

Lunds universitet  
Historiska institutionen  
HISS33  
Seminarieledare: Liesbeth Geever  
Handledare: Johannes Ljungberg  
1/6 – 2023, 8:15. LUX B366

# **Guds rike i Trankebar**

**Pietistisk konfessionskultur under Trankebarmissionens första  
år: 1706-1714**



**LUNDS**  
UNIVERSITET

Anton Hagen  
Masteruppsats i historia

## Abstract

*God's Kingdom in Tranquebar - Pietist Confessional Culture during the Establishing Years of the Danish-Halle Mission: 1706-1714.*

The aim of this thesis is to study and describe the confessional culture as displayed by the missionaries Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) and Ernst Gründler (1677-1720) during the establishing years of the Pietist Danish-Halle Mission in the Danish colony of Tranquebar in south-east India. This thesis primarily utilises the German language accounts provided by the missionaries in the first volume of the missionary journal *Hallesche Berichte*, as well as the apologetical and polemical document *Apologia Epistolis Bovingianis* written by the selfsame missionaries. In addition to the aforementioned sources, this thesis also utilises surviving non-printed letters and the diary kept by Ziegenbalg and Gründler. The analysis is conducted via the utilisation of the theoretical concepts of *confessional culture*, as described by Thomas Kaufmann, and *contact-zone theory*, as proposed by Mary Louise Pratt, coupled with Birgit Emich's suggestions toward a cultural understanding of actor-centred *confessionality*. By applying this tripartite framework, this thesis further suggests that one may establish a baseline for describing a displayed Pietist-missionary confessional culture on a micro-level in addition to the development of this confessional culture in contact with the perceived "heathen".

The results of the analysis suggest that early Pietist missionary activity in Tranquebar was fueled by millenarian conceptions of a "ruined Christianity" that the missionaries wished to reinvigorate by incorporating and refining the "heathen", who was perceived as more civilised and outwardly pious than European Christians, however lacking in both true faith and belief. The Pietist confessional culture in Tranquebar as such displayed both a "hard core", guided by Pietist notions of rebirth through faith, as well as a "soft shell", consisting of non-confessional Christian elements. In conjunction with Pietist concerns for practical piety and repentance struggle (*Bußkampf*) the missionary confessional culture displayed three stages of increasing confessionalisation and dichotimisation, arriving at a unified confessional culture that was highly critical of both Catholicism and Lutheran orthodoxy: (1) The missionaries would use and display common non-confessional Christian elements, shared with Hinduism, to entice converts; (2) Following this, the missionaries would spur the converts to embrace Pietist enlightenment and rebirth; (3) At the end of the process the converts were displayed as models of practical piety, leading by example and "shining as a light" for Indian and Christian alike in connection with Pietist millenarian thinking.

## **Tack!**

Till min handledare Johannes, som med outtröttlig flit och överskådlig kunskap har väglett mig in i det sista.

Till min vän Adam, som från första början lärde mig se historiens mening och hemligheter.

Till de forna kandidaterna Sandelin och Lindstam, som genom många samtal har format denna uppsats.

Till min familj, som aldrig lämnat min sida.

# Innehåll

<b>Inledning</b> .....	<b>1</b>
<b>Syfte och frågeställningar</b> .....	<b>2</b>
<b>Källmaterial</b> .....	<b>3</b>
<b>Huvudkällmaterial - Hallesche Berichte</b> .....	<b>3</b>
Tillkomst .....	3
Disposition och innehåll .....	4
Avgränsningar .....	6
Ytterligare om genre och tillförlitlighet .....	7
<b>Kompletterande källmaterial - Apologia Epistolis Bovingianis</b> .....	<b>12</b>
<b>Sekundära källmaterial</b> .....	<b>14</b>
<b>Några ord om digitala källor</b> .....	<b>16</b>
<b>Teori och metod</b> .....	<b>18</b>
<b>Teori</b> .....	<b>18</b>
Konfession och kultur .....	18
<b>Kontaktzoner och kultur</b> .....	<b>24</b>
<b>Metod</b> .....	<b>25</b>
Birgit Emich och operationalisering av konfessionskulturen .....	25
Dogmatiska grundstenar .....	27
Pietismen i ett nötskal – Mikrohistoriska ansatser .....	28
<b>Tidigare forskning</b> .....	<b>30</b>
Den missionshistoriska forskningens standardverk .....	30
Trankebarmissionen och hinduismen .....	31
Trankebarmissionen och den europeiska kristenheten .....	32
Den tidigmoderne prästen som aktör .....	34
Pietism .....	36
<b>Historisk bakgrund</b> .....	<b>37</b>
Pietismen och dess förgrundsfigurer .....	37
Missionärerna .....	40
<b>Analys</b> .....	<b>43</b>
<b>Del I – Missionsbaserad konfessionskultur</b> .....	<b>43</b>
Delanalys I - Ett Halle i Indien – Den förfallna kristenheten och det malabariska hoppet .....	43
Ziegenbalg stöter på den fromma hedningen .....	43
Ziegenbalg möter en förfallen kristendom .....	47

<b>Ziegenbalg upprättar Gudsriket, Gründler skärras av katolska trumslagare .....</b>	<b>54</b>
<b>Delanalys I - Sammanfattning .....</b>	<b>62</b>
<b>Delanalys II –Konfessionskulturell kontakt: Konventiklar i kontaktzonen .....</b>	<b>63</b>
<b>Ziegenbalg leder de blinda .....</b>	<b>64</b>
<b>Indiska konventiklar – Religionens dialogiska art .....</b>	<b>70</b>
<b>Den hårda kärnan: Att bli salig som hedning .....</b>	<b>70</b>
<b>Det mjuka skalet: Det enda gudomliga väsendet .....</b>	<b>74</b>
<b>Delanalys II - Sammanfattning.....</b>	<b>79</b>
<b>Del II – Konflikt i kontaktzonen .....</b>	<b>81</b>
<b>Delanalys III – Konflikt i kontaktzonen: Den pietistiska saken .....</b>	<b>81</b>
<b>Stridszonen Trankebar.....</b>	<b>82</b>
<b>Bövingh, en polemisk präst .....</b>	<b>85</b>
<b>Missionärerna laddar sina andliga vapen.....</b>	<b>90</b>
<b>Till Gudsrikets försvar .....</b>	<b>96</b>
<b>Till angrepp mot ortodoxin .....</b>	<b>100</b>
<b>Delanalys III – Sammanfattning.....</b>	<b>102</b>
<b>Avslutande resultat och diskussion.....</b>	<b>104</b>
<b>Missionsbaserad konfessionskultur i sammandrag.....</b>	<b>104</b>
<b>Ett bidrag till djupare förståelse av konfessionskultur i kontaktzonen .....</b>	<b>105</b>
<b>Panprotestantisk internationalism eller konflikt på marken? .....</b>	<b>109</b>
<b>Vidare forskning.....</b>	<b>111</b>
<b>Käll- och litteraturförteckning.....</b>	<b>112</b>
<b>Bilaga I .....</b>	<b>119</b>

## Inledning

*Må Han själv gå ut och uppenbara sitt stora majestäts härlighet bland alla folk,  
för att mörkret må fördrivas så att det blir ljus till kvällningen.*

Dessa är två resande missionärers ord till sin läromästare, skrivna för första gången på väg bort från Europa mot en främmande del av världen: Indien.<sup>1</sup> 1706 steg missionärerna Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719) och Heinrich Plütschau (1676–1752) i land i den danska kolonin Trankebar. Utskickade av danske kungen Fredrik IV tillhörde de världens allra första lutherska missionärer, skolade i den pietistiska högborgen Halle som genom det preussiska universitetet grundat 1694 och den pedagogiska anstalten grundad 1695 snabbt blivit den klarast lysande fyrbåken i den lutherska världen. Utrustade med svarta prästrockar och peruker samt beväpnade med endast Bibeln, katekesen och för all del en kista pengar förestod det de båda missionärerna att själva mejsla fram sitt pietistiska Gudsrike ur en bit av sydöstra Indien. Under sin 13 år långa vistelse i Trankebar skulle Ziegenbalg dock främst arbeta med medmissionären Ernst Gründler (1677-1720). Båda agerade som frontsoldater för det pietistiska Gudsriket i Indien och skulle under större delen av det tidiga 1700-talet skriva rapporter, brev och berättelser hem till Halle, där de publicerades i världens första lutherska missionsjournal: *Hallesche Berichte*.

”Pietismen och kyrkomusiken har betecknats som den tyska lutherdomens sista stora skapelser”. På detta vis bedömde historikern Carl Hinrichs 1971 inflytandet av den inomlutherska fromhetsrörelse man brukar beteckna som pietism.<sup>2</sup> Desto mindre känt är att den lutherska missionen i sig även var en pietistisk skapelse. Den missionsverksamhet som sedan skulle inspirera och ligga till förlaga för merparten av protestantismens utbredelse över världen går att spåra till den medelstora staden Halle i det centraltyska området samt till Köpenhamn. Pietismen och den kristna missionen utgör två av det religionshistoriska fältets mest välbeforskade ämnen. Ändå har få historiker tagit sig an uppgiften att undersöka missionens utbredning mot bakgrund av de pietistiska impulserna, vilket är väsentligt för att förstå hur det hela började.

---

<sup>1</sup> AFS/M 1 C 1 : 22. Otryckt brev från Ziegenbalg & Plütschau till A.H. Francke. Godahopsudden 30/4.1706.. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/pageview/1221164>

”Er mache sich selbst auf und offenbare die Herrlichkeit seiner großen Majestät unter allen Völkern; damit die Finsternis vertrieben und es noch in der ganzen Welt gegen Abend lichte werden möchte.”

För samtliga längre tyska citat i denna text ges översättningarna i fotnoterna. Samtliga av dessa har översatts av mig själv, och skulden är därför även min om något fattas läsaren!

<sup>2</sup> Carl Hinrichs. *Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziala Reformbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1971. s. 17.

## Syfte och frågeställningar

Det är här inte fråga om att genom någon sorts herkuliskt stordåd teckna en fullständig bild av pietismens avtryck i Indien. Snarare handlar det om att se världen i ett sandkorn och pietismen i ett nötskal genom att adressera en lucka i Trankebarmissionens historiografi: den pietistiska konfessionskultur som missionärerna gav uttryck för. Detta görs genom att anamma Thomas Kaufmanns begrepp *konfessionskultur*, som innebär att den kristna konfessionen blir del av en föreställningsvärld eller kultur som skiljer sig från andra liknande konfessionskulturer. Syftet är att utifrån två pietistiska betoningar i det andliga livet, *återfödelsen* samt *millenarism* teckna en mer precis bild av den pietistiska konfessionskultur som huvudsakligen de ovannämnda Bartholomäus Ziegenbalg och hans medmissionär Ernst Gründler, gav uttryck för och skildrade i missionsskriften *Hallesche Berichte*. För utgivningen av *Hallesche Berichte* ansvarade August Hermann Francke (1663-1727), under tiden den främsta förgrundsgestalten inom och den andlige ledaren för den tyska pietismen med säte i Halle. I denna missionsskrift återberättades större sjok av rapporter från dessa herrars missionsverksamhet jämte samtal med de indiska invånarna i och omkring den danska kolonin Trankebar, berättelser från deras resor och rapporter från församlingen.

I detta syfte ingår även att undersöka hur den pietistiska konfessionskulturen tedde sig i mötet med människor som inte enbart tillhörde andra kristna konfessioner, men även en helt annan religion. För detta ändamål använder jag mig av Mary Louise Pratt upptänkta begrepp *kontaktzon*. Genom de två teoretiska begreppen konfessionskultur och kontaktzon blir huvudsaken i denna forskningsuppgift inte att ikläda mig den rankeanska manteln och skildra *hur det egentligen var*, utan snarare att anamma kulturhistorikerns mer svårdefinierade *maxim hur något tänktes vara*.

För detta syfte kommer följande frågor att tjäna som uppsatsens ledstjärnor:

- Hur skildrar missionärerna den indiska befolkningen och deras religion å ena sidan, och de europeiska kristna å andra sidan?
- Hur kritiserades den pietistiska konfessionskulturen i samband med missionen? Vad säger detta om förutsättningarna att verka i kontaktzonen?
- På en teoretisk nivå, hur och på vilket sätt utvecklades den pietistiska konfessionskulturen i kontakt med den indiska befolkningen och de europeiska kristna?

## Källmaterial

Man kan dela upp denna undersöknings källmaterial i ett antal nivåer. Uppsatsens huvudkällmaterial består av missionstidskriften *Hallesche Berichte*. Att understödja detta finns även ett ytterligare bistående källmaterial, *Apologia Epistolis Bovingianis*, en apologi som skrevs som svar på en ortodox anklagelseskrift av den tidigare Trankebarmissionären Johann Georg Bövingh (1676–1723) som bröt med de övriga missionärerna och publicerade sin skrift. De tre bistående källorna består dels av det brevmaterial som missionärerna efterlämnade och som tillkom innan *Hallesche Berichte*, dels den ovannämnde Bövinghs stridsskrift *Curieuse Beschreibung*. Till sist även det diarium som missionärerna har efterlämnat. Dessa tre sista källmaterial används främst för att kontextualisera huvudkällmaterialet samt det bistående materialet. Alla källor förutom *Apologia* finns tillgängligt digitalt antingen genom Frankesche Stiftungens digitala arkiv, eller genom andra arkivinstitutioner, vilka redovisas i litteraturförteckningen. Låt oss först dock dröja lite vid huvudkällmaterialet.

## Huvudkällmaterial - Hallesche Berichte

### Tillkomst

*Hallesche Berichte* är i grunden en missionstidskrift, som grundades för att väcka intresse för Trankebarmissionen för en europeisk publik. Samtidigt är det tydligt att tidskriften inte enbart innehöll rapporter i ordets strikta mening. Även mer antropologiska och naturhistoriska observationer står att finna här.<sup>3</sup> Den version som används för förestående uppsats kan snarast beskrivas som ett samlingsverk. *Hallesche Berichte*, vars egentliga titel är *Der Königl. Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausführlichen Berichten* men som av förklarliga skäl brukar gå under det förstnämnda namnet, publicerades ursprungligen i så kallade kontinuationer, det vill säga följetonger, men bands under 1700-talets gång samman till större samlingsverk. Det var Barnhemmet i Halle som själva ansvarade för utgivningen, och både August Hermann Francke och hans son Gotthilf August (1696-1769) ansvarade för att redigera och publicera skriften under sina livstider. Hela *Hallesche Berichte* består av 108 kontinuationer, publicerade periodvis från och med 1710 till och med 1770. I sin helhet består

---

<sup>3</sup>Ulrike Gleixner. "Globalizing the Protestant Reformation through Millenarian Practices" i Ulinka Rublack (red.) *Protestant Empires: Globalising the Reformations*. Cambridge: Cambridge University Press. 2020. s. 268.



tidskriften av totalt nio sammanbundna volymer.<sup>4</sup> För föreliggande uppsats används den första av dessa.<sup>5</sup> Materialet är tryckt i frakturstil och är i sin helhet tillgänglig via originalspråket tyska, även om enskilda delar av skriften under 1700-talet översattes till engelska, holländska och franska. Samtliga volymer av den inbunda versionen av *Hallesche Berichte* finns att tillgå via Frankesche Stiftungens digitala arkiv.<sup>6</sup>

## Disposition och innehåll

För att skaffa sig en överblick över *Hallesche Berichtes* första volym (HBI) krävs lite föreställningsförmåga. Den upplaga som föreliggande undersökning använder sig av är en utgåva från 1735. Den består av de tolv första kontinuationerna som ursprungligen publicerades mellan 1710-1717, vilka täcker missionärernas tid från och med inledningen av deras mission 1706 till och med 1716.<sup>7</sup> Varje kontinuation inleds med ett förklarande förord som skrevs av redaktören själv, vilken för de tolv första och ursprungliga kontinuationerna var August Hermann Francke. Den sammanbundna volymen inleds dock med ett övergripande förord, som förklarar dels tillkomsten av vardera av kontinuationerna, dels deras innehåll.<sup>8</sup> Detta förord är dock skrivet 1717, vilket tyder på att det har funnits en tidigare upplaga av denna.

