenntniß und Gnade nicht möglich.« Nr. 14, H. Mögling, 3.5.1860, S. 1: »Er hat mir sein Schnapstrinken, S. Ehebruch mit Situ, des Veters Wittwe, desgleichen mit Hanne, der Mutter Samuels – und, wozu er keine äußere Veranlassung hatte, seine Rechnungsuntreue als Verwalter für den I. H. K. frei gestanden.«

321 BMA, C-1.26 Kurg 1860, Nr. 18, H. Mögling, 22.5.1860, S. 4.

322 GUNDELT, Schriften, S. 173.

323 Ein Gegenbeispiel ist Frau Cummin, die von ihrem Mann wegen Ehebruch verlassen worden war, vgl. BMA, C-1.8 Cannanur 1846, Nr. 5, S. Hebich, 22.10.1846, S. 2rf. Es handelte sich um die Frau, die nach ihrer Bekehrung Samuel Hebich auf seiner Station unterstützte und wegen der es zu unerfreulichen Gerüchten über den Missionar kam. Vgl. BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 20, H. Gundert/J. M. Fritz/Irion/Fr. Müller/C. Müller, geschrieben v. Gundert, S. 1v.

324 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 163f. Hier auch zu Schlägen.

Hoffnung des ewigen Lebens. Das einzige, das von ihr gesagt werden kann, ist, dass sie durchaus eine keusche Frau war und dass sie mich von Herzen geliebt hat.«³²⁵ Den keuschen Lebenswandel und die Liebe, zwei zentrale christliche Forderungen zur *sanctificatio*, hatte Lakshmi erfüllt.

Mehrfach wurde von Personen berichtet, die konvertieren wollten, um christlich heiraten zu können. Diese Geschichten wurden nicht im *Heidenboten* aufgenommen – sie waren wohl weder spektakulär noch eindeutig genug –, aber sie kamen in der Korrespondenz der meisten Missionare irgendwann vor und differenzierten ferner das Bild des »unzüchtigen« Indien.³²⁶

Wichtiger und vor allem weiter verbreitet als Lügen und sexuelle Devianz aber waren den Berichten der Missionare zufolge Streit und Alkoholismus. Einer, der stritt oder trank, konnte eigentlich nicht als bekehrt angesehen werden.³²⁷ 1850 kontrastierte Gundert den immer wieder ausbrechenden Streit mit dem Singen von Kirchenliedern, also Konflikte innerhalb der Gemeinschaft mit dem Gotteslob.³²⁸ Herrmann Mögling verteidigte die Fortschritte in der *sanctificatio* seiner Katechisten: »An meiner Katechisten-Klasse habe ich viele Freude. Sie sind alle sehr fleißig, es ist nicht übertrieben dies zu sagen; und ich bin überzeugt, daß sie nicht bloß an Erkenntniß, sondern auch an Gnade u Kraft wachsen. Mitunter kommt freilich auch noch allerlei Hochmuth, Zank, Lieblosigkeit u was sonst in unserm Herzen hausirt, zum Vorschein, doch kann ich von Monat zu Monat eine Aenderung, wenn auch langsam, ins Bessere beobachten.«³²⁹ Da Ruhe und Friede als wichtiger Ausweis der *echten* Bekehrung galten, wurde auch dem Frieden innerhalb der Gemeinschaft eine große Bedeutung beigemessen.

Alkohol spielte aufgrund der vielen Konvertiten aus der Palmweinzierherkaste eine große Rolle für die Basler. Über Bekehrungen vom Trinken, das Aufgeben des Trinkens im Zuge der *conversio*, wurde häufig berichtet. »Den Tag vor unserer Ankunft hatte man einen alten Trommler begraben, der 60 Jahre lang wie ein Heide gelebt hatte und ein berüchtigter Trunkenbold gewesen war, sich aber vor sechs Monaten ernstlich bekehrt hatte und von da an zu jedermanns Erstaunen als ein rechtes Denkmal göttlicher

325 FRENZ, Anandapur, S. 200 (1853).

326 Vgl. z.B. BMA, C-1.11 Indien 1851, J. Müller, 5.4.1851, S. 1r.

327 Vgl. GUNDELT, Tagebuch, S. 186.

328 Vgl. GUNDELT, Schriften, S. 136: »Die größte Not macht noch das Zanken, zu welchem diese niedern* Kasten einen außerordentlichen Hang haben. Wenn erzürnt, verlieren sie allen Halt und führen scharfe Reden. Am meisten ist darüber bei den noch nicht Aufgenommenen zu klagen. Ein erfreulicher Fortschritt ist, daß sie nach vielen vergeblichen Versuchen endlich einige Melodien unserer Kirchenlieder ordentlich gelernt haben und nun mit großer Lust auch bei der Arbeit singen, zum Verdruß der höhern Kasten, die diese weiland Sklaven nur immer zu Boden gedrückt sehen möchten.« Vgl. ähnlich auch BMA, C-1.8 Talatscheri 1848, Nr. 23, H. Gundert, 28.12.1848, S. 2f. Zum Lobgesang vgl. auch Heidenbote 1850, S. 8.

329 BMA, C-1.3 Mangalur 1847, Nr. 20, H. Mögling, 8.7.1847, S. 3v.

Barmherzigkeit von Jesus gezeugt hatte, dem Heiland der Sünder. Er war voll Freude und Dank heimgegangen.«³³⁰ Die *conversiones* von Trinkern machten die Bedeutung der Bekehrung für die Veränderung des Lebenswandels für die indische Umwelt wie die europäischen Leser gleichermaßen anschaulich. Da dies allerdings bei echten Alkoholikern nicht einfach vonstattenging, sind auch viele vom Rückfall berichtende Erzählungen von diesem Problem geprägt. Nicht selten ging der Trunk mit Gewalt einher.³³¹

In den Berichten der Missionare wurden häufig mehrere Verhaltensweisen zusammengestellt:

Am 17 May werden nach öffentlichem Bekenntnisse einige Männer (7) + Weiber (6) in die Gemeinde aufgenommen. Darunter war unser Webermeister Silas Fringa welcher uns schon seit Jahren mit seiner Unbußfertigkeit & gewandtem + hartnäckigem Abläugnen Viele Noth gemacht hatte. Er bekannte, daß er einmal beim Garnkauf 2/2* blaues Garn entwendet & unzälige Male beim Einkauf von Native Geweben auf den Preis geschlagen habe; zur Heilung seiner, an einer Art Lähmung krank liegenden Frau Zauberei anwenden lassen + mit einer verheiratheten Frau der Gemeinde – wenn sie ihm nicht widerstanden wäre – Ehebruch treiben wollte. [...] Andere bekannten Trinken, Zänkereien + sonstige Sünden, um derentwillen sie vor die Kirche hinausgesetzt worden waren.³³²

Mit dem öffentlichen Bekenntnis erkannten die Konvertiten nicht nur ihre Sünden an, sondern gelobten auch, sich hinfort anders zu verhalten. Das Bekenntnis bedeutete den ersten Schritt im Prozess der Veränderung des Lebens; die Zusammenstellung zählte einige der wichtigsten abzulegenden Verhaltensweisen auf: Diebstahl, Zauberei, Ehebruch, Liederlichkeit, Gewalt, Trunk und Streit.

Davon ist nur die Zauberei noch näher zu erwähnen. Sie verweist darauf, dass eine Verhaltensweise, die im Zusammenhang mit dem »heidnischen«

330 FRENZ, Anandapur, S. 211 (1854, Mögling an Barth).

331 Vgl. z.B. BMA, C-1.15.2 Cannanore 1853, Nr. 12, H. Gundert, Bericht, 9.4.1853, S. 2v: »Am 14 März hörte ich der Vettuwer Ayappa sey gestorben. Er ist Schwager unsers Mädchenschullehrers Joseph Candappen, und Vater der nach Chombala verheiratheten Aline. Schon vor 12 Jahren diente er mir als Knecht, und wurde wegen Trinkens fortgeschickt: er wollte darnach seine Tochter entführen, sich selbst den Hals abschneiden, und machte solchen Lärm, daß er auf drei Monate ins Gefängniß gerieth. [...] Vor 2 Jahren verließ er sein schwangeres Weib, erlaubte ihr jedoch den jüngsten Knaben mitzunehmen. So kam sie zu uns und ließ sich auf die Taufe vorbereiten. Er selbst dachte dann es wieder zu versuchen mit dem Christ werde[n,] gab das Trinken wirklich auf und wohnte mit den 2 älteren Knaben eine Zeitlang bei Br. Hebich. Aber die Züchtigung di[e] seine Buben hie u da erhielten, erbitterte ihn aufs äusserste. Kaum hatte ich den jüngsten Knaben zu den andern nach Canna[nur] gethan, so lief der arme Mann mit allen dreien davon, schnitt alle Verbindung der Kinder mit der Mutter ab, und kettete sie durch Palmwein und andere Köder fest an seine Person.«

332 BMA, C-1.22 Kannanur 1857, Nr. 19, S. Hebich, Bericht, 1.1.–25.5.1857, S. 7.

Indien zu erwarten gewesen wäre, bisher nicht genannt wurde: der »Götzendienst«. Tatsächlich wurde er im Kontext der *conversio* recht selten genannt, wenn er auch in Missionsgesprächen und Auseinandersetzungen mit denen, die keine Konvertiten werden wollten, eine große Rolle spielte.³³³

Dabei war das zentrale Thema, die Aufgabe der Missionare, ja nicht die Veränderung des Lebenswandels in Indien, sondern die Missionierung. Deshalb betonten sie auch die Verkündigung durch Konvertiten und riefen die Europäer zur Mission als Heiligungsübung auf.³³⁴ Die eigenständige Evangelisierung von Konvertiten wurde bei europäischen wie indischen Konvertiten gleichermaßen als Zeichen der *echten* Bekehrung angesehen.³³⁵ Deshalb waren die europäischen Katechisten für Hebich von großer Bedeutung, die Leutnants und Kommandanten im Regiment, die englische Gemeinde und sogenannte »Missionsfreunde«, die die Basler unterstützten. Samuel Hebich verknüpfte den Lebenswandel der »weißen« Gemeinde zum Lob Gottes, also ihre *sanctificatio*, unmittelbar mit ihrer Spendenbereitschaft: »Die Engländer, weiße Gemeine. Meine Kinder, die Gentlemen & Ladies, wandeln zum Preise des Herrn, haben große Liebe für die Schwarzen & Niedrigen, u geben reichlich ihre Gaben zum Werke. ich kriege von ihnen reichlich wieder so viel, wie die vorigen Jahre u mehr! obgleich sie Weniger sind an Zahl.«³³⁶ Die Mission sollte nicht nur für die Missionare, sondern für alle Gläubigen im Mittelpunkt stehen. In Indien gelang es Personen wie Samuel Hebich, dies zu vermitteln.

Wenn Menschen auf der Missionsstation leben wollten, mussten sie versprechen, ihren Lebenswandel den Ansprüchen der Missionare, also in deren

333 Vgl. in einer ähnlichen Zusammenstellung BMA, C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 7r. Hier wurden Götzendienst und Trunk vor der *conversio* mit Ehrlichkeit, Gottesdienstbesuch, Unterricht und Lesenlernen nach der *conversio* kontrastiert.

334 Vgl. BMA, C-1.2 Mangalore 1836, Nr. 12, H. Mögling, 15.9.1836, S. 3r: »Bei der Jahresfeier der Schottischen Mission wurde eröffnet, daß im Laufe des vergangenen Jahres die Schottische Mission hier von der General assembly in Schottland zur »Mission der Schottischen Kirche« erklärt worden sey. So hat diese ehrenfeste Schwesterkirche den Ruhm, die erste protestantische Kirche zu seyn, welche erkannt hat, daß jede lebendige Kirche Jesu Christi angeweiß des letzten Willens ihres Herrn, Missionskirche seyn muß. O daß alle die Todten daheim auferstünden und uns zeigen, den Völkern das Wort vom Leben zu bringen. [...] die Missionspflicht jedes einzelnen Christen, im gewöhnlichen Leben mit Wort und That von Christo zu zeugen klar vor Augen stellte.«

335 Vgl. BMA, C-1.12.2 Indien 1852, S. Hebich, Tagebuch, 13.–26.12.1852, S. 3r (5), (Eintrag v. 24.12.1852, über Capt. Sweet): »er wurde von Stund an bekehrt, schloß sich an die Brüder an, u ist seitdem fleißig vom Herrn Jesus zu zeugen.« C-1.11 Indien 1851, S. Hebich, 22.4.–6.5.1851, S. 3r: »Es ist mir nicht besonders darum zu thun, den Natives oder Europäern eine äußerliche Christliche Erziehung zu geben, sondern besonders darum ist es mir zu thun, daß sie das Leben Christi mit sich herumtragen u wahrhaftige Zeugen Seines Todes u Seiner Auferstehung seyn mögen.«

336 BMA, C-1.8 Cannanur 1848, Nr. 6, S. Hebich, 20.9.1848, S. 3r. Vgl. auch C-1.13 Indien 1852, S. Hebich, ¼ Bericht, 4.10.1852, S. 4r (7)f.

Augen den christlichen Ansprüchen, anzupassen. In diesen Fällen ging die Veränderung des Lebenswandels Konversion und *echter* Bekehrung lange voraus.³³⁷ »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«,³³⁸ an diesem Zitat aus Mt 7 orientierten sich die Basler. So erklärten sie – je nach Umgebung und Herkunft der Missionierten –, die Konvertiten seien tatsächlich schon äußerlich zu erkennen.³³⁹ Gleichzeitig gab es diejenigen, die meinten, man könne keinen Unterschied sehen. Ein Konversionswilliger hatte »viel mit Zweifeln zu tun, weil er keinen nach dem Evangelium wandeln sieht.«³⁴⁰ Herrmann Mögling begründete die Diskrepanz zwischen theoretischem Wissen und tatsächlichem Lebenswandel mit der *iustificatio*: Erst nach der Rechtfertigung durch Gott seien Menschen in der Lage, Gottes Geboten gemäß zu leben.³⁴¹ An ihrer Befähigung nach der Bekehrung – immer im Rahmen des *simul iustus et peccator* – zweifelte er allerdings nicht. Die Forderung nach dem rechten Lebenswandel und die Überzeugung, dieser lasse die Christen erkennen, blieben bestehen.

Dabei waren die guten Taten jedoch, das war den Baslern klar, nicht auf *echt* Bekehrte beschränkt. Auch Menschen, die nicht *echt* bekehrt waren, konnten Gutes tun.³⁴² Wichtiger zu vermitteln schien ein anderer Aspekt zu sein: die guten Taten eines Christen durften ebenfalls nicht auf Christen begrenzt werden. 1857 notierte Hermann Gundert: »Josiah begehrt auf, hatte zuerst H. K.s Vetter etwas geschlagen, war daher verklagt und getadelt worden, dann griff er einen Schulknaben an der Gurgel und konnte daher nicht

337 Vgl. BMA, C-1.25 Quartalsberichte Indien 1859, Nr. 99, H. Mögling, 18.4.1859, S. 2: »um Aufnahme in unsere Christengemeinde zu bitten. Ich nahm die Leute gerne auf zu Unterricht und unter christliche Zucht. Sie versprachen den Götzendienst u den damit verbundenen Aberglauben aufzugeben, dem ziemlich üblichen Trinken von Kies- u anderem Brantwein, abzusagen, sich fleißig zum Unterricht einzustellen und sich überhaupt christlicher Zucht, in Bez. auf Sonntagsfeier u Andres zu fügen. Getauft wären sie gerne gleich geworden, denn, sagten [si]e, da wir fest entschlossen sind Christen zu werden und soviel unsere alten Gebräuche aufgeben, so haben wir die ganze Feindschaft unserer Welt zu tragen, und haben also gar keinen Halt, wenn wir in die Christengemeinde nicht aufgenommen werden, sondern lange außen stehen müssen. Ich erwiderte, diesen Wunsch sogleich getauft zu werden, könne ich nicht erfüllen.«

338 Mt 7,16.20.

339 Vgl. z.B. BMA, C-1.24 Merkara 1859, Nr. 16, H. Mögling, 14.5.1859, S. 2r: »Ich meine man müsse es den Leuten ansehen, daß sie Christen sind – die Erwachsenen, sogar der alte Abraham u Samuel kommen in die Abendschule, welche der I. Kittel leitet, und lernen lesen. Sie werden Alle, fast ohne Ausnahme, reinlicher in ihrer Kleidung, und ihr ganzes Betragen scheint mir *ender geworden zu seyn als früher.«

340 GUNDELT, Tagebuch, S. 56.

341 Vgl. BMA, C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, Nr. 2, H. Mögling, 5.1.1857, S. 4r.

342 Vgl. GUNDELT, Briefnachlaß, S. 239 (1858).

zum Abendmahl. Als H. K. ihm vorstellte, nicht er, sondern der Knabe sollte um Verzeihung gebeten werden, erzürnte er sich über die Maßen, was ein Christ einen Heiden bitten solle«. ³⁴³

Es ist deutlich geworden, dass zwischen *conversio* und *sanctificatio* nicht nur in der theologischen Theorie ein sehr enges Verhältnis bestand, sondern auch in der Lebenspraxis. Dies wurde in Indien möglicherweise noch bedeutsamer als in Europa, weil hier die erwarteten Veränderungen größer waren bzw. mit stärkeren Auseinandersetzungen und Anfechtungen einhergingen. Inhaltlich waren *conversio* und *sanctificatio* untrennbar miteinander verknüpft, weil die *sanctificatio* als die der *conversio* entsprechende Lebensführung definiert war. Beide waren auf Gott bezogen, die *conversio* als die Erkenntnis von Gottes Willen und das Ergreifen der rechtfertigenden Gottesbeziehung im Glauben, die *sanctificatio* als das Tun von Gottes Willen, *imitatio Christi* und die Einübung in die Heiligung. Im Gegensatz zu anderen Traditionen gingen die Missionare davon aus, dass es in der Heiligung wie in der Bekehrung fortwährend Fortschritte geben könne und solle. Der Prozess war ihrer Meinung nach während des Lebens nicht abzuschließen.

Die zeitliche Beziehung von *conversio* und *sanctificatio* ist in dieser engen inhaltlichen Verbindung begründet. Sie bestand nicht in einer Folge, sondern in einem Miteinander. Es ist wichtig zu betonen, dass die *sanctificatio* nicht nur aus der *conversio* folgte, sondern dass die Haltungen und Handlungen, die zentral zur *sanctificatio* gehörten, schon im zur *conversio* führenden Prozess geübt werden sollten. So wie die äußere Konversion der inneren Bekehrung vorausgehen konnte, so konnten auch die äußeren guten Taten und der »christliche« Lebenswandel der *conversio* vorangehen. »Doch dieß sind äußerliche Dinge und daher Kleinigkeiten, obwohl im Aeußern das Innere sich abspiegelt.« ³⁴⁴ Äußere und innere Veränderung stärkten sich nach Basler Ansicht gegenseitig und vertieften *conversio* und *sanctificatio* gleichermaßen.

Die Basler Lehre sah in Bezug auf Europa nicht anders aus, das zeigen schon die Berichte im *Heidenboten* und die dortigen Anreden an die Leser. Das Besondere an Indien war die Schärfe, mit der mittels der Auswahl an Beispielen in der Repräsentation das Vorher und Nachher der *conversio* einander entgegengestellt und die Anforderungen an die *sanctificatio* illustriert werden konnten. Dies führte freilich als Nebeneffekt zu einer – je nach Thema – Exotisierung bzw. Orientalisierung Indiens.

Für die Kontaktreligiosität der Missionare bedeutete dies in Bezug auf ihr Verständnis von *conversio* und *sanctificatio* vor allem eine Intensivierung

343 GUNDERT, Tagebuch, S. 354.

344 Heidenbote 1845, S. 96.

ihrer eigenen Religiosität. Sie waren aus vielfachen Gründen immer wieder mit ihrer eigenen Religiosität konfrontiert. Die in Indien gemachten Erfahrungen brachten Samuel Hebich, Hermann Gundert, Herrmann Mögling und Johannes Müller sowie diejenigen ihrer Kollegen, deren Entwicklung sich im *Heidenboten* nachvollziehen lässt, zu einer gesteigerten Konzentration auf die eigene Gottesbeziehung und zur Betonung ihres Vertrauens. Andere Missionare hingegen scheiterten an der für die *sanctificatio* geforderten Lebensführung, woraufhin auch ihre Bekehrung – in den Berichten der Kollegen – zweifelhaft wurde. Dies aber stärkte wiederum die wahrgenommene untrennbare Verbindung zwischen *conversio* und *sanctificatio*. Ein besonderes Gewicht erhielten in der Kontaktzone Leiden, Krankheit und Sterben sowie das Bestehen in schwierigen Situationen, sowohl für die Missionare selbst als auch für die Konvertiten. An beide wurden die gleichen Anforderungen gestellt, und für beide sahen die Basler in Indien ein gutes Übungsfeld gegeben, in dem sich der Glaube, Bekehrung und Heiligung vertiefen konnten.

5. *Conversio* in Indien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität

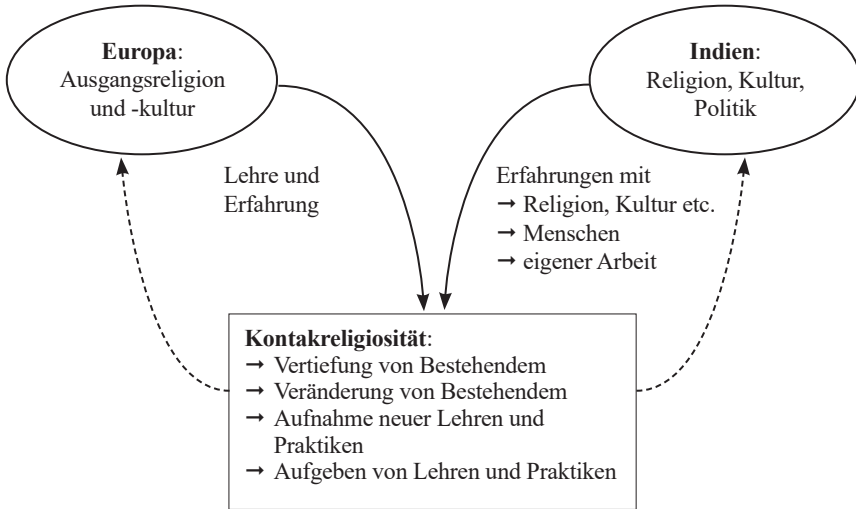
Abschließend sind generalisierend knappe Schlussfolgerungen zur Erforschung der Entstehung von Kontaktreligiosität zu diskutieren. Bei einem solchen Forschungsinteresse ist zunächst nach der Ausgangsreligiosität zu fragen, den Faktoren, die diese bestimmten, der Werteordnung, dem Glaubenssystem, den Erwartungen und Erfahrungen der Gläubigen, ihrem persönlichen Umfeld und den kulturellen und religiösen Eigenheiten der Ausgangsreligion. Dabei ist zu beachten, dass es nicht die eine Ausgangsreligion oder gar -religiosität gibt, wie es nicht die eine Religion gibt, auf die die Missionare treffen. Zusammenschauende Abstraktionen sind aber notwendig, wenn die Ergebnisse über die Beschreibung von individueller Religiosität hinausgehen sollen.

Sodann sind die Eigenarten der Kontaktzone zu analysieren. Es ist zu fragen, welche politische Situation und welche Kultur in diesem Land vorherrschen, welche kulturellen, spirituellen und religiösen Eigenheiten vorliegen und wie die Kontaktzone durch sie geprägt wird. Des Weiteren sind die am Kontakt beteiligten Menschen in den Blick zu nehmen. Es muss ermittelt werden, zwischen welchen Personen der Kontakt besteht, mit wem wie kommuniziert wird, wie der Kontakt aussieht und welche (einschneidenden) Erfahrungen gemacht werden.

Die Erfahrungen im Kontakt sind auf drei Ebenen zu untersuchen: Erfahrungen mit Religion, Kultur, politischer und sozialer Struktur, einheimischen Praktiken und Lehren; Erfahrungen mit den Menschen in der Kontaktzone, Konvertiten sowie Uninteressierten oder Gegnern; und Erfahrungen mit der eigenen Arbeit, ihrer Praxis, ihren Folgen und den Reaktionen der Betroffenen. Je nach Struktur der Kontaktzone und nach Religiosität der Missionare kann eine dieser Ebenen besonders in den Vordergrund treten oder unwichtiger werden; für die Religiosität der Basler Missionare hingegen, die ihr ganzes Leben von ihrem Glauben durchdrungen sahen und alles in dieser Glaubensperspektive interpretierten, waren alle drei Ebenen gleich wichtig.