För att upprätthålla den precision som krävs när man ska beskriva ett källmaterial använder jag mig av följande definitioner: *Hallesche Berichte* är i sig en missionsskrift. Nästan samtligt innehåll i denna består dock av en annan specifik materialtyp, nämligen brev. Brev är dock en vid definition, att likställa med att beskriva en bok som tillhörande genren skönlitteratur. Ett brev kan innehålla allt från vetenskapliga iakttagelser och diplomatiska förehavanden till personliga vänskapshälsningar och reseskildringar. I pietistiska sammanhang

---

<sup>4</sup> Se: Andreas Gross. "Introduction" i Andreas Gross et al. (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume III: Communication Between India and Europe*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen zu Halle. 2006. s. 1218

Gross uppger i detta förord att *Hallesche Berichte* ska ha publicerats fram till 1772. Detta gäller dock enbart det inbundna nionde verket. Den 108:e kontinuationen utkom istället, enligt tryckdatumet, 1770. Gross uppger likvis att den publikation som kallades *Neuere Geschichte der Evangelischen Missions-Anstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien* (Mer bekant som *Neue Hallesche Berichte*) som utkom mellan 1770-1848 är att se som uppföljare till originaltidskriften.

<sup>5</sup> I fotnoterna redovisas *Hallesche Berichte* enligt följande: *HB I kont. x s. x*. Där I står för volymen och kont. för kontinuationen.

<sup>6</sup> Frankesche Stiftungen. "Writings on the Danish Halle Mission" Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/fsdhm>

En upplaga av den engelska versionen finns tillgänglig online:

[https://books.google.se/books?id=Uf1bAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.se/books?id=Uf1bAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

<sup>7</sup> HB I.

<sup>8</sup> HB I. "Vorrede" A.H. Francke i. 1717. "Vorrede". Opag.

kunde brevet även fylla en rent uppbygglig och själavårdande funktion.<sup>9</sup> Vad beträffar materialet som användes i *Hallesche Berichte* kan det klassificeras i två huvudsakliga typer: *Missionsskildring* samt *missionsrapport*. Med missionsskildring menas att brevet beskriver aktiviteter utanför missionens skolor. Min definition av denna typ är att det rör sig om en mer berättande källa som bär likheter med reseskildringar, genom att den beskriver det främmande folkets tro, leverne och dylikt. Med missionsrapport menas då det motsatta, det vill säga att materialet i huvudsak beskriver rapporter inifrån missionen som fysisk plats. Detta är sådant material som beskriver hur undervisningen i missionens skolor fungerar, vilka böcker man använder, hur församlingen mår också vidare. En enkel hyponymi där begreppen går i fallande ordning från den bredaste till den snävaste bemärkelsen ser alltså ut som följer:



I vissa enskilda fall faller dock materialet inom båda kategorierna. I sådana fall har jag valt att kategorisera det enskilda brevet utefter vilken del som utgör huvudparten av detta material. Om man kategoriserar *Hallesche Berichte* enligt denna modell<sup>10</sup> blir fördelningen mellan missionsskildringar och missionsrapporter, om man då inte räknar med förorden, påtagligt jämn:

Missionskildringar	Missionsrapporter
18	27
127 s.	122 s.

Om vi däremot räknar in en kronologisk aspekt märker vi en tydlig brytpunkt i de kontinuationer som är publicerade efter år 1713, vilka i högre grad består av missionsrapporter. Det finns dock många andra delar av *Hallesche Berichte* som inte låter sig kategoriseras som just brevmaterial, eller som inte har upphov från missionärerna. Dessa är stora nog för att kunna

<sup>9</sup> Veronika Albrecht-Birkner et al. (red.) *Pietismus: Eine Anthologie von Quellen des 17. Und 18. Jahrhunderts*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 2017. s. 471.

<sup>10</sup> För en fullständig och mer detaljerad tabell över samtliga kontinuationer, se bilaga I.

utgöra egna avsnitt av tidskriften. För det första den historiska översikt som skrevs om missionen som i huvudsak tillägnades missionens sponsorer och som täckte åren 1605-1712. För det andra den så kallade malabariska korrespondensen (man kallade vid denna tid tamilerna för malabarar), som består av brev inskickade av indiska invånare i Trankebar och de närliggande orterna där dessa svarade på frågor som dessa fått av missionärerna. För det tredje de så kallade malabariska konferenserna som består av återgivelser av konversationer om främst religiösa ämnen som Ziegenbalg anordnade med den indiska befolkningen. Dessa konferensrapporter är det enda av dessa övriga material som faller inom ramen för detta projekt, eftersom det berör just möten mellan de olika åskådningarna. På följande vis ser materialfördelningen alltså ut:

<b>Materialtyp</b>	<b>Antal/sidor</b>
Historisk översikt över missionen	1 del. 119 s.
Den malabariska korrespondensen	2 delar, 99 brev totalt. 255 s. totalt.
De malabariska konferenserna	2 delar, 34 samtal totalt. 246 s. totalt.

### **Avgränsningar**

På grund av *Hallesche Berichtes* stora omfattning – hela källan omfattar totalt över 1 000 sidor – har det givetvis varit nödvändigt att avgränsa detta så mycket som möjligt. Den första avgränsningen är således kronologisk. Ziegenbalg lämnade Trankebar under 1714 för att bege sig hem till Europa, men återkom under 1716. 1714 tjänar således som en förhållandevis naturlig brytpunkt i sammanhanget om man önskar studera konfessionskulturens obrutna utveckling. Detta innebär i praktiken att de sista tre continuationerna inte kommer att brukas. Vad gäller continuationerna sex och sju innehåller dessa dels den ovannämnda historiska översikten samt första delen av den malabariska korrespondensen. Eftersom den förstnämnda inte innehåller de möten mellan konfessioner och andra religioner som är kärnan i denna uppsats har denna sållats bort och eftersom den sistnämnda inte innehåller tydliga uttryck specifikt för pietistiska konfessionskulturen, eftersom missionärerna här sällan kommer till tals, gäller samma sak för denna. Då det kommer till den tredje continuationen, som innehåller svar på

frågor från Europa, har de delar sorterats bort som innehåller beskrivningar av tamilernas politiska system och vardagsliv, eftersom detta inte överensstämmer med uppsatsens inriktning.

### **Ytterligare om genre och tillförlitlighet**

*Hallesche Berichte* brukar anses vara en av standardkällorna då det kommer till missionens historia, och den har använts i samtliga undersökningar i det här nedan anförda forskningsläget. Redan Johannes Ferdinand Fenger menar att: [...] ungiK det dog ikke min Opmærksomhed, at disse Beretninger burde benyttes med nogen Forsigtighed [...]", och att man således enligt Fenger bör komplettera dessa med missionärernas andra brev och skrivelser.<sup>11</sup> Detta är en punkt som även senare författare har hållit sig till, man kan med fördel här nämna Arno Lehmann som väl är en av de första som har uppmärksammat Gotthilf August Franckes uttalande om att "rensa diariet från alla odiosa.", en punkt som även vid flera tillfällen har upprepats av senare forskare.<sup>12</sup> Uttalandet gäller dock främst de senare versionerna av *Hallesche Berichte*, men med rimlig slutledning får man förmoda att Francke den äldre var upphovsman till denna redaktionella princip. Det råder dock ingen konsensus kring i vilken utsträckning materialet faktiskt redigerades. En forskare som indologen och historikern Heike Liebau, som har ägnat en stor del av sin forskargärning till att studera missionen, och även kategoriserat en stor del av detta, sluter sig däremot till den motsatta ståndpunkten. Liebau menar att det inte föreligger några särskilt stora redaktionella ändringar mellan det material som publicerats i *Hallesche Berichte* och de brev som ligger till grund för densamma.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Johannes Ferdinand Fenger. *Den Trankebarske Missions Historie*. Köpenhamn: C.A Reitzel. 1843. "Fortale"

<sup>12</sup> Arno Lehmann. *Es Beginn in Tranquebar: Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1955. s. 145; Se även: Anders Nørgaard. *Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706-1845*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 1988. s. 4; Douglas Shantz. *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2013. s. 241.

<sup>13</sup> Heike Liebau. *Cultural Encounters in India: The Local Co-Workers of the Tranquebar Mission, 18th to 19th Centuries*. London & New York: Routledge. 2018. s. 22-23.



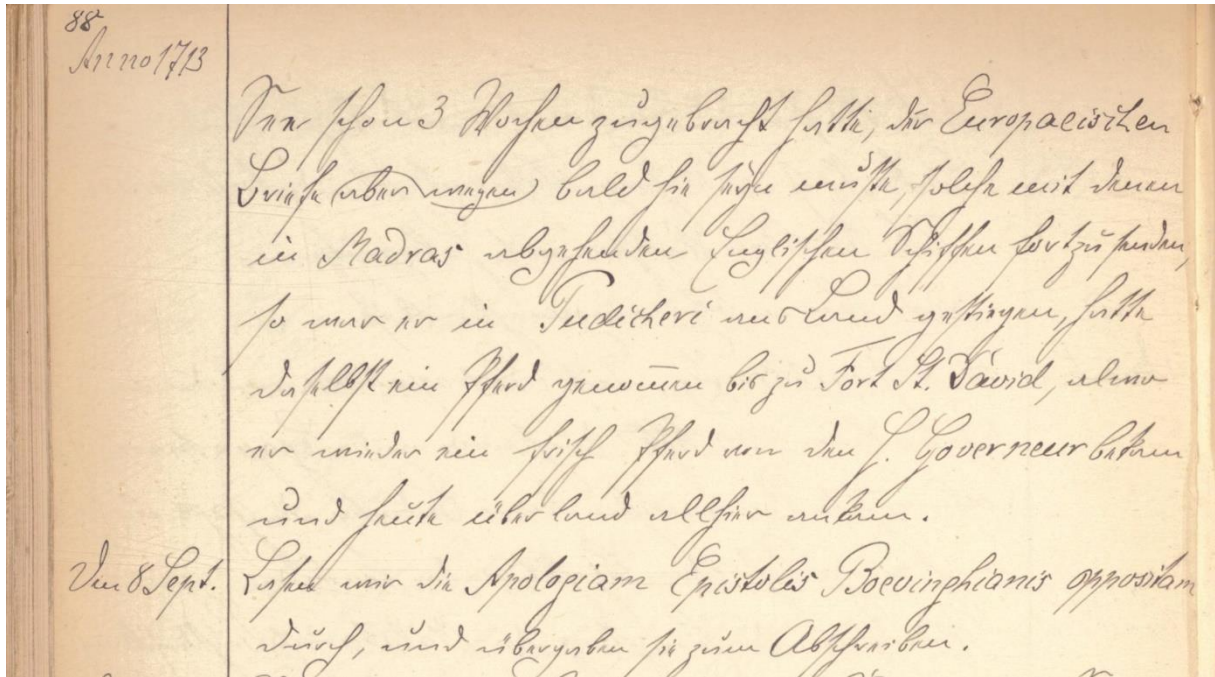
Figur 1

Titelsidan till den första volymen av *Hallesche Berichte* med fullständig titel: "De kungl. danska missionärernas från Ostindien utförligt insända rapporter".<sup>14</sup>

Då det kommer till de diarier som är publicerade i *Hallesche Berichte* visar dessa dock större skillnad gentemot det diarium som missionärerna själva förde mellan 1712-1719. I *Hallesche Berichte* påbörjas dessa från och med den 30:onde continuationen, men det är tydligt att dessa inte stämmer överens med missionärernas diarium. Datumerna stämmer oftast inte, och stora händelseförlopp underlåter man vid flera tillfällen att nämna, medan man däremot nämner händelser i Europa som missionärerna inte kunde ha kunskap om. Det var ju just också med syftning till diariet som Francke den yngre ska ha "rensat den från odiosi.", se figur 2 till 4 för exempel på detta. För figur 2, notera i synnerhet inlägget för den 8 september som nämner att: "Vi läste igenom Apologiam Epistolis Boevengihanis Oppositam". För figur 3, notera inlägget från den 16 september som nämner att: "Kom H. Berlin och Diederich Adler hit över havet från Madras, vilka skickades till Verkets hjälp från Tyskland jämte Johan Gottlieb Adler.", Jämför

<sup>14</sup> Samtliga bilder i samtliga figurer är reproducerade från Frankesche Stiftungens digitala arkiv. <https://digital.francke-halle.de/fsdhm/periodical/pageview/144319>  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode>

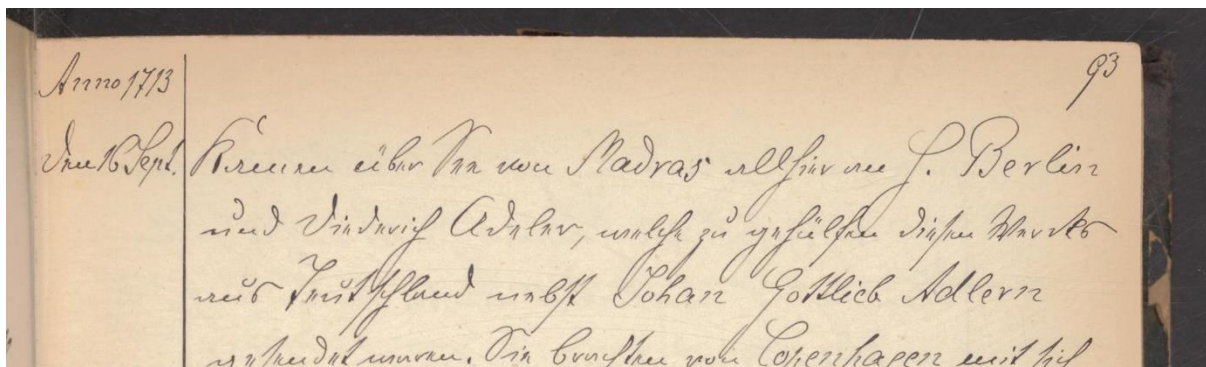
gärna figurerna 2 och 3 med figur 4. I den version av diariet som publicerades i Hallesche Berichte nämns på denna och föregående sida ingenting om apologin mot Johann Georg Bövingh som omnämns i det handskrivna diariet.<sup>15</sup> Är detta en av Franckes utrensningar tro? Gällande figur 4, notera även inlägget den 12 september som nämner att herr Berlin anlände tillsammans med Gründler, utan att nämna Adler och med avvikande datum jämfört med det handskrivna diariet.



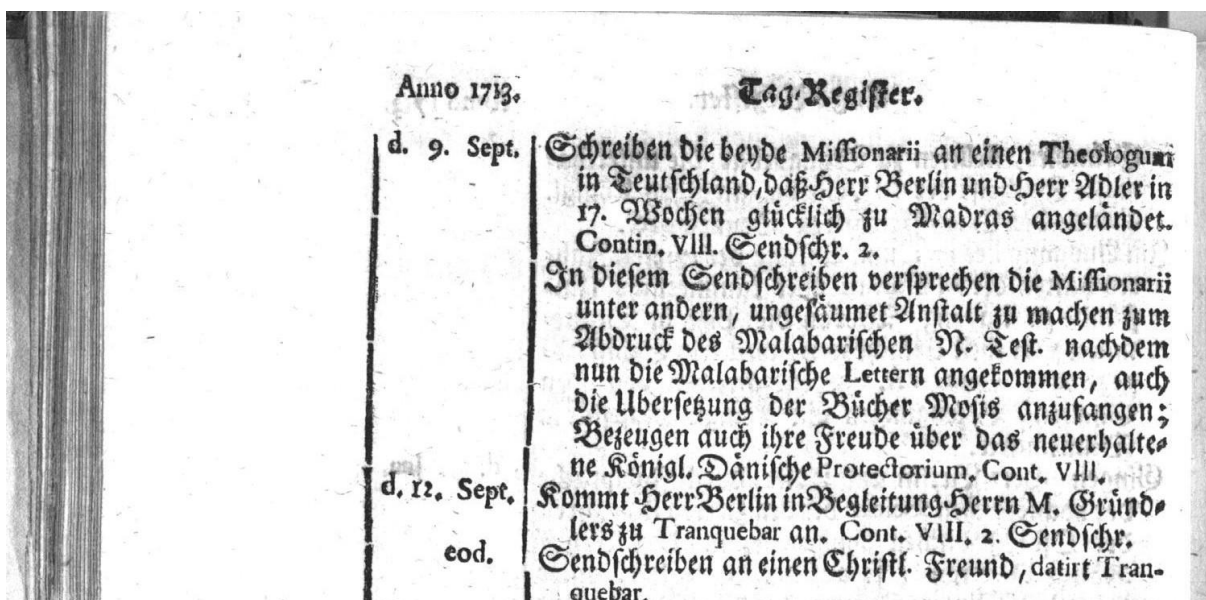
Figur 2  
Missionärernas diarium från 8 september 1713<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Något som möjligen kan syfta på Bövingh nämns i förordet till den tredje continuationen, men han nämns inte uttryckligen med namn och hans skrift nämns inte alls. Istället talar man om att missionen har "förtalats".

<sup>16</sup> Franckesche Stiftungen. Jag har redigerat bilden för att förbättra läsbarheten. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/fsha/content/pageview/595353>



Figur 3<sup>17</sup>  
Missionärernas diarium från 16 september 1713.



Figur 4<sup>18</sup>  
Utdrag från dagsregistret för början av september 1713 publicerat i Hallesche Berichte.

Istället för se att *Hallesche Berichtes* redaktionella principer som en svaghet har forskare på senare år snarare anammat dessa för att genomföra allt mer kulturhistoriska analyser. Detsamma gäller det faktum att många av de indiska rösterna här inte kommer till tals än genom just missionärerna, som själva kommer till tals först efter en redaktionell process. Nu är det främst missionärerna och mötet med andra kulturer, genom deras ögon sett, som denna

<sup>17</sup> Frankesche Stiftungen. Jag har redigerat bilden för att förbättra läsbarheten. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/fsha/content/pageview/595361>

<sup>18</sup> Frankesche Stiftungen. Jag har redigerat bilden för att förbättra läsbarheten. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/fsdhm/periodical/pageview/145499>

uppsats avhandlar, varför detta inte kan sägas utgöra ett större problem i det hänseendet. Som exempel på en av dessa kulturhistoriska undersökningar kan man nämna Rekha Kamath Rajans ”Cultural delimitations: The letters and reports of Bartholomäus Ziegenbalg”. En essä som i mångt och mycket är typisk för denna form av historieskrivning. I denna undersöker Rajan Ziegenbalgs skildringar av ”hedningen” som en spegling av hans dubbla roller som dels missionär och dels lärd man, vars uttryck ofta, enligt Rajan, ledde till en dikotomi som bestod i att Ziegenbalg tvingades jämka sin aktning för tamilerna med sitt arbete som ofta innebar vedersakelse av den tamilska ”gudlösheten”.<sup>19</sup> Jag intar i denna uppsats samma hållning då det kommer till källornas tendens. Om målet hade varit att skriva en rent empirisk skildring av missionen hade dessa tendenser självfallet varit den största svagheten, men i en kulturhistoriskt driven undersökning utgör dessa istället den största styrkan. Människans inre krönika spelar en lika stor roll som de yttre omständigheterna.

Det är förhållandevis svårt att på ett lättfattligt sätt genrebestämma *Hallesche Berichte* som helhet.<sup>20</sup> Litteraturvetaren Carina Lidström tillhör gruppen forskare som ser missionsrapporten som en subgenre till reseberättelsen som även uppvisar stora likheter med den diplomatiska rapporten. Missionsberättelsen, menar hon, skiljer sig endast från den diplomatiska rapporten i det avseendet att aktören, eller ”vår man på platsen” som hon kallar det, är utsänd av en religiös institution och inte en världslig sådan, annars är de båda utsända för ett mer eller mindre politiskt uppdrag och kunskapsinsamlingen sker på likartat vis.<sup>21</sup> De generella genrekonventioner som utmärker ”vår man på platsen-reportage” är enligt Lidström att dessa i allmänhet är generellt skrivna, eftersom de riktades till en bred publik av läsare, i allmänhet är dessa även skrivna av personer som är utsända till en plats för någon annans räkning, till exempel en nation, religiös grupp eller annan organisation.<sup>22</sup>

För att standardisera denna återgivelse användes oftast frågor eller ämnen, så kallad *apodemik*, som resenären hade att förhålla sig till, till exempel folkets karaktär, institutioner, politik, seder och bruk.<sup>23</sup> Denna konvention kan lätt kännas igen i *Hallesche Berichtes* första del, som förklarades ovan, som just i mångt och mycket använder sig av liknande ämnen för att göra observationer om det tamilska samhället. Den närliggande

---

<sup>19</sup> Rekha Kamath Rajan. ”Cultural delimitations: The letters and reports of Bartholomäus Ziegenbalg” i Gross et. al (red.). *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. Vol. III. 2006. s. 1225-1228.

<sup>20</sup> Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation through Millenarian Practices”. i Rublack (red.) *Protestant Empires*. 2020. s. 268.

<sup>21</sup> Carina Lidström. *Berättare på resa: Svenska resenärers reseberättelser 1667-1829*. Stockholm: Carlsson Bokförlag. 2015. s. 80.

<sup>22</sup> Ibid. s. 75.

<sup>23</sup> Lidström. *Berättare på resa*. 2015. s. 76.



diplomatrapporten präglas enligt Lidström likaså av generalitet, där uppgiften oftast var att samla in och återge en bred mängd observationer i syfte att skapa en helhetsbild av ämnet. Skillnaden mellan en reseberättelse i bred mening och rapporten är just att kunskapsinsamlingen i den senare skedde med det uttalade syftet att samla diplomatiska underrättelser, det vill säga att informationen syftade till användning och inte underhållning.<sup>24</sup> Lidström menar att missionsskriften uppvisar samma generalitet. Missionären agerar både som missionär och som representant för en organisation, och dessa skrifter uppvisar i likhet med diplomatiska rapporter en bred mängd ämnen och skildringar; syftet är här att skapa en gemenskap mellan läsare och missionär.<sup>25</sup> Detta kan med fördel jämföras med Ulrike Gleixners syn på *Hallesche Berichtes* syfte, som hon kallar en del av den pietistiska ”Reichgottesökonomie” (Gudsrikesekonomi).<sup>26</sup> Det vill säga att läsning av journalen var tänkt att ses som en uppbygglig handling, som genom väckelse av religiösa känslor gav läsaren en känsla av att kunna påverka utbredningen av Guds rike på jorden, framför allt genom att ge finansiellt stöd till missionen.<sup>27</sup>

## **Kompletterande källmaterial - Apologia Epistolis Bovingianis**

Denna apologi används för föreliggande uppsats som ett komplement till huvudkällmaterialet, eftersom den skildrar en förhållandevis betydelsefull händelse i missionens historia som inte omnämns i *Hallesche Berichte*. Apologin är författad som svarsskrift gentemot Johann Georg Bövingh, som tidigare hade varit missionär tillsammans med Gründler, Ziegenbalg och Plütschau i Trankebar. Bövingh hade lämnat verket och i en offentlig skrift (*Curieuse Beschreibung*) anklagat missionärerna för att utöva alltför pietistiskt inflytande över missionen samt för slösaktighet med missionens medel. Som svar på denna författade missionärerna denna apologi där de båda bemöter såväl Bövinghs anklagelser som andra ortodoxa beskyllningar mot missionen. Niels Peter Moritzen menar att apologin ska vara undertecknad både med Ziegenbalgs och Gründlers namn den 9 september 1713.<sup>28</sup>

Med största sannolikhet har åtminstone det första utkastet av denna apologi dock inte författats av de båda missionärerna tillsammans, utan bör snarare tillskrivas Ziegenbalg själv. I missionärernas diarium finns angivet att apologin påbörjades den 2 augusti och

---

<sup>24</sup> Ibid. s. 78-79

<sup>25</sup> Ibid. s. 81-82.

<sup>26</sup> Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation through Millenarian Practices”. i Rublack (red.) *Protestant Empires*. 2020. s. 273.

<sup>27</sup> Ibid. s. 273-274.

<sup>28</sup> Niels Peter Moritzen. *Von den Anfängen evangelischer Mission: Zwei Unbekannte Missionsschriften von 1713-1717*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft. 2002. s. 7.

färdigställdes den 13 augusti.<sup>29</sup> Det är således inte möjligt att Gründler kan ha arbetat på detta första utkast eftersom han enligt samma diarium befann sig i Madras under denna tid, ditskickad den 8 juli för att möta de tre nya missionsarbetare som skickats från Halle samt för att undersöka möjligheterna till att påbörja ytterligare missionsarbete i samarbete med det engelska Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), en engelsk organisation inrättad för att understödja den begynnande lutherska världsmissionen.<sup>30</sup> Han ska ha kommit tillbaka från sin resa först den 7 september, varefter man dagen efter har angivit att de båda läste igenom och lät skriva av det ursprungliga manuskriptet.<sup>31</sup> Man måste således anta att Ziegebalg har varit den tongivande rösten i sammanställandet av apologin. Detta material som väl ursprungligen var tänkt att tryckas som svarsskrift gentemot missionens anfäktare förblev dock otryckt fram till 2002 då teologen Niels-Peter Moritzen lät transkribera och trycka det ursprungliga handskrivna dokumentet.<sup>32</sup> Anledningen till att dokumentet förblev otryckt, och att detta aldrig nämns i Hallesche Berichte, bör med största sannolikhet ha berott på dokumentets hätska ton och kontroverteologiska anklagelser gentemot den ortodoxa lutherdomen. Det är just denna tryckta version som används i föreliggande uppsats, eftersom originaldokumentet ännu inte tillgängliggjorts för allmänheten. Denna apologi är 62 sidor lång i sin ursprungliga form och är författad på tyska, i Moritzens transkription upptar den dock 82 sidor och är indelad i sex kapitel som berör: (1) Bövinghs egentliga förfarande vid missionen; (2) De egentliga orsakerna till stridigheterna missionärerna emellan; (3) Svar mot Bövinghs beskyllningar gentemot Jerusalemsförsamlingen; (4) Svar på Bövinghs anklagelser gentemot församlingens medarbetare; (5) Försvar gentemot anklagelser som missionen mött såväl i Indien som i Europa och (6) Vad missionen ska uträtta i framtiden.

Denna skrift går att genrebestämma som ett arv och en del av den reformatoriska polemik, eller stridighetskultur, som utvecklades under just reformationen och den senare konfessionella tidsåldern, och kan innehålla såväl sakliga teologiska argument som osakliga personangrepp, där poängen var att försvara den egna synpunkten genom att framställa sig själv som inriktad mot det goda och sin fiende som inriktad mot det diaboliska.<sup>33</sup> Det är i mångt och mycket denna modell som ovannämnda apologi följer, dock kryddad med typiskt pietistisk kritik.

---

<sup>29</sup> Missionärernas diarium. 2/8 & 13/8 - 1713. s. 82-83.

<sup>30</sup> Missionärernas diarium. 8/7 - 1713. S. 72.

<sup>31</sup> Missionärernas diarium. 7/9. 1713. s. 88.

<sup>32</sup> Moritzen. *Von den Anfängen evangelischer Mission*. 2002. s. 7-8.

<sup>33</sup> Kerstin Lundström. *Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans: Inzenierungen, Rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit*. Stockholm. Stockholm University Press 2015. s. 70. Se även: Ralph Keen. "Intra-Confessional Polemics in the Reformation". *Church History*. 88:3. s. 634-635.

## Sekundära källmaterial

Dessa källmaterial används främst för att kontextualisera huvudkällmaterialet. Det handlar främst om brev som missionärerna sände innan *Hallesche Berichtes* tillkomst (1706-1707). I allra högsta grad består dessa nästintill uteslutande av Ziegenbalgs brev, skrivna på tyska med nygotisk kursiv. Ett stort antal av Ziegenbalgs brev finns som sagt tillgängliga digitalt via Frankesche Stiftung.<sup>34</sup> Eftersom dessa i praktiken tillhör samma genre som *Hallesche Berichte* är det inte nödvändigt att diskutera dessa vidare, särskilt eftersom skillnaden mellan dessa och *Hallesche Berichte* redan har berörts. Man bör säga att ett flertal av dessa brev finns att beskåda i transkriberad form i Arno Lehmanns *Alte Briefe aus Indien*.<sup>35</sup> Denna samling har använts mycket sparsamt av mig och vid tillfälle främst vid förekomsten av svårtydbara ord i de handskrivna breven. Eftersom Lehmann, som även Anders Nørgaard har observerat, har vanan att antingen utelämna passager likt inledningsfraser och vid vissa tillfällen har feltranskriberat icke-tyska namn har jag istället i huvudsak förlitat mig på de handskrivna originalbreven.<sup>36</sup>

Vad gäller Bövinghs ovannämnda stridsskrift går denna under det egentliga namnet *Curieuse Beschreibung und Nachricht von den Hottentotten* (Kuriös beskrivning och återgivning/berättelse om hottentotterna). Skriften är i all väsentlighet uppbyggd enligt samma princip som en continuation av *Hallesche Berichte*, det vill säga att den stämmer relativt väl överens med de kategorier som har föredragits här ovan. Den första halvan beskriver främst resan till Trankebar, där invånarna kring Godahopsudden spelar en stor roll. Andra hälften är snarare upplagd som en missionsberättelse och innehåller även flera tryckta brev där Bövingh anklagar Trankebarmissionen för att vara dels pietistisk (i negativ bemärkelse), och dels slösaktig. Skriften utkom först 1712, och innehåller varken tryckort eller förläggare, men Bövingh nämner i skriften att den överräcktes till en vän i Holstein vilket får anses vara upphovsorten. Skriften är mycket tendentiös och kan även genrebestämmas som ren stridsskrift, vilket i och för sig gör den intressant för denna uppsats. Inalles är denna skrift 48 sidor lång, tryckt i frakturstil, men det är i huvudsak de sista 28 sidorna som är av största intresse, eftersom denna del innehåller anklagelserna gentemot Ziegenbalg och Gründler.