Die Erfahrungen im Kontakt wirken auf die Religiosität im Sinne einer Vertiefung von Bestehendem, einer Veränderung des Bestehenden, einer Aufnahme neuer Lehren oder Praktiken und/oder einem Aufgeben bestimmter Lehren und Praktiken. In der Regel werden sich alle vier Wirkweisen feststellen lassen. Am augenfälligsten sind die Aufnahme neuer Lehren oder Praktiken und das Aufgeben von bestimmten Traditionen. Nicht weniger wichtig jedoch sind die beiden anderen Modifikationen. Auch eine

Intensivierung kann eine wichtige Veränderung sein, vor allem wenn sie zu einer Verhärtung von Überzeugungen führt, die vorher fluider waren. Die Fluidität der Religiosität zeigt sich besonders deutlich in der Veränderung von Bestehendem, wenn also zum Beispiel eine Werteordnung oder die inhaltliche Füllung bestimmter Werte modifiziert werden.



Graphik 1: Ausbildung von Kontaktreligiosität

Zuletzt kann die Kontaktreligiosität beschrieben werden. Sie kann bei Einzelpersonen und bei Gruppen festgestellt werden, die im Kontakt stehen. Über Medien wie den *Heidenboten* kann sie auch an solche Personen vermittelt werden, für die der Kontakt eher indirekt, zum Beispiel durch das Lesen und Hören von Berichten, durch Spenden, Fürbitten und den Glauben an eine allgemeine christliche Gemeinschaft, besteht. Hier findet sich dann eine imaginierte Kontaktzone, zum Beispiel im Glauben. Die Erfahrungen und mit ihr die Kontaktreligiosität werden dann aber naturgemäß weniger intensiv sein. Die ersten Untersuchungsobjekte sind daher immer diejenigen, die den Kontakt tatsächlich erleben. Die Kontaktreligiosität zeichnet sich durch Fluidität aus, durch die Integration von Lehren und Praktiken, die unterschiedlichen kulturellen und religiösen Strömungen entstammen, sowie durch ihre Erfahrungsbasiertheit.

Aufgrund dieser Eigenschaften der Kontaktreligiosität trägt ihre Untersuchung zur Erforschung von multiplen Modernitäten bei und illustriert anhand eines Beispiels aus der Missionsgeschichte die Vielfalt, die selbst solchen Gruppen inhärent war, die als fest gefügt wahrgenommen wurden wie die

Erweckungs- und die aus ihr entstandene Missionsbewegung. Diese multiple Religiosität der festen Gruppe wird deutlich, sobald die Personen, die diese Lehren vertraten, in ihrer individuellen Persönlichkeit und ihren Erfahrungen in den Blick genommen werden. Vielgestaltigkeit und Offenheit bestanden ferner in der Aufnahme von Erfahrungen in Indien, mit Indien und von und mit den dort lebenden Menschen. Die Untersuchung von Kontaktreligiosität trägt somit auch zur Erforschung kolonialer Situationen aus postkolonialer Sicht bei, indem sie die gegenseitige Durchdringung von Religionen und Traditionen in der Kontaktzone aufzeigt, in der sich nicht einfach »der Osten« und »der Westen« gegenüberstanden, sondern in der Lehren und Praktiken einander beeinflussten und zumindest zu kleinen Teilen miteinander verschmolzen. In der Religionsgeschichte Europas beleuchtet die Erforschung von Kontaktreligiosität die Bedeutung außereuropäischer Erfahrungen für die Religiosität von europäischen Christinnen und Christen und demonstriert die vielfältigen Einflüsse, die diese jederzeit erfahren hat.

Kontaktreligiosität im *Heidenboten*

Im *Heidenboten* sind nur an wenigen Stellen Ansätze zu einer eigenständigen Kontaktreligiosität oder -theologie zu finden. Dies war vornehmlich darin begründet, dass die Herausgeber eben nicht selbst im Kontakt mit Indern standen, sondern der Kontakt indirekt vermittelt war. In der Überzeugung der gemeinsamen Aufgabe in der Heilsgeschichte und der Einheit vor Gott wurde die Gemeinschaft zwischen Menschen in Europa und Indien imaginiert. Gerade deshalb ist aufschlussreich, wann und wie eine Kontaktreligiosität vermittelt wurde. Die Herausgeber setzten einen Konsens mit den Leserinnen und Lesern über die Ausgangsreligiosität, das erweckte Christsein, voraus. Deren Inhalte sind aus den Berichten über Ereignisse in Indien herauszulesen, aber sie wurden nicht eigens und auf Europa bezogen zum Gegenstand von Erzählungen oder Berichten gemacht. Das Charakteristikum der Kommentare und editorischen Eingriffe der Herausgeber – aller Herausgeber bis 1860 – bestand in einer Exotisierung Indiens. Das Fremde wurde betont, aus Schilderungen von *conversiones* das in europäischen Augen Alltägliche gekürzt und der Kontext stattdessen ausführlich beschrieben. Das Andere wurde explizit benannt und eigens thematisiert, Indien zum »Anderen« stilisiert.

Und dennoch kam es zu einer Öffnung für eine Kontaktreligiosität. Dies geschah auf drei Ebenen: Erstens durchbrachen die Herausgeber die Exotisierung in der Schilderung von *conversiones*, indem sie neben die exotischen Geschichten Erzählungen stellten, die das aus der europäischen Tradition bekannte Narrativ beschrieben. Hierbei handelte es sich zum Teil um von

Indern selbst verfasste Bekehrungsberichte, zum Teil um Berichte von Missionaren, die vom Herausgeber nicht bearbeitet wurden. Am bekanntesten war die Schilderung der *conversio* von Anandrao Kaundinya, bei der der Herausgeber die Bedrohung durch die hinduistische Gemeinschaft in den Vordergrund stellte, während Kaundinya in seinem wenige Monate später abgedruckten Brief diese nur kurz streifte und stattdessen sein Bekehrungserlebnis hervorhob. Wenn aber mehrere Geschichten, ob nun zu derselben Person oder mit unterschiedlichen Protagonisten, gedruckt wurden, die verschiedene Narrative und Betonungen nebeneinander stellten, so bedeutete dies, dass der *Heidenbote*, wenn er auch keine einheitliche Kontaktreligiosität ausbildete, so doch zumindest die Möglichkeit anbot, verschiedene religiöse Ansätze zu vereinen. Das eröffnete in Bezug auf das Narrativ die Möglichkeit, das traditionelle Narrativ der *conversio* mit der Betonung auf der Bekehrungserfahrung, das »religiösen Meisternarrativ«, zu ergänzen durch ein exotisierendes Narrativ. Das ursprüngliche Narrativ wurde also nicht ersetzt, sondern ergänzt. Dadurch wurden auch die Erfahrungen von indischen Konvertiten nicht zu etwas »ganz Anderem«, sondern zu etwas »auch Anderem«. Diese Ergänzung wurde nicht kommentiert und wird daher bei den meisten Leserinnen und Lesern eher unbewusst als bewusst zu einer Veränderung der Religiosität geführt haben, zu einer Öffnung für andere Erfahrungen und Traditionen.

Zweitens fand an einigen Stellen eine explizite Exotisierung statt, die zugleich auf ihre eigene Überwindung zielte. Dies geschah zum Beispiel, wenn der Herausgeber die Berichte über die Erweckung in Kannur einleitete mit einem Verweis auf die verschiedenen »Volkscharaktere« und die »leicht erregbare Gefühlsnatur« von Indern im Gegensatz zur Württembergischen »Schwerbeweglichkeit«.¹ Hier wurden Indien und die Inder ausdrücklich zum »Anderen« gemacht. Ebenso ausdrücklich aber beabsichtigte der Herausgeber damit, das Verständnis der Leserinnen und Leser für die Vorgänge in Indien zu wecken. Es ging ihm also darum, die Anderen als anders anzunehmen und sie dennoch als gleich anzuerkennen. Das Ziel dieser Exotisierung war die Betonung der Einheit, der Egalität. Dies hatte wiederum zwei Auswirkungen auf die Religiosität: Zum einen wurden damit neue Formen des religiösen Ausdrucks ermöglicht und in die anerkannte Religiosität integriert. Die europäisch-erweckte Perspektive auf das *echte* Christsein wurde so erweitert. Zum anderen bekam die weltweite Einheit der Christen auf diese Weise einen noch höheren Stellenwert, als sie zuvor gehabt hatte. Solche Berichte führten den europäischen Christen konkreter als allgemeine missionarische Formulierungen vor Augen, was »weltweite Einheit« bedeutete.

1 Heidenbote 1848, S. 9.

Drittens spiegelte der *Heidenbote* mit seinen Berichten über Überlegungen und Entscheidungen der Missionare, insbesondere zur Taufe, eine Entwicklung in deren Theologie, die auf die Entstehung einer Kontakttheologie hinauslief. Diese machte sich der *Heidenbote* durch seine Berichterstattung zu eigen, indem er aus den Briefen und Berichten der Missionare diejenigen Texte auswählte, die diese Veränderung unterstützten.

Es wäre übertrieben, von dem Entwurf einer Kontaktreligiosität im *Heidenboten* zu sprechen. In den Berichten lässt sich keine bewusste Entwicklung einer Religiosität oder Theologie erkennen. Es ist aber deutlich, dass die Herausgeber eine große Weite an Ansätzen wiedergeben wollten und dass dies die Öffnung für eine Kontaktreligiosität begründete. Das bedeutete insbesondere, dass im *Heidenboten* traditionelle Religiosität und Exotisierung oder »exotische Religiosität« nebeneinander standen. Aus der einen Perspektive betrachtet, kann man dies als Erweiterung der traditionellen Religiosität durch die »exotische« Religiosität verstehen. Aus der anderen Perspektive betrachtet, kann es in dem Sinne interpretiert werden, dass die Herausgeber die dargestellte Exotisierung vor einer Orientalisierung bewahrten, indem sie sie durch die Beschreibung von traditioneller »europäisch-christlicher« Religiosität in Indien ergänzten. Die christlichen Gemeinden in Indien, indische Christinnen und Christen wurde so gleichermaßen als »gleich« und als »exotisch« repräsentiert.

In zwei Bezügen fand gleichwohl eine Orientalisierung statt: Bei der Repräsentation indischer Religionen, insbesondere im weitesten Sinne hinduistischer Religionen, und bei der Darstellung stereotyper Verhaltensweisen. Die orientalisierende Beschreibung der Religionen Indiens hatte wiederum zwei Ursachen, zum einen das allgemeine Interesse der Zeit an systematisierenden Darstellungen und Praktiken fremder Kulturen und die darin angelegte Orientalisierung, und zum anderen die Einbeziehung der in Indien erlebten nichtchristlichen Religiosität in das aus der Erweckungsbewegung übernommene Schema zur Interpretation von Religionen. Dies ging über allgemein verbreitete Vorstellungen hinaus,² indem es die Religionen nicht nur in eine Fortschrittsgeschichte, sondern auch in die christliche Heilsgeschichte einordnete und mithin in ihnen Auseinandersetzungen zwischen Gott und Teufel gegeben sah.³ Dadurch verstärkten die Herausgeber die Abwertung indischer Religiosität, indem sie sie nicht nur einem niedrigeren Entwicklungsstand, sondern auch dem direkten Einfluss des Teufels zuschrieben. Zugleich sprachen sie den Menschen in Indien durch die Einschreibung in die Heilsgeschichte eine potentielle Gleichheit zu, ja, betrachteten sie in eschatologischer Perspektive als schon gleich (wenn auch weltlich noch nicht, *not*

2 Vgl. z.B. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*.

3 Vgl. dazu auch BLUMHARDT, *Dogmatik*.

yet). Diesen Widerspruch löste der *Heidenbote*, indem er zwischen Religion und Menschen in Indien unterschied. Erstere war aus religiöser Perspektive vom Teufel, letztere waren aus ebendieser Perspektive vor Gott gleich.

Die zweite Form der Orientalisierung, die stereotype Darstellung von »indischen« Verhaltensweisen, war zumindest teilweise anders begründet. Einesteils beruhte sie auf der Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa verbreiteten Beschreibung von Indern. Der *Heidenbote* brauchte diese Stereotype nicht erst zu etablieren, sondern konnte auf sie zurückgreifen. Wenn er »National-Eigenthümlichkeiten«⁴ beschrieb, so konnte er damit Überzeugungen aufnehmen, die nicht nur über Inder, sondern auch über Europäer fest gebildet waren. Wichtiger aber für die Ausbildung einer Kontaktreligiosität und zudem stärker in der eigenen Zielsetzung des *Heidenboten* begründet war die zweite Ursache für diese Stereotypisierungen: Die stereotypen Beschreibungen bildeten den Hintergrund für die Darstellung der Veränderungen, die Inder im Zuge ihrer *conversio* unternahmen. Sie waren die Folie, von der sich die konvertierten, *echt* christlichen Inder abhoben. Die durch die *conversio* geschehene Umwandlung konnte also auf diese Weise hervorgehoben werden. Dies führte nicht nur zu einer Betonung der Bedeutung der *conversio*, sondern auch zu einer Darstellung *echt* bekehrter Inder, die als Vorbilder für die Europäer gezeichnet wurden. Indem Faulheit, Energie- und Willenlosigkeit als typisch indische Eigenschaften hingestellt wurden, konnte nicht nur der Fleiß von Konvertiten besonders herausgestellt werden, sondern auch ihre Standfestigkeit. Denn auch Standfestigkeit steht im Gegensatz zu Energielosigkeit. Verstärkt wurde die Betonung der Standfestigkeit durch die vielen Verweise auf den indischen Kontext und die Widerstände, Anfeindungen und Angriffe, die Konvertiten ertragen mussten. Auf diese Weise stilisierte der *Heidenbote* herausragende Konvertiten zu vorbildlichen Christen.

Abermals unterschied er, wie bei der Orientalisierung der Religionen Indiens, zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, nur dass diesmal das Allgemeine »alle Inder« waren und das Einzelne die individuellen Konvertiten, deren Geschichten erzählt wurden. Die Struktur im Verfahren war dieselbe: Wieder wurde die in Europa verbreitete Orientalisierung übernommen und sogar verstärkt, während sie zugleich durch die Gegenüberstellung einer anderen, die Gleichheit bzw. die Überlegenheit der Inder betonenden Darstellung relativiert wurde. Der *Heidenbote* unterschied zwischen »Indien« und den mit der Mission in Kontakt stehenden oder ihr bekannten Menschen.

In dem Moment, in dem der Kontakt in den Vordergrund rückte, entstand mithin eine Öffnung für eine Kontaktreligiosität. Denn die Inder traten jetzt nicht nur als abstrakte Missionsobjekte und »arme Heiden« ins Blickfeld der

4 Heidenbote 1848, S. 9.

Europäer, wie viele Missionsbewerber sie beschrieben hatten, sondern als lebendige Menschen mit einer Geschichte. Die Einheit der Christen wurde konkret, ebenso die Vielfalt von als *echt* christlich anerkannten Gebräuchen, die die überkonfessionelle Basler Missionsgesellschaft in anderen Kontexten hauptsächlich anhand von konfessionellen Unterscheidungslehren erörterte. Von Kontaktreligiosität ist zudem zu sprechen, wenn durch die Darstellung vorbildlicher indischer Konvertitinnen und Konvertiten der Glaube und das Engagement europäischer Leserinnen und Leser intensiviert wurden – und wenn Europäer überhaupt Inder als Vorbilder im Glauben in ihre Religiosität aufnahmen.

Entwarf der *Heidenbote* also doch eine Kontaktreligiosität? Richtiger ist wohl, dass er die Kontaktreligiosität der Missionare spiegelte und so den Leserinnen und Lesern Anknüpfungspunkte für die Ausbildung einer Kontaktreligiosität anbot, indem er Kontakte beschrieb und die Gleichheit bzw. Überlegenheit von *echt* bekehrten Indern herausstellte. Seine Ziele waren erstens, das Engagement der Leser für die Mission zu verstärken, zweitens die Erweckung in Europa zu intensivieren und drittens die Gleichheit aller Christen vor Gott herauszustellen. Das Engagement konnte durch die Exotisierung wie die Betonung der Gleichheit erhöht und die Erweckung durch die Darstellung der Vorbildlichkeit indischer Konvertiten verstärkt werden. Die Gleichheit aller *echten* Christen vor Gott war eine theologische Überzeugung, die allerdings in der Praxis der Darstellung nicht immer umgesetzt wurde. Diese Diskrepanz basierte darauf, dass die Herausgeber gleichzeitig theologisch von der Gleichheit und säkular von der Ungleichheit von Indern und Europäern überzeugt waren. Hier widersprachen sich theologische Lehre und allgemeine Einstellung, was zu den widersprüchlichen Aussagen im *Heidenboten* beitrug. Für eine mögliche Kontaktreligiosität aber bedeutete dies, dass sie immer gebrochen war. Dies weist auf ihre Fluidität und illustriert die Darstellung von multipler Religiosität selbst innerhalb einer Missionszeitschrift mit einem so ausgeprägten Profil wie dem *Evangelischen Heidenboten*.

Kontaktreligiosität von Missionaren

Im Gegensatz zum *Heidenboten* standen die Missionare in direktem Kontakt mit Inderinnen und Indern und bildeten eine je eigene Kontaktreligiosität aus. Die Quellen zeigen, wie bei diesen Europäern trotz ihrer starken religiösen Überzeugungen – häufig unbewusst – Modifikationen in der Religiosität stattfanden. Sie zeigen aber auch, dass diese Veränderungen bei den verschiedenen Missionaren unterschiedlich stark ausgeprägt waren und entgegengesetzte Formen annehmen konnten. Es entstand eine Vielfalt an

Kontaktreligiositäten, die freilich zugleich große Gemeinsamkeiten aufwiesen. Erinnert sei nur an die Betonung der Gleichheit durch Herrmann Mögling auf der einen Seite, der die Ausbildung des Inders Hermann Anand Rao Kaundinya in Basel gegen viele Widerstände durchsetzte und Kaundinya als guten Freund betrachtete, und die Betonung der Gleichheit durch Samuel Hebich auf der anderen Seite, der sich vehement gegen die Ausbildung von Indern in Basel wehrte, aber europäische Katechisten verpflichtete, unter denselben Bedingungen wie indische Katechisten zu arbeiten, und sich für die erste Ordination eines indischen Katechisten in Indien zum Missionar (ohne Ausbildung in Basel) engagierte. Bedeutete für Mögling die Gleichheit von Indern und Europäern den Anspruch auf eine gleiche, gute Ausbildung, so bedeutete sie für Hebich die Gleichheit in Demut und Entsagung. Im Folgenden werden daher zunächst Strukturen der Kontaktreligiosität aufgezeigt, die bei allen Missionaren übereinstimmten, sowie einige für alle geltende inhaltliche Tendenzen. Die Konkretisierung geschieht anhand der jeweils individuellen Kontraktreligiosität.

Für die Missionare kann die Religiosität vor dem Kontakt mit der Religiosität in bzw. nach dem Kontakt verglichen werden. Sie reisten mit einigen festen Überzeugungen nach Indien, die sie dort lehren wollten. Zu dieser Ausgangsreligiosität gehörte erstens der ausgeprägte Dualismus, der dem Teufel als Gegenspieler Gottes eine große Handlungsmacht zuschrieb. Daneben stand, zweitens, der Glaube an die individuelle Führung durch Gott und dessen Leitung der Welt seinem Plan, seiner Providenz, gemäß. Die Heilsgeschichte spielte in der Frömmigkeit wie in der Wahrnehmung des Missionsauftrags, teils bis hin zur Missionsstrategie, eine große Rolle. Aufgrund des erwarteten baldigen Weltendes fühlten sich die Missionare zur Evangelisation verpflichtet. Selbst Fragen wie die, ob Konvertiten schnell getauft werden sollten, oder wo und wie Verkündigung geschehen sollte, wurden unter Heranziehung von heilsgeschichtlichen Argumenten diskutiert. Drittens war die *echte* Bekehrung zentral, in der der Mensch eine persönliche Beziehung zu Gott aufbaute. Die Basler Religiosität war bekehrungs- und erfahrungszentriert. Sie lehrte das »religiöse Meisternarrativ« der Bekehrung als Sündenerkenntnis, Krise, Annahme der *iustificatio solo Christo* und *sanctificatio*. Diese Bekehrung galt es zu erfahren, nicht nur zu wissen. In Indien beabsichtigten die Missionare Kenntnisse der christlichen Lehre ebenso zu vermitteln, wie Inder zur Erfahrung zu leiten. Viertens war den Missionaren die Gemeinschaftsbildung sehr wichtig. Die Erweckten trafen sich in Deutschland und der Schweiz in »Stunden«, Konventikeln oder Gruppen, um sich über ihren Glauben auszutauschen und sich gegenseitig zu stärken. Damit einher ging häufig eine gewisse Abwendung von »der Welt« sowie, gerade in Württemberg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein politischer Konservatismus. Zur Ausgangsreligiosität gehörte, fünftens, eine

bestimmte Werteordnung. Hier stand die Hingabe an erster Stelle, gefolgt von der Treue und dem Gehorsam. Geduld und Eifer schienen hingegen weniger wichtig.

Sowohl säkular als auch religiös geprägt war die Interpretation außereuropäischer Menschen und Völker. Die Basler Missionare fanden sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einer Phase der Ausbildung von Stereotypen und eines beginnenden Orientalismus, der neben die Hochschätzung der »edlen Wilden« trat und sie langsam ersetzte. Eine doppelte Herangehensweise prägte ihren Zugang vor der Ausreise: die Wahrnehmung der Nichteuropäer als »Fremde« und »Andere« sowie ihre Betrachtung als »Brüder und Schwestern« und (zukünftig) Gleiche. Je nach Missionar stand vor der Ausreise die eine oder die andere Deutung im Vordergrund. Für alle galt, dass sie letztlich auf eine religiöse Interpretation außereuropäischer Länder und Menschen zurückgriffen.

In ihrer Ausbildung in Basel, die für viele von einem Aufenthalt in England gefolgt wurde, waren die Missionare auf die Situation in Indien vorbereitet worden, aus der Sicht eines Missionsinspektors und von Missionsleitern, die nie dort gewesen waren, sowie manchmal von Missionaren, die aus verschiedenen Gründen nach Europa zurückgekehrt waren. Zwei zentrale Prinzipien wurden dort gelehrt: die Notwendigkeit, den eigenen Glauben nicht durch die Erfahrungen in Indien irritieren oder verändern zu lassen, sondern ihn standfest zu behalten, und die Schematisierung der Missionsituation im Allgemeinen und Indiens im Besonderen innerhalb der (Heils)geschichte, die mit einer Klassifizierung von religiösen Phänomenen und, zumindest teilweise, einer Stereotypisierung von Indern und indischen Situationen einherging.

Trotz oder vielleicht auch wegen dieser Instruktionen war für die meisten Missionare die Ankunft in Indien ein Schock. Dies betraf sowohl Klima, Kultur und Lebensführung der Inderinnen und Inder als auch die eigenen Aufgaben. Hinzu kam zweifellos, dass die tatsächliche Situation in Indien die Phantasie der meisten Europäer überstiegen haben wird. Sie brauchten Monate, um sich physisch und psychisch an die neue Situation anzupassen, um die Sprachen zu lernen und in die Arbeit eingeführt zu werden. Die erste Erfahrung in Indien war Tatenlosigkeit im Blick auf die Verkündigung, die als eigentlichen Auftrag wahrgenommene Praktik. Die Einführungs- und Eingewöhnungszeit dauerte bei allen mehrere Monate bis sogar Jahre. Samuel Hebich löste dies, indem er auch ohne die Sprache zu beherrschen predigte, und indem er sich zunächst an Europäer wandte. Seine Kollegen waren etwas geduldiger – und etwas sprachbegabter. Hebich aber interpretierte diese erste Erfahrung von *conversiones* unter Engländern als Auftrag zur Ausweitung seines Missionsauftrags auf die in Indien lebenden Europäer. Diese konnte er sich selbst und der Missionsleitung gegenüber nur rechtfertigen, indem er die Einheit der Gemeinde immer wieder betonte und indem er die Europäer

zur materiellen Unterstützung der Mission bewegte. Die Hervorhebung der Einheit war also auch eine Reaktion auf seine ersten Erfahrungen in Indien. Hier entstand eine Kontaktreligiosität, die eine Betonung von Egalität nach sich zog.