---

<sup>34</sup> Hela den tillgängliga samlingen nås via följande länk:

<https://digital.francke-halle.de/mod5/nav/index/all?&facets=name.aut%3D%22Ziegenbalg%2C%20Bartholom%C3%A4us%22>

<sup>35</sup> Arno Lehmann (red.). *Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg. 1706 – 1719*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1957.

<sup>36</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 7.

Slutligen bör man nämna det diarium som missionärerna har efterlämnat, vilket förvisso även har förevisats här ovan. Diariet är påbörjat 1712, och samma sak gäller för diariet i *Hallesche Beriche*. Nørgaard menar att denna dagbok ursprungligen var en del av ett planerat diarium som skulle täcka tiden 1706–1719, men som inte påbörjats förrän 1712.<sup>37</sup> Eftersom det första inlägget i detta diarium påbörjades sent under år 1712, tycks det dock enligt min mening vara rimligare att det tidigare har funnits ett nu förlorat diarium eller att detta började föras i samband med utgivningen av *Hallesche Berichte*. Denna dagbok presenterar även ett tydligt källkritiskt problem, eftersom den enbart finns tillgänglig i avskrift. Det är tydligt att handstilen varken härrör från Ziegenbalg eller Gründler. Kopisten själv nämner inte året han utfört sitt arbete, men skriver i ett postscriptum att de övriga diarieböckerna återfinns ”här på missionen”, men specificerar inte om han menar den senare Leipzigmissionen eller någon av de tidigare organisationerna; han nämner därefter missionären Schultzes dagböcker från 1726 och ”härefter” som likaså skickats till Europa årligen.<sup>38</sup> Tidigast möjliga datum för avskriften bör således vara någon gång under det sena 1720-talet. Paleografiskt sett är texten skriven med nygotisk kursiv, vi finner här karaktäristiska ”långa-s” samt bokstaven ”u” med nasalstreck. Bruket av humanistkursiv för utländska ord är även typiskt för skrift under 1700-tidigt 1800-tal. Man bör dock trots dessa osäkerheter inte avfärda skriften.

Detta beror främst på att den i högsta grad överensstämmer med det övriga källmaterialeet. Om man till exempel jämför ett ursprungligt brev från Ziegenbalg till Francke med det handskrivna diariet, finner man stor intern koherens. Följande exempel, som är ett bland många, innefattar ett inlägg som gäller en portugisisk ABC-bok som missionärerna lät trycka samt exempel på en katekes. Den 17 november skriver de båda i diariet: ”I kuvertet till herr Blanckenberg i Cabo var också ett brev av dagens datum ilagt till herr professor Francke i Halle, tillsammans med den portugisiska ABC-boken och de första tryckta arken av katekesen [...]”.<sup>39</sup> Detta omnämnda brev finns lyckligtvis bevarat, och i detta skriver missionärerna att: ”Under samma tid trycktes därefter den portugisiska ABC-boken, vilken medföljer i två exemplar. Nu har vi en katekes under pressen [...]”.<sup>40</sup> Både det bevarade brevets datum samt

---

<sup>37</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 9.

<sup>38</sup> Missionärernas diarium. s. 517.

<sup>39</sup> Missionärernas diarium. 17/11 - 1712. s.10.

”Auch war in den Couvert an Herrn Blanckenberg nach Cabo ein Brief von heutigen dato an Hrn. Prof. Francken nach Halle engelegeet nebst dem Portugiesischen Abc Buch, und den ersten gedruckten Bogen von den Catechismi [...]”

<sup>40</sup> AFSSt/M 1 C 4 : 32. Otryckt brev från Ziegenbalg, Jordan & Gründler till A.H Francke. 17/11 – 1712. Trankebar. Tillgängligt via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220669>.

”Von selbiger Zeit ist nachhero das Portugiesische ABC-Buch gedruckt worden, vom welchem hierbey 2 Exemplaria mit folgen. Anjetzo haben wir einen Catechismus unter der Presse [...]”

de böcker som nämns däri stämmer således överens med diariet. Med exempel på dylik överensstämmelse, samt med tanke på vad som har anförts ovan gällande skillnaden mellan det tryckta och det otryckta diariet, förefaller det senare i allmänhet vara tillitligare.

## Några ord om digitala källor

Att till största delen förlita sig på digitala källor är något som uppenbarligen har såväl nackdelar som fördelar. Att detta projekt över huvud taget har varit möjligt att utföra beror till stor del på att material stammade från Trankebarmissionen i stor utsträckning har digitaliserats, och paradoxalt nog stötte jag på detta källmaterial i fotnoten till en bok. Så fullständigt nya tider lever vi inte i. Den digitala historikern utgår hur som helst från samma process som den analoga historikern. Källmaterialet samlas, studeras, ordnas, kontextualiseras och snidas sedan samman till en någorlunda sammanhängande text. Samtidigt finns det ett antal aspekter där de båda förhållningssätten skiljer sig åt, i detta fall är det främst två stycken som är relevanta. Lara Putnam menar att den digitala vändningen till stora delar har sprängt det nationalhistoriska paradigmet som historievetenskapen oftast har arbetat inom, just genom att tillgängliggöra material som befinner sig utanför de nationella gränserna.<sup>41</sup> Samtidigt har detta även öppnat upp för användning av en större mängd källmaterial och till och med referenslitteratur, vilket i sig kan bidra till att sätta ett visst undersökningsområde i större kontext.<sup>42</sup> Samtidigt bör man påpeka, som Strandgaard-Jensen, att arkivinstitutioner oftare digitaliserar just källor som redan är populära, varför historikern mycket enkelt kan missa relevant men mindre känt källmaterial om denne uteslutande använder sig av just digitala källor.<sup>43</sup> Det är i ärlighetens namn en mycket svår balansgång. Å ena sidan innebär det digitala källmaterialet att tillgängligheten förbättras, det har varit möjligt att arbeta med denna uppsats under dygnets alla timmar. Den hermeneutiska process som all historieskrivning är underkastad har därmed både fördjupats och underlättats, och jag har mycket enkelt kunnat dyka tillbaka ned i källmaterialet vid behov och även funnit andra källor att fördjupa förståelsen med. Å andra sidan innebär detta att det finns en betydlig risk för att visst relevant källmaterial har förbisetts, just på grund av att detta inte har digitaliserats. Detta kräver en öppenhet från arkivinstitutionen som man inte alltid kan

---

<sup>41</sup> Lara Putnam. "The Transnational and the Text-Searchable: Digitized Sources and the Shadows They Cast". *American Historical Review*. April 2016. s. 389.; Se även Daniel J. Cohen & Roy Rosenzweig. "Exploring the History Web". *Digital History: A Guide to gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. 2006.

<sup>42</sup> Putnam. "The Transnational and the Text-Searchable". *American Historical Review*. April. 2016. s. 380-381.

<sup>43</sup> Helle Strandgaard-Jensen. "Digital Archival Literacy for (All) Historians". *Media History*. 27:2. 2021. s. 254.

försäkra sig om. Det handlar helt enkelt om att väga tillgängligheten och det större källmaterialet mot denna risk.

# Teori och metod

## Teori

### Konfession och kultur

Denna uppsats tar sin utgångspunkt i mötet mellan idéer och identiteter för att studera hur historien om Trankebarmissionen tog form. Hur ska man då förstå och tolka detta möte mellan olika idévärldar? För det första är det viktigt att förstå dynamiken i det vi kan kalla den konfessionella identiteten eller kulturen. Kat Hill, som i sin avhandling förvisso skriver om mötet mellan ortodoxa lutheraner och anabaptister i tyskspråkiga Centraleuropa under 1500-talet, betonar denna poäng; man kan enligt henne inte tala om en statisk konfessionell eller religiös identitet, den religiösa identiteten och konversionen kan inte förstås som bara mission, evangelisering, dop eller efterföljande av dogmatiska regler.<sup>44</sup> I Hills kontext innebär detta att figurer och idéer som har varit framträdande hos vissa anabaptistiska grupper inte kan förutsättas vara av vikt för samtliga anabaptistiska grupper. I överförd bemärkelse kan man mycket väl anamma Hills observationer då det kommer till pietismen som rörelse, men man måste dock se pietismen som en mer enhetlig och strukturerad sådan.<sup>45</sup> Åtminstone gäller detta för de pietistiska missionärerna, vilka hade studerat under samma professor, i samma stad, utövade samma yrke med mera. Hills budskap kan dock i överförd bemärkelse representeras av denna sentens: Anta inte att den pietistiska identiteten var statisk, även om denna var dominerande i Halle, representerade den i Indien bara en av flera trosuppfattningar.

Upprinnelsen till synsättet att se konfession som kultur i allmänhet och som föremål för politisk användning i synnerhet brukar anses vara Ernst Walter Zeeden, som i en artikel i *Historische Zeitschrift* 1958 definierade konfessionaliseringsbegreppet.<sup>46</sup> Zeeden ansåg att de tre stora trossamfundena, den förreformatoriska romersk-katolska samt de två protestantiska inriktningarna lutherdomen och kalvinismen, under 1500- och 1600-talet hade upprättat så kallade konfessioner som skilde sig åt i tro, liturgi med mera.<sup>47</sup> Detta fenomen, som han kallade ”konfessionsbyggande”<sup>48</sup>, resulterade i att de tre ovannämnda konfessionerna avgränsades gentemot varandra i en process som involverade hela samhället, både det privata

---

<sup>44</sup> Kat Hill. *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*. Oxford: Oxford University Press. 2015. s. 15.

<sup>45</sup> Douglas Schantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013. s. 8.

<sup>46</sup> Zeeden publicerade även 1965 boken *Entstehung der Konfessionen* där han vidareutvecklade idén.

<sup>47</sup> Ernst Walter Zeeden. ”Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe”. *Historische Zeitschrift*. Nr. 185 (1958). s. 249-251.

<sup>48</sup> Begreppet ”Konfessionsbildung” kan betyda både konfessionsbildande eller konfessionsbyggande, med tanke på att begreppet ursprungligen beskriver en aktiv och långvarig process brukar jag föredra den senare termen.

och det offentliga, och slutligen ledde till tre distinkta trossystem som alla gjorde anspråk på att vara den sanna tron och allmänneliga kyrkan, vilket enligt Zeeden var grunden i deras iver och hat gentemot de andra konfessionerna.<sup>49</sup> Genomgående i Zeedens utkast till denna idé är konfessionsbyggandet som process, det vill säga processen beror på de religiösa och politiska ledarnas vilja, att skapa konfessionerna blir här en aktiv handling i det att folket reagerar på den förda konfessionella politiken å ena sidan och de dogmatiska satserna och skolningen å den andra.<sup>50</sup> Redan hos Zeeden finner man dessutom ett visst mått av dynamik i beskrivningen av dessa tidiga religiösa identiteter, han beskriver till exempel utförligt de katolska element som blev kvar i de protestantiska kyrkorna under den tidigare konfessionsbyggandet, och talar till och med i vissa fall om långlivade ”symbioser” mellan de olika konfessionerna, bland annat ska man i Halberstadt haft en katolsk domvikarie som assisterade den lutherske prästen under nattvarden ända till 1700-talets slut.<sup>51</sup>

De senare reformationshistorikerna Wolfgang Reinhard och Heinz Schilling lät sig inspireras av denna tidigare idé under 1970-talets slut och 1980-talets början genom att formellt utarbeta grunderna i det som senare skulle bli en teori. Reinhard motsatte sig i artikeln *Zwang zur Konfessionalisierung* (1983) det tidigare använda motsatsparet *reformation-motreformation*, eftersom han ansåg att man häri dels fann antikatolska tendenser med innebörden att motreformationen skulle ha varit reaktionär och feodal medan reformationen stod för modern borgerlighet, och dels för att processen enligt honom hade varit mer långlivad än vad man tidigare tänkt. Reinhard menade istället att samtliga religiösa inriktningar i Europa - de tre kristna konfessionerna katolicism, lutherdom och kalvinism - från och med reformationens början under 1520-talet till och med det 1730-talet genomgick ömsesidiga avgränsningar gentemot varandra, vilket i slutändan ledde till skapandet av tre konfessionellt skilda identiteter som genomsyrade samhället.<sup>52</sup> Detta skedde gradvis genom uppställandet av tydliga teoretiska föreställningar (t.ex. Augsburgska bekännelsen 1520 men också katolska motsvarigheter som bekännelsesdokument från det tridentinska konciliet), disciplinering och propaganda, vilket i slutändan kopplades samman med de tidigmoderna staternas modernisering och därmed bidrog till att skapa konfessionellt och nationellt homogena identiteter och stater.<sup>53</sup> Rent historiografiskt är Reinhardts teori om konfessionsbyggande en

---

<sup>49</sup> Zeeden. ”Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung” *Historische Zeitschrift*. Nr. 185. (1958). s. 249-251.

<sup>50</sup> *Ibid.* s. 252-253 & 274-275.

<sup>51</sup> *Ibid.* s. 276-286. Se s. 285 för den katolska domvikarien.

<sup>52</sup> *Ibid.* 257-277.

<sup>53</sup> Wolfgang Reinhard. ”Zwang zur Konfessionalisierung: Prolegomena zu einer Theori des konfessionellen Zeitalters”. *Zeitschrift für Historische Forschung*. 10:3 (1983). s. 257-277.



tydlig återkoppling till just Zeeden, båda grundar sig på byggandet av konfessioner som en enda långvarig och sammanhängande process, samtidigt som han genom att ställa upp tydliga och likvärdiga delprocesser för samtliga konfessioner strävade efter att ”kodifiera” de observationer som Zeeden tydligare gjort.

Där Reinhard sökte konkretisera de teoretiska begreppen arbetade Schilling under ungefär samma tid med att applicera dessa på den statliga konsolidering som skedde under tidigmodern tid, och betonade samtidigt att konfessionalisering bör ses som tre olika men ändå likvärdigt parallella skeenden. Genom att dela upp processen i fyra faser med ökande intensitet, med början i 1540-talet fram till den religiösa konfrontation som skedde i och med 30-åriga kriget, preciserade han tidsramarna för konfessionaliseringen och sökte därmed även att förklara hur det tyska tidigmoderna samhället kunde gå från relativ religiös harmoni till fullskaligt krig. Schilling menade på så vis att konfessionaliseringen verkade både integrativt, det vill säga den tillät de tidigmoderna furstarna att skapa enhetliga identiteter och konsolidera sin makt, samtidigt som den fungerade som grogrund för konflikter mellan först grupper och sedan stater.<sup>54</sup> Sammanfattningsvis var det nyskapande i dessa historikers verk synsättet att de tre konfessionerna inte skulle ses som åtskilda eller som moderna kontra antimoderna, reformationshistorikern skulle alltså inte koncentrera sig på att finna skillnader i doktriner och tankesätt, utan skulle snarare värdera de tre konfessionerna likvärdigt samtidigt som man poängterade att konfessionaliseringen faktiskt drev på den statliga konsolideringen i stället för att enbart så split.