Erfahrungen, welche die Kontaktreligiosität beeinflussten, machten alle Missionaren auf drei Ebenen: Es handelte sich erstens um Erfahrungen mit indischer Religion, Kultur, Politik und Sozialstruktur, indischen Lehren und Praktiken. Zweitens machten die Missionare prägende Erfahrungen mit den Menschen in Indien, indischen und europäischen Konvertiten und solchen, die gegen die Mission arbeiteten. Dazu gehörten auch die Erfahrungen der Konvertiten selbst, die die Missionare im engen Zusammenleben in der Kontaktzone miterlebten oder von denen diese ihnen erzählten. Auch sie beeinflussten ihre Religiosität. Drittens kamen Erfahrungen mit der eigenen Arbeit hinzu, als die in Europa erlernte Theorie zur Praxis wurde. Die Missionare erlebten, wie ihre Arbeit funktionierte, was sie bewirkte, welche, vielleicht auch nicht intendierten, Folgen sie hatte und wie die Inderinnen und Inder reagierten, und sie mussten ihre Konzeptionen diesen Erfahrungen anpassen. Das führte zu Veränderungen in der Religiosität, zum Beispiel in den heilsgeschichtlichen Deutungen und der Zukunftserwartung, die nach einigen Jahren in Indien nicht mehr von der baldigen *conversio* aller Inder ausging. Es führte aber auch dazu, dass die Missionare ihre Auffassungen von Missionspraxis und -strategien modifizierten. Schulen erhielten ein stärkeres Gewicht als Bazarpredigten, auch trennten die Basler zunehmend (potentielle) Konvertiten auch räumlich von der hinduistischen Gemeinschaft.

Prägende Erfahrungen mit indischer Religiosität machten die Missionare zum Beispiel bei den Besuchen von Festen hinduistischer Götter. Hier erlebten sie religiöse Ausdrucksformen, die ihnen fremd waren, und hier erfuhren sie einige der gewalttätigsten und bedrohlichsten Angriffe. Dies verstärkte bei Samuel Hebich, der solche Feste besonders häufig besuchte, Abneigung und Verachtung des Hinduismus und damit gleichzeitig den Dualismus in seinem Religionsverständnis. Bei solchen Festen schien ihm die Wirkmacht des Teufels sehr deutlich zutage zu treten. Die Erfahrungen intensivierten folglich seinen Glauben an den Teufel.

In ihrem Alltag trafen die Basler Missionare besonders häufig auf Bhūta-Gläubige und -Priester, die insbesondere in Karnataka und unter den Kasten zahlreich waren, deren Angehörige den Baslern am aufgeschlossensten gegenüber standen. Deren rituelle Erzeugung von Besessenheit unterschieden die Basler ihren eigenen Zeugnissen zufolge nicht von der christlichen Konzeption von ungewollter und passiver Besessenheit, sondern sie interpretierten sie mithilfe der aus Europa bekannten Konzepte. Die Bhūtas wurden als Dämonen bezeichnet und dadurch mit den »bösen Engeln« bestimmter

christlicher Traditionen gleichgesetzt.⁵ Dass der lokalen indischen Tradition zufolge Bhūtas in Reaktion auf menschliches Verhalten agierten und sowohl gute als auch schlechte Taten vollbringen konnten, war den Baslern entweder unbekannt, oder sie ignorierten es, weil sie die Erlebnisse mit Bhūta-Gläubigen im Rahmen ihrer religiösen Konzeptionen interpretierten.⁶ Gerade diese Erfahrungen hatten Auswirkungen auf die Religiosität der Basler, die hier – folgerichtig, wenn sie die Bhūtas für Dämonen hielten – den Teufel am Werk sahen.⁷ Er bekam in ihrer religiösen Konzeption eine große Bedeutung, zumal ihnen die äußeren Formen der Bhūta-Verehrung ebenfalls fremd waren und sie auch diese für teuflisch hielten. Dualismus und Teufelsglaube wurden durch die Erfahrungen mit indischen Religionen wesentlich verstärkt.

Der auffälligste, fremdeste und relevanteste Teil der Sozialstruktur, mit dem die Basler Missionare Erfahrungen machten, war das Kastensystem und, eng damit zusammenhängend, die Familienbindung. Sie erlebten, welche sozialen und wirtschaftlichen Folgen eine Konversion für Inder hatte. Wichtiger noch: Sie erlebten, welche Widerstände Konversionen durch Kastenmitglieder und Familienangehörige entgegengesetzt wurden. Und es war etwas ganz Anderes, diese Widerstände, die Probleme und Bindungen miterleben, als theoretisch in Europa davon zu hören. Die vielfachen Erfahrungen von und mit indischen Konvertiten in der Kontaktzone veranlassten die Basler, ihre Taufpraxis zu modifizieren und Taufen auch vor der *echten* Bekehrung zuzulassen, wenn sie sich davon eine Intensivierung der Gottes- und Gemeinschaftsbeziehung und mithin eine schließliche *echte* Bekehrung erhofften. Aufgrund der Erfahrungen von Abwendungen wegen des sozialen Drucks einerseits und von Folge-Konversionen von Familienangehörigen andererseits veränderten die Basler ihre Tauftheologie. Die Lehre von der persönlichen und erfahrenen Bekehrung als unabdingbarer Voraussetzung für die Taufe wurde aufgegeben.⁸

5 BLUMHARDT, Dogmatik, I, § 236, S. 229. Zur Basler Konzeption von Dämonen s.o. Kap. 3.4.

6 Vgl. SUZUKI, Bhūta und Daiva, S. 56: »*Bhūtas* include spirits of the forest, trees, animals (pig, tiger, boar, ox, snake), heroes who have died unnatural deaths, and people who have died from social injustice. [...] *Bhūtas* are said to become violent when they punish humans, but perform good deeds very quickly.«

7 Zur Adaption des Dämonenglaubens vgl. auch die selbstverständliche Rede von wirkmächtigen »unreinen Geistern« in Samuel Hebichs Vortrag in Stuttgart 1861 (in der Anrede an den Heiligen Geist und Christus im Gebet): »Ah, so versiegle uns dieses Wort und gebiete dem Teufel und den unreinen Geistern, daß sie es nicht mehr von unseren Herzen und von unserem Munde wegnehmen dürfen.« ([HEBICH], Fünfzehn Vorträge, 28). Vgl. auch die wiederholte Argumentation mit dem Teufel in den folgenden Vorträgen.

8 Dies wäre im europäischen Kontext nicht weiter verwunderlich gewesen, wurde dort doch die Kindertaufe praktiziert und der Glaube als in der Taufe grundgelegt verstanden. In der Missionsituation aber hatten die Basler andere Erwartungen gegenüber Täuflingen gehegt.

Die gegenüber dem europäischen Modell viel stärkere und auf verschiedenen sozialen Ebenen verankerte Familienbindung in Indien erlebten die Missionare in zwei Bezügen, was wiederum zur Veränderung ihrer Religiosität in zwei Hinsichten führte. Zum einen machten sie die Erfahrung, dass Angehörige aufgrund der Konversion eines Familienmitglieds ebenfalls konvertieren wollten, wie zum Beispiel Mutter, Schwester und Bruder des Katechisten Govinda/Thomas, und dass diese dann auch um die *echte* Bekehrung rangen. Solche Erfahrungen stützten die Veränderung ihrer Tauftheologie und die Ausprägung einer Kontakttheologie. Zum anderen erlebten sie immer wieder, wie Konversionswillige vor der Konversion zurückschreckten, wenn die Angehörigen mit Selbstmord oder Ermordung ihrer Kinder drohten. Sie erlebten, dass Inder, die sie schon für sichere Konvertiten gehalten hatten, die Mission gegen ihren ausdrücklichen Willen verließen, um zu ihren angeblich oder tatsächlich erkrankten Angehörigen zu eilen. Diese Erfahrungen veranlassten sie, die Lehre, dass Christen um des Glaubens willen ihre Familie und alle weltlichen Bindungen aufgeben sollten, umso stärker zu betonen und Lehren wie das vierte Gebot zurückzustellen. Die Missionare selbst hatten zwar auch Eltern, Geschwister und Freunde verlassen, aber sie waren ohne Einwilligung ihrer Eltern nicht von der Basler Mission aufgenommen worden. In Indien wurde also aufgrund eines Erfahrungskontextes zum einen eine aus Europa mitgebrachte Lehre und Praxis aufgegeben, die Taufe nach der *echten* Bekehrung, und zum anderen eine mitgebrachte Lehre verstärkt, die des *solus Christus* auch im Verhältnis zu Familienbindungen. Bei der Bewertung von Familienbeziehungen änderte sich die Hierarchie der zur Beurteilung herangezogenen biblischen Lehren.

Die Erfahrungen mit indischen Konvertiten wie Hermann Anandrao Kaundinya, Jakob Ramavarma, Govinda/Thomas und vielen anderen wirkten ferner auf zwei weitere Aspekte der Religiosität der Missionare. Der erste Aspekt war die Aufnahme dieser Konvertiten in die innerste Gemeinschaft der Missionare. Kaundinya wurde Herrmann Möglings bester Freund und engster Vertrauter in Indien nach dem Tod von dessen Stiefbruder Gottfried Weigle, der Kaundinya ebenfalls sehr nahe gestanden hatte. Die Gemeinschaft der Christen wurde damit wirklich interkulturell. Zudem brachten führende Konvertiten den Missionaren Ideen nahe, die der indischen Tradition und Denkweise entsprangen und die Vorstellungen der Missionare erweiterten. Dies geschah zum Beispiel zwischen Hermann Anandrao Kaundinya und Herrmann Mögling, aber auch zwischen Jakob Ramavarma und Samuel Hebich. In Bezug auf die Gemeinschaft ist zentral, dass die Erfahrungen in Indien die Konzeption von »christlicher Gemeinschaft« erweiterten. Es entstand die »Gemeinschaft von Christen, die aus unterschiedlichen Traditionen stammen«, eine im Glauben fundierte interkulturelle Kontaktgemeinschaft, in der die Egalität betont wurde.

Hinzu kam, dass in Indien neue Gemeinschaften aufgebaut werden mussten, zum einen um den Konvertiten eine neue soziale Heimat zu geben und zum anderen weil man Gemeinschaft auch aufgrund der in Europa gemachten religiösen Erfahrung für unabdingbar für *echtes* Christsein hielt. In Indien ließen sich aber nicht einfach »Stunden« oder »Konventikel« eröffnen. Hier mussten neue Formen gefunden werden, in denen Konvertiten und diejenigen, die sich im Prozess der *conversio* befanden, zusammenkommen konnten. Hierzu gehörten Gottesdienste, die Elemente aus unterschiedlichen europäischen und indischen Traditionen verbanden, ebenso wie Gebetsgemeinschaften, Lebensgemeinschaften und schließlich auch die Gründung von »christlichen« Orten wie Malasamudra.

Die zweite wichtige Erfahrung, die die Missionare mit Konvertiten wie Kaundinya und Govinda/Thomas machten, war die Bedeutung der »christlichen« Werthaltungen Standfestigkeit, Eifer, Geduld und Demut, sowohl aufseiten der Konvertiten als auch aufseiten der Missionare. Es handelte sich also um Erfahrungen von und mit den Konvertiten. Diese Erfahrungen beeinflussten das Wertesystem, die Hierarchie der Werte, die die Missionare vertraten. Eifer und Geduld erhielten in Indien eine viel höhere Bedeutung, als sie in den europäischen Bewerbungsschreiben besessen hatten. Die Treue wurde konkretisiert als Standfestigkeit auch angesichts von physischen und psychischen Drohungen, gegen die alles Erleben in Europa belanglos gewesen war. Hier führten die Erfahrungen in Indien mithin zu einer Veränderung in der Werteordnung erweckter Religiöser.

Die (kirchen)politische Struktur in Indien bedingte die Aufnahme anglikanischer Riten und die teilweise Orientierung am *Book of Common Prayer*. Indische Traditionen führten dazu, dass die Gläubigen im Gottesdienst auf dem Boden statt wie in Europa in Bänken saßen. Aufgrund zweier unterschiedlicher Einflüsse wurde die Liturgie in Indien also verändert, und in beiden Fällen handelte es sich um die Aufnahme neuer Praktiken in die aus Deutschland bzw. der Schweiz mitgebrachte Praxis. Bemerkenswert ist, dass die Sitzordnung von den Missionaren gar nicht erwähnt wurde, und das *Book of Common Prayer* ausschließlich in Rechenschaftsberichten gegenüber Basel. Den Missionaren schienen dies Adiaphora ohne wesentliche inhaltliche Bedeutung zu sein. Dass zumindest der enge Kontakt mit englischen *Evangelicals* und die Erfahrungen mit ihnen und ihren Auffassungen die Religiosität der Missionare durchaus beeinflussten, ist den Briefen Hermann Gunderts zu entnehmen, die er an europäische Korrespondenzpartner schrieb, auch nach seiner Rückkehr nach Europa, und in denen er mehrfach Auffassungen von *Evangelicals* als vorbildlich oder auch abzulehnen bezeichnete, sich mithin intensiv mit ihnen auseinandersetzte. Über die offensichtlichen Interaktionen hinausgehend könnte ein Vergleich der Religiosität von Mitgliedern der

erweckten Basler Mission und der *evangelical Church Missionary Society* hier weiteren Aufschluss geben und die in diesem spezifischen Kontakt ausgebildete Religiosität profilieren.

Eine der zentralen Wirkungen der Erfahrungen, die die Missionare mit europäischen Konvertiten in Indien machten, war wie im Kontakt mit Indern und Indern die Ausweitung der Gemeinschaftskonzeption. Hinzu kam die Ausweitung der Vorstellung des eigenen Missionsauftrags von der Mission an »Schwarzen« zur Mission an »Schwarzen und Weißen«. Insgesamt führten die Erfahrungen wegen der Nähe deutscher und englischer erweckter bzw. *evangelical* Vorstellungen zu einer Intensivierung eigener Glaubenskonzepte. Man bestärkte sich gegenseitig im Dualismus, in der eschatologischen Naherwartung, im Vertrauen auf Gottes Führung und im Glauben an die Pflicht zur Missionierung Indiens.

Als letzte wichtige Erfahrung ist die Begegnung mit einer spezifischen kulturellen Prägung in dieser Region und unter diesen Kasten in Indien zu nennen: die expressive Religiosität unter einem großen Teil der indischen Konvertiten. Die Ausdrucksformen der Krise, die zur *eigentlichen* Bekehrung, dem »Durchbruch« führen sollte, erschreckten die Missionare und befremdeten sie sehr. Die meisten von ihnen akzeptierten sie jedoch als Teil indischer religiöser Ausdrucksweisen. Von Hermann Gundert sind im Zuge der Erweckung 1847 Berichte überliefert, die seiner Akzeptanz wie seinem Befremden Ausdruck verliehen. Christian Irion indessen betonte seine Distanzierung und schrieb diese Expressivität dem Einfluss des Teufels zu. Damit befand er sich jedoch innerhalb der Gruppe derjenigen Missionare, die an der Erweckung beteiligt gewesen waren, in der Minderheit. Samuel Hebich schien die Ausdrucksformen für angemessene Reaktionen auf die in den Bekenntnissen genannten Sünden und Erfahrungen zu halten. Bei allen Basler Missionaren führten die Erfahrungen zur Akzeptanz neuer Praktiken in der eigenen Religiosität. Die Vorstellung von Krisenerlebnissen wurde erweitert um laute und körperlich sichtbare Ausdrucksformen. Hier begann die Kontaktreligiosität.

Dieser Überblick hat gezeigt, dass die Ausgangsreligiosität durch die Erfahrungen in Indien in vierfacher Weise verändert wurde: in der Vertiefung von Bestehendem, zum Beispiel dem Dualismus und dem Teufelsglauben; in der Veränderung von Bestehendem, zum Beispiel im Wertesystem, das neu geordnet wurde; in der Aufnahme neuer Lehren oder Praktiken, zum Beispiel den expressiven Ausdrücken religiöser Krisen oder der Gottesdienstordnung; und in dem Aufgeben von bestimmten Lehren oder Praktiken, zum Beispiel der persönlichen Bekehrung als unabdingbar für die Taufe.

Diese Faktoren führten zur Entstehung einer Kontaktreligiosität, die sich auszeichnete durch die Integration unterschiedlicher kultureller und religiöser Einflüsse sowie durch ihre Basis in der Erfahrung des Lebens in einer

Kontaktzone. Sie war fluid, nicht festgefügt. Bemerkenswert ist, dass selbst die Basler Missionare eine solche Kontaktreligiosität entwickelten, die doch mit sehr festgelegten religiösen Auffassungen nach Indien gereist waren. Die Erfahrungen, die sie in der Kontaktzone machten, ließen die unveränderte Fortführung der in Europa ausgebildeten Religiosität nicht zu. Aus dem Leben in der Kontaktzone folgte notwendig die Entwicklung einer Kontaktreligiosität.

Conversio und sanctificatio

Was die Kontaktreligiosität für die einzelnen Missionare in Bezug auf ihre Auffassungen von *conversio* und *sanctificatio* bedeutete, soll am Beispiel Herrmann Möglings und Samuel Hebichs illustriert und so auf der individuellen Ebene konkretisiert werden. Dabei kommen die einzelnen Aspekte von *conversio* und *sanctificatio* zur Sprache.

Die Auseinandersetzung mit dem Kontext fand bei Hebich und Mögling auf gänzlich unterschiedlichen Ebenen statt. Der promovierte Theologe und Leiter der Ausbildung in Mangalore Herrmann Mögling beschäftigte sich intensiv mit indischer Kultur und Literatur, stellte die *Bibliotheca Carnatica* zusammen, arbeitete mit Missionaren englischer Gesellschaften an der Revision der Bibelübersetzung und entwickelte eine große Kenntnis der sprachlichen und kulturellen Eigenarten der Region. Er bemühte sich um eine Verwissenschaftlichung und stand damit in gewisser Weise in orientalistischer Tradition. Seiner Korrespondenz ist eine große Wertschätzung und zugleich eine starke Ablehnung indischer Traditionen zu entnehmen. Aufgrund seiner profunden Kenntnis indischer kultureller Prägungen integrierte er diese auch in seinen Unterricht, soweit ihm dies zielführend zur Bekehrung der Einzelnen schien. Sein Verhältnis zum Kontext war folglich differenziert, je nach Fragestellung und Blickwinkel. Er versuchte aus seiner Kenntnis möglichst viel in die Praxis der Verkündigung zu übernehmen, um so große Erfolge zu erzielen. Es fanden sich hier also zugleich eine Orientalisierung in der religiösen und kulturellen Systematisierung und eine Übernahme von Praktiken, die religiös ungefährlich, ja sogar hilfreich schienen.

Der charismatische Samuel Hebich begann auch ohne große Kenntnis indischer Sprachen und Auffassungen mit seinen Predigten, was seine Einstellung zur Mission illustrierte. Diese änderte er im Laufe der Zeit nicht. Die Verkündigung schien für ihn zentraler zu sein als die Aufnahme des Kontextes in seine Praxis. Hebich deutete alle Erfahrungen in Indien, so auch den Kontext, mithilfe des Dualismus, der bei ihm noch stärker als bei seinen Kollegen ausgeprägt schien. Er sah in Indien den Teufel am Werk und fand in vielen Bezügen Belege für seine These, in den ablehnenden Reaktionen

von Indern, den Schwierigkeiten mit dem Kastensystem, den Erlebnissen bei Fest- und Bazarpredigten. Die Erfahrungen in Indien führten bei ihm zu einer Vertiefung des Dualismus und des Teufelsglaubens.

Daher spielte der Kontext bei ihm in Bezug auf *conversiones* eine größere Rolle als bei Herrmann Mögling. Für Mögling bedeutete der indische Kontext immer auch die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit der eigenen Bekehrung und zur Vertiefung des Bekehrteins. Bei Hebich schien dieser Aspekt seltener auf, obgleich er ebenfalls existent war. Im Verhältnis zum *Heidenboten* war für beide der Kontext für die *conversiones* von Inderinnen und Indern recht unwichtig. Die Missionare hielten stärker als jener am traditionellen »religiösen Meisternarrativ« fest. Dennoch führten die Erfahrungen mit *conversiones* in Indien in mancher Hinsicht zu einer Orientalisierung indischen nichtchristlichen Lebens und indischer nichtchristlicher Religiosität. Dies galt für alle Religionen und Konfessionen in Indien, die nicht von den Baslern als »christlich« anerkannt wurden, die also nicht erweckt waren.

Von Hermann Mögling sind verhältnismäßig wenige ausführliche Berichte über *conversiones* überliefert. Was aber bei diesen Erzählungen, nicht nur in dem Bericht über Hermann Anandrao Kaundinyas *conversio*, auffällt, ist die Parallelität zu den Bekehrungsberichten der Missionsbewerber und anderen aus der christlichen Tradition bekannten Narrativen. In Möglings ausführlichen Berichten stand die persönliche, erfahrene Bekehrung des Inders oder der Inderin im Mittelpunkt. Bemerkenswert ist, dass er im Rückblick betonte, auch in Indien gebe es – entgegen seiner anfänglichen Vermutung – *echte* Bekehrungen, hier entstünde eine neue Gemeinschaft, wenn auch die Formen der Bekehrung möglicherweise andere seien als in Europa. Mögling überwand hier also das Differenzempfinden und betonte die Einheit. Für seine Religiosität bedeutete das eine Erweiterung sowohl der Modi der Bekehrung als auch der Vorstellungen von Gemeinschaft und zudem die Integration neuer Ansätze. In den Berichten wird die Individualität der Konvertiten und ihrer Erfahrungen deutlich. Bei aller Orientierung am »religiösen Meisternarrativ« ging es Mögling darum, die Bekehrungen der Einzelnen zu erzählen und glaubhaft zu machen. Die Abweichungen vom Narrativ beziehungsweise voneinander demonstrierten Individualität und Glaubwürdigkeit.

Auch Samuel Hebich war daran gelegen, soweit möglich die persönliche Erfahrung der Bekehrung durch Konvertiten wiederzugeben. Auch er nutzte, sowohl bei den Berichten über europäische als auch bei denen über indische Konvertiten, das traditionelle Narrativ. Hinzu kam bei ihm jedoch die Hervorhebung des Kontextes bei *conversiones* von Indern und Inderinnen. Er kommentierte die Erfahrungen aus der Perspektive seiner Frömmigkeit. Dadurch bekamen in seiner Religiosität Dualismus und Teufelsglaube eine

immer größere Bedeutung; Indien wurde in mancher Hinsicht orientalisiert. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der *conversiones* stellte er stärker als Mögling in Bezug auf den indischen Kontext. Gerade deshalb integrierte er den Kontext häufig in das Narrativ und erweiterte es so.

Krisenerfahrungen schilderte Hebich aufgrund seiner Erlebnisse in der Erweckung wesentlich häufiger und ausführlicher als Mögling. Ein weiterer Grund für die unterschiedlichen Herangehensweisen wird in der Persönlichkeit und (Ausgangs)religiosität der Missionare zu finden sein. Auch in der Darstellung seines eigenen Lebenslaufs war Mögling zurückhaltender als Hebich gewesen. Vermutlich lud Hebich zudem mit seinem Auftreten mehr als Mögling zu expressiven Ausdrucksformen religiöser Krisen ein. Deutlich ist, dass er diese ausführlich beschrieb und sie als Möglichkeiten, eine Krise zu erleben, in seine Religiosität integrierte, also hier eine indische Praxis in seine Religiosität aufnahm. Hebich zeigte sich in dieser Hinsicht so offen wie kaum ein anderer der Basler Missionare. Die Krise als Umschlagpunkt, an dem der Mensch vom nicht-Bekehrten zum Bekehrten wird, der Teil der *conversio*, der eigentlich nicht nachvollziehbar ist – der Lehre der Basler zufolge ebenso wie nach Ansicht der neueren Konversionsforschung –, wurde laut Hebich in der Erweckung auch für Außenstehende sicht-, hör- und erlebbar.

In der Frage nach Aktivität und Passivität in der *conversio* sind bei allen Missionaren die Parallelen in der Darstellung von Bekehrungen in Europa und in Indien deutlich geworden. In dieser Hinsicht hoben sie die Gleichheit hervor, die Egalität, und zugleich verstärkte sich die Religiosität der Missionare durch die Erfahrungen in Indien. Auch die Erfahrung, dass indische Konvertiten eine Entscheidung treffen mussten, die weit gewichtigere soziale Folgen hatte als in Europa, vertiefte ihre Religiosität. In dieser Hinsicht bekam die Aktivität der Konvertiten zentrale Bedeutung. Gleichzeitig behielten die Basler die Überzeugung von der vorangehenden Aktivität Gottes und der Passivität der Menschen bei, die erst in der Antwort auf Gottes Handeln aktiv werden konnten. *Sola gratia* und *rational choice* kamen in der Erfahrung der Basler in Indien häufig zusammen. Letztlich aber ging es ihrer Überzeugung nach darum, dass die Inderinnen und Inder keine rationale Wahl trafen, sondern sich ganz der Gnade hingaben, auch wenn das allen rationalen Erwägungen widersprach.

Die Erfahrung der eigenen geringen Handlungsmacht im Bekehrungs-geschehen anderer intensivierte ihr Gefühl der Niedrigkeit gegenüber Gott und seinem Auftrag. Dies verstärkte die Betonung der Demut, konnte aber auch zu Niedergeschlagenheit und Depression führen, wie insbesondere Hermann Gundert berichtete. Deren Überwindung, die Navigation der Emotionen, gelang in Hingabe und Vertrauen. Wenn sich in Bezug auf Aktivität und Passivität die Religiosität der Missionare in Indien veränderte, dann nur im Sinne einer noch stärkeren Betonung der eigenen Passivität.

Auch im Blick auf den Prozess handelte es sich, soweit nicht bestimmte Werthaltungen in den Vordergrund traten, um eine Intensivierung der Ausgangsreligiosität. Dies galt sowohl für den bei indischen und europäischen Konvertiten wahrgenommenen Prozess als auch für die Beschäftigung mit dem eigenen Glauben und als »Abfall« interpretierte Auseinandersetzungen und Ungehorsamkeiten. Insbesondere Hermann Mögling betonte, wie sehr die Erfahrungen, die er in Indien mit seinem eigenen Glauben gemacht habe, zur Vertiefung seiner Gottesbeziehung und seiner Bekehrung beigetragen hätten. In seiner Korrespondenz wurde die protestantische Lehre des *simul iustus et peccator* greifbar. Bemerkenswert ist im Blick auf die Konversionsforschung die Betonung, dass der Prozess der Bekehrung das ganze Leben umfasst.

Bei den Überlegungen zum richtigen Zeitpunkt zur Taufe ist eine Veränderung der Theologie durch die Erfahrungen in der Kontaktzone festzustellen. Herrmann Mögling ging sogar so weit, die Mission in Indien mit der Christianisierung Europas zu vergleichen und Massentaufen zu fordern. Auch wenn er sich damit nicht durchsetzte, so demonstrierte dies doch eine Modifikation seiner theologischen Auffassungen im Abrücken von Forderungen nach der *Echtheit* der Bekehrung vor der Taufe.

In Indien wurde die *sanctificatio* als Kreuzesnachfolge, ein Ideal, das auch in Europa von den Gläubigen rhetorisch gefordert wurde, zu einer Erfahrung. Dies galt sowohl für die Missionare als auch und erst recht für die Konvertiten. Damit erhielten Kreuzesnachfolge und *imitatio Christi* einen noch höheren Stellenwert in der Religiosität als in Europa. Denn jetzt mussten sie gelebt werden. Dies beschrieben alle Missionare gleichermaßen. Mit der größeren Bedeutung der Kreuzesnachfolge einher ging eine Veränderung der Werteordnung, in der die Werte ebenfalls zu Erfahrungen wurden und Geduld und Eifer ein unvergleichlich größeres Gewicht bekamen als in Europa. Erhebliche Unterschiede zwischen den Missionaren lassen sich in diesen Fragen nicht ausmachen, die Erfahrungen und die Schlussfolgerungen schienen für alle ähnlich zu sein. Die Verknüpfung von *conversio* und *sanctificatio*, die theologisch und in den Überzeugungen in Europa ebenfalls sehr eng war, wurde in Indien auch in der Lebenspraxis untrennbar.

Samuel Hebich verstärkte dies durch die Übernahme indischer Strukturen und Anliegen, zum Beispiel im Umgang mit seinen Katechisten. Die Genügsamkeit, die in der indischen Religiosität eine viel größere Rolle spielte als in der europäischen, wurde bei ihm aufgrund seines Lebens in der Kontaktzone zu einem zentralen Wert. Hebich kommentierte dies wenig, sodass nicht von einer Exotisierung gesprochen werden kann. Vielmehr schien ihm dieses Vorgehen in Indien selbstverständlich. Er entwickelte mithin eine neue Hierarchisierung der Werte in seiner Kontaktreligiosität, in der ein aus der europäischen christlichen Tradition bekannter, aber in der Erweckungsbewegung

recht unwichtiger Wert große Bedeutung erhielt, da er in bestimmten indischen Traditionen zentral war. Hebich integrierte damit ein für manche seiner indischen Konvertiten wichtiges Ideal in seine Religiosität.

Die Ausbildung von Kontaktreligiosität bedeutete für Herrmann Mögling die Übernahme indischer Praktiken in die Missionsstrategie, die Öffnung seiner Vorstellungen von *echten* Bekehrungen und von den Grundlagen christlicher Gemeinschaft, die Aufnahme neuer Riten, das Aufgeben der Forderung nach einer *echten* Bekehrung vor der Taufe, die Veränderung seiner Werteordnung und die Intensivierung des persönlichen Glaubens und seiner eigenen Bekehrung, wie er es nannte, aufgrund seiner Erfahrungen. Rückblickend hielt er dies für den wichtigsten Punkt.

Die Ausbildung von Kontaktreligiosität bedeutete für Samuel Hebich die Verstärkung seines Dualismus und Teufelsglaubens, mit der er auf viele Erfahrungen auf ganz unterschiedlichen Ebenen reagierte, und wodurch er viele Erlebnisse und indische Herangehensweisen orientalistisch ausschied. Eine positive Aufnahme von Erfahrungen in Indien fand sich bei ihm in der neuen Werteordnung, in die die Genügsamkeit integriert wurde. Auch Hebich nahm also indische Praktiken, hinausgehend über die für alle Basler Missionare geltenden Veränderungen in der Tauftheologie und im Werteverständnis, in seine Religiosität auf.

Conclusio

Die Fokussierung auf Kontaktreligiosität hat sich als eine Möglichkeit erwiesen, die Erfahrungen europäischer Missionare im Indien des 19. Jahrhunderts nachzuzeichnen und eine Entwicklung in ihrer Religiosität aufzuzeigen, die die Verflechtung von indischer und europäischer Spiritualität sowie das *Entanglement* der Erfahrungen von Indern und Europäern, von Missionierten und Missionaren illustriert. Mit dieser Fragestellung wird der kolonialen Situation von Hierarchie und Ungleichheit Rechnung getragen, in der die Mission stattfand. Gleichzeitig werden die verschiedenen Bezüge sichtbar, in denen Missionare und Inder lebten, und in denen die Hierarchie durchaus nicht immer zugunsten der europäischen Missionare definiert war. Es bestanden Ordnungen und Abhängigkeiten in vielfältigen Beziehungen. Die Analyse der Kontaktreligiosität demonstriert die Komplexität der Situation.

In dieser Studie steht die Frage nach der Bedeutung der interkulturellen Erfahrung für die Europäer in den Kontaktzonen im Mittelpunkt. Es wird deutlich, wie sehr auch diese durch die Missionsarbeit und ihre vielfältigen Interaktionen geprägt wurden. Dieser Zugang hilft, die Polaritäten in der Erforschung von Mission und Kolonialismus zu überwinden und die Essentialisierung von »Westen« und »Orient« als einander gegenüberstehende

monolithische Größen aufzubrechen, die auch positiven Diskriminierungen häufig zugrunde liegen. Die kulturellen Konzeptionen und Praktiken ebenso wie die Menschen aus verschiedenen Kontinenten und Regionen waren wandelbar und veränderten sich im Kontakt.

Dass selbst in diesen Anfangsjahren der Arbeit einer Missionsgesellschaft, die neu nach Indien kam, nicht zwei abgeschlossene Kulturen einander gegenüberstanden, demonstrieren die Anknüpfungspunkte, die Missionare, Inderinnen und Inder fanden und mithilfe derer sie trotz aller Probleme miteinander ins Gespräch kommen konnten. Zudem wird deutlich, inwieweit die einzelnen Akteure selbst zu Grenzgängern werden konnten. Dies galt nicht nur für indische Konvertiten wie Hermann Anandrao Kaundinya, sondern auch für die Missionare, die in mancher Hinsicht zwischen Europäern und Indern in Indien vermittelten, zum Beispiel indem sie gemeinsame Gemeinden aufbauten. Es galt gleichfalls für manche seit langem in Indien lebende Europäer und für Angehörige anderer Missionsgesellschaften, die die Basler in das Land und seine Leute einführen konnten, und ebenso für Inder, die den Missionaren als *Munshi*, Sprachlehrer, Einblicke in ihre Kultur vermittelten und für neu angekommene Europäer verständliche Erklärungen lieferten. Zuletzt galt es auch für Inder, die schon vor Ankunft der Basler Christen waren und in religiöser Hinsicht eine Mittelstellung einnahmen.

Zudem kann in der Analyse der Kontaktreligiosität die Ausbildung von Orientalisierung und Exotisierung im Missionskontakt ebenso demonstriert werden wie die Betonung von Egalität und Einheit, mit der die Basler die Zuschreibung des Anderen als »fremd« unterliefen. Die Vielfalt der Ansätze und Perspektiven wird deutlich, und dies innerhalb einer Missionsgesellschaft, die sich gerade in religiöser (wenn auch nicht konfessioneller) Hinsicht als geschlossen empfand. Damit werden die multiplen Religiositäten selbst innerhalb eines solchen Systems sichtbar. All dies illustriert der Blick in die Missionsgeschichte und ihre Kontaktzonen.

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich, soweit nicht anders angegeben, nach Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York ²1992.

CMS	Church Missionary Society
DEHM	Dänisch-Englisch-Hallesche Mission
EIC	East India Company
LMS	London Missionary Society
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
SPG	Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts
VOC	Vereenigde Oostindische Compagnie
BMA	Archiv Basler Mission / mission21
BV	Brüderverzeichnis (Personalfaszikel, BMA)
SV	Schwesternverzeichnis (Personalfaszikel, BMA)
KP	Komitee-Protokolle (BMA)
CO	Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia

Quellen- und Literaturverzeichnis

Handschriftliche Quellen

- C-1.2 Mangalur 1834, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalur 1835, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalore 1836, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalore 1837, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalore 1838, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalore 1839, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalore 1840, BMA, Basel.
- C-1.2 Mangalore 1841, BMA, Basel.
- C-1.3 Mangalore 1842, BMA, Basel.
- C-1.3 Mangalore 1843, BMA, Basel.
- C-1.3 Mangalore 1844, BMA, Basel.
- C-1.3 Mangalore 1845, BMA, Basel.
- C-1.3 Mangalore 1846, BMA, Basel.
- C-1.3 Mangalore 1847, BMA, Basel.
- C-1.4 Mangalore 1848, BMA, Basel.
- C-1.4 Mangalore 1849, BMA, Basel.
- C-1.4 Mangalore 1850, BMA, Basel.
- C-1.7 Talatscheri 1839–40, BMA, Basel.
- C-1.7 Talatscheri 1841, BMA, Basel.
- C-1.7 Talatscheri 1842, BMA, Basel.
- C-1.7 Cannanur 1841, BMA, Basel.
- C-1.7 Cannanur 1842, BMA, Basel.
- C-1.7 Cannanur 1843, BMA, Basel.
- C-1.8 Cannanur 1846, BMA, Basel.
- C-1.8 Cannanur 1847, BMA, Basel.
- C-1.8 Cannanur 1848, BMA, Basel.
- C-1.8 Cannanur 1849, BMA, Basel.
- C-1.8 Cannanur 1850, BMA, Basel.
- C-1.8 Talatscheri 1846, BMA, Basel.
- C-1.8 Talatscheri 1847, BMA, Basel.
- C-1.8 Talatscheri 1848, BMA, Basel.
- C-1.8 Talatscheri u. Tschombala 1849, BMA, Basel.
- C-1.8 Talatscheri 1850, BMA, Basel.
- C-1.9 Indien 1850–1853, BMA, Basel.
- C-1.11 Indien 1851, BMA, Basel.
- C-1.12.1 Indien 1852, BMA, Basel.
- C-1.12.2 Indien 1852, BMA, Basel.
- C-1.13 Indien 1852, BMA, Basel.
- C-1.14 Mangalur 1853, BMA, Basel.
- C-1.14 Cannanur 1853, BMA, Basel.
- C-1.15.1 Mangalore 1853, BMA, Basel.
- C-1.15.1 Hubli 1853, BMA, Basel.
- C-1.15.2 Cannanore 1853, BMA, Basel.
- C-1.15.2 Mercara, Almanda u.s.w. 1853, BMA, Basel.
- C-1.15.2 Tellicherry 1853, BMA, Basel.
- C-1.16.1 Mangalur 1854, BMA, Basel.
- C-1.16.1 Almanda 1854, BMA, Basel.

- C-1.16.2 Hubli 1854, BMA, Basel.
 C-1.16.2 Cannanur 1854, BMA, Basel.
 C-1.20 Mangalur 1855, BMA, Basel.
 C-1.20 Hubli 1855, BMA, Basel.
 C-1.20 Tschirakal u. Kannanur 1855, BMA, Basel.
 C-1.20 Tellitscherri 1855, BMA, Basel.
 C-1.21 Mangalur 1856, BMA, Basel.
 C-1.21 Hubli 1856, BMA, Basel.
 C-1.21 Kannanur u. Tschirakal 1856, BMA, Basel.
 C-1.22 Mangalur 1857, BMA, Basel.
 C-1.22 Hubli 1857, BMA, Basel.
 C-1.22 Kannanur 1857, BMA, Basel.
 C-1.22 Talatscheri 1857, BMA, Basel.
 C-1.23a Mangalur 1858, BMA, Basel.
 C-1.23a Dr. Gundert's Briefe 1858, BMA, Basel.
 C-1.23a Hubli 1858, BMA, Basel.
 C-1.23b Kannanur 1858, BMA, Basel.
 C-1.23b Talatscheri 1858, BMA, Basel.
 C-1.23b Alamanda u. Mercara 1857, BMA, Basel.
 C-1.23b Kurg Stationen (1857 u.) 1858, BMA, Basel.
 C-1.24 Mangalur (1859), BMA, Basel.
 C-1.24 Merkara 1859, BMA, Basel.
 C-1.24 Kannanur (1859), BMA, Basel.
 C-1.24 Talatscheri (1859), BMA, Basel.
 C-1.25 Quartalsberichte Indien 1859, BMA, Basel.
 C-1.26 Canara 1860, BMA, Basel.
 C-1.26 Kurg 1860, BMA, Basel.
 C-1.26 Hubli 1860, BMA, Basel.
 C-1.27 Malabar & Nilagiri 1860, BMA, Basel.
 CMS G/A, AJ Jubilee celebrations, anniversaries etc., AJ 4, 1898, General Review, University of Birmingham, Special Collections, Birmingham.
 CMS G/AC, CRL, 15, S. 147.
 Q-3-3.36 Instruktionen und Contracte von 1848-1876, BMA, Basel.
 Q-3-3.25, Missions-Instruction, nach welcher das Evangelium Jesu Christi unter den Heiden zu verkündigen ist, BMA, Basel, 1799.
 Christian Gottlieb Blumhardt, QS-22,1, Dogmatik M.S., BMA, Basel, 1835/37.
 W. F. Geß, QS-22,14, Dogmatik Geß, M.S., BMA, Basel, 1855 II.
 W. F. Geß, QS-22,10, Dogmatik Geß, M.S., BMA, Basel, 1856/57.
 W. F. Geß, QS-22,11, Biblische Glaubenslehre Geß, M.S., BMA, Basel, 1862/63.
 Wilhelm Hoch, QS-22,29, Unterricht in der christlichen Lehre I, M.S., BMA, Basel, 1880.

Gedruckte Quellen

- Church Missionary Record, 1830ff.
 Church Missionary Intelligencer, London 1849.
 Church Missionary Society, Register of Missionaries (Clerical, Lay & Female), and Native Clergy, From 1804 to 1904. In two parts; University of Birmingham, Special Collections Archives, Sign.: CMS BV 2500, [1904].
 Church Missionary Society Proceedings, Report of the Committee delivered to the Annual Meeting, held May 5, 1818, at Freemasons' Hall, Great Queen Street.
 Der Evangelische Heidenbote, Basel 1828ff.
 Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften (später: Missionsmagazin), 1818ff.

- Konkordienfomel. Formula Concordiae. Gründliche [Allgemeine], lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgerischer Confession, in welchen ein Zeither unter etlichen Theologen derselbigen zugetan Streit vorgefallen, nach Anleitung Gotes Worts und summarischen Inhalt unser christlichen Lehr beigelegt und vorglichen, in: BSELK, Göttingen 1952, S. 735–1100.
- Missionar Samuel Hebich in Basel. Ein Gespräch, sammt Anhang, einige Auszüge aus nachgeschriebenen Predigten enthaltend, Basel 1860.
- Twelve Letters. Translated from Canarese, Mangalore 1859.
- Aurelius AUGUSTINUS, Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch, übers., hg. u. komm. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch (Reclams Universal-Bibliothek 18676), Stuttgart 2009.
- Pauline BACMEISTER, Reise-Tagebuch 26. Oktober bis 13. Dezember 1844, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance, Norderstedt 2007, S. 366–375. [Basler Mission], Die Schanars in Tinneweli, [Basel] [o. Jahr].
- Johann Christoph BLUMHARDT, Die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus, hg. v. Gerhard Schäfer u. Theodor Bovet, Göttingen 1982.
- Johannes BRENZ, Catechismus pia et utili explicatione illustratus, Frankfurt: Petrus Brubacchius 1551.
- Johannes BRENZ, Katechismus, erläutert von Johann Brenz. Nach dem lateinischen Original bearbeitet von Friedrich August Schütz, Leipzig 1852.
- Johannes BRENZ, Catechismus. Pia et utili explicatione illustratus [1551], in: Johann Michael Reu (Hg.), Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. I. Teil: Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts. 1. Süddeutsche Katechismen, Hildesheim / New York 1976, S. 327–360.
- Johannes BRENZ, Fragstück des Christlichen glaubens für die Jugendt [1536/53], in: Johann Michael Reu (Hg.), Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. I. Teil: Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts. 1. Süddeutsche Katechismen, Hildesheim / New York 1976, S. 309–314.
- Johannes BRENZ, Confessio Virtembergica. Das Württembergische Bekenntnis 1552, hg. v. Martin Brecht u. Hermann Ehmer, Holzgerlingen 1999.
- John BUNYAN, The Pilgrim's Progress. From This World to That Which is to Come, 2008 (1687), www.gutenberg.org/files/131/131-h/131-h.htm (Zugriff: 23.5.2011).
- Johannes CALVIN, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia 31. Opera exegetica et homiletica 9, hg. v. Wilhelm Baum / Eduard Cunitz / Eduard Reuss, Braunschweig 1887.
- Johannes CALVIN, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia 1. Institutio religionis christianae, editio 1536, editiones 1539–1554, editio 1559, hg. v. Wilhelm Baum / Eduard Cunitz / Eduard Reuss, Braunschweig 1863.
- Johannes CALVIN, Responsio ad Sadoletum, in: Peter Barth / Wilhelm Niesel / Dora Scheuner (Hg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. I, München 1926, S. 457–489.
- JOHANNES CALVIN, Institutio Christianae Religionis, 1559, in: Peter Barth / Wilhelm Niesel / Dora Scheuner (Hg.), Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. III–V, München 1967–74.
- Jean CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Anselm von CANTERBURY, Cur Deus homo? – Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch, hg. v. Franc Salesius Schmitt, Darmstadt 1960.
- Friedrich FABRI, Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch-ökonomische Betrachtung, Gotha 1879.
- Albrecht FRENZ, Freiheit hat Gesicht. Anandapur – eine Begegnung zwischen Kodagu und Baden-Württemberg, Stuttgart 2003.
- Johannes Evangelista GOSSNER, Das Herz des Menschen, ein Tempel Gottes oder eine Werkstatt des Satans. In zehn Figuren bildlich dargestellt, Harrisburg, PA 1831.
- Hermann GUNDERT, Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten, Calw / Stuttgart 1881.
- Hermann GUNDERT, Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten, (2. vermehrte u. verbesserte Aufl.) Calw / Stuttgart 1886.

- Hermann GUNDERT, Herrmann Mögling. Ein Missionsleben in der Mitte des Jahrhunderts, Calw 1882.
- Hermann GUNDERT, Aus Dr. Hermann Gundert's Briefnachlaß. Als Manuskript gedruckt, Stuttgart 1900.
- Hermann GUNDERT, Tagebuch aus Malabar. 1837–1859, hg. v. Albrecht Frenz, Ulm 1983.
- Hermann GUNDERT, Schriften und Berichte aus Malabar mit Meditationen und Studien, hg. v. Albrecht Frenz, Stuttgart 1983.
- Hermann GUNDERT, Gowinda der Elefantenführer. Ein Lebensbild aus Malabar, Basel ⁵1909.
- [Hermann GUNDERT], Der indische Fürstensohn Jakob Ramawarma, Erstling der Malabar-Prediger, Basel ²1880.
- [Samuel HEBICH], Fünfzehn Vorträge, gehalten in der St. Leonhardskirche zu Stuttgart von Samuel Hebich, Missionar. Nebst dessen Bild und Lebensabriß. Zur Erinnerung für seine Zuhörer und zum Besten der Basler Mission von Freunden herausgegeben, Stuttgart / Basel 1861.
- Samuel HEBICH, Gotteskraft die selig macht, Stuttgart / Basel 1934.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. v. Eva Moldenhauer (Werke 12, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 612), Frankfurt am Main 5. Aufl. 1999.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 12), Frankfurt 1970.
- Johannes HESSE, Aus Dr. Hermann Gundert's Leben (Calwer Familienbibliothek 34), Calw / Stuttgart 1894.
- Aline HOFFMANN, Julie Gundert-Dubois, in: dies. (Hg.), Sie reden noch. Sieben Lebensbilder aus der Missionsarbeit der Frau, Basel ²1926, S. 37–48.
- Wilhelm HOFFMANN, Taufe und Wiedertaufe. Sechs Gespräche, Stuttgart 1840.
- Christian IRION, Erlebnisse aus dem Indischen Militäraufstande im Jahr 1857, Basel 1866.
- Christian IRION, Drei Erstlinge (Kämpfe und Siege Im heiligen Kriege 1), Basel 1883.
- [Christian IRION], Drei Frauen-Bekehrungen in Indien, Basel 2. Aufl. [o. Jahr].
- [Christian IRION], Das Armenhaus in Talatscheri, Basel 1871.
- [Christian IRION], Paul Tschandren, ein Knecht Gottes in Indien, Basel [o. Jahr].
- Joseph JOSEPHANS, Fünfundvierzigster Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel auf 1. Juli 1860, Basel 1860.
- Hermann Anand Rao KAUNDINYA, Lebensgeschichte des H. Anandraja Kaundinja, eines ehemaligen Braminen, nunmehrigen Predigers an der deutsch-evangelischen Gemeinde und zweiten Lehrers an der Katechistenschule zu Mangalur, Provinz Canara, Westküste von Ostindien. Von ihm selbst niedergeschrieben und vorgetragen bei seiner Ordination zum Missionar am 20. Juli 1851 in der Stadtkirche zu Leonberg (Württemberg) durch Herrn M. S. C. Kapff, königl. württembergischen Prälaten und Consistorialrath, Basel 1853.
- Hermann Anand Rao KAUNDINYA, Die Lebensgeschichte des in Mangalur bekehrten Brahminen Hermann Anandraja Kaundinja, Basel ³1855.
- Hermann Anand Rao KAUNDINYA, Lebensgeschichte des in Mangalur bekehrten Brahminen H. Anandraja Kaundinja, Basel ³1871.
- Ferdinand KITTEL, A grammar of the Kannada language in English. Comprising the 3 dialects of the language [ancient, mediaeval, and modern]. Reprint of the ed. 1903 Osnabrück 1985.
- Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Weimar 1897, S. 12–38.
- Martin LUTHER, De servo arbitrio, in: Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, S. 551–787.
- Martin LUTHER, Der große Katechismus. Catechismus major, in: BSELK, Göttingen 1952, S. 543–733.
- Martin LUTHER, Artikel christlicher Lehre, so da hätten sollen aufs Concilium zu Mantua oder wo es sonst worden wäre, überantwortet werden von unsers Teils wegen und was wir annehmen oder nachgeben könnten oder nicht (1537), in: BSELK, Göttingen 1952, S. 405–468.
- Markus MATTHIAS (Hg.), Lebensläufe August Hermann Franckes (Kleine Texte des Pietismus 2), Leipzig 1999.
- Joh. Friedr. METZ, Das Todtenfest (Manemele) auf den Nilgherries, in: Beiträge zur Kenntniß des

- religiösen Lebens der Hindus, in: *Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibel-Gesellschaften* 1853, I, S. 79–85.
- Hermann Friedrich MÖGLING, *Bibliotheca Carnatica*, Mangalore u.a. 1848–52.
- [Hermann GUNDELT / Herrmann MÖGLING?], Samuel Hebich. Ein Beitrag zur Geschichte der indischen Mission, Basel 1872.
- Herrmann MÖGLING, Tractat vom Kastenwesen. Ein Gespräch, in: Beilage zum einunddreißigsten Jahresberichte der evangelischen Missionsgesellschaft in Basel 1846, in: *Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibel-Gesellschaften* 1846, IV, S. 161–185.
- Caecilius Secundus Gaius PLINIUS, *Briefe = Epistularum libri decem*. Lateinisch-deutsch, hg. v. Helmut Kasten, Zürich 1995.
- C. T. E. RHENIUS, *A Review of a work entitled The Church; her daughters and handmaidens*, etc, London 1835.
- C. T. E. RHENIUS, Reply to the statement of the Madras Corresponding Committee of the Church Missionary Society respecting the Tinnevely Mission ... To which is appended a narrative of occurrences which led to his return and renewed settlement in Tinnevely, 1835, Madras 1836.
- Heinrich RICHTER unter Mitarb. v. Wilhelm Richter, *Richter's Bibelwerk. Erklärte Haus-Bibel oder Auslegung der ganzen heiligen Schrift alten und neuen Testaments*, 6 Bde., Barmen / Schwelm 1834–40.
- Rudolf SCHWARZ, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung*, Bd. 3: Die Briefe der Jahre 1556–1564, Neukirchen-Vluyn 1962.
- August THOLUCK, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, Hamburg 1825.
- Christoph WEISMANN, *Eine kleine Biblia. Die Katechismen von Luther und Brenz. Einführung und Texte*, Stuttgart 1985.
- Johann Conrad ZELLER, *Catechistische Unterweisung zur Seeligkeit. Das ist, Kurze Auflegung deß Brentianischen Catechismi ...*, Tübingen 1680.
- Johann Conrad ZELLER, *Christliche Sermones Von dem Anhang deß Catechismi, So bestehet in Morgen- Abend- und Tisch-Gebett, Und In der Christlichen Haus-Tafel*, Tübingen 1680.