I takt med att konfessionaliseringen som teori under följande årtionden kom att bli något av ett reformationshistoriskt paradigms riktades mycket kritik mot grundsatserna i teorin. Eftersom konfessionalisering i sig innefattar ett statligt perspektiv med stort fokus på statliga aktörer och likriktade processer förefaller alltså denna teori inte vara särskilt användbar för min egen del. Den lämnar alltså i sin mest ursprungliga form inte särskilt mycket över för inomkonfessionella variationer. Pietismen är i sig en reaktion mot den så kallade lutherska ortodoxin<sup>55</sup>, och liknande rörelser återfanns på många platser i Europa. Det finns skäl för att man ofta talar om konfessionaliseringen som just ”historia från ovan”, och det har blivit tydligare att dessa konfessionella grupper inte alls var lika homogena som man tidigare trott. Ute Lotz Heumann har kategoriserat kritiken mot konfessionaliseringsparadigmet som

---

<sup>54</sup> Heinz Schilling. ”Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”. *Historische Zeitschrift*. 1988. s.1-45.

<sup>55</sup> Även om åsikterna även här går isär, huruvida pietismen bör ses som en strikt religiös rörelse eller även en social sådan samt huruvida den ska ses som enbart ett lutherskt fenomen eller om den kan kopplas samman med liknande rörelser som uppkom under 1600- och 1700-talen.

bestående i sex punkter: (1) periodisering, det råder fortfarande stridigheter om processens start- och slutår; (2) konfessionalisering som grundläggande samhällsprocess, det vill säga det fanns även sekulära samhällsområden som undvek att bli del av denna process; (3) konfessionalisering som modernisering, vilket förutsätter att modernisering i sig är en teleologisk process; (4) de enskilda kyrkornas säregenheter, det vill säga att konfessionaliseringen inte var en generell och helt likvärdig process inom samtliga konfessioner; (5) konfessionalisering som ”historia från ovan”, begreppet undviker därmed att ta i akt på individen som aktör i denna process, samt (6) teorins begränsade användning utanför det tyska området, särskilt för multikonfessionella områden utan en tydlig statskyrka, där processen blir mer lokal.<sup>56</sup>

För denna uppsats framstår punkterna fyra, fem och sex som mest angelägna att förhålla sig till. För det första kan man inte fullt ut tala om en enhetlig pietistisk konfessionsskultur, som har nämnts. För det andra antar denna uppsats en mikrohistorisk ansats, där individen spelar en avsevärd roll. För det tredje befann sig dessa pietister i Indien, ett multikonfessionellt och multireligiöst område, även om de var tyska pietister i kontakt med Europa måste processen därmed ses som mer lokalt förankrad i kontakt med de indiska invånarna.

Kyrkohistorikern Thomas Kaufmann framgår alltjämt som en av de mest framstående förespråkarna för en förändring av konfessionaliseringsparadigmet. I *Theologische Literaturzeitung* kritiserade han 1996 teorin för att vara funktionalistisk-reduktiv, det vill säga att den inte tar i akt de inomkonfessionella skillnader som bistod utvecklingen av de skilda konfessionernas särprägel och att man därmed underordnar religionens kulturen istället för att iakta de djupare betydelseerna av reformationen i sig, som ledde till att katolicismens ensamanspråk knäcktes och att övriga konfessioner därmed fick möjlighet att utveckla just särpräglade institutioner, världsbilder och anspråk.<sup>57</sup> Detta förhåller sig till punkt nummer fyra i Heumanns ovannämnda sammanställning. Denna kritik utvecklade han i *Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, Binnenkonfessionelle Pluralität*, och menade då att teorin allt för mycket

---

<sup>56</sup> Ute Lotz-Heumann. ”Confessionalization” i David M. Whitford (red.). *Reformation and Early modern Europe: A Guide to research*. Kirksville: Truman State University Press. 2008. s. 141.

<sup>57</sup> Thomas Kaufmann. ”Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft – Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (Teil 2) – Leistung und Grenzen des Konfessionalisierungsparadigmas und seine Bedeutung für die Kirchengeschichtswissenschaft. *Theologische Literaturzeitung*. December/1996.. S 1119-1121.

implicerade makrohistorisk modernisering, samtidigt som konfessionernas egenheter enligt Kaufmann då hotas att offras till fördel för modellens sökande efter parallella processer.<sup>58</sup>

Kaufmann utvecklade följande årtionde sina idéer, vilket slutligen resulterade i verket *Konfession und Kultur*. Kaufmann kritiserar här den av Reinhard och Schilling stränga uppdelningen mellan å ena sidan *reformationen* och å andra sidan *den konfessionella tidsåldern*, enligt Kaufmann är en sådan uppdelning fullständigt meningslös eftersom den konfessionella tidsåldern byggde på kampen om det reformatoriska arvet, som influerade de inomkonfessionella fiendebilderna, symbolerna och texterna.<sup>59</sup> Kaufmann önskar hellre se reformationen och den konfessionella tidsåldern som två förvisso åtskilda men ändå tätt sammankopplade delar av en större epok, där konfessionella idéer först föds och testas under reformationen för att senare modifieras och traderas. Det vill säga, idéer om den katolska fienden, om institutioner och lärdom föds under reformationen och förs sedan vidare i mer eller mindre modifierad form som en del av en större luthersk *konfessionskultur*.<sup>60</sup> Denna konfessionskultur, menar Kaufmann, bygger förvisso på konfessionsbegreppet, som innebär strikt efterlevnad av uppsatta regler, och kan bara förstås om det konfessionella görs till föremål för specifika och ömsesidigt avgränsade identiteter som tillät, kontrollerade eller bestämde ett flertal av människors eller grupper livsyttningar, handlingar och tankar.<sup>61</sup> Historikern Birgit Emich förklarar det enklare: ”Det finns en hård kärna, en entitet – konfessionen – som vecklar ut sig i kulturen, i livsvärlden.”<sup>62</sup>

Min tolkning av detta begrepp utgår således från tanken om konfessionen som en grundsten som i sig inte rymmer mer än renlärig doktrinär efterlevnad, samtidigt som den större konfessionskulturen kan rymma religiösa uttryck som inte stämmer helt överens med konfessionen. Det vill säga för att vara lutheran krävs ett minimivärde, till exempel att man inte tror på påven som institution. Samtidigt rymmer den stora lutherska livsvärlden/konfessionskulturen ett antal större tolkningsmöjligheter av dessa minimivärden.

---

<sup>58</sup> Thomas Kaufmann. ”Einleitung” i Kaspar von Greyerz et. al. (red.) *Transkonfessionalitet, Interkonfessionalität, ninnenkonfessionella Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus & Heidelberg: Verein für Reformationgeschichte. 2003. s.10-11.

<sup>59</sup> Thomas Kaufmann. *Konfession und Kultur: Luterischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2006. s. 7.

<sup>60</sup> Ibid. s. 8-9. Se även Zeeden ”Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung” *Historische Zeitschrift*. Nr. 185. s. 288, som även poängterar att skillnaderna i konfessionsbyggandet är viktiga att undersöka.

<sup>61</sup> Kaufmann. *Konfession und Kultur*. 2006. s. 10.

<sup>62</sup> Birgit Emich. ”Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung”. *Archiv für Reformationgeschichte*; 109: 1. 2018. s. 378.

”Es gibt einen harten Kern, eine Entität – die Konfession –, die sich in die Kultur, in die Lebenswelt hinein entfaltet”

Man kan till exempel inte vara lutheran och samtidigt stödja påven, men det går utmärkt att vara lutheran både om man ser påvedömet som missledda trosfränder eller som Satan själv.

Konfessionskulturen blir därmed en del av den identitet som tillåter människan att handla nyanserat och på många olika sätt. Handlingen kan därmed *tolkas* som ett uttryck för en konfessionskultur som styrs av men ändå skiljer sig från renlärigheten. Detta kallar Kaufmann för ”inomkonfessionella differentieringsprocesser”.<sup>63</sup> Vidare blir det då även möjligt att tala om pietismen som en del eller undergrupp av en vidare luthersk kultur eller identitet, samtidigt som den kan skilja sig på flera punkter från de uppställda konfessionella reglerna. Som med alla teorier har konfessionskulturbegreppet dock inte heller förskonats från vittomfattande kritik. I svensk kontext har bland andra Anna Nilsson Hammar och Kajsa Weber kritiserat begreppet såsom självförklarande och alltför statiskt.<sup>64</sup> Problematiken är självfallet lättbegriplig, om konfessionskulturen kan bestå av allting från den mer centraliserade och nationsbundna lutherska ortodoxin till den mer decentraliserade och internationella pietismen är det svårt att säga just vilken del av kulturen som blir styrande för människor, vilka delar som är del av en övergripande konfessionskultur och vilka delar som inte är det. Vidare finns övriga problem med att applicera teorin utan modifikation. Kaufmann beskriver främst den lutherska konfessionskulturen under 1500-talets andra hälft, vilket inte utan vidare låter sig överföras på den lutherska kultur som härskade då pietismen var som mest inflytelserik; för det andra gör teorin mycket lite för att besvara de klagomål som framförts gentemot den ursprungliga konfessionaliseringsteorin i hänseende till eliternas roll, det vill säga Kaufmanns konfessionskultur är i mångt och mycket fortsatt en teori som förlitar sig på prästerskapets nästintill oinskränkta makt över kulturens definition.<sup>65</sup> Detta senare är kanske inget större problem för denna uppsats, som behandlar missionerande präster. Men det är lika nyttigt att känna till en teoris begränsningar som det är att känna till dess möjligheter. Som kan ses har de inomkonfessionella variationerna oftast exkluderats från konfessionaliseringsparadigmet

Att konfessionskulturbegreppet däremot skulle inskränka förmågan att studera förändring över tid är jag inte lika benägen att hålla med i. Åtminstone inte om man kombinerar detta med andra perspektiv. Kaufmann själv betonar just vikten av de inre stridigheterna som en central del i den större och övergripande lutherska konfessionskulturen, och menar att denna i sin helhet går att beskriva som en kultur präglad av ”stridighet och oliktankande” och betonar

---

<sup>63</sup> ”Binnenkonfessionelle Differenzierungsprozesse”.

<sup>64</sup> Anna Nilsson Hammar & Kajsa Weber. ”Från religiös kultur till konfessionell kunskap”. *Historisk tidskrift*. 141:1. 2021. s. 87.

<sup>65</sup> Kaufmann. *Konfession und Kultur*. 2006. s. 16-20.

därtill att kulturen, i takt med det historiska förloppet, ständigt omdefinierade sig själv, dock alltid i förhållande till de reformatoriska rötterna.<sup>66</sup> Hur ska man då bemöta dessa två problemområden, begreppets rigiditet och dess självförklarlighet? Denna första punkt kommer förklaras här nedanför, för att lösa den andra punkten krävs två saker: För det första måste man tydligt klargöra för sig vilka grundsatser som konfessionskulturen utgår från, det hjälper inte att enbart förklara att det finns en särskilt pietistisk sådan, utan man måste även tala om vad som utmärker denna. Jag väljer att se Kaufmanns begrepp som en underkategori till ett bredare konfessionaliseringsparadigm, ett slags mer löst definierat begrepp som inte behöver innebära strikt modernisering efter socialhistoriska mönster. Kulturbegreppet här handlar mer om de tankevärldar, eller de religiösa livsvärldar, som människor uppfattade. Här finns givetvis å ena sidan stor variation individer emellan men å andra sidan vissa minimikrav som en sådan livsvärld måste innehålla för att kunna kategoriseras som katolsk, kalvinistisk, pietistisk med mera. Pietismen är i detta sammanhang således, enligt min mening, att betrakta som en subkultur av en större luthersk kultur, vilken möjligen, men inte säkert, i sin tur kan betraktas som en subkultur av en större protestantisk kultur. Det är samtidigt dessa minimikrav som tillåter människor präglade av en specifik konfession att samarbeta med andra konfessioner på vissa områden men inte andra. Sammanfattat kräver en teori viss dynamik för att kunna överbrygga schemats rigida karaktär.

### **Kontaktzoner och kultur**

Om det svåra då är, som vi har konstaterat ovan, att beskriva kulturers föränderlighet måste man finna ett dynamiskt sätt att göra detta, som baseras på själva mötet mellan olika uppfattningar. Detta är särskilt viktigt i detta sammanhang där man inte enbart finner möten mellan olika kristet konfessionella idévärldar, men även med andra religioner. Mary Louise Pratt har myntat termen ”contact zones”, och menar att sådana zoner utgör: ”social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination [...]”<sup>67</sup> Pratts koncept är ursprungligen avsett att användas för reseskildringar, vilket i sig till stor del följer den genrebeskrivning som *Hallesche Berichte* tillhör. Konceptet går alltså i korthet ut på att beskriva den interaktivitet som försiggår i mötet mellan olika kulturer, begreppet syftar till att betona den pågående dialog som

---

<sup>66</sup> Ibid. s. 18 & 25-26.

<sup>67</sup> Mary Louise Pratt. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London & New York: Routledge. 1992. s. 4.

uppkommer i samband med dessa möten.<sup>68</sup> Syftet med denna form av teori är därmed att inte se dessa kulturmöten som statiska, det handlar inte om att kulturer samexisterar åtskilt på en plats, men snarare att dessa förändras i kontakt med varandra. Pratt använder själv pidginspråken som närliggande metafor för sådana möten. I kontakt mellan två språk uppkommer någonting nytt som speglar influenser från de båda, men som ändå hämtar mest från den del i transaktionen som har mest makt i sammanhanget.<sup>69</sup>

Här talar vi alltså om konfessionskultur kombinerat med denna idé om kulturmöten, det är således ytterst viktigt att dessa två kombineras på ett sätt som blir begripligt. En sådan insats har påbörjats inom missionsvetenskapen. Sabine Hübner har till exempel studerat de böner som användes av missionärerna i Trankebar, och på vilket sätt dessa förändrades i kontakt med hindiusmen. Hübner kallar Trankebar för ett slags *spirituell kontaktzon*, och menar att bönen i synnerhet blev ett av de mest frekventa sätten för såväl missionärerna i Trankebar som pietisterna i Halle att komma i kontakt med den inhemska indiska befolkningen.<sup>70</sup> Föreliggande uppsats ska emellertid inte behandla rent liturgiska handlingar, och Hübners begrepp förefaller därmed inte fullt relevant. Men det är alltså fullt möjligt att på detta vis utveckla det ursprungliga kontaktzonsbegreppet genom att bygga på detta med en andlig eller konfessionell dimension.

Sammantaget innebär dessa två teoretiska perspektiv att vi kan se en grupp handlingar och beskrivningar som representativa för en större konfessionskultur, som är tydligt avgränsad gentemot andra liknande kulturer, samtidigt som den inåt kan uppvisa en stor del säregenheter. Man kan vi föreslå en viss föränderlighet och dynamik i denna identitet i mötet med andra religiösa identiteter. Om vi därtill ser till att tydligt precisera några grundstenar i den pietistiska identiteten som kan tänkas påverkas av kontakten med andra folk genom missionsverksamhet, får vi möjligheten att än djupare tränga ned i såväl pietismens betydelse för missionen, som för missionens påverkan på pietisten och pietismen.

## Metod

### **Birgit Emich och operationalisering av konfessionskulturen**

Om man därmed förutsätter att en liten grupp pietister mycket väl kan tänka sig handla i enlighet med pietistiska idéer, och att dessa idéer kan genomgå förändring när de kommer i kontakt med

---

<sup>68</sup> Pratt. *Imperial Eyes*. 1992. s. 6-7.

<sup>69</sup> Pratt. *Imperial Eyes*. 1992. s. 6-7.

<sup>70</sup> Sabine Hübner. ”To Sigh before God Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in Tamil Nadu”. I Judith Becker (red.). *European Missions in Contact Zones*. 2015. s. 158-159.

andra idéer och människor, återstår att se på vilket vis man kan tänka sig att angripa denna uppgift. Birgit Emich har förespråkat ett mer kulturellt sett att se på konfessionskulturer, något som grundar sig i antingen individers eller mindre gruppers uttalanden och tankar, något hon väljer att kalla *konfessionalitet*.<sup>71</sup> Emich har även i sammanhanget sammanställt några schematiska punkter som kan användas för att djupare studera dessa mindre former för konfessionskulturer. Dessa är (1) representationsbegrepp och det konfessionella värdesystemet, det vill säga dogmatiska grundsatser och liturgiska handlingar; (2) medier, sinne och kropp, det vill säga hur man kommunicerar med det gudomliga, textbaserat eller genom fysisk handling; (3) det förgångna och framtiden, det vill säga den konfessionella historien och framtiden; (4) organisation och normer, det vill säga hur de konfessionella gränserna befästs och var denna gräns dras.<sup>72</sup>

Genom att koncentrera sig på några av dessa punkter kan man således inkludera såväl de redan existerande konfessionella grundstenarna, såväl som ta hänsyn till de förändringar, och återigen, den dynamik som förekommer på en plats och inom en konfession. Dessa punkter ska tjäna till att uppnå det som alltid vållar stor svårighet i kulturhistoriska analyser i allmänhet, och konfessionshistoriska sådana i synnerhet, nämligen att knyta an människors teoretiska eller ideologiska uppfattningar med deras faktiska handlingar. Eftersom konfessionsteorierna av alla dess slag historiografiskt sett antingen har varit strikt religionshistoriska eller strikt samhällshistoriska, eller snarare socialhistoriska, har det tidigare inte funnits alltför stora möjligheter att se kopplingen mellan dessa båda traditioner. Denna nya, mer standardiserade metod, syftar till att se konfessionen och kulturen som likvärdiga. Den är knappast lösningen på alla de problem som uppkommer i slika sammanhang, men utgör åtminstone en mer fruktbar ingång till att studera just individens konfessionella identitet sammankopplad med gruppens konfessionella identitet.

I föreliggande uppsats är det framför allt de ovannämnda punkterna 1, 3 och 4 som studeras eftersom dessa står tydligast att finna i källmaterialet. Samtidigt måste man betänka att tidigmodern identitet och kultur inte är ett enkelt fenomen att studera. Janis Kreslins har i detta sammanhang försett området med några punkter som är viktiga att ta i akt. Kreslins menar att den tidigmoderna identiteten utmärks av stor pluralism. Här samexisterade regionala, lokala, konfessionella och ett stort antal andra identiteter samtidigt, det var möjligt att samtidigt konstruera sin identitet kring yrkesgrupp, konfession, socialt stånd eller nationell tillhörighet.

---

<sup>71</sup> Emich. ”Konfession und Kultur, Konfession als Kultur?” *Archiv für Reformationsgeschichte*. 109:1. 2018: s. 382-387.

<sup>72</sup> *Ibid.* 386-387.

Han skriver i förhållande till problemet med att definiera tidigmoderna kulturer utefter språk, region och preferens: statsmän, bokbindare, musikanter, präster eller vad man vill, var i mångt och mycket tvungna att finna definitioner av sin identitet, ett sätt att differentiera sig från andra alltså, utan att strängt relatera detta till språkliga eller nationella grupper. Vad Kreslin menar är att det tidigmoderna kulturbegreppet måste ses som mer decentraliserat och flytande i förhållande till vad man idag förstår som just kultur, men att uppkomsten av det tryckta ordet i mångt och mycket användes för att befästa och knyta band mellan grupper som innan enbart hade definierats av relativt flytande muntliga gränser.<sup>73</sup>

Särskilt viktigt är detta att poängtera för de grupper denna uppsats har att göra med. Missionärerna stammade i huvudsak från det Tyskromerska rikets centrala eller nordliga delar, hade studerat i Halle, men kallar allt som oftast den danske kungen för ”vår käre konung” eller liknande. Det som knöt samman dessa var därmed varken språk eller nation, utan just konfession. Även denna konfessionella kultur måste anses ha varit förhållandevis komplicerad, pietisten definierade sig i förhållande till den ortodoxa lutheranen, vilka både definierade sig i förhållande till katoliken också vidare, det man kallar den inomkonfessionella variationen. Just konfessionskultur leder i sammanhanget dock till en större möjlighet till operationalisering. Även om de konfessionella uttrycken i sig kan variera, så finns här i grund och botten oftast en tydligt uppställd och till vis del dogmatisk grundpelare som världsbilden utgick från.

### **Dogmatiska grundstenar**

Följande två grundstenar kommer därmed att tjäna som uppsatsens operationalisering av konfessionskulturbegreppet. För det första: Markus Matthias talar om några punkter som utmärker den pietistiska självförståelsen: (1) Genom att betona det moraliska förfarandet förlorade predikan, till skillnad från inom ortodoxin, sin roll för det religiösa medvetandet<sup>74</sup>; (2) Denna moraliska betoning riktade sig inte i huvudsak till en överindividuell grupp utan till individen (3) Guds vrede förlorar i detta även sin rent praktiska roll (kometer, krig och farsoter), att vara utesluten från Gud sågs istället som en själslig och moralisk upplevelse, något

---

<sup>73</sup> Jan Kreslins. ”Devotional literature, Confessional Allegiance, Pietistic Undercurrents and the Various Meanings of Identity in Early Modern Northern Europe. i Fred van Lieburg (red.). *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern. 2006. s. 187-190.

<sup>74</sup> Denna punkt är förhållandevis omstridd, och jag är själv mer benägen att hålla med de forskare som menar att predikan spelade ytterst stor roll för pietismen, inte enbart i Tyskland men globalt. Jfr. t.ex. Andres Straßberger ”Predigt” i Wolfgang Breul (red). *Pietismus Handbuch*. 2021. s. 387-393; Nordbäck. *Samvetets röst*: 2004. s. 281-282.



människan själv valde och förnyade genom sin tro och vandel.<sup>75</sup> För Francke var den sanna tron något som först och främst kom inifrån människan, något individen varje dag kunde välja och som inte skedde främst genom dopet utan genom fullständig förtröstan till Gud. Genom ständig inre ånger och förbättring (Bußkampf) skulle människan bli *återfödd*, varefter hon genom sin vandel och efterföljelse av det kristna budskapet frivilligt skulle ge bevis på denna återfödelse (den praktiska fromheten).

Att uppvisa och bete sig i enlighet med den kristna moralen blev därmed för pietisten ett *yttre* tecken på *inre* upplysning. För det andra: Tätt förbundet med pietismens tankar om den pånyttfödda människan hänger dess samhällskritik och inomkonfessionella kritik, vilka i sig är tätt förbundna med de eskatologiska tankar som rörelsen redan från början framförde. Pietismen uppvisade, åtminstone ytligt sett, förhållandevis paradoxala tankar då det kom till synen på kristenhetens framtid. Baserat på tankarna om återfödelse och den praktiska fromheten menade Philip Jacob Spener (1635-1705), en av pietismens förgrundsfigurer, att lutherdomen befann sig i ett förfallet tillstånd, där yttre bländverk, teologiska hårklyverier och filosofiska stridigheter gick före utövandet av kristendomen, men han höll sig samtidigt med utopisk-millenaristiska framtidsideal, där både judarnas konversion och katolska kyrkans fall skulle föranledas av ett förbättrat tillstånd inom den lutherska kyrkan; samtidigt som denna förnyelse skulle locka till sig konvertiter som än mer skulle förbättra tillståndet. Grunden till detta var utläringen av just den praktiska fromheten.<sup>76</sup> Detta koncept brukar oftast kallas för ”förhoppning till bättre tider” (Hoffnung besserer Zeiten). Dessa två kategorier: *Det praktiska livet* och *den förfallna kristenheten* är därmed de två allra mest användbara analytiska avgränsningar som denna uppsats brukar sig av, eftersom detta är två av de sätt som pietisterna på tydligaste sätt vidhöll sina konfessionella gränser gentemot såväl den ortodoxa lutherdomen som katolicismen och de indiska religionerna

### **Pietismen i ett nötskal – Mikrohistoriska ansatser**

Uppsatsen ansats blir således mer mikrohistorisk, det handlar om att undersöka en grupp, ett fåtal individer, under en relativt kort tid. Man kan mycket väl se just Emichs ovannämnda konfessionalitetsbegrepp som en konfessionshistoriskt anpassad form av mikrohistoria. Detta

---

<sup>75</sup> Markus Matthias ”Bekehrung und Wiedergeburt” i: Hartmut Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten..* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2004. s. 51.

<sup>76</sup> Ulrich Gäbler. ”Geschichte, Gegenwart, Zukunft. i Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus. bd. 4.* 2004. s. 24-25; Se även: Wolfgang Breul ”Zukunftserwartung” i Wolfgang Breul (red.). *Pietismus Handbuch.* Tübingen: Mohr Siebeck. 2021. s. 400-404; Johannes Wallman. *Der Pietismus.* Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2005. s. 26.

metodologiska val sker främst på grund av den tidsliga och rent arbetsmässiga omfattning som uppsatsen ytterst betingas av. Detta ska då inte ses som någon partsinlaga i frågan om huruvida mikrohistoriska perspektiv utgör ljuset och frälsningen då det kommer till globalhistoriska teman. Snarare är det så att sådana ansatser även vållar en mängd problem. Där Jan de Vries menar att den så kallade globala mikrohistorien alltid riskerar att leda till individens hemland, men att det inte finns någon risk att mikrohistorien enbart blir elitens historia, menar jag snarare att problemet är det motsatta.<sup>77</sup> Att en studie av pietismen i Indien leder till pietismen är ofrånkomligt, och är dessutom inte mycket av ett problem eftersom pietismen är undersökningsobjektet. Det är dock alltid mycket sannolikt att globalhistoria i denna form blir just en "new elite history", och att den historiska individens rörlighet därmed både underskattas och överskattas. Man måste ständigt påminna sig om att dessa individer själva valde, på danske kungens initiativ, att åka till Indien med ett mycket specifikt uttalat syfte: att missionera. Dessa är därmed företrädare för en förhållandevis avgränsad och specifik grupp, och att säga att de skulle vara representativa för samtliga missionärer eller ens pietister förefaller gränsa till högmod. Det är dock lika absurt att hänge sig till vanföreställningen att detta exempel inte skulle vara representativt för något. Det finns uppenbart någonting i dessa personers livsvärld, någonting i den pietistiska världsbilden som lockar och manar till mission.

Nackdelarna med mikrohistoriska metoder ter sig således vara ganska självklara: att det alltid är otydligt vad sådana studier kan berätta om ett vidare fenomen. Man gör dock ingen vidare nytta om man helt vill förpassa dessa perspektiv till någon metodologisk skräphög, de medför också många behag. Som de Vries klargör kan mikrohistoria fungera mycket väl när denna är teoretiskt förankrad.<sup>78</sup> Då handlar det snarare om att testa en specifik tes gentemot ett historiskt problem. Även om detta inte på något vis är uppsatsens huvudansats är det viktigt att notera att ett avgränsat källmaterial, alltså producerat av specifika personer på en specifik plats, kan få fruktbara resultat om man ser personerna och platsen som en knutpunkt i ett större nätverk, som påpekas av Ghobrial.<sup>79</sup> Även om metoden inte tillåter oss att dra vidare slutsatser om pietismen som helhet, kan man genom en sådan metod ändå dra vissa generella slutsatser om pietismens möte med andra religiösa kulturer.

---

<sup>77</sup> Jan de Vries. "Playing with Scales: The Global and the Micro, the Macro and the Nano. *Past and Present*. 14:2019. s. 28-29.

<sup>78</sup> Ibid s. 34-35.

<sup>79</sup> John-Paul. A. Ghobrial. "Introduction: Seeing the World like a Microhistorian. *Past & Present*. 2019. Supplement, Vol. 242. s. 18.

## Tidigare forskning

### Den missionshistoriska forskningens standardverk

Trankebarmissionens historiografi sträcker sig förhållandevis långt tillbaka, och det finns ett stort antal verk som har skrivits om denna. Det är emellertid brukligt att tala om fyra större standardverk som har haft förhållandevis stort inflytande på Trankebarhistoriografien. Vi ska inte nagelfara dessa i större detalj här nedanför, men en kort introduktion bör vara tjänlig. Det första är den danske prästmannen Johannes Ferdinand Fengers *Den Trankebarske Missions Historie* publicerad 1843.<sup>80</sup> Den andra är den lutherske missionären Wilhelm Germanns *Ziegenbalg und Plütschau* publicerad 1868.<sup>81</sup> Vad gäller denna bok utgör den sig främst för att vara en biografi, men det handlar främst om en undersökning av missionens verksamhet. Det tredje standardverket tillskrivs indologen och teologen Arno Lehmann och kallas *Es Beginn in Tranquebar* publicerad 1955, som berör missionen från 1706–1719 och främst fokuserar på Ziegenbalg.<sup>82</sup> Sist men inte minst brukar man även räkna den danske teologen och missionshistorikern Anders Nørgaards verk *Mission und Obrigkeit* till standardverken, ursprungligen en doktorsavhandling framlagd vid Aarhus universitet 1987 men sedermera översatt och publicerad i bokform 1988.<sup>83</sup> Nørgaard fokuserar i huvudsak på missionärernas kontakter med den danska kolonialöverheten. Emellertid kan man genom att göra en sammanvägd bedömning av dessa verk, dess upphovsmän och publikationsår, identifiera tre tendenser i detta forskningsläge som motiverar behovet av föreliggande undersökning: (1) Genre: Främst Fenger och Germann skrev inom ett subjektivt och kristet-essäistiskt historiografiskt paradigm, där deras roller som präster och därtill följande stora sympati för undersökningsobjekten dominerar framställningen.<sup>84</sup> Detta är inte ett lika definierat problem i de två senare verken, men åldern innebär samtidigt att dessa två senare forskare inte har kunnat

---

<sup>80</sup> Fenger. *Den Trankebarske Missions Historie*. 1843.

<sup>81</sup> Wilhelm Germann. *Ziegenbalg und Plütschau. Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus nach handschriftlichen Quellen und ältesten Drucken*. Erlangen: Deichert 1868.

<sup>82</sup> Lehmann *Es begann in Tranquebar*. 1955.

<sup>83</sup> Nørgaard. *Mission und*. 1988.

Det råder viss osäkerhet hur denna bok ska kategoriseras. Spikbladet låter meddela att skriften ska kategoriseras som doktorsavhandling framlagd vid Aarhus universitet 1987, medan Nørgaard i förordet till den tyska versionen vill ha denna till att även vara en docentavhandling. Förmodligen har verket aldrig offentliggjorts i någon dansk upplaga. Frankesche Stiftung meddelar att det existerar ett särtryck i vad som ter sig vara en sammanfattning av avhandlingen under namnet ”Tranquebarmissionen og koloniøvrigheden.” Måhända är detta verkets ursprungliga titel.