Literatur

- William J. ABRAHAM, *Divine and Human Action in Conversion*, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70)*, Tübingen 2013, S. 239–253.
- Kurt ALAND, *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums (TBT 5)*, Berlin 1961.
- Thorsten ALTENA, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918 (*Internationale Hochschulschriften* 395), Münster 2003.
- THORSTEN ALTENA, »... ein Spiegelbild der aussendenden Kirche«. Betrachtungen zum Verhältnis von »Heimat und »Missionsfeld« am Beispiel der Rheinischen Owambo-Mission in Deutsch-Südwestafrika, in: *MEKGR* 54 (2005), S. 39–62.
- Thorsten ALTENA, »Brüder« und »Väter im Herrn«. Notizen zum inneren Machtgefüge protestantischer deutschsprachiger Missionsgesellschaften 1884–1918, in: Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 (Missionsgeschichtliches Archiv 10: Geschichte)*, Stuttgart 2005, S. 51–70.
- WOLFGANG ALTVATER, *Untergruppenbach – die Sehnsucht nach Indien*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 280–282.
- Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.
- Kerstin ARMBORST-WEIHS / Judith BECKER, Wertewandel und Geschichtsbewusstsein – Überlegungen zur historischen Untersuchung einer Wechselbeziehung, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 12 (2011), S. 153–178.

- Johann P. ARNASON, *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions* (International Comparative Social Studies 8), Leiden u.a. 2003.
- Talal ASAD, *Comments on Conversion*, in: Peter van der Veer (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Zones of Religion), New York / London 1996, S. 263–273.
- Talal ASAD, *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?*, in: Anthony Pagden (Hg.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge 2002, S. 209–227.
- Kokou AZAMEDE, *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939* (Missionsgeschichtliches Archiv 14), Stuttgart 2010.
- Kokou AZAMEDE, *Reactions of African Converts to Christianity, Particularly of Those Who Visited Europe. The Case of the North German Mission's Assistants in West Africa*, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity* (VIEG Beiheft 103), Göttingen 2014, S. 197–218.
- Brojendra Nath BANERJEE, *Religious Conversions in India*, New Delhi 1982.
- John D. BARBOUR, *Versions of Deconversion. Autobiography and the loss of faith*, Charlottesville / London 1994.
- Chad M. BAUMAN, *Christian Identity and Dalit Religion in Hindu India, 1868–1947*, Grand Rapids, MI 2008.
- Susan BAYLY, *Race in Britain and India*, in: Peter van der Veer / Hartmut Lehmann (Hg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, NJ 1999, S. 71–95.
- Susan BAYLY, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge 1999.
- Pier Franco BEATRICE, *Sünde. V. Alte Kirche*, in: TRE 32, Berlin / New York 2001, S. 389–395.
- David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*, London 1989.
- Dieter BECKER, *Bekehrung. Anmerkungen in missionswissenschaftlicher Perspektive*, in: ders. (Hg.), *Mission verstehen. Themen und Thesen interkultureller Forschung* (Missionswissenschaftliche Forschungen N.F., Bd. 28), Neuendettelsau 2012, S. 91–104.
- Dieter BECKER, *»Je gelehrter, desto verkehrter«? Beobachtungen zum Selbstverständnis evangelischer Missionare im Rahmen der Erweckungsfrömmigkeit*, in: ders. (Hg.), *Mission verstehen. Themen und Thesen interkultureller Forschung* (Missionswissenschaftliche Forschungen N.F., Bd. 28), Neuendettelsau 2012, S. 35–51.
- Dieter BECKER, *Mission – Konversion – Menschenrechte*, in: ders. (Hg.), *Mission verstehen. Themen und Thesen interkultureller Forschung* (Missionswissenschaftliche Forschungen N.F., Bd. 28), Neuendettelsau 2012, S. 71–90.
- Judith BECKER, *Die Christianisierung fremder Völker – ein Zeichen für die nahende Endzeit?*, in: dies. / Bettina Braun (Hg.), *Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein* (VIEG Beiheft 88), Göttingen 2012, S. 183–204.
- Judith BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World* (VIEG Beiheft 107), Göttingen 2015.
- Judith BECKER, *»Gehet hin in alle Welt ...«: Sendungsbewusstsein in der evangelischen Missionsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Evangelische Theologie* 2012 (2012), S. 134–154.
- Judith BECKER, *Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung* (SMRT 122), Leiden u.a. 2007.
- Judith BECKER, *Die Heimat oder Europa. Perspektiven englisch- und deutschsprachiger Missionare aus den 1830er-Jahren*, in: Rebekka Habermas / Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2014, S. 215–240.
- Judith BECKER, *Individualisierung durch Bekehrung? Erfahrungen Basler Missionare in Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Reinhard / Martin Fuchs / Antje Linkenbach-Fuchs (Hg.), *Individualisierung durch christliche Mission? / Individualization through Christian missionary activities* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 24), Wiesbaden 2015, S.187–203.
- Judith BECKER, *Introduction: European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, in: dies. (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Trans-*

- formation through Interaction in a (Post-)Colonial World (VIEG Beiheft 107), Göttingen 2015, 7–24.
- Judith BECKER, Kirchenordnung und reformierte Identitätsbildung am Beispiel Frankenthals, in: Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit (VIEG Beiheft 74), Mainz 2007, S. 275–296.
- Judith BECKER, Liberated by Christ: Evangelical Missionaries and Slavery in Nineteenth Century South India, in: dies. (Hg.), European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World (VIEG Beiheft 107), Göttingen 2015, S. 65–85.
- Judith BECKER, What was European about Christianity? Early 19th century missionaries' perceptions, in: dies. / Brian Stanley (Hg.), Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity (VIEG Beiheft 103), Göttingen 2014, S. 29–52.
- Judith BECKER, Zukunftserwartungen und Missionsimpetus bei Missionsgesellschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Breul / Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung (AGP 59), Göttingen 2013, S. 244–270.
- Gustav Adolf BENRATH, Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie, in: PuN 7 (1981), S. 87–114.
- Gustav Adolf BENRATH, Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen, 1815–1888. Ein Überblick, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, S. 150–271.
- Michael BERGUNDER, Die Darstellung des Hinduismus in den Halleschen Berichten, in: ders. (Hg.), Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde, Halle 1999, S. 111–125.
- Homi K. BHABHA, *The location of culture*, London / New York 1994.
- Homi K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur* (Stauffenburg Discussion 5), Tübingen 2007.
- Katrin BINDER, Gottfried H. Weigle als Sprachforscher und Missionar, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 390–398.
- Katrin BINDER, Herrmann Anandrao Kaundinya, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 419–424.
- Katrin BINDER, Eine kanaresische Blumenlese, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 37–47.
- Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GuG 26 (2000), S. 38–75.
- Christoph BOCHINGER, Pietistische Identität zwischen persönlicher Frömmigkeit und Gruppenprozessen, in: Walter Beltz (Hg.), *Biographie und Religion – Zur Personalität der Mitarbeiter des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs, III. Internationales Callenberg-Kolloquium in Halle vom 15.–17.10.1997* (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 24), Halle 1997, S. 33–44.
- Heike BOCK, Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich (Frühneuzeit-Forschungen 14), Epfendorf/Neckar 2009.
- Bodo von BORRIES, Geschichtsbewusstsein – Empirie, in: Klaus Bergmann u.a. (Hg.), *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Seelze-Velber 1997, S. 45–51.
- John BOWKER u.a., Art. Bhūta, in: ders. (Hg.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford/New York 1997, S. 146.
- John BOWKER u.a., Art. Liṅgāyat, in: ders. (Hg.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford/New York 1997, S. 581.
- John BOWKER u.a., Art. Saṁnāsa, in: ders. (Hg.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford/New York 1997, S. 849.
- Martin BRECHT, Der württembergische Pietismus, in: ders. / Klaus Deppermann (Hg.), *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus 2), Göttingen 1995, S. 225–296.
- Martin BRECHT, Pietismus und Erweckungsbewegung, in: PuN 30 (2004), S. 30–47.
- Kai BREMER, *Conversus, confirma, fratres tuos. Zum ›Ich‹ in Konversionsberichten in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation, zeitenblicke*, 2002, URL: <http://zeitenblicke.historicum.net/2002/02/bremer/index.html> (Zugriff: 19.2.2013).
- Wolfgang BREUL, Ehe und Sexualität im radikalen Pietismus, in: ders. / Marcus Meier / Lothar

- Vogel (Hg.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung* (AGP 55), Göttingen 2011, S. 403–418.
- Wolfgang BREUL / Jan Carsten SCHNURR (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung* (AGP 59), Göttingen 2013.
- Wolfgang BREUL / Stefania SALVADORI (Hg.), *Geschlechtlichkeit und Ehe im Pietismus* (Edition Pietismustexte 5), Leipzig 2014.
- Wolfgang BREUL, »Gewissheit« bei Martin Luther und August Hermann Francke, in: Holger Zaunstück / Claus Veltmann (Hg.), *Die Welt verändern. August Hermann Francke – ein Lebenswerk um 1700. Anlässlich der Ausstellung »Die Welt Verändern. August Hermann Francke – ein Lebenswerk um 1700«*, Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zum Jubiläum des 350. Geburtstags August Hermann Franckes vom 24. März bis 21. Juli 2013, Wiesbaden 2013, S. 53–67.
- Wolfgang BREUL / Christian SOBOTH, »Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren«. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus (Hallesche Forschungen 30), Halle 2011.
- Elisabeth BRONFEN, Vorwort, in: Homi K. Bhabha (Hg.), *Die Verortung der Kultur* (Stauffenburg Discussion 5), Tübingen 2007, S. IX–XIV.
- Heidrun BRÜCKNER, Bhūta-Worship in Coastal Karnāṭaka: An oral Tuḷu myth and festival ritual of Jumādi, in: dies. / Dieter George / Claus Vogel / Albrecht Wezler (Hg.), *Festschrift. Wilhelm Rau zur Vollendung des 65. Lebensjahres dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen* (StII 13/14), Reinbek 1987, S. 17–34.
- M. Darrol BRYANT, Conversion in Christianity: from without and from within, in: Christopher Lamb / ders. (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (Issues in Contemporary Religion), London 1999, S. 177–190.
- Patricia CALDWELL, *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression* (Cambridge Studies in American Literature and Culture), Cambridge 1983.
- Jeremy CARRETTE, William James, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 420–437.
- Owen CHADWICK, *The Victorian Church*, 2 Bde., London 1965/1970.
- Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton, N.J. / Oxford 2000.
- Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History*, in: Stephen Howe (Hg.), *The New Imperial Histories Reader* (Routledge Readers in History), London / New York 2010, S. 55–71.
- Erik COHEN, The Missionary as Stranger: A Phenomenological Analysis of Christian Missionaries' Encounter with the Folk Religions of Thailand, in: RRelRes 31 (1990), S. 337–350.
- Jean COMAROFF / John L. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991.
- Jean COMAROFF / John L. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution. Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago / London 1997.
- Frederick COOPER, *Postcolonial Studies and the Study of History*, in: Stephen Howe (Hg.), *The New Imperial Histories Reader* (Routledge Readers in History), London / New York 2010, S. 75–91.
- Antony COPLEY, *Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India*, Delhi / Oxford 1997.
- John CORRIGAN, Introduction: The Study of Religion and Emotion, in: ders. (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 3–13.
- John CORRIGAN, (Hg.) *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008.
- John G. COTTINGHAM, Conversion, Self-discovery and Moral Change, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011* (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 211–229.
- Jeffrey COX, The Missionary Movement, in: D. G. Paz (Hg.), *English Religious Traditions. Retrospect and Prospect* (CSRel 44), Westport, CT / London 1995, S. 197–220.
- Jeffrey COX, *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*, Stanford 2002.
- Jeffrey COX, *Going Native: Missionaries in India*, in: Wm. Roger Louis (Hg.), *Still More Adventures with Britannia. Personalities, Politics and Culture in Britain*, London 2003, S. 299–314.

- Jeffrey COX, *Master Narratives of Imperial Missions*, in: Jamie S. Scott / Gareth Griffiths (Hg.), *Mixed Messages: Materiality, Textuality, Missions*, New York 2005, S. 3–18.
- Jeffrey COX, *Provincializing Christendom: The Case of Great Britain*, in: *ChH 75* (2006), S. 120–130.
- Jeffrey COX, *Sing Unto the Lord a New Song. Transcending the Western / Indigenous Binary in Punjabi Christian Hymnody*, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity* (VIEG Beiheft 103), Göttingen 2014, S. 149–163.
- Terrence L. CRAIG, *The Missionary Lifes. A Study in Canadian Missionary Biography & Autobiography* (Studies in Christian Mission 19), Leiden u.a. 1997.
- Ingolf DALFERTH, *Introduction: The Complex Challenge of Conversion*, in: ders. / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011* (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 1–10.
- Ingolf DALFERTH / Michael Ch. RODGERS (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011* (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013.
- Stephen T. DAVIS, *Conversion and the Rationality of Religion*, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011* (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 261–268.
- Lorne L. DAWSON, *Cult Conversions: Controversy and Clarification*, in: Christopher Lamb / M. Darrol Bryant (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (Issues in Contemporary Religion), London 1999, S. 287–314.
- Corinne G. DEMPSEY, *Kerala Christian Sainthood. Collisions of Culture and Worldview in South India*, New York 2001.
- Philippe DENIS, *Les églises d'étrangers en Pays Rhénans (1538–1564)*, Paris 1984.
- Jörg DEVENTER, *Konversion und Konvertiten im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Stand und Perspektiven der Forschung*, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 15 (2006), S. 257–270.
- Nicholas B. DIRKS, *The Conversion of Caste: Location, Translation, and Appropriation*, in: Peter van der Veer (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Zones of Religion), New York / London 1996, S. 115–136.
- Sabine A. DÖRING (Hg.), *Philosophie der Gefühle* (stw 1907), Frankfurt a.M. 2009.
- Sabine A. DÖRING, *Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute*, in: dies. (Hg.), *Philosophie der Gefühle* (stw 1907), Frankfurt a.M. 2009, S. 12–67.
- M. Christhu DOSS, *Repainting Religious Landscape. Economics of Conversion and Making of Rice Christians in Colonial South India (1781–1880)*, in: *Studies in History* (2014), S. 179–200, URL: <http://sih.sagepub.com/content/30/2/179> (Zugriff: 19.8.2014).
- Volker Henning DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007.
- Tomas Sundnes DRØNEN, *Communication and Conversion in Northern Cameroon. The Dii People and Norwegian Missionaries, 1934–1960* (Studies in Christian mission 37), Leiden 2009.
- Saurabb DUBE / Ishita Banerjee DUBE, *Spectres of Conversion. Transformations of Caste and Sect in India*, in: Rowena Robinson / Sathianathan Clarke (Hg.), *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*, Oxford 2003, S. 222–254.
- Anne DUNAN-PAGE, *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge 2010.
- Gerhard EBELING, *Disputatio de homine*. Lutherstudien Bd. II/3, Tübingen 1989.
- Pius ENGELBERT, *Bekehrung I.5. Bekehrung als Begriff des Mönchtums und der vita spiritualis*, in: TRE 5, Berlin / New York 1980, S. 457–459.
- Frantz FANON, *Les damnés de la terre* (La découverte poche 134: Essais), Paris 2007.
- Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs* (Points / Essais 26), Paris 2007.
- Walter FERNANDES, *Caste and Conversion Movements in India. Religion and Human Rights*, New Delhi 1981.
- Frank R. H. FISCHER, *Die Entscheidung der Marie Reinhardt*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 430–434.
- Harald FISCHER-TINÉ, *Low and Licentious Europeans. Race, Class and 'White Subalternity' in Colonial India* (New Perspectives in South Asian History 30), New Delhi 2009.
- Harald FISCHER-TINÉ / Michael MANN (Hg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004.
- Gavin D. FLOOD, *An introduction to Hinduism*, Cambridge 1996.

- Richard FOX YOUNG (Hg.), *India and the indianness of christianity. Essays on Understanding – Historical, Theological, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg* (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids 2009.
- Martha Th. FREDERIKS, *Ottobah Cugoano. Son of Africa. An Angry African Abolitionist Voice*, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity* (VIEG Beiheft 103), Göttingen 2014, S. 219–241.
- William H.C. FRENZ, *Bekehrung I. Alte Kirche und Mittelalter*, in: TRE 5, Berlin / New York 1980, S. 440–457.
- Albrecht FRENZ, *Registereinträge zur Familie Mögling*, in: ders. / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 246–251.
- Albrecht FRENZ, *Mögling's Schulzeit in Öhringen*, in: ders. / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 262–267.
- Albrecht FRENZ, *Eine Reise in die Religionen. Herrmann Mögling (1811–1881), Missionar und Sprachforscher in Indien, zum 200. Geburtstag*, Heidelberg 2011.
- Albrecht FRENZ / Stefan FRENZ (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007.
- Matthias FRENZ, *The Illusion of Conversion. Śiva Meets Mary at Vēlāṅkaṅgi in Southern India*, in: Richard Fox Young / Jonathan A. Seitz (Hg.), *Asia in the Making of Christianity. Conversion, Agency, and Indigeneity, 1600s to the Present* (Social Sciences in Asia 35), Leiden 2013, S. 373–401.
- Ute FREVERT, *Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert* (Fischer-Taschenbuch 60146: Europäische Geschichte), Frankfurt am Main 2003.
- Robert Eric FRYKENBERG, *On the Study of Conversion Movements: A Review Article and a Theoretical Note*, in: *Indian Economic and Social History Review* 17 (1980), S. 121–138.
- Robert Eric FRYKENBERG, *Christianity in India. From Beginnings to the Present* (OHCC), Oxford 2008.
- Ernst FUCHS, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament* (Gesammelte Aufsätze 3), Tübingen 1965.
- Christopher FURTADO, *Stephanas Somaya Almanda*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 305–309.
- Ulrich GÄBLER, *Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus*, in: PuN 15 (1989), S. 24–39.
- Ulrich GÄBLER, »Erweckung« – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung, in: ders. (Hg.), »Auferstehungszeit«. *Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts*, München 1991, S. 161–186.
- Ulrich GÄBLER, *Evangelikalismus und Réveil*, in: ders. (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, S. 27–84.
- Ulrich GÄBLER (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000.
- Ulrich GÄBLER, *Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten* (Geschichte des Pietismus 4), Göttingen 2004, S. 19–48.
- Hacik Rafi GAZER, *Studien zum kirchlichen Schulwesen der Armenier im Kaukasus. Teil I: 19. Jahrhundert* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 43), Münster 2012.
- Kirsten GERDES, *Religious Conversion as Risk: A Response to Anselm K. Min*, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011* (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 167–177.
- Peter GERLITZ, *Konversion I. Religionsgeschichtlich*, in: TRE 19, Berlin / New York 1990, S. 559–563.
- Robert GERWARTH / Stephan MALINOWSKI, *Europeanization through Violence? War Experiences and the Making of Modern Europe*, in: Martin Conway / Kiran Klaus Patel (Hg.), *Europeanization in the Twentieth Century. Historical Approaches*, Basingstoke u.a. 2010, S. 189–209.
- Andreas GESTRICH, *Gottlieb Wilhelm Hoffmann (1771–1846)*, in: Siegfried Hermle (Hg.), *Kirchengeschichte Württembergs in Porträts. Pietismus und Erweckungsbewegung*, Holzgerlingen 2001, S. 245–264.
- Andreas GESTRICH, *Pietismus und ländliche Frömmigkeit in Württemberg im 18. und frühen*

19. Jahrhundert, in: Norbert Haag / Sabine Holtz / Wolfgang Zimmermann in Verb. mit Dieter R. Bauer (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Stuttgart 2002, S. 343–357.
- Andreas GESTRICH, Ehe, Familie, Kinder im Pietismus. Der »gezähmte Teufel«, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelt (Geschichte des Pietismus 4)*, Göttingen 2004, S. 498–521.
- Andreas GESTRICH, Pietistisches Weltverständnis und Handeln in der Welt, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelt (Geschichte des Pietismus 4)*, Göttingen 2004, S. 556–583.
- Virgil Bailey GILLESPIE, *Religious Conversion and Personal Identity. How and Why People Change*, Birmingham 1979.
- Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert (Bürgertum, N.F. 2)*, Göttingen 2005.
- Ulrike GLEIXNER, Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität, in: Wolfgang Breul / Christian Soboth (Hg.), »Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren«. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus (Hallesche Forschungen 30), Halle 2011, S. 133–143.
- Peter GOLDIE (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford 2010.
- Manfred GÖPFERICH-GERWECK, Alt-Güglingen, H. Möglings Geburtsort – ein Zeitbild, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 240–243.
- Andreas GÖSSNER, Der terministische Streit. Vorgeschichte, Verlauf und Bedeutung eines theologischen Konflikts an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Theologie 159), Tübingen 2011.
- Michael GRAEBSCH, Die Basler Mission in Indien, MS beim Autor.
- Michael GRAEBSCH, Die Missionspredigt Samuel Hebichs 1860 in Basel, in: Reiner Braun / Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), *Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 2)*, Darmstadt u.a. 2001, S. 249–260.
- Deidre Nicole GREEN, A Penitent Prodigal and the Suffering of Love: A Response to Eleonore Stump, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70)*, Tübingen 2013, S. 135–143.
- Gisbert GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: *ThQ* 153 (1973), S. 323–345.
- Helmut GÜNTHER, Lebenslauf meiner Urgroßmutter Anna Bertha Mögling geb. Schmidt, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 297–299.
- Waltraud C. HAAS, *Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816–1966*, Basel 1994.
- Rebekka HABERMAS, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netzwerke des Religiösen, in: *HZ* 287 (2008), S. 629–279.
- Rebekka HABERMAS, Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, in: *GuG* 36 (2010), S. 257–284.
- Rebekka HABERMAS, Mission und Individualisierung – Togo um 1900. Über ein überraschendes Verhältnis, das »Religion Making« der Missionare und die Ursprünge der microstoria, in: Wolfgang Reinhard / Antje Linkenbach / Martin Fuchs (Hg.), *Individualisierung durch christliche Mission? / Individualization through Christian missionary activity? (Studien zur Außer-europäischen Christentumsgeschichte 24)*, Wiesbaden 2015, S. 536–554
- Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL, Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert. Einleitung, in: dies. (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2014, S. 9–28.
- Jane HAGGIS / Margaret ALLEN, Imperial Emotions: Affective Communities of Mission in British Protestant Women's Missionary Publications, c1880–1920, in: *Journal of Social History* 41 (2008), S. 691–716.
- Catherine HALL, *Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination, 1830–1867*, Oxford 2002.

- Eric E. HALL, Moral and Religious Conversion: A Response to John G. Cottingham, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion*, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 231–238.
- Karl HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.
- Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin [u.a.] 2007.
- Marilyn J. HARRAN, *Luther on Conversion. The Early Years*, Ithaca / London 1983.
- Frank HATJE, *Revivalists Abroad. Encounters and Transfers between German Pietism and English Evangelicalism in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, in: Stefan Manz / Margrit Schulte Beerbühl / John R. Davis (Hg.), *Migration and Transfer from Germany to Britain 1660–1914* (Prinz-Albert-Forschung / Prince Albert Research Publications 3), München 2007, S. 65–79.
- Rüdiger HAUTH, Art. Sekten, in: TRE 31, Berlin / New York 2000, S. 96–103.
- Robert W. HEFNER, Introduction: World Building and the Rationality of Conversion, in: ders. (Hg.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley u.a. 1993, S. 3–43.
- Irving HEXHAM, Conversion in an African tradition, in: Christopher Lamb / M. Darrol Bryant (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (Issues in Contemporary Religion), London 1999, S. 207–219.
- Ulrich van der HEYDEN / Holger STOECKER, *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945* (Missionsgeschichtliches Archiv 10: Geschichte), Stuttgart 2005.
- Karl-Heinz HILLMANN, Zur Wertewandelforschung: Einführung, Übersicht und Ausblick, in: Georg W. Oesterdiekhoff / Norbert Jegelka (Hg.), *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften. Resultate und Perspektiven der Sozialwissenschaften*, Opladen 2001, S. 15–39.
- Karl-Heinz HILLMANN, *Wertewandel. Ursachen, Tendenzen, Folgen*, Würzburg 2003.
- D. Bruce HINDMARSH, *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford 2004.
- Bruce HINDMARSH, Religious Conversion as Narrative and Autobiography, in: Lewis R. Rambo / Charles E. Farhadian (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford 2014, S. 343–368.
- Gertrude HIRSCH HAGEDORN, Webers Idealtypus als Methode zur Bestimmung des Begriffsinhalts theoretischer Begriffe in den Kulturwissenschaften, in: *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 28 (1997), S. 275–296.
- Ulrike von HIRSCHHAUSEN / Kiran Klaus PATEL, *Europäisierung*, Version: 1.0, Docupedia–Zeitgeschichte, 29.11.2010, URL: <http://docupedia.de/zg/Europäisierung> (Zugriff: 30.12.2013).
- Bettina HITZER, *Emotionengeschichte – ein Anfang mit Folgen*, H-Soz-u-Kult, 23.11.2011, URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-1-001> (Zugriff: 5.10.2012).
- Klaus HOCK, *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.
- Hans Gerald HÖDL, *Inkulturation. Ein Begriff im Spannungsfeld von Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft*, in: Rupert Klieber / Martin Stowasser (Hg.), *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen* (Theologie 10), Wien 2006, S. 15–38.
- Konrad HOFFMANN, Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann. Missionsinspektor in Basel, Hofprediger und Generalsuperintendent in Berlin. 1806–1873, in: Robert Uhland (Hg.), *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, Stuttgart 1980, S. 219–254.
- Isabel HOFMEYER, *The portable Bunyan. A Transnational History of The Pilgrim's Progress*, Princeton, NJ 2004.
- Charles HOLE, *The Early History of the Church Missionary Society for Africa and the East to the end of A.D. 1814*, London 1896.
- Lucian HÖLSCHER, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Industrielle Welt 46), Stuttgart 1989.
- Lucian HÖLSCHER, *Die Entdeckung der Zukunft* (Fischer-Taschenbuch 60137: Europäische Geschichte), Frankfurt am Main 1999.

- Lucian HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005.
- Lucian HÖLSCHER, *Die Nähe des Endes: Pietistische und säkulare Zukunftsentwürfe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Breul / Jan Carsten Schnurr (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung (AGP 59)*, Göttingen 2013, S. 289–299.
- Stephen HOWE, *The New Imperial Histories Reader*, London 2010.
- Gangolf HÜBINGER, Art. »Werte«, in: Stefan Jordan (Hg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, S. 325–327.
- Sabine HÜBNER, *To Sigh before God – Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in Tamil Nadu*, in: Judith Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World (VIEG Beiheft 107)*, Göttingen 2015, 157–178.
- Andreas HUNZIKER, *Radical Open: A Response to William J. Abraham*, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70)*, Tübingen 2013, S. 255–259.
- Hanns Walter HUPPENBAUER, *Menschenliebe und Wiedergutmachung. Missionsmotive und Theologie in den Anfängen der Evangelischen Missionsgesellschaft in Basel (Interkulturelle Theologie Beiheft 13)*, Frankfurt am Main 2010.
- Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN, *Eigenkultur und Traditionsbildung*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelt (Geschichte des Pietismus 4)*, Göttingen 2004, S. 195–210.
- William JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt / Leipzig 1997.
- Karl-Ernst JEISMANN, *Geschichtsbewußtsein als zentrale Kategorie der Geschichtsdidaktik*, in: Gerhard Schneider (Hg.), *Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen*, Paffenhofen 1988, S. 1–24.
- Karl-Ernst JEISMANN, *Geschichtsbewußtsein – Theorie*, in: Klaus Bergmann u.a. (Hg.), *Handbuch der Geschichtsdidaktik, Seelze-Velber 1997*, S. 42–44.
- Paul JENKINS, *Kurze Geschichte der Basler Mission*, Basel 1989.
- Paul JENKINS, *The Church Missionary Society and the Basel Mission: An Early Experiment in Inter-European Cooperation*, in: Kevin Ward / Brian Stanley (Hg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999 (Studies in the History of Christian Missions)*, Grand Rapids u.a. 2000, S. 43–65.
- Paul JENKINS, *Ungewollte Zuneigung. Das Aufeinandertreffen von pietistischem Bekehrungsverständnis mit einer Lingayat'schen Dynamik in der frühen Basler Mission in Nordkarnataka. Überlegungen zu einer Entdeckung im Archiv der Basler Mission*, in: *Theologische Zeitschrift* 63 (2007), S. 237–263.
- Paul JENKINS, *Catalysts of Concealed Change: Channappa Uttangi and Theophil Opoku as Go-Betweens in Local Interaction with the »Exotic« Basel Mission*, in: Sebastian Jobs / Gesa Mackenthun (Hg.), *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship 6)*, Münster 2013, S. 189–218.
- Felicity JENSZ, *Origins of Missionary Periodicals: Form and Function of Three Moravian Publications*, in: *JRH* 36 (2012), S. 234–255.
- Felicity JENSZ, *The Representative Individuality of »First-Fruit« in Protestant Missionary Texts: Narratives of the Moravian Convert Kayarnak*, in: Wolfgang Reinhard / Antje Linkenbach / Martin Fuchs (Hg.), *Individualisierung durch christliche Mission? / Individualization through Christian missionary activity? (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 24)*, Wiesbaden 2014, S. 204–218.
- Anderson H. M. JEREMIAH, *Community and Worldview among Paraiyars of South India. »Lived« Religion (Bloomsbury advances in religious studies)*, London 2013.
- Daniel JEYARAJ, *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730) (Missionswissenschaftliche Forschungen N.F. 4)*, Erlangen 1996.
- Ines Wenger JINDRA, *A New Model of Religious Conversion. Beyond Network Theory and Social Constructivism (Religion in the Americas Series 14)*, Leiden 2014.
- Hans JOAS, *Die Entstehung der Werte (stw 1416)*, Frankfurt am Main 1999.
- Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

- HANS JOAS, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Herderspektrum 5459), Freiburg u.a. 2004.
- Wilfried JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.
- Martin H. JUNG, 1836 – Wiederkunft Christi oder Beginn des Millenniums? Zur Eschatologie J. A. Bengels und seiner Schüler, in: ders. (Hg.), *Nachfolger Visionärinnen Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*, Leipzig 2003, S. 93–116.
- Martin H. JUNG, Johann Albrecht Bengel als Theologe des Pietismus. Textkritik und Biblizismus, in: ders. (Hg.), *Nachfolger Visionärinnen Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*, Leipzig 2003, S. 75–91.
- Eberhard JÜNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (KT 102)*, München 1991.
- Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1999.
- Michael KANNENBERG, *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848 (AGP 52)*, Göttingen 2007.
- Eliza F. KENT, *Converting Women. Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*, Oxford 2004.
- David KILLINGRAY, *Godly Examples and Christian Agents. Training African Missionary Workers in British Institutions in the Nineteenth Century*, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity (VIEG Beiheft 103)*, Göttingen 2014, S. 165–195.
- Sebastian C. H. KIM, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, New Delhi / New York 2003.
- Ulrike KIRCHBERGER, »Fellow-Labourers in the same Vineyard«. Germans in British Missionary Societies in the First Half of the Nineteenth Century, in: Stefan Manz / Margrit Schulte Beerbühl / John R. Davis (Hg.), *Migration and Transfer from Germany to Britain 1660–1914 (Prinz-Albert-Forschungen / Prince Albert Research Publications 3)*, München 2007, S. 81–92.
- Hans-Martin KIRN, *Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte: August Tholuck als Kirchenhistoriker*, in: PuN 27 (2001), S. 118–146.
- Helmut KLAGES / Peter KMIECIAK (Hg.), *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*, Frankfurt / New York 1979.
- Thoralf KLEIN, *The Missionary as Devil. Anti-Missionary Demonology in China, 1860–1930*, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity (VIEG Beiheft 103)*, Göttingen 2014, S. 119–148.
- Rupert KLIBER / Martin STOWASSER, (Hg.), *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Theologie 10)*, Wien 2006.
- Clyde KLUCKHOHN, *Values and Value-Orientations in the Theory of Action*, in: Talcott Parsons / Edward A. Shils (Hg.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass. 1951, S. 388–433.
- Max KOCH, *Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik*, Berlin 1899.
- Adolf KÖBERLE, *Heilsordnung (ordo salutis)*, in: RGG³ 3, Tübingen 1986, S. 190.
- Charlotte KÖCKERT, *The Rhetoric of Conversion in Ancient Philosophy and Christianity*, in: StPatr 54 (2012), S. 1–8.
- Charlotte KÖCKERT, *Konversion und Konversionsdarstellungen gebildeter Christen in der Spätantike: Augustinus, Paulinus von Nola und ihre Kreise, Habilitationsschrift Heidelberg 2012*.
- Rene KOLLAR, *Konversion III. Historisch*, in: TRE 19, Berlin / New York 1990, S. 566–573.
- DAGMAR KONRAD, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission (Internationale Hochschulschriften 347)*, Münster [u.a.] 2013.
- Xavier KODAPUZHA, *Die Ankunft der Portugiesen und die katholischen Syrer*, in: Paul Verghese (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien (Die Kirchen der Welt 13)*, Stuttgart 1974, S. 33–53.
- Dick KOOMAN, *The Gospel of Coffee. Mission, Education and Employment in Travancore (19th Century)*, in: ders. / Otto van den Muijzenberg / Peter van der Veer (Hg.), *Conversion, Competition and Conflict. Essays on the role of religion in Asia (Vrije Universiteit: Antropologische studies 6)*, Amsterdam 1984, S. 185–214.
- Dick KOOMAN, *Conversion and Social Equality in India. The London Missionary Society in South Travancore in the 19th century*, Amsterdam 1989.

- Dick KOOIMAN / Otto van den MUIJZENBERG / Peter van der VEER (Hg.), *Conversion, Competition and Conflict. Essays on the role of religion in Asia* (Vrije Universiteit: Antropologische studies 6), Amsterdam 1984.
- Volkhard KRECH, Religiöse Erfahrung – was oder wie? Zur soziologischen Rekonzeptualisierung eines religionswissenschaftlichen Begriffs anhand der Analyse von Konversionsberichten, in: ders. / Hartmann Tyrell / Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation* (Religion in der Gesellschaft 4), Würzburg 1998, S. 463–493.
- Eva KUDRASS, Kultur-Körper. Der ausgestellte Europäer, in: Lorraine Bluche / Veronika Lipphardt / Kiran Klaus Patel (Hg.), *Der Europäer – ein Konstrukt. Wissensbestände, Diskurse, Praktiken*, Göttingen 2009, S. 229–254.
- Arul RAJ KUMAR, Anandapur, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 271–275.
- Volker KÜSTER, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Volker KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (UTB 3465), Göttingen 2011.
- Thomas K. KUHN, Krisen und Erweckungen. Anmerkungen zur Modernisierung des Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), S. 449–463.
- August LANG, *Die Bekehrung Johannes Calvins* (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 2, H.1), Aalen 1972.
- Gerhard LEHMANN, *Der Wind bläst, wo er will. Modell einer Erweckung*, Wuppertal 1974.
- Hartmut LEHMANN, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg. Vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Stuttgart [u.a.] 1969.
- Hartmut LEHMANN, Die neue Lage, in: Ulrich Gäbler (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, S. 1–26.
- Hartmut LEHMANN, Endzeiterwartung und Erlösungshoffnung im württembergischen Pietismus, in: *Haus der Geschichte Baden-Württemberg in Verb. mit der Landeshauptstadt Stuttgart* (Hg.), *Fortschrittsglaube und Zukunftspessimismus* (Stuttgarter Symposion 8), Tübingen 2000, S. 25–45.
- Hartmut LEHMANN, Absonderung und neue Gemeinschaft, in: ders. (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelt* (Geschichte des Pietismus 4), Göttingen 2004, S. 487–497.
- Hartmut LEHMANN (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelt* (Geschichte des Pietismus 4), Göttingen 2004.
- Hartmut LEHMANN, Von Korntal nach Westafrika: Alternativen pietistischer Missionsarbeit im 19. Jahrhundert, in: *PuN* 33 (2007), S. 178–192.
- Volker LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006.
- Heike LIEBAU, *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706–1845). Katecheten, Schulmeister, Übersetzer* (Hallesche Forschungen 26), Halle 2008.
- Wolfgang LIENEMANN, Historische Voraussetzungen von Bekehrung und Religionswechsel im Christentum. Vergleich und Fazit zu Teil II, in: Christine Lienemann-Perrin / ders. (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 20), Wiesbaden 2012, S. 356–369.
- Christine LIENEMANN-PERRIN, Konversionsbiographien in der Missionsgeschichte Asiens, in: dies. / Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 20), Wiesbaden 2012, S. 55–88.
- Christine LIENEMANN-PERRIN / Wolfgang LIENEMANN (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 20), Wiesbaden 2012.
- John LOFLAND / Rodney STARK, *Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in: *ASR* 30 (1965), S. 862–875.

- Bernhard LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (Wege der Forschung 123)*, Darmstadt 1968.
- Bernhard LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981.
- Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.
- Ute LOTZ-HEUMANN / Jan-Friedrich MISSFELDER / Matthias POHLIG (Hg.), *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (SVRG 205)*, Gütersloh 2007.
- Richard LOVETT, *The history of the London Missionary Society 1795–1895 (2 Bde.)*, London 1899.
- Thomas LUCKMANN, *Kanon und Konversion*, in: Aleida u. Jan Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, S. 38–46.
- David M. LUEBKE / Jared POLEY / Daniel C. RYAN / David Warren SABEAN (Hg.), *Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany*, New York / Oxford 2012.
- Niklas LUHMANN, *Die Moral der Gesellschaft*, hg. v. Detlef Horster (stw 1871), Frankfurt am Main 2008.
- Veena MABEN, *Pauline Moegling – An Exceptional Mission Woman*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 324–243.
- Diarmaid MACCULLOCH, *The importance of Jan Laski in the English Reformation*, in: Christoph Strohm (Hg.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.–17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuR.NR 14)*, Tübingen 2000, S. 315–345.
- Julia Ulrike MACK, *Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission, 1816–1914 (BSHST 76)*, Zürich 2013.
- Eric-Oliver MADER, *Conversion Concepts in Early Modern Germany. Protestant and Catholic*, in: David M. Luebke / Jared Poley / Daniel C. Ryan / David Warren Sabean (Hg.), *Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany*, New York / Oxford 2012, S. 31–48.
- Michael MANN, *›Torchbearers Upon the Path of Progress‹: Britain's Ideology of a ›Moral and Material Progress‹ in India. An Introductory Essay*, in: Harald Fischer-Tiné / ders. (Hg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004, S. 1–28.
- Maria do MAR CASTRO VARELA / Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.
- Nancy M. MARTIN / Joseph RUNZO, *Love*, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 310–332.
- C. P. MATHEW, *Die Ankunft der Kirchlichen Missionsgesellschaft und ihre ›Hilfsmission‹*, in: Paul Verghese (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien (Die Kirchen der Welt 13)*, Stuttgart 1974, S. 85–114.
- C. P. MATHEW, *Ein neues Schisma und die Mar-Thoma-Kirche*, in: Paul Verghese (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien (Die Kirchen der Welt 13)*, Stuttgart 1974, S. 115–128.
- Markus MATTHIAS, *Ordo salutis – Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs*, in: ZKG 115 (2004), S. 318–346.
- Markus MATTHIAS, *Bekehrung und Wiedergeburt*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus 4)*, Göttingen 2004, S. 49–79.
- Markus MATTHIAS, *Franckes Erweckungserlebnis und seine Erzählung*, in: Holger Zaunstück / Claus Veltmann (Hg.), *Die Welt verändern. August Hermann Francke – ein Lebenswerk um 1700. Anlässlich der Ausstellung ›Die Welt Verändern. August Hermann Francke – ein Lebenswerk um 1700‹, Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zum Jubiläum des 350. Geburtstags August Hermann Franckes vom 24. März bis 21. Juli 2013*, Wiesbaden 2013, S. 69–79.
- John S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Portsmouth, NH ²1990.
- Michael McClymond, *Jonathan Edwards*, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 404–417.
- June McDANIEL, *Hinduism*, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 51–71.
- Allan MEGILL, *›Grand Narrative‹ and the Discipline of History*, in: Frank Ankersmit / Hans Kellner (Hg.), *A New Philosophy of History*, London 1995, S. 151–173.
- Ute MENNECKE-HAUSTEIN, *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche (QFRG 74)*, Gütersloh 2003.

- Gustav MENZEL, *Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Die Rheinische Mission*, Wuppertal 1978.
- Gisela METTELE, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857* (Bürgertum N.F., Bd. 4), Göttingen 2009.
- Axel MICHAELS, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2012.
- Jon MILLER, *Missionary Zeal and Institutional Control. Organizational Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828–1917* (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids / Cambridge 2003.
- Anselm K. MIN, *The Dialectic of Conversion in the Age of Globalization*, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion*, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 145–165.
- Christoph MORGENTHALER, *Konversion – Zwang oder Befreiung? Religionspsychologische Sondierungen*, in: Christine Lienemann-Perrin / Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* (Studien zur Außereuropäischen Christentums-geschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 20), Wiesbaden 2012, S. 39–54.
- Christoph MORGENTHALER, *Identität und Konversion im Lebenslauf. Vergleich und Fazit zu Teil I*, in: Christine Lienemann-Perrin / Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* (Studien zur Außereuropäischen Christentums-geschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 20), Wiesbaden 2012, S. 193–209.
- David MOSSE, *The saint in the banyan tree. Christianity and caste society in India* (The anthropology of Christianity 14), Berkeley, CA 2012.
- Stephen NEILL, *A History of Christianity in India. 1707–1858*, Cambridge 1985.
- Lutz NIETHAMMER, *A European Identity?*, in: Bo Stråth (Hg.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Brüssel u.a. 2000, S. 87–111.
- NOVALIS (Friedrich von Hardenberg), *Die Christenheit oder Europa. Mit einem Nachwort von Arthur Henkel*, Krefeld 1947.
- Geoffrey A. ODDIE, *Old Wine in New Bottles? Kartabhaja (Vaishanava) Converts to Evangelical Christianity in Bengal, 1835–1845*, in: ders. (Hg.), *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1990* (Religion & Society in South Asia Series), Richmond 1996, S. 57–77.
- Geoffrey A. ODDIE (Hg.), *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1990* (Religion & Society in South Asia Series), Richmond 1996.
- Jörg OHLEMACHER, *Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert*, in: Ulrich Gäbler (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, S. 371–391.
- George OOMMEN, *Strength of Tradition and Weakness of Communication – Central Kerala Dalit Conversion*, in: Geoffrey A. Oddie (Hg.), *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1990* (Religion & Society in South Asia Series), Richmond 1996, S. 79–95.
- Lutz von PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclams Universal-Bibliothek 18641), Stuttgart 2009.
- Hans-Jürgen PANDEL, *Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit im Geschichtsbewußtsein. Zusammenfassendes Resümee empirischer Untersuchungen*, in: Bodo von Borries u.a. (Hg.), *Geschichtsbewusstsein empirisch*, Pfaffenweiler 1991, S. 1–23.
- PARINITHA [Shetty], *Conversion, Contestation and Community: Missionary Dialogues*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 132–152.
- Charles H. PARKER, *Converting souls across cultural borders: Dutch Calvinism and early modern missionary enterprises*, in: *Journal of Global History* 8 (2013), S. 50–71.
- Charles Frederick PASCOE, *Two hundred years of the S.P.G. An historical account of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701–1900*, London 1901.
- Biswamoy PATI, *The 1857 Rebellion*, Delhi / Oxford 2007.
- John David Yeadon PEEL, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba* (African Systems of Thought), Bloomington / Indianapolis 2000.

- Mary Anne PERKINS, *Christendom and European Identity: The Legacy of Grand Narrative since 1789* (RelSoc 40), Berlin / New York 2004.
- Norman PETTIT, *The Heart Renewed. Assurance of Salvation in New England Spiritual Life* (SAR 79), Lewiston, N.Y. 2004.
- Detlef POLLACK, Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive, in: Ute Lotz-Heumann u.a. (Hg.), *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2007, S. 33–55.
- Ulrike POPP-BAIER, *Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung*, Amsterdam 1998.
- Ulrike POPP-BAIER, *Selbsttransformationen in Bekehrungserzählungen – eine narrativ-psychologische Analyse*, in: Christian Henning / Erich Nestler (Hg.), *Religionspsychologie heute*, Frankfurt 2000, S. 253–279.
- Ulrike POPP-BAIER, *Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie*, in: Christian Henning / Erich Nestler (Hg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas [für Walter Sparr zum 60. Geburtstag]* (Einblicke 4), Frankfurt 2002, S. 95–115.
- Andrew PORTER, *Religion versus empire? British protestant missionaries and overseas expansion, 1700–1914*, Manchester [u.a.] 2004.
- Mary Louise PRATT, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* (1991), S. 33–40, URL: <http://www.jstor.org/stable/25595469> (Zugriff: 20.9.2014).
- Mary Louise PRATT, *Imperial Eyes. Studies in Travel Writing and Transculturation*, London / New York 2008.
- Richard PRICE, *Making Empire. Colonial Encounters and the Creation of Imperial Rule in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge / New York 2008.
- Kapil RAJ, *Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism. Circulation and the Global History of Science*, in: *History of Social Science* 104 (2013), S. 337–347.
- Selva J. RAJ / Corinne C. DEMPSEY (Hg.), *Popular Christianity in India. Riting between the Lines*, New York 2002.
- Selva J. RAJ / Corinne C. DEMPSEY, *Introduction: Between, Behind, and Beyond the Lines*, in: dies. (Hg.), *Popular Christianity in India. Riting between the Lines*, New York 2002, S. 1–7.
- Lewis R. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven / London 1993.
- Lewis L. RAMBO / Charles E. FARHADIAN, *Converting: stages of religious change*, in: Christopher Lamb / M. Darrol Bryant (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies (Issues in Contemporary Religion)*, London 1999, S. 23–34.
- Lewis R. RAMBO / Charles E. FARHADIAN (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford 2014.
- William M. REDDY, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.
- Wolfgang REINHARD, *Postkoloniale Intellektuellendiaspora*, in: Peter Burschel (Hg.), *Intellektuelle im Exil*, Göttingen 2011, S. 89–112.
- Karl RENNSTICH, *Mission – Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland*, in: Ulrich Gäbler (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3)*, Göttingen 2000, S. 308–319.
- Julius RICHTER, *Indische Missionsgeschichte (Allgemeine evangelische Missionsgeschichte 1)*, Gütersloh 1924.
- Reinhold RIEDEL, *Gottfried Hartmann Weigle – Leben, Arbeit und Wirken*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 411–414.
- Miriam RIEGER, *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen 9)*, Stuttgart 2011.
- Otto RITSCHL, *Die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie in den philippistischen Streitigkeiten (Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen 1)*, Leipzig 1912.
- Dana L. ROBERT (Hg.), *Converting Colonialism. Visions and Realities in Mission History, 1706–1914 (Studies in the History of Christian Missions)*, Grand Rapids, MI 2008.