<sup>84</sup> Fenger. *Den Trankebarske Missions Historie*. 1843.; Germann. *Ziegenbalg und Plütschau*. 1868.

Fenger skildrar till exempel på s. 104. Ziegenbalgs avsked från missionen 1714 som en tårdrypande affär, utan källhänvisning. Germann skildrar vid ett flertal tillfällen, t.ex. på s. 270, om missionärernas kamp mot den ”romerska villfarelsen”, på ett sätt som för nutidens historiker knappast skulle uppfylla neutralitetskravet.

ta del av de nya rön som presenterats både inom Trankebarforskningen och pietismforskningen. (2) Historiografi: Tätt kopplat till föregående punkt hänger de angivna verkens karaktär av krönikor över missionen snarare än vetenskapliga undersökningar av densamma. Detta kan till stor del förstås i ljuset av att inte någon av dessa missionsvetenskapliga verk vidare brukar sig av moderna historievetenskapliga teorier eller metoder och därför är att klassificera som just krönikor. Anläggande av nya teorier och metoder innebär samtidigt inte enbart ett anläggande av nya perspektiv, men i lika stor utsträckning en anläggning av nya frågor och krav. (3) Avsaknad av pietism: Just det faktum att samtliga undersökningar har författats inom det missionsvetenskapliga fältet innebär att dessa författare till stora delar inte har sett missionen som ett uttryck för pietistiska idéer, utan snarare fokuserat på missiologiska perspektiv där konversion, språk och församling har varit de tre största ledorden. Denna undersökning söker fylla denna lucka genom att anamma ett konfessionshistoriskt perspektiv, där insikter från såväl det konfessionskulturella fältet som från pietismfältet kan integreras.

## **Trankebarmissionen och hinduismen**

Missionärernas möten i kontaktzonen är centrala för denna uppsats. Därför behöver vi närmare fokusera på hur tidigare forskning har behandlat detta tema. I följande två avsnitt kommer de fyra ovannämnda missionshistoriska att diskuteras närmare, men också nyare forskning som har kommit in på dessa frågor, dock utan att ställa sådana möten i fokus för studierna.

Vad gäller det missionshistoriska fältet diskuterar Fenger och Germann i huvudsak inte alls missionärernas syn på hinduismen, samma sak gäller i huvudsak även Nørgaard som i det stora hela istället uteslutande fokuserar på missionärernas förhållande till kolonialmakten.<sup>85</sup> Lehman tillhör den forskare av samtliga ovannämnda som mest utförligt har beskrivit missionärernas skildringar av hinduismen och den indiska befolkningen, även om hans skildring av detta enbart är 12 sidor lång. Lehmann sluter sig ytterst till att Ziegenbalg drevs dels av en vilja att skingra fördomar om den indiska befolkningen hemma i Europa och dels av en vilja att bana väg för förståelse av tamilerna för sina efterträdares skull.<sup>86</sup> Genom att göra detta ignorerar Lehmann dock i det stora hela Ziegenbalgs pietistiska bakgrund som påverkade hans syn på de människor och den religion som han stötte på i Trankebar.

För att finna mer information om missionärernas syn på indiernas religion är man tvungen att söka sig till det översiktsverk i tre band som gavs ut i samband med

---

<sup>85</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988.

<sup>86</sup> Lehmann *Es begann in Trankebar*. 1955. s. 46-58.

Trankebarmissionens 300-årsjubileum: *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. Härtill har särskilt Rekha Kamath Rajan i seriens tredje volym, beskrivit hur Ziegenbalgs beskrivning av hindiusmen i stort var positiv och att detta drevs dels av Ziegenbalgs vilja att visa upp ”hedningen” som värdig att motta den kristna läran, samtidigt som han drevs av en vilja att rätta europeiska uppfattningar om hinduismen och det tamilska samhället. Även om Rajan anser att Ziegenbalg även drevs av en vilja att uppmana den europeiska läsaren att följa den så kallade civiliserade hedningens exempel, att utöva praktisk fromhet, driver han ändå inte denna punkt till sin konfessionskulturella spets genom att mer systematiskt jämföra Ziegenbalgs uttalande om det han uppfattade som hedendom med de europeiska kristnas uppförande.<sup>87</sup> Även Hans-Jörg Hinze har i volym två av samma serie utgått från samma argument som Lehmann, och menar att Ziegenbalg främst drevs av just viljan att skingra myter och lämna beskrivningar av hinduismen till sina efterträdare, men sätter inte heller någon vidare vikt vid att jämföra Ziegenbalgs uppfattning av den indiska religionen och den europeiska kristendomen, och diskuterar inte heller detta i relation till pietismen.<sup>88</sup> Till sist har Israel Selvanyagam i samma volym även noterat Ziegenbalgs positiva beskrivning av indierna, någonting han menar förändrades till att bli än mer positivt under Ziegenbalgs vistelse i Trankebar. Samtidigt menar Sevyanagam att Ziegenbalg inte menade att beskriva den europeiska kristendomen som något negativt, men snarare att han skämdes över indiernas beskrivelse av denna som skrupellös.<sup>89</sup> Föreliggande uppsats prövar i motsats till dessa att se beskrivelsen av hinduismen och de europeiska kristna i samma sammanhang, och att förstå detta sammanhang genom den pietistiska konfessionskulturen.

## **Trankebarmissionen och den europeiska kristenheten**

Därmed förflyttar vi oss till den missionshistoriska forskningen om Trankebarmissionens förhållande till den europeiska kristenheten. Fenger har inte direkt tillfört något till Ziegenbalgs syn på den europeiska kristendomen, han har dock beskrivit motståndet till detta mötte från olika ortodoxa kritiker i Danmark, bland dessa även Bövingh. Fenger menar att det funnits ett ”hemligt parti” som sökte att förintna missionen. Med detta menar man med största sannolikhet motståndet från de ortodoxa kretsarna i Europa.<sup>90</sup> Detta är förhållandevis ovidkommande för

---

<sup>87</sup> Rajan. ”Cultural Delimitations”. I: Gross et. al. (red.) *Halle and the Beginning*. Vol. III. s. 1221-1239.

<sup>88</sup> Hans-Jörg Hinze. ”Christian Missionaries and their Perceptions of Hindiusm”. i Gross et. al. (red.) *Halle and the Beginning*. Vol II. s. 885-902;

<sup>89</sup> Israel Sevyanagam. ”Encountering the Hindus: The Legacy of Ziegenbalg. i Gross (red.) *Halle and the Beginning*. Vol. II. s. 903-922.

<sup>90</sup> Fenger. *Den Trankebarske Missions Historie*. 1843. s. 121-134.

förestående undersökning, som är mer intresserad av missionärernas syn på saken. Fenger har inte heller kommenterat saken närmare, även om han tecknar en förhållandevis levande beskrivning av kontroversen med just den hemvändande missionären Bövingh. Germann uttalar sig dock inte närmare om grunden till dessa stridigheter.<sup>91</sup> Lehmann skriver endast mycket litet om Ziegenbalgs syn på de europeiska kristna i Trankebar, och menar att man inte ska avfärda denna syn enbart som ett pietistiskt synsätt, men förklarar inte vidare varför detta skulle vara fallet. Tvärt emot detta menar Lehmann snarare att missionen i det stora hela inte var direkt pietistiskt inriktad. Han anför däremot att: ”Man gillade inte att hänga upp den konfessionella fanan i kyrktornet om det inte var nödvändigt.”<sup>92</sup> Om de inre stridigheterna med Bövingh ger han heller inga större upplysningar, utan sällar sig endast till tanken att sådana stridigheter inte är ovanliga i förhållande till missionsverksamhet.<sup>93</sup> Nørgaard kommenterar endast mycket kort de konfessionella stridigheterna, egentligen enbart för att konstatera att sådana förekom, men skriver själv att det inte är hans uppgift att gå vidare in på förhållandet mellan missionen och den övriga kristenheten.<sup>94</sup> Han förbigår likaså i stort striden med Bövingh eftersom detta inte direkt rör hans ämnesområde.<sup>95</sup> Den enda forskare som har uppehållit sig något mer vid relationen mellan Trankebarmissionärerna och de andra kristna – i detta fall katolikerna – är Will Sweetman. I en text publicerad i den andra volymen av verket *Halle and the Beginning* från 2020 hävdar Sweetman att Ziegenbalg intog en paganopapistisk hållning gentemot katolicismen, det vill säga att han såg denna konfession som ett hedniskt uttryck för kristendomen.<sup>96</sup>

Nära sammankopplat till tankarna om missionärernas syn på den övriga kristenheten finns även en närliggande forskningstradition som har undersökt missionen som en del av en sammanhängande identitetsformerande process, som fungerade på ekumeniskt sätt. Ulrike Gleixner har hävdad att just *Hallesche Berichte* fungerade som ett led i en sammanlänkande transkonfessionell process som band samman ortodoxa lutheraner, pietister och anglikaner genom samarbete mellan dessa grupper. Genom att använda sig av millenaristiska skildringar av missionsverksamheten, menar Gleixner, fungerade journalen som ett sätt att mana till uppbyggnad och sammankoppling mellan konfessionerna som ansåg sig

---

<sup>91</sup> Germann. *Ziegenbalg und Plütschau*. 1868. s. 119-121.

<sup>92</sup> Lehmann. *Es Beginn in Tranquebar*. 1955. s. 87-89 & s. 93: Se även samma verk s. 60 där Lehman menar att missionen inte präglades av ett ”pietistiskt omvändelseraseri”.

<sup>93</sup> *Ibid.* s. 64-65 & 126.

<sup>94</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 39.

<sup>95</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. 16-22; 39-41; 48-49.

<sup>96</sup> Will Sweetman. ”Bartholomäus Ziegenbalg, the Tranquebar Mission and the ’Roman Horror’”. i: Gross. (red.) *Halle and the Beginning*. Vol. II. s. 797-811.

delaktiga i skapandet av Gudsriket.<sup>97</sup> Även Jan Stievermann har i likhet med detta kommit att kalla missionen för ett ”pan-protestantiskt projekt”, som i mångt och mycket bidrog till något av ett slut på de inomkonfessionella stridigheter som rådde i Europa och i sig bidrog till konstruktionen av just en pan-protestantisk identitet som definierade sig gentemot den katolska kyrkan och missionen.<sup>98</sup> Även forskarna Brijraj Singh och Edward E. Andrews har argumenterat för samma sak, dock här med koppling till de nordamerikanska pietisterna under ledning av Cotton Maher. Båda författare menar att millenaristiska tankar om etablerandet av ett Gudsrike, sammankopplat med pietistisk kommunikation och internationella nätverk i längden ledde till etableringen av en pan-protestantisk identitet.<sup>99</sup>

Samtliga av dessa forskare hänvisar till det millenaristiska begrepp som jag själv lägger stor vikt vid i denna studie. Jag argumenterar däremot för att detta begrepp snarare tjänade till att upprätthålla de konfessionella gränserna. Noterbart är att ingen av ovannämnda forskare har behandlat Ziegenbalgs hållning gentemot den lutherska ortodoxin, vilket föreliggande uppsats tar hänsyn till som ett väsentligt element av den pietistiska konfessionskulturen. En viktig förutsättning härvidlag är att det är Ziegenbalgs och hans medmissionärers uppfattningar som ligger till grund för denna undersökning.

## Den tidigmoderne prästen som aktör

Det vore märkligt att skriva en uppsats som berör missionärer utan att förhålla sig till Lamin Sannehs banbrytande missiologiska verk *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* för första gången publicerad 1989. Verket innebar för första gången en brytning med föreställningen att missionen skulle vara intimt förknippad med kolonialismen, och Sanneh fokuserar istället i sin undersökning på kristendomen som intimt förknippad med *översättning (translatibility)* av kristna föreställningar som i mångt och mycket ledde till utveckling av ”inhemsk” kristendom i stora delar av världen.<sup>100</sup> Denna undersökning spelar ingen större roll i denna undersökning, men fungerar vid tillfällena som ett sätt att knyta förändring av

---

<sup>97</sup> Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation”. i Rublack (red.). *Protestant Empires*. 2020. 254 – 274.

<sup>98</sup> Jan Stievermann. ”A ”Syncretism of Piety”: Imagining Global Protestantism in Early Eighteenth-Century Boston, Tranquebar, and Halle”. *Church History*. 89:2020. s. 851-852.

<sup>99</sup> Brijraj Singh. “ ‘One Soul, tho’ not one Soyl’ ? : International Protestantism and Ecumenism at the Beginning of the Eighteenth Century”. *Studies in Eighteenth-Century Culture*. 31:2002; Edward. E. Andrews. ”Tranquebar: Charting the Protestant International in the British Atlantic and Beyond”. *William and Mary Quarterly*. 74:1. 2017.

<sup>100</sup> Lamin Sanneh. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll: Orbis Books. 1989.

konfessionskulturen till det övriga missiologiska fältet och i synnerhet till kontaktzonsbegreppet.

Vad man dock skulle kunna se som en koppling till Sannehs inflytelserika tankar om prästens roll som översättare, är det historiska subfält som betraktar prästen som internationell aktör. Detta relativt nya historiska fält, som oftast benämns konfessionell diplomati, kan dock tjäna som ett sätt att ytterligare förstå den tidigmoderna prästens roll som internationell aktör. Ett exempel på dessa perspektiv är Alison Games som i sin bok *The Web of Empire* agerar som förkämpe för nödvändigheten att gå bortom diplomater och köpmän då man studerar den tidigmoderna globala individen. Games har här studerat engelska kolonialpräster under ovannämnda årtionden och betonar prästerskapets roll i sammankopplingen mellan det europeiska hemlandet och resten av världen. Positionen som, i detta sammanhang engelsk kolonialpräst, var inte nödvändigtvis alltid en roll som fungerade som samhällslim. I en tid då de konfessionella gränsdragningarna i Europa fortfarande var oerhört rigida exporterade prästen oftast dessa konfliktområden och kunde genom sin konfessionella tillhörighet orsaka internationella konflikter genom användandet av till exempel konfessionellt präglade ritualer eller genom att ägna sig åt otillåten omvändelse.<sup>101</sup> Games betonar likaså att dessa koloniala områden till stor del fungerade som ”religiösa laboratorier”, där prästerna som ledare av församlingen till stor del kunde styra tolkningen av religiösa doktriner och skrifter, vilket samtidigt ledde till större religiös dynamik i hemlandet genom de skrifter och rapporter som skickades dit, alltså som något slags resultat av dessa religiösa experiment.<sup>102</sup>

En annan forskare som har undersökt liknande fenomen, dock i förhållande till pietismen är Stephan Steiner i sitt verk *Das Reich Gottes hier in Wien*. Steiner intresserar sig främst för två grupper av aktörer, dels svenska och danska legationspräster och dels pietistiska informatorer som i hög grad hade utbildats i Halle. Även om Steiner intresserar sig för det prospografiska är det främst de pietistiska nätverken och den pietistiska diasporan i Wien som intresserar honom. Vad gäller informatorerna menar Steiner att dessa fyllde en viktig roll i pietismen i allmänhet men även för den pietistiska diasporan i synnerhet, för familjen ansågs informatorn vara central för barnens utbildning och frälsning men även för att bygga den samhällsliga förbättring som enligt pietismens grundsatser skulle krävas för kristendomens

---

<sup>101</sup> Alison Games. *The Web of Empire: English Cosmopolitans in an Age of Expansion, 1560-1660*. Oxford: Oxford University Press. 2008. s. 251-252; 222-223.