- Nathaniel ROBERTS, Is conversion a ›colonization of consciousness‹?, in: *Anthropological Theory* 12 (2012), S. 271–294.
- Robert C. ROBERTS, Emotions Research and Religious Experience, in: John Corrigan (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford 2008, S. 490–506.
- Rowena ROBINSON / Sathianathan CLARKE (Hg.), *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*, Oxford / New York 2003.
- Michael C. RODGERS, True Conversion and Truth: A Response to Heiko Schulz, in: Ingolf Dalferth / ders. (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion*, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 205–209.
- Peter van ROODEN, Nineteenth-Century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity, in: Peter van der Veer (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity (Zones of Religion)*, New York / London 1996, S. 65–87.
- Barbara H. ROSENWEIN, Problems and Methods in the History of Emotions, in: *Passions in Context* 1 (2010), S. 1–30.
- Jörn RÜSEN, Strukturen historischer Sinnbildung, in: Werner Weidenfeld (Hg.), *Geschichtsbewußtsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation*, Köln 1987, S. 52–64.
- Jörn RÜSEN (Hg.), *Geschichtsbewußtsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*, Köln / Wien / Weimar 2001.
- Karlheinz RUHSTORFER, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn u.a. 2004.
- Edward W. SAID, *Orientalism*, London 1978.
- Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2010.
- Sydney S. SALINS, The Institutions on Balmatta, Mangalore, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 120–125.
- Lamin O. SANNEH, Translating the Message. The Missionary Impact on Culture (ASMS 13), Maryknoll, N.Y. 2001.
- Wilhelm SCHLATTER, *Die Heimatgeschichte der Basler Mission (Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen 1)*, Basel 1916.
- Wilhelm SCHLATTER, *Die Geschichte der Basler Mission in Indien und China (Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen 2)*, Basel 1916.
- Wilhelm SCHLATTER, *Die Geschichte der Basler Mission in Afrika (Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen 3)*, Basel 1916.
- Magnus SCHLETTE, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus (FSÖTh 106)*, Göttingen 2005.
- Jan Carsten SCHNURR, Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848 (AGP 57), Göttingen 2011.
- Jan Carsten SCHNURR, Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, in: *HZ* 291 (2010), S. 353–383.
- Wolfgang SCHÖLLKOPF, Das eine Wort in vielen Sprachen, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 89–104.
- Rainer SCHRODER (Bilder/Illustrations) / Albrecht FRENZ (Text), Hermann Gundert als Lehrer in Südindien, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, S. 176–198.
- Ulrike SCHRÖDER, Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert (Neue Hallesche Berichte 8), Halle 2009.
- Heiko SCHULZ, Conversion, Truth and Rationality, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers (Hg.), *Conversion. Claremont Studies in the Philosophy of Religion*, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 179–203.
- Mrinalini SEBASTIAN, Localized Cosmopolitanism and Globalized Faith: Echoes of »Native« Voices in Eighteenth- and Nineteenth-Century Missionary Documents, in: Judith Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World (VIEG Beiheft 107)*, Göttingen 2015, S. 47–64.
- Mrinalini SEBASTIAN, Mission without History? Some Ideas for Decolonizing Mission, in: *IRM* 93 (2004), S. 75–96.

- Mrinalini SEBASTIAN, The Scholar-Missionaries of the Basel Mission in Southwest India. Language, Identity, and Knowledge in Flux, in: Heather J. Sharkey (Hg.), *Cultural Conversions. Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters in the Middle East, Africa, and South Asia (Religion and Politics)*, Syracuse, NY 2013, S. 176–202.
- Rhonda Anne SEMPLE, *Missionary Women. Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission*, Woodbridge / Rochester 2003.
- Heather J. SHARKEY (Hg.), *Cultural Conversions. Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters in the Middle East, Africa, and South Asia (Religion and Politics)*, Syracuse, NY 2013.
- Heather J. SHARKEY, Introduction: The Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters, in: dies. (Hg.), *Cultural Conversions. Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters in the Middle East, Africa, and South Asia (Religion and Politics)*, Syracuse, NY 2013, S. 1–26.
- Arvind SHARMA, Hinduism and Conversion, in: Lewis R. Rambo / Charles E. Farhadian (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford 2014, S. 429–443.
- David A. SNOW / Richard MACHALEK, The Convert as a Social Type, in: *Sociological Theorie 1* (1983), S. 259–289.
- Walter SPARN, *Natürliche Theologie*, in: TRE 24, Berlin / New York 1994, S. 85–98.
- Gayatri Chakravorty SPIVAK, Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (Es kommt darauf an 6), Wien 2008.
- Patricia SPYER, Serial Conversion / Conversion to Seriality: Religion, State, and Number in Aru, Eastern Indonesia, in: Peter van der Veer (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity (Zones of Religion)*, New York / London 1996, S. 171–198.
- Brian STANLEY, The Bible and the flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries, Leicester 1990.
- Brian STANLEY, From »the poor heathen« to »the glory and honour of all nations«: Vocabularies of Race and Custom in Protestant Missions, 1844–1928, in: *IBMR 34* (2010), S. 3–10.
- Rodney STARK / Roger FINKE, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.
- Johann Anselm STEIGER, *Ordo salutis*, in: TRE 25, Berlin / New York 1995, S. 371–376.
- Eugene STOCK, *The History of the Church Missionary Society. Its Environment, its Men and its Work*, 3 Bde., Suppl. Vol. 1916, London 1899.
- Barbara STOLLBERG-RILINGER, Die Historiker und ihre Werte, in: Marie Luisa Allemeyer / Katharina Behrens / Katharina Ulrike Mersch (Hg.), *Eule oder Nachtigall. Tendenzen und Perspektiven kulturwissenschaftlicher Werteforschung*, Göttingen 2007, S. 35–48.
- Martin STOWASSER, Das Ringen um »Inkulturation«: Ergebnisse und Perspektiven, in: Rupert Klieber / ders. (Hg.), *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Theologie 10)*, Wien 2006, S. 271–280.
- Roger A. STRAUS, Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment, in: *Sociological Analysis 40* (1979), S. 158–165.
- Heinz STREIB, Deconversion. Qualitative and quantitative results from cross-cultural research in Germany and the United States of America (Research in contemporary religion 5), Göttingen 2009.
- Heinz STREIB, Deconversion, in: Lewis R. Rambo / Charles E. Farhadian (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford 2014, S. 271–296.
- Christoph STROHM, *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators (Beck'sche Reihe 2469: C.-H.-Beck-Wissen)*, München 2009.
- Jonathan STROM, Pietist Conversion Narratives and Confessional Identity, in: David M. Luebke / Jared Poley / Daniel C. Ryan / David Warren Sabeau (Hg.), *Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany*, New York / Oxford 2012, S. 135–152.
- Jonathan STROM, Pietist Experiences and Narratives of Conversion, in: Douglas Shantz (Hg.), *The Brill Companion to German Pietism*, Leiden 2015, S. 293–318.
- Kocku von STUCKRAD, Die Rede vom »Christlichen Abendland«: Hintergründe und Einfluss einer Meistererzählung, in: Christian Augustin / Johannes Wienand / Christiane Winkler (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, S. 235–247.
- Eleonore STUMP, Conversion, Atonement, and Love, in: Ingolf Dalferth / Michael Ch. Rodgers

- (Hg.), *Conversion*. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2011 (Religion in Philosophy and Theology 70), Tübingen 2013, S. 115–133.
- Masataka SUZUKI, *Bhūta and Daiva*. Changing Cosmology of Rituals and Narratives in Karnataka, in: *Senri Ethnological Studies* 71 (2008), S. 51–85.
- Donald TAYLOR, *Conversion: inward, outward and awkward*, in: Christopher Lamb / M. Darrol Bryant (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (Issues in Contemporary Religion), London 1999, S. 35–50.
- Helmut THOME, Wertewandel in Europa aus der Sicht der empirischen Sozialforschung, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt 2010, S. 386–443.
- Thomas R. TRAUTMANN, Die Entdeckung von »arisch« und »dravidisch« in Britisch-Indien: Eine Erzählung zweier Städte, in: Michael Bergunder / Rahul Peter Das (Hg.), *Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmung Südasiens*, Halle 2002, S. 14–39.
- Herbert UERLINGS, »Eine freie Verbindung selbständiger, selbstbestimmter Wesen«. Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Europa-Rede, in: Kerstin Armbrorst / Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), *Der Wert »Europa« und die Geschichte. Auf dem Weg zu einem europäischen Geschichtsbewusstsein*, Mainz 2007-11-21, (VIEG, Beiheft online 2), 46–59, URL: <<http://www.ieg-mainz.de/vieg-online-beihefte/02-2007.html>>.URN: <urn:nbn:de:0159-2008031319>doi.
- Chana ULLMAN, *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York 1989.
- Bernd ULMER, Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattungen. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), S. 19–33.
- Werner USTORF, *Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Constructions of »Self« and »Other« in a Global World 1789–2010*. Selected essays, hg. von Roland Löffler (Research in Contemporary Religion 9), Göttingen 2010.
- Werner USTORF, *Disentangling the Christian and the European (1890s to the 1930s)*. Five Voices from the Margin, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity* (VIEG Beiheft 103), Göttingen 2014, S. 53–72.
- Peter van der VEER (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Zones of Religion), New York / London 1996.
- Peter van der VEER, Introduction, in: ders. (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Zones of Religion), New York / London 1996, S. 1–21.
- Peter van der VEER, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton [u.a.] 2001.
- Peter van der VEER / Hartmut LEHMANN (Hg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, NJ 1999.
- PAUL VERGHESE (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien* (Die Kirchen der Welt 13), Stuttgart 1974.
- Paul VERGHESE, Ursprünge, in: ders. (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien* (Die Kirchen der Welt 13), Stuttgart 1974, S. 15–20.
- Paul VERGHESE, Die dunklen Jahrhunderte, in: ders. (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien* (Die Kirchen der Welt 13), Stuttgart 1974, S. 21–32.
- Paul VERGHESE, Die syrisch-orthodoxe Kirche, in: ders. (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien* (Die Kirchen der Welt 13), Stuttgart 1974, S. 54–69.
- Gauri VISWANATHAN, *Religious Conversion and the Politics of Dissent*, in: Peter van der Veer (Hg.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Zones of Religion), New York / London 1996, S. 89–114.
- Gauri VISWANATHAN, *Outside the fold. Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, N.J. 1998.
- Falk WAGNER, *Bekehrung II*. 16.–20. Jahrhundert, in: *TRE* 5, Berlin / New York 1980, S. 459–469.
- Kim A. WAGNER, *The great fear of 1857. Rumours, conspiracies and the making of the Indian uprising*, Oxford 2010.
- Bernhard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.
- Madeline Ruth WALKER, *The Trouble with Sauling Around. Conversion in Ethnic American Autobiography, 1965–2002*, Iowa City 2011.
- Johannes WALLMANN, *Frömmigkeit und Gebet*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten* (Geschichte des Pietismus 4), Göttingen 2004, S. 80–101.

- Johannes WALLMANN, Die zweifache Lehre von der Heilsordnung (*ordo salutis*), in: Johannes von Lüpke / Edgar Thaidigsmann (Hg.), Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, S. 375–385.
- Andrew WALLS, Distinguished Visitors. Tiyo Soga and Behari Lal Singh in Europe and at Home, in: Judith Becker / Brian Stanley (Hg.), Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity (VIEG Beiheft 103), Göttingen 2014, S. 243–254.
- Lee Palmer WANDEL, Love and Fear in Reformation Catechisms, in: Saeculum 61 (2011), S. 57–72.
- Kevin WARD / Brian STANLEY (Hg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999 (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids u.a. 2000.
- Owen C. WATKINS, The Puritan Experience. A Study in Spiritual Autobiography, London 1972.
- Otto WEBER, Grundlagen der Dogmatik, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1987.
- Anthony WEBSTER, The twilight of the East India Company. The evolution of Anglo-Asian commerce and politics, 1790–1860, Woodbridge 2009.
- John C. B. WEBSTER, The Christian Community and Change in Nineteenth Century North India, Delhi 1976.
- John C. B. WEBSTER, Missionary Strategy and the Development of the Christian Community: Delhi 1859–1884, in: Selva J. Raj / Corinne C. Dempsey (Hg.), Popular Christianity in India. Riting between the Lines, New York 2002, S. 211–232.
- Horst WEIGELT, Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Martin Brecht / Klaus Deppermann (Hg.), Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 2), Göttingen 1995, S. 700–754.
- Horst WEIGELT, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, S. 85–111.
- Hermann WELLENREUTHER, Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus 4), Göttingen 2004, S. 166–193.
- Hermann WELLENREUTHER, Mission, Obrigkeit und Netzwerke, in: PuN 33 (2007), S. 193–213.
- Hayden WHITE, The Discourse of Europe and the Search for a European Identity, in: Bo Stråth (Hg.), Europe and the Other and Europe as the Other, Brüssel u.a. 2000, S. 67–86.
- Jared WICKS, Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church (VIEG 35), Mainz 1992.
- Monika WOHLRAB-SAHR, Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt am Main 1999.
- John WOLFFE, The Expansion of Evangelicalism. The Age of Wilberforce, More, Chalmers and Finney, Downers Grove, Ill. 2007.
- David F. WRIGHT, The Great Commission and the Ministry of the Word: reflections historical and contemporary on relations and priorities, in: SBET 25 (2007), S. 132–157.
- Henning WROGEMANN, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch interkulturelle Theologie, Missionswissenschaft 1), Gütersloh 2012.
- Peter James YODER, Blood, Spit and Tears: August Hermann Francke's Theology of the Sacraments, PhD diss. University of Iowa, Iowa 2001.
- Peter James YODER, Reformierter Pietismus und Mission. Friedrich Adolph Lampes Ausführungen zur Beziehung von Kirche und »Heidentum« in seinen Erklärungen zum Heidelberger Katechismus, in: Matthias Freudenberg / J. Marius J. Lange van Ravenswaay (Hg.), Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Vorträge der 9. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Pietismus (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 15), Neukirchen-Vluyn 2013, S. 141–156.
- Peter James YODER, »Daran ist kein Zweifel«: the soteriological shift in Halle following August Hermann Francke's death, Vortrag (ASCH), Washington 2013.

Register

Ortsregister¹

- Almanda 163, 416
Ambalapula 441
Anandapur(a) 163, 337, 488, 494, 509, 534f.
Anjerkandi (Anjarakandy) 315f., 398, 406, 453, 455, 458, 467, 498, 522, 524, 530, 540, 572, 574, 599, 647, 652
- Balmattha (Mangalore) → Mangalore
Bangalore 143, 480
Basel 15, 18, 29, 48f., 57, 74, 82, 107, 129, 143-146, 149-152, 157, 159-163, 167, 179, 186, 192, 194, 200-203, 205f., 209f., 215-217, 231, 236-238, 243, 248, 254, 263f., 267, 272f., 277, 284, 298, 328f., 331, 344, 357f., 371, 383, 388f., 391f., 443-446, 454, 473, 478, 502f., 515, 527, 532, 542, 559, 587, 602, 604, 627, 636, 638, 640, 642, 670f., 675
Belgaum 166, 177, 551
Benares 394, 436
Bentur 549
Berlin 48f.
Betigeri (Betageri) 318, 418
Blaubeuren 161
Bolara 317f.
Bolma 537
Bombay → Mumbai
Boston 115
Brackenheim 161
Bremen 149
Bristol 563
- Calicut (Kozhikode) 147, 150, 320, 368, 401, 406, 455, 536, 538, 546, 593, 644
Calw 192, 623
Cambuslang (Glasgow) 107
Cannanore → Kannur
Cap (Kapu) 537
Casi 441
Caticoor 517
Chennai → Madras
Cherucunnen 441
Chirakkal 148, 150, 160, 332f., 338, 350, 397f., 406, 519
Chittoor 159
Chombala 150, 272, 375, 419, 495, 541, 543, 619, 657
Codacal (Kottakkal) 593, 632
Coilandy 619
- Dharwad 147f., 156, 162, 166, 175, 193, 573, 580, 637
- Esslingen 163f., 200
- Fort William 131
Frankfurt (Main) 18, 164
- Goa 312, 321
Gudde 176, 328, 392, 477, 600
Güglingen 161
- Halle (Saale) 115, 119, 131, 196, 365

1 Die Ortsangaben beziehen sich sowohl auf den Haupttext als auch auf die Anmerkungen. Sie werden jeweils unter ihrer häufigsten Schreibweise geführt. Deutlich abweichend und moderne Schreibweisen werden jeweils angegeben.

- Honavar 147
 Honore 444, 599
 Hubli 147, 171, 193, 306, 330, 335, 346f.,
 367, 467, 522, 548, 579f.
- Kadike 176
 Kaladgi 526, 551
 Kannur (Cannanore) 55, 143, 147, 150,
 156, 168, 175, 315f., 325, 333, 341, 372,
 387, 396, 398f., 402, 404, 406f., 411, 413,
 421, 426, 450, 459, 461, 465, 467f., 479f.,
 502, 519, 521, 530, 543, 594, 604, 619,
 626, 635, 640, 644, 652, 657, 666
 Karnada 548
 Kavari 535
 Ketu 147, 352
 Kilur 628
 Klingenthal 566
 Kochi (Cochin) 619
 Kodakal 150, 317
 Kolkata (Kalkutta) 131, 134
 Korntal 50, 205
 Kozhikode → Calicut
- Leipzig 117
 Leonberg 150
 London 141
 Lübeck 155, 204
 Lüneburg 117
- Madras (Chennai) 136, 320, 386, 589
 Mahe 441
 Majaveram (Mayavaram) 129
 Malasamudra 150, 340, 541, 599, 675
 Mangalore 13, 15, 29, 33, 129, 136, 142-
 144, 146f., 156f., 159f., 162f., 165, 170,
 174-176, 212, 237, 312, 320, 328, 331,
 339, 341, 363-365, 367f., 381, 386, 391,
 396, 399, 435, 437, 458f., 461, 467, 469,
 502f., 515, 547, 573, 608, 612, 644
 Maulbronn 158, 197
 Merkara (Madikeri) 335
 Mössingen 433
 Möttlingen 351
 Mulki 150, 339, 384, 459
- Mumbai (Bombay) 32, 162, 361, 531
 Nellingen 155
 Northampton 402
- Öhringen 161
- Palakkad → Palghat
 Palamcottah (Palaymakottai) 129
 Palghat (Palakkad) 167, 626, 644
 Payawur (Payyanur) 167f., 332f., 352, 551
 Payyanur → Payawur
 Perimchellur → Taliparamba
 Ponnani 593
- Sammuga 459
 Serampore 131
 St. Louis 238
 Stuttgart 157f., 196
 Subrahmanya 555
- Tahi 398, 482
 Talakaveri 555
 Taliparamba (Perimchellur) 167, 332, 584
 Tellicherry 147, 150, 157, 160, 316, 325f.,
 368, 398f., 401, 406, 409, 455, 461f., 473,
 483, 499, 515, 547, 572, 644, 646
 Tharangambadi → Tranquebar
 Tiruchirapalli 423
 Tirunelveli (Tinnevely) 136, 157, 159,
 320, 478
 Tranquebar (Tharangambadi) 131
 Travancore 182, 187, 540, 559
 Tübingen 144, 157f., 161, 357
- Uchilla 392
 Udapi (Udupi) 456, 462
 Ulm 155
 Untergruppenbach 164
- Vadagara 375
 Vellore 644
 Vencādu 543
 Winterthur 200

Personenregister²

- Aaron, Stephan (bei Kaundinya) 394, 510
 Aaron, Daniel (Katechist) 150, 163
 Abel (bei Gundert) 466
 Abel (bei Gundert, Mann von Maria, Anjer-
 kandi?) 540, 543
 Abraham 457
 Abraham (Anandapur) 517, 659
 Addis, N.N. (Palghat?) 644
 Albrecht, Heinrich 147, 462, 472, 500f.,
 572
 Aline (Anjerkandi) 522
 Aline (Tochter von Ayappa) 543
 Amata (bei Gundert) 468
 Ambedkar, Bhimrao Ramji 188
 Ambrosius 65
 Ammann, Johann Jakob 147, 339, 381,
 456, 548, 600
 Ammann, Samuel 381
 Ananden (Katechist, bei Gundert) 464,
 467, 536, 541, 621
 Anderson, Findlay 142, 400
 Anderson, Frau N.N. (bei Gundert) 518
 Andreas (bei J. Müller) 458
 Andreas Charappu 311, 483
 Anna (bei Gundert) 423
 Anne (deutsche Freundin von C. G. Rich-
 ter) 502
 Anton, Paul 117
 Arabella (bei Gundert) 465
 Arminius 223
 Arnason, Johann P. 24f.
 Arulappen 538
 Arumugan / Theodor (bei Gundert) 321,
 423, 445, 485
 Asirwadam (bei Gundert) 632
 Augustinus, Aurelius 65, 68, 81, 84, 110,
 194
 Ayappa (Schwager von Joseph Candappen)
 543, 657
 Bailer, Wilhelm 217f., 236f., 265
 Baker / Theophilus / Jona 360, 399, 443,
 453, 455, 458, 464, 482f., 496, 510, 549,
 608, 645, 647
 Bappa (13 Jahre) 325f.
 Bappini (Schwager des Katechisten Paul)
 484f.
 Baptist (Lehrer oder Missionar) 572
 Baptiste (bei Gundert) 423
 Barth, Christian Gottlob 158, 161, 211,
 257, 262, 381, 555
 Bassappa 318
 Bassava 312
 Bauman, Chad 182, 316
 Beata (bei Gundert) 468
 Bebbington, David W. 48, 108
 Beidi (bei P. Mögling) 414
 Bellon, Christian Friedrich 215, 228, 238,
 265, 277f., 323
 Bengel, Johann Albrecht 47
 Benjamin (bei Hebich) 460
 Bentinck, Lord William 139
 Betulius, N.N. 573
 Beynon, William 166
 Bhabha, Homi K. 27–29

2 Es wurden alle Autor/innen der Gegenwart aufgenommen, die im Haupttext erwähnt werden. Personen aus der Vergangenheit werden auch bei Nennungen im Fußnotentext angeführt. Zur Identifizierung von Inder/innen werden, soweit möglich, die Personen oder Orte, in deren Zusammenhang sie erwähnt werden, sowie weitere Charakteristika angegeben. Personen, bei denen kein Nachname bekannt ist, werden unter ihrem Vornamen geführt. Inder/innen, von denen sowohl der indische als auch der Taufname bekannt sind, werden jeweils unter dem Namen geführt, der am häufigsten verwendet wurde.

- Bhagavantaraja → Kamsika, Christian
 Blair, H. M. (Principal Collector) 14, 370, 395
 Blandford, Anna 448
 Blumhardt, Christian Gottlieb 49., 52, 57, 141, 144, 191, 259, 283–304, 340, 390, 408, 410f., 424, 440, 450, 503, 510, 554, 595
 Blumhardt, Christoph 158
 Blumhardt, Johann Christoph 350f.
 Bomwetsch, Christian Jakob 236, 254
 Bregler, Carl Christian 215
 Brenz, Johannes 61, 67, 71–74, 174
 Brown, Frank 316
 Brown, George 315f.
 Brown, John 315f.
 Büchelen, Johann Georg Christian 613
 Bühler, Sophia (geb. Schumann) 619
 Bühler, Adam 147, 170, 427f., 437, 486, 511, 518f., 537, 612, 652f.
 Bunyan, John 62, 103, 109–115

 Caldwell, Patricia 79, 104f.
 Caldwell, Robert 131, 184
 Calvin, Johannes 74, 80f., 97, 271
 Campbell, N.N. (Missionar) 143
 Canaren (bei Gundert) 496
 Candappa / Joseph (Joseph Candappen), Mädchenschullehrer 310, 543, 618, 657
 Candappen / Mark (bei Gundert) 478, 482
 Cannan (Lehrer, bei Gundert) 517
 Carey, William 131f.
 Carolin (bei Gundert) 644
 Carr, Elizabeth 487
 Carroll (Sergeant, bei Hebich) 417
 Casamajor, G. J. (Richter) 147
 Chakrabarty, Dipesh 23–25
 Chinappen (bei Gundert) 465f., 469
 Christian (bei Mögling) 614
 Christian (bei Müller) 541
 Claudia (bei Gundert) 527

 Clemens von Alexandrien 64
 Coates, Dandeson 638
 ConduMar (bei Gundert) 481
 Copley, Antony 183
 Cornelius (bei Gundert/Ch. Müller) 531
 Corrie, Daniel 132
 Crocker, Henry 450
 Crowther, Samuel 360
 Cruden, Alexander 562
 Cugaeccu 375f.
 Cugni Ramen / David 334, 510
 Cummin, Maria 424, 583, 655
 Cyprian von Karthago 64

 Daniel († in Malasamudra) 599
 Daniel (15 J., bei Hebich / Gundert) 397, 406, 409
 David (bei Gundert) 458f.
 David (Katechist) 401
 Dawson, Lorne L. 89
 Deggeller, Bernhard 211, 222, 265, 268, 272, 278f., 423, 532, 577, 601
 Dehlinger, Johann Jakob 147, 603
 Dei 328, 332
 Deuber, Zacharia 216, 246, 264f., 273
 Devaprasadam 146
 Devasikhamani (bei Gundert) 466
 Dheiryaden (bei Mögling) 538
 Dieterle, Johann Christian 209, 243, 268, 281
 Diez, Ernst 156, 337, 466
 Dittrich, August Heinrich 198, 207, 228, 235, 237, 247f.
 Dittus, Gottliebin 350f.
 Dubois, Julie → Gundert, Julie
 Dürr, Wilhelm Jakob (Derr/Deerr) 49, 140, 528
 Duncan (bei Gundert, Mann von Sarah) 495

 Eckhart, genannt »Meister« 66
 Edwards, Jonathan 397, 401f.
 Elieser (bei Irion) 511, 532

- Elisabeth (†, Schwester von John) 619
 Elisabeth (ältere Frau, bei Fritz) 474–477, 575
 Elisabeth (blind) 575
 Emanuel (bei Gundert) 469
 Ensinger, Paul 254
 Erikson, Erik H. 183
 Esau (Katechist, Coilandy) 619
 Esser, Johann Christoph 147
 Essig, Johann Christoph 346, 541
 Eunike (bei Gundert) 527, 620
 Eunike (bei Hebich) 482
- Fabri, Friedrich 26
 Fabricius, Philipp 131
 Fernandes, Walter 180
 Fernandez, Diego (Katechist) 150, 163, 610
 Forbes, N.N. (Offizier) 437
 Foulis, Dr. N.N. (Arzt) 618
 Francis (bei Gundert) 458
 Francke, August Hermann 62, 103, 115–120, 407
 Frenz, Albrecht 54
 Frevert, Ute 37
 Frey, Heinrich 144, 154f.
 Fritz, Johann Michael 35, 51, 147, 283f., 315, 368, 400f., 418, 474, 477, 565
 Frohnmeyer, Wilhelmine → Greiner, Wilhelmine
 Fuchs, Johannes 218, 243, 246f., 257f., 278
 Furtado, Daniel 150
- Gabriel (bei Gundert) 448
 Gabriel (bei Mögling, mglw. Sohn von Stephanas Somappa) 452
 Gackenheimer, Johann David 219, 232
 Ghandi, Mahatma 184
 Gleixner, Ulrike 44
 Gnanamuttu (Katechist) 146, 168, 398, 480, 517, 633
- Goddard, N.N. 374f.
 Good, Caroline 487
 Goßner, Johannes Evangelista 124–128
 Govinda → Thomas
 Graf, Jean Ulrich 208
 Graul, Karl 310, 531, 561f.
 Greiner, Christian Leonhard 129, 141–145, 146–149, 156, 160, 162, 174, 191, 203, 208, 229f., 235, 245f., 254, 257, 262, 309, 311, 318, 322, 325, 328, 332, 386, 392, 401, 403, 408, 426, 435, 446, 448, 462–464, 468f., 480, 489, 502, 508, 525, 529, 532f., 568, 600, 605, 640, 642
 Greiner, Wilhelmine (geb. Frohneier) 147, 648
 Groves, Anthony Norris 146, 149, 157–159, 466, 514
 Groves, Emma → Lehner, Emma
 Gundert, Christine 587
 Gundert, David 464
 Gundert, Ernst 423
 Gundert, Friedrich 608, 636f.
 Gundert, Hermann 30, 35, 42, 45, 51, 53f., 84, 146f., 149, 151f., 154, 156–161, 164f., 171, 192, 196–198, 202, 207, 229, 284, 306, 314, 316, 320f., 326, 333, 336f., 340, 346, 352f., 363, 365, 373–380, 384, 388, 397–401, 403, 405f., 408f., 414, 420, 422f., 431f., 438–445, 448, 450f., 453f., 458–461, 463–469, 472, 476, 478f., 482, 484–487, 489, 492, 494–500, 502f., 507, 509–511, 514–519, 521f., 524–527, 531, 534, 536, 538f., 541f., 547, 555, 558–560, 562f., 567, 569, 573–576, 584–591, 597, 599, 601, 604, 607, 611, 615, 617, 622–624, 627f., 631–633, 636f., 641–644, 647f., 655f., 659, 661, 675f., 679
 Gundert, Julie 146f., 157–161, 164, 468, 490, 587–589, 607, 620, 623, 628, 643
 Gundert, Paul 45, 403, 432, 451, 560, 575f., 597, 599
 Gundert, Samuel 159, 590
 Gundert, Wilhelm 157
 Guruayya → Somappa
 Gustard, N.N. (Major, bei Gundert) 497

- Häberlin, Johannes 145
Hall, Matthias 147, 318, 566
Halliday, N.N. (bei Gundert) 495
Hands, John 166
Hanna (Anandapur) 535
Hanna (bei Gundert) 467
Hanna (bei P. Mögling) 335
Hannah (bei Gundert) 486
Hanne (Mutter Samuels) 655
Hanu–Sing (ehem. Sannyasi, bei Mörrike)
473, 482, 486, 493f.
Hardenberg, Friedrich von (Novalis) 39
Härle, Wilfried 90
Harris, Frau N.N. 497
Hassan / Martin 483, 654
Hausser, Gottfried 212, 237, 256
Haultain, Frau N.N. (bei Gundert) 497
Hebich, Samuel 38, 50, 53, 129, 142–148,
150–152, 154–157, 159f., 162f., 165–169,
174, 177, 192, 196, 202–206, 225–228,
234, 254, 281f., 284, 306, 308, 315f.,
323–325, 332, 338f., 341, 343, 348–350,
352, 354, 358, 363, 365, 367, 383–389,
396–401, 403, 407, 409, 411, 417, 421,
424, 429f., 440, 444, 447, 450, 452, 459–
462, 465f., 469, 471–473, 478, 486–489,
491f., 495, 501f., 504, 511, 516, 522,
524f., 529f., 534, 537f., 543, 549, 551–
553, 566, 570, 572, 580, 582–585, 588f.,
591, 593, 604f., 609–611, 616f., 619, 622,
625, 627, 632, 637–643, 646, 651f., 655,
657f., 661, 670–674, 676–681
Hehr, Jakob 212, 238f., 247
Heirich, Max 95
Hess, Gottlieb 213, 248, 255, 264, 266,
268, 270, 282
Hiller, Johann Conrad 146f., 318f., 418,
489
Hinderer, David 210, 272
Hindmarsh, Bruce 106f.
Hirsch Hagedorn, Gertrude 42
Hoch, Georg Wilhelm 467
Hoch, Johannes Georg 214
Hoch, Frau N.N. 648
Hoch, Wilhelm 360f., 363–365, 401, 525
Hodgson (Mr. u. Mrs.) (bei Gundert / He-
bich) 403
Hodson, Thomas (?) 424, 630
Hoffmann, Wilhelm 50, 150, 229, 314,
320, 322, 514, 520, 596
Huber, Johann Jakob 147
Irion, Christian 51, 147, 152, 317, 325f.,
329, 398, 400, 407, 409, 462, 465, 482,
496, 511, 533f., 585, 589, 628, 645, 655,
676
Isaak 599, 609
Isaak (Katechist) 329, 332, 392
Isabell (bei Gundert) 475
Isabella (bei Gundert) 448
Isakwara (bei J. Müller) 531
Isaia (bei Gundert) 467
Israel (bei Gundert) 487
Israel (bei Hebich) 460
Jacob (aus Vadagara) 375
Jacob (bei J. Müller) 488, 599
Jacob (bei Mögling) 444, 614
Jacob, Bernhard (Katechist) 163
Jacobi, Joseph (Katechist) 150, 519
Jäger, Emma 501
James, William 87f., 90–92, 96, 99, 213
Jänicke, Johannes 48
Jesaja (bei Gundert) 423
Jesuadian (Sohn v. Vedamuttu) 599, 644
Joas, Hans 41, 43
Johann (bei Hebich) 547
Johann (bei J. Müller) 335
Johann (bei Mögling) 615
Johannes 457
Johannes (bei Hebich) 460
Johannes (bei J. Müller) 488
Johannes → Shamrao
John (bei Gundert) 542
John (bei Hebich) 582

- John (Bruder v. Elisabeth †) 619
 John (Jugendlicher, bei Hebich) 582, 646
 John, Christoph Samuel 131
 Jona (bei Gundert) 480
 Jonas 593
 Jonathan (bei Gundert) 423
 Jonathan (Katechist in Mulki) 459
 Jonathan (Nayar) 456
 Jonen 336
 Josenhans, Joseph Friedrich 18, 50, 150f.,
 156, 158, 214, 239, 248, 253, 264, 266,
 315f., 321, 420, 428, 463, 472, 532–534,
 581, 617, 636, 641f.
 Joseph (bei Gundert) 373, 465–467, 497
 Joseph (Tamil Pareier, bei Gundert) 643f.
 Josephine (bei Gundert) 475
 Josephine (Kind aus Travancore, bei Gun-
 dert) 540
 Josia (bei Gundert) 468
 Josiah (bei Gundert) 659
 Josua (in Schule in Mangalore) 529
 Josua (bei Gundert) 481
 Juan (bei Deggeller) 601
 Julie (in Kannur) 543
 Justin 64
- Kamsika, Christian (Katechist) / Bhagavan-
 taraja 14, 361, 371, 391, 393–395, 400,
 533
 Kamsika, Jakob (Katechist) 14, 533
 Kaundinya, Hermann Anandrao 13–15,
 17, 29, 32f., 51, 54, 148, 150, 159, 162–164,
 174, 183, 188, 309, 313, 317, 331, 336–338,
 354, 356, 358–361, 369–371, 383, 391–396,
 447, 459, 469, 496, 502, 510, 525, 533,
 535, 542, 557, 571, 581, 587, 609, 612,
 632, 648, 653, 654f., 659f., 666, 670,
 675, 678, 682
 Kaundinya, Lakshmi 51, 542, 581, 609,
 648, 655f.
 Kaundinya, Marie → Reinhard, Marie
 Kegel, Maria Viktoria 501, 577
 Kegler, Sophie 501
- Kerr, N.N. 403
 Khazim Sab 416
 Kiel, N.N. 538
 Kies, Johann Gottlieb 231, 243, 262, 267–
 269, 401, 462
 Kim, Sebastian C. H. 185f.
 Kirby, N.N. 485
 Kittel, Georg Ferdinand 211, 254, 263,
 517, 525, 535, 659
 Klaus, Robert 242, 253
 Kluckhohn, Clyde 41
 Knecht, Justin Heinrich 262
 Kolb, Georg (Katechist) 163, 394, 571
 Konstantin 65
 Koren (bei Hebich) 498
 Krech, Volkhard 78f.
 Kreis, Friedrich August(?) 565
 Kullen, Samuel 29, 422, 468f., 502f., 577,
 640
 Kunyu 418
 Kurumbar, Madai 320f.
- Laban (Vater v. Gnanamuttu) 480
 Laidler, Stephen(?) 480
 Lascelles, Frau N. (bei Gundert) 423
 Layer, Johannes 144, 348, 430, 482, 485,
 513f., 519, 551, 553, 606f.
 Lea 534
 Lea (bei Gundert) 629
 Lehmann, Friedrich 328
 Lehmann, Hartmut 44
 Lehner, Emma (geb. Groves) 147, 149
 Lehner, Johann Christoph 129, 141–144,
 147–149, 308f., 329, 338, 351, 386, 400,
 469, 614, 627
 Levi (bei Deggeller) 645
 Lewis (Soldat, bei Gundert) 445
 Lieb, Carl Christian 253
 Lofland, John 93
 Lösch, Heinrich August 144, 430, 469
 Lucas (bei Mögling) 633

- Luckmann, Thomas 77f.
- Lugard, N.N. (Kaplan) 478–480, 531, 533
- Lukas (bei Hebich) 534
- Luther, Martin 59, 61, 66f., 68–74, 80f., 84, 90, 97, 100, 128, 174, 194f., 199, 221, 257, 266, 288, 421, 509
- Lydia (75 J., Anjerkandi) 572
- Machalek, Richard 94f.
- Maier, Johannes 244, 249, 268
- Malachi (Katechist) 143, 626
- Malrappa (bei J. Müller) 489
- Manjuntha 394
- Mannea → Paul
- Mannen (bei Gundert, Mahe) 441
- Manni / Hannah (bei Gundert) 518
- Manschu / Abraham (aus Calicut) 536
- Manuël (bei Gundert) 545
- Maria (bei Gundert, Frau v. Abel, Anjerkandi?) 540, 543
- Maria Hoar / Kundschi 517
- Maria Magdalena (Verwandte v. Paul) 495
- Mark (bei Gundert) 400, 465
- Marshman, Joshua 131f., 185
- Martha (bei Gundert) 481
- Martha (Mutter v. Paul/Mannea) 547
- Martig, N.N. (Missionar?) 597
- Martin (bei Irion) 511
- Martin (Mangalore) 633
- Martin → Hassan
- Martin, N.N. (Captain, Anandapur) 535
- Martin, Henry 132
- Maru 631
- Mathilde (bei Gundert) 468
- Matthai (bei Gundert) 647
- Mattu (bei Gundert) 464
- Megill, Allan 19f.
- Mengert, Johann Heinrich 147, 149, 324f., 536
- Menisse 531
- Menon (bei Gundert) 626
- Messeh, Anund 32
- Metz, Joh. Friedrich 325, 424
- Micha (bei Gundert) 444
- Michael (Anjerkandi) 540
- Michael, Samuel (Katechist) 163
- Milca (bei Gundert) 423, 465
- Milka 534
- Mina (Geliebte v. C. L. Greiner) 156, 403, 468, 502
- Minchin, N.N. 619
- Mirttu Pedro (Tellicherry) 574
- Modli (bei Hebich) 441
- Mögling, Anna Bertha 164
- Mögling, Charlotte 164
- Mögling, Herrmann 13–15, 29, 35, 45, 50, 53, 130, 144–149, 152, 154, 157f., 161–164, 166, 169, 173–175, 183, 192, 196, 198, 207f., 220, 222–224, 227–229, 234f., 241, 261, 266f., 271, 284, 306, 309f., 335–337, 339, 343f., 346, 356, 363f., 366, 369f., 372, 380–385, 391–395, 399f., 409f., 415f., 428, 433, 441, 446f., 458, 461, 469–472, 478, 486, 488, 494, 496, 502, 505, 509, 514–516, 525, 528f., 531, 535, 538, 554f., 559, 561f., 568, 573, 583, 588–591, 600, 603, 606, 611, 613f., 619, 628, 633, 636–640, 642–644, 649, 652, 654–656, 659, 661, 670, 674, 677–681
- Mögling, Pauline, geb. Bacmeister, verw. Weigle 15, 18, 29, 54, 149, 163f., 335, 344f., 431, 461, 468, 535, 583
- Mook, Karoline Salome 147, 149, 501
- Mörike, Carl Eberhard G. 428, 473, 482, 486, 493f.
- MucundRao 394
- Müller, Christian 147, 149, 325, 352, 368, 400, 572, 624
- Müller, Georg 445
- Müller, Georg Friedrich 147, 398, 436–438, 457, 495, 617
- Müller, Johann Jakob 592
- Müller, Johannes 35, 51, 53f., 147, 152, 158, 171f., 192–194, 200, 203, 206–208, 220f., 229f., 235, 242f., 245, 271, 284,

- 298, 306, 309, 314, 319, 323, 327, 330, 335, 343, 345–349, 353f., 356, 389–391, 413, 458, 478, 522, 541, 557, 571, 579f., 611, 613, 661
- Müller, Samuel 373, 434, 464
- Münter, Balthasar 262
- Munyappa 522
- Mutturen (Freund v. Baker) 455
- Naemi 534
- Nagappa 327, 521, 600
- Nambi Silas 538
- Nathanael (Bolma, bei Bühner) 537
- Nathanael (bei Greiner) 408
- Nathanael (bei Gundert) 423
- Nathanael (Katechist in Mulki) 459
- Nathanael, Daniel (Katechist) 332, 644
- Nathanael (Koch, bei Hebich) 645
- Nathanael (P. Mögling) 414
- Nathanael (Schwager v. Tiampe) 322
- Nathanael → Tschittappa
- Nelson, N.N. (Richter) 142
- Noah (bei Irion) 511, 628
- Nobili, Roberto de 179
- O'Brien, George 330, 388, 396, 424, 628
- Oomen, George 182, 187
- Parnell 379
- Parson, John 132
- Paul (bei Gundert) 320, 403, 467
- Paul (Jugendlicher, bei Hebich) 329f., 646
- Paul (Katechist)³ 519, 602, 647
- Paul (Lehrer) 318
- Paul (Lehrer in Kannur, konvertiert v. Katholizismus) 479
- Paul / Mannea (Arzt, Katechist, Chombala) 316f., 375, 377, 419, 423, 443f., 466, 484f., 495, 541, 546–548, 580, 619
- Paul (bei Müller) 541
- Peel, John David Yeadon 21
- Penina (bei Gundert) 475
- Peter 328f., 332, 392, 534
- Peter (Katechist in Palghat) 644
- Pfleiderer, Gottlob 145
- Philipp (aus Bangalore, bei Gundert) 480
- Plebst, Georg 356
- Plütschau, Heinrich 131
- Pollack, Detlef 96, 101
- Popp-Baier, Ulrike 79
- Porter, Andrew 26
- Pratt, Mary Louise 29–31
- Prisca (Schwägerin v. Paul/Mannea) 546
- Pududas, Sebastian (Katechist) 163, 610
- Pullmer, N.N. (Vikar) 218
- Rachel, Tochter v. Abraham (aus Calicut) 536
- Rahel (bei Gundert) 644
- Ramabai, Pandita Saraswati 188
- Ramachandra 394
- Ramalingam 311
- Rāmaswāmi 421
- Ramavarma, Jakob (Katechist, später Missionar) 150, 167, 387–389, 493f., 519, 587, 593, 619, 629, 674
- Rambo, Lewis R. 89, 95, 102
- Ramen /Daniel (Nayer aus Palghat) 527, 546
- Ramotti (bei Gundert) 417, 451, 458, 498
- Rasamma (13 J., bei Hebich / Gundert) 655
- Rasamme (bei Gundert) 475
- Reim, Gottlieb 232
- Reinhard, Marie (verh. Kaundinya) 15, 150, 163
- Reinöl, Frau von N.N.
- Reuther, Wilhelm 214, 238, 302
- Rhenius, Karl Theophil Ewald 49, 131, 157, 159
- Richter, Christian Georg 462, 502f.
- Rieb, Wilhelm 192, 199f., 216, 237, 331
- Riess, Johann Jakob 208, 236, 246, 262

3 Paul/Mannea oder Vedamuttu/Paul

- Robinson, N.N. (Distriktbeamter, Chirakal) 333, 548
- Rosario, Nahasson (Katechist) 163
- Roy, Ram Mohan 185
- Ruku 366
- Ruth 534
- Said, Edward W. 20, 22
- Samuel (Anandapur) 659
- Samuel (bei Gundert) 445, 448
- Samuel (bei Gundert, Schneider) 495
- Samuel (Katechist? in Mulki) 459
- Sandeman (bei Gundert) 482
- Sangana Bassappa 325, 646
- Sara 477
- Sara (bei Gundert) 486
- Sarah (Frau v. Duncan, bei Gundert) 458, 495
- Sarah (Tante von Paul/Mannea) 547
- Sattianaden (Katechist) 146, 318, 593
- Sauvain, David Felician 501
- Schaffter, Paul Friedrich (Pacifique) 478
- Schinappa (Chinnappa, Lehrer) 146
- Schlenker, Christian Friedrich 208
- Schmidt, Joh. Georg 228, 246, 248
- Schmidt, Johann Christoph Friedrich 208, 237, 259
- Schnarre, Johann Christian 49, 131
- Schnepf, Wilhelm Friedrich 201, 222f., 249, 280f.
- Schönburg-Waldenburg, Otto Viktor von 141, 163, 173, 614
- Schönhuth, August Albert 199, 242, 245, 257
- Schuon, Christian 277, 279
- Schwartz, Christian Friedrich 131
- Schweizer, Eduard 238, 281
- Searle, Joseph 396, 424
- Sebastian, Mrinalini 343
- Shamrao / Johannes 360–366, 437f., 525
- Silas (Schwager v. Paul / Mannea, Chombala) 419, 546f.
- Silas Fringa (Webermeister, bei Hebach) 657
- Simon (bei Gundert)
- Simson (bei Gundert) 427
- Situ (Witwe) 655
- Sneham 378
- Snow, David A. 94, 95
- Somappa, Stephanas (Somaya) 163, 311, 335–337, 381f., 452, 465, 536, 572, 632, 654
- Somaya → Somappa
- Spener, Philipp Jacob 75
- Spittler, Christian Friedrich 49
- Spleiß, David 223f.
- Stanger, Johann Georg 147, 340, 628
- Stanger, Johannes 238, 262f.
- Stark, Rodney 93
- Steiner, Johann Melchior 202f., 209f.
- Steinkopf, Carl Friedrich Adolf 49
- Stephan 383
- Stephanas → Somappa
- Stocking 388
- Strauß, David Friedrich 157, 161, 198
- Strange, Sir Andrew Thomas Lumisden 514
- Strobel, Theophil 501
- Subraja (Subraya) 366
- Sundaren (Tamilie aus Mangalore, bei Gundert) 547
- Supper, Johann Georg 147, 441, 469f.
- Susan (bei Gundert) 654
- Susanne (bei Gundert) 465
- Susanne (Tamilin, bei Gundert, Chirakal) 622
- Sutter, Georg Friedrich 147, 361, 391–394
- Sweet, N.N. (Captain, bei Hebach) 658
- Tabitha (bei Gundert) 620
- Tauler, Johannes 66
- Taylor, Joseph 166f.
- Tēmen (Weberwitwe, bei Gundert) 647, 652

- Theodor (bei Gundert) 423
 Theodor (Freund v. Baker) 455
 Theophil Ammana 484
 Theresa (bei Gundert) 545
 Tholuck, Friedrich, August Gottreu 62, 103, 109, 119–124, 192, 194, 198, 205, 277, 519
 Thomas / Govinda 374, 376f., 406, 453, 549, 464, 581, 601, 628, 647, 674f.
 Thompson, Marmaduke 132
 Thompson, N.N. (Richter, Mangalore) 331
 Thompson, N.N. (Witwe) 459
 Tiampe (Schwager v. Nathanael) 322
 Timmoba (bei Hebich) 441
 Timotheus (älterer Mann, bei Gundert) 544
 Timotheus (Arzt) 549
 Timotheus (Katechist, Anjerkandi) 599
 Tischhauser, Christian 200, 249, 257, 298
 Titus (Anjerkandi) 540, 543
 Titus (Katechist) 328, 392, 546, 600
 Tobias (Schüler bei Mögling) 632
 Toggenger, Ulrich 215f., 241
 Tolstoi, Lew 90
 Tschandren, Paul (Chandran) 150
 Tschandren, Philipp (Chandran) 272
 Tschija (Taliparamba) 538
 Tschittappa (Chittappa) / Nathanael 318f., 489, 593
 Tsohi (bei Gundert) 526
- Ullmann, Chana 84
 Ulmer, Bernd 79
 Uranie (bei Gundert) 527
- Vedamuttu / Paul (Katechist) 436, 466, 478, 541, 568, 644, 652
 Viktoria, Königin des Vereinigten Königreichs 1837–1901 134
 Virasami / Samuel (bei Gundert) 518
 Viswanathan, Gauri 187f.
 Vögelin, Johannes 273
- Vosseler, Georg 212, 232, 237, 248f., 264f., 270
- Wallace, Frau N. (bei Gundert / Hebich) 403
 Walter, Simeon 243f., 249
 Walz, Theodor
 Ward, William 131
 Watkins, Owen C. 79, 105f.
 Weber, Max 42
 Weibert, Heinrich Peter 232
 Weigle, Gottfried 14, 29, 35, 147–149, 152, 154, 158, 160–163, 165, 169, 173, 196, 198, 325, 343f., 345f., 355, 372, 646, 652, 674
 Weigle, Henriette (verh. Mögling) 161
 Weigle, Pauline → Mögling, Pauline
 Weirich, Johann Leonhard 261
 Weitbrecht (Pfarrverweser) 236
 Wellejan, Daniel 362, 401, 442, 544, 566
 Wellejan, Joseph 362, 442, 544, 566
 Wellesley, Lord Richard, Generalgouverneur in Indien 1798–1805 134
 Wesley, Charles 106
 Wesley, John 97, 106
 West, N.N. 499, 533
 Wetu (Begleiter v. Ramin/Daniel) 546
 Wheeler, Daniel 446
 Whitefield, George 106
 Wilson, John 162, 361, 416, 490
 Wiswasi (Vishwasi, bei Hebich) 482
 Wohlrab–Sahr, Monika 92f., 95
 Wörner, Gottlob Wilhelm 238, 241, 277, 279
 Wörnle, Emilie 147
 Würth, Gottlob Adam 327
- Young, N.N. (Major) 333, 501
- Zeller, Johann Conrad 61, 71, 74, 174, 509
 Ziegenbalg, Bartholomäus 131
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 227