<sup>102</sup> Ibid. s. 251-252.



återfödelse.<sup>103</sup> Dessa informatorer såg sig enligt Steiner som ”diskussionsvilliga ambassadörer” för sina övertygelser, vilka försvarade sina ståndpunkter medelst kontroverser och disputationer med både katoliker och ortodoxa lutheraner.<sup>104</sup> Allt detta med syfte att upprätta just ett Gudsrike i Wien.

## Pietism

Denna undersökning använder som nämnt ett stort antal insikter från pietismfältet, vilket är det främsta fält som just undersökningen riktar sig mot. Dessa består allra främst av översiktsverk och handböcker och passar således inte att redogöra för här i forskningsläget. Man kan dock säga att dessa i huvudsak fungerar för att kontextualisera och precisera vissa delar av den pietistiska konfessionskultur som undersöks. Man bör dock nämna ett verk som har bidragit med betydande inspiration för denna uppsats, nämligen Carola Nordbäcks doktorsavhandling om den svenska pietismen, publicerad vid Umeå universitet 2004 och benämnd *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Det är främst Nordbäcks resonemang om pietismen som en dikotomiserande rörelse, där återfödelsebegreppet och uppdelningen av kristenheten i sann respektive falsk kristendom spelade stora roller som jag främst låtit mig inspireras av.<sup>105</sup> Eftersom Nordbäcks källmaterial till stor del utgörs av översättningar av tyska pietistiska verk till svenska, och verk med stark inspiration från pietistiska tyska verk, är hennes studie i allra högsta grad relevant även för en studie om pietistiska missionärer som reste med välsignelse från Halle till Indien.

---

<sup>103</sup> Stephan Steiner. ”Das Reich Gottes hier in Wien”: *Evangelisches Leben in der Reichshauptstadt während der Regierungsjahre Kaiser Karls VI.* Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag. 2021. s. 63.

<sup>104</sup> Ibid. s. 83-85.

<sup>105</sup> Carola Nordbäck. *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige* (diss.) Umeå universitet. 2004. s. 190-227

## Historisk bakgrund

### Pietismen och dess förgrundsfigurer

”Det är känt i hela stan, Pietistens namn”, skaldade en gång Leipzig-teologen Joachim Feller.<sup>106</sup> Raden har mindre täckning i skrivande stund eftersom pietismen som inomluthersk rörelse numera är förhållandevis okänd utanför de teologiska och historievetenskapliga samfundet. Pietismen som rörelse är svår att exakt sätta fingret på och har förhållandevis långa rötter både lokalt i den tyska historien men också i stora delar av det lutherska Europa. Kanske sammanfattade Feller saken själv bäst: ”Vad är en Pietist? Gudomligt ord han hör/och efter detsamma ett heligt liv han för.”<sup>107</sup> Namnet pietist<sup>108</sup> stammar från det latinska ordet för fromhet, ”pietas”, och syftar på pietisternas strävan efter det heliga livet, eller den praktiska fromhet och goda liv som skulle följa människans inre omvändelse till Gud.

Det är brukligt att tala om två förgrundsfigurer inom pietismen, även om pietismen som rörelse var inspirerad av tidigare fromhetsrörelser i de Väst- och Centraleuropeiska områdena, inte minst Johann Arndts böcker *Om en sann kristendom*. Den historiska gestalt som brukar ses som förgrundsfigur till pietismen är Philipp Jacob Spener (1635–1705). Inrättandet av den första konventikeln i Frankfurt 1670, under bland andra Speners ledning, kan ses som pietismens startskott.<sup>109</sup> Konventikeln var en privat sammankomst som skedde utanför kyrkorummet, där medlemmar i mer öppen ordning kunde diskutera religiösa ämnen dock ofta under ledning av en präst.<sup>110</sup> Tanken med dessa möten var just att genom uppbygglig konversation, utan antydning till kontroverser eller stridigheter, lära sig dels att reflektera över kristendomen dels att applicera dessa läror på mer vardagliga situationer.<sup>111</sup> Det var främst genom publikationen av sin skrift *Pia Desideria* (Fromma önskningsar) som Spener kom att kodifiera pietismens huvudpunkter. I denna skrift låter han göra klart vad han anser om den förfallna kristendomen, det politiska ståndet gör inte tillräckligt för att beskydda den lutherska kyrkan, och förhindrar ofta den sanna kristenheten genom sin

---

<sup>106</sup> Cit. i *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1, s. 4. Översatt av mig själv.

” Es ist jetzt Stadbekannt, der Nahm der Pietisten”

<sup>107</sup> Ibid. s. 4. ”Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studirt/und nach demselben auch ein heiliges Leben führt.”

<sup>108</sup> Uttrycket pietist var dock under tidigmodern tid snarare att jämföra med ett skällsord, och det var mycket ovanligt att pietister själva benämnde sig på detta vis.

<sup>109</sup> Wallman. *Der Pietismus*. 2005. s. 28-32 & 71-76; Schantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013 s. 17-18 & 72-73.

<sup>110</sup> Schantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013. s. 77-78; Se även: Martin Brecht ”Phillip Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen”. i: Martin Brecht et. al (red.). *Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1993. s. 295-296

<sup>111</sup> Schantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013. s. 78; Se även: Wallman. *Der Pietismus* 2005. s. 76-79.

maktfullkomlighet.<sup>112</sup> Det prästerligaståndet ansågs likaså behöva reformation, och i detta ansåg Spener sig finna många präster som enbart brydde sig om det yttre levernet, utan att förstå att den yttre handlingen måste vara sammanbunden med en inre tro.<sup>113</sup> Sist och inte minst kritiserade Spener även det världsliga tredjeståndet, och angav att fylleri var ett stort skäl till ett flertal andra synder som ytterst förhindrade sin samtids lutheraner från att leva som rättskaffens kristna.<sup>114</sup> Alla dessa synder sammantagna skulle enligt Spener leda till svårighet att upprätta det Gudsrike han ville uppnå, vilket i sig inkluderade konversion av både judarna och hedningarna:

[...] alltså gör de kristna inte annat med sin skadliga förtret: gudlöshet, hyckleri, orättfärdighet, bedrägeri [...] i det de tyvärr bryter det heligaste broderskapets band och därmed förkastar såväl sin egen helighet, som förhindrar judarnas och andra otrognas salighet, vilken de skall befördra och uppmuntra.<sup>115</sup>

För Spener var missionen något som hade förutsagts i Bibeln, och inlemmandet av det han såg som hedniska folk skulle även leda till en förnyad kristendom eftersom:

[...] det är otänkbart, att ett sådant nyomvänt folks (vilka utan tvivel skulle visa all den iver som stod att finna bland de första kristnade hedningarna) exempel inte skulle leda till märkbar förändring och förbättring för vår kyrka.<sup>116</sup>

En som inspirerades av Speners lära var August Hermann Francke (1663-1727). Francke influerades av Spener under sin studietid i Leipzig och kom att bli den som cementerade och institutionaliserade pietismen som rörelse, samt införde dess centrala teologiska punkter.<sup>117</sup> Genom sin omvändelse till en mer levande kristendom under studietiden insåg Francke att vägen till ett kristet liv kunde ses som en lång kamp från otro till tro, då människan vid en definierad punkt kunde bli återfödd varefter hon frivilligt skulle omsätta sin kristna tro i fromma och förebildliga handlingar i den fysiska världen. Detta skilde sig från den ortodoxa lutherska

---

<sup>112</sup> Philip Jacob Spener. Frankfurt am Main. Förläggning: Johann David Zunner. Tryck: Johann Dietrich Friedgen. s. 8-10.

<sup>113</sup> Ibid. s. 12-13 & 20

<sup>114</sup> Ibid. s. 37-40.

<sup>115</sup> Ibid. s. 58-59.

”also thun die Chriſten nicht anders mit ihren ſchädligſten Ärgernüſſen/ Gottloſigkeit/ Heucheley/ Ungerechtigkeit triegerey [...] in dem ſie leider das Band der heiligſten Brüderſchaft zuriſſen/ als daß ſie ſo wol ihr eigen Heil wegwerffen/ als auch die Seligkeit der Juden und anderer Unglaubigen/ welche ſie befördern und zu Wege bringen ſolten/ verhindern.”

<sup>116</sup> Ibid. s. 75.

[...] iſt wiederumb nicht zudeducken/ daß nicht das exempel eines ſolchen neubekehrte Volcks (bey dem ohne zweiffel eben der eiffer auch zeigen wird/ wie bey den erſten auß den Heyden bekehrten Chriſten zusehen geweſen/) eine merckliche Änderung und Beſſerung bey unſerer Kirchen nach ſich ziehen ſolte.

<sup>117</sup> Shantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013. s 103-105; Wallmann. *Der Pietismus*. 2005. s. 106-107.

uppfattningen, att trosstriden kom utifrån och kunde ses som prövningar från Gud.<sup>118</sup> Förutom doktrinen om spirituell återfödelse och kamp är Francke mest förknippad med staden Halle där han utvecklade och implementerade sina socialreformatoriska idéer, främst genom grundandet av Vajsenhuset (barnhemmet) i samma stad under 1690-talet.<sup>119</sup> För Francke var lösningen på kristendomens förfall inte enbart att vänta och hoppas på bättre tider eller att utöka bibelundervisningen för vuxna, snarare var det hos ungdomen som man aktivt skulle påbörja denna förbättring. Livet i Vajsenhuset var strängt reglerat och finansierat dels genom donationer och dels genom kopplingen till kungen av Preussen. Barnen och eleverna mottog här såväl religiös som naturfilosofisk skolning och Vajsenhuset växte snart därefter till ett fullvärdigt komplex av utbildningsinstitutioner med koppling till universitet i Halle där Francke själv var professor.<sup>120</sup> Dagen började i allmänhet klockan 5 på morgonen med sång, bibelläsning och katekesundervisning och slutade nio på kvällen med bön. Däremellan mottog eleverna religiös utbildning samt arbetade med olika former av praktiskt handarbete. De mer begåvade studenterna utbildades i både teologiska ämnen och bibliska språk, som förberedelse för universitetsstudier. Sammantaget var detta tänkt att forma flitiga, lydiga och fromma individer som kunde sprida Halle-pietismen världen runt.<sup>121</sup> Francke följde överlag det internationella synsätt på missionen som Spener hade etablerat, och han ärvde även hans syn på den förfallna kyrkan:

Att inte enbart världen i allmänhet, utan hela den så kallade kristenheten och den evangeliska kyrkan själv, befinner sig i ett fördärvat tillstånd och i förskräckligt förfall, kan till och med de vars ögon Gud bara har öppnat en liten bit mycket enkelt kännas vid.<sup>122</sup>

Som motgift mot detta förfall satte Francke sin skolreform som skulle leda till aktiv världsförbättring och förnyelse av kristendomen, så ville han helst se likadana skolor: : ”[...] på andra orter och i andra länder, ja, i alla delar av världen [...]”.<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Wallman. *Der Pietismus*. 2005. s. 107.

<sup>119</sup> Shantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013. s. 122.

<sup>120</sup> Kelly Joan Whitmer. *The Halle Orphanage as Scientific Community: Observation, Eclecticism, and Pietism in the Early Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press. 2015. s. 1-4.

<sup>121</sup> Shantz. *An Introduction to German Pietism*. 2013. s. 126-129.

<sup>122</sup> August Hermann Francke. ”Großer Aufsatz”. i Wilhelm Fries (red.) *August Hermann Franckes. Großer Aufsatz*. Halle. Waisenhaus Verlag: 1894. S. 1.

”Dass nicht allein insgemein in der Welt, sondern auch in der sogenannten Christenheit und in der evangelischen Kirche selbst, alles in einem verderbten Zustande und schrecklichen Verfall liege, mögen auch diejenigen, denen Gott die Augen nur ein wenig geöffnet, gar leicht erkennen.”

<sup>123</sup> Albrecht-Birkner et al. (red.) *Pietismus: Eine Anthologie von Quellen*. 2017. s. 484.

## Missionärerna

Det var i denna värld av hårt arbete, inre fromhetskamp och socialt engagemang som Trankebarmissionärerna rörde sig i och växte upp bland. Studiens huvudaktör, Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) berättar om sitt eget liv i skriften *Das Gottgefällige Lehrstand*, skriven på fästningen Dansborg i Trankebar där han fängslats för att ha blandat sig in i en rättstvist om pengar mellan en änka och en man som stod i skuld till hennes avlidne man. Förargad över att Ziegenbalg överträdde sin befogenhet som missionär, lät stadens danske kommandant Hassius fängsla honom i slutet på 1708.<sup>124</sup> Ziegenbalg berättar i alla fall att han föddes i Pulsnitz, i dagens östra Tyskland, och att hans föräldrar avledde när han var mycket ung varefter han uppfostrades av sin syster. På sin dödsbädd ska hans mor sagt till barnen att hon samlat en stor skatt till dem, på frågan var denna skatt fanns ska hon ha svarat ”Sök i Bibeln”. Inspierad av sin moders ord nämner Ziegenbalg att han tidigt önskade studera teologi, och bevistade som brukligt ett flertal universitet under sin ungdom där han alltjämt brottades med själslig och kroppslig svaghet och sjukdom, år 1703 kom han dock till Halle för att studera under Francke, som enligt han själv var det mest förnämsta av de universitet som han besökte.<sup>125</sup>

Innan vi vänder blicken till Trankebarmissionen och Trankebar i sig ska vi dröja några rader vid de övriga missionärerna. Ziegenbalg följdes till Trankebar av sin medmissionär Heinrich Plütschau (1677–1752), som oftast har fått stå i Ziegenbalgs skugga. Förmodligen beror det på att Plütschau överlag producerade färre skrifter under sin tid i Trankebar, och för att han lämnade Trankebar för gott redan 1711, enbart fem år efter att missionen inleddes. Plütschau föddes i Wesenburg i Mecklenburg och studerade redan innan universitet för den pietistiske teologen Joachim Lange i Berlin, varefter han även studerade under Francke i Halle och arbetade senare som lärare vid anstalterna i Halle. Det lär ha varit Plütschau som övertygade den yngre och initialt tveksamme Ziegenbalg att anta rollen som missionär.<sup>126</sup> Ziegenbalg och Plütschau var de två första missionärerna som anlände till Trankebar, emellertid sändes redan två år efter Ziegenbalg och Plütschau, 1708, ytterligare missionärer till Trankebar. Johann Ernst Gründler (1677–1720) föddes i Weißensee i Thüringen, och studerade vid universiteten i Leipzig och Wittenberg. 1701 kom han till Halle som student och arbetade samtidigt som lärare

---

<sup>124</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 41-42.

<sup>125</sup> Bartholomäus Ziegenbalg. *Das gottgefällige Lehrstand*. i Peter Moritzen (red.) *Bartholomäus Ziegenbalg: Der Gottgefällige Lehrstand: Eine gekürzte Auswahl seiner Gefängnisschrift*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftung. 2005. s. 26-33; Se även: Jürgen Gröschl. ”Missionaries of the Danish-Halle and English-Halle Mission 1706-1844”. i Gross (red.). *Halle and the Beginning. Vol III*. s. 1497-1498.

<sup>126</sup> Martin Tamcke. ”Heinrich Plütschau: The Man in Ziegenbalg’s Shadow” i: Gross (red.). *Halle and the Beginning. Vol. II*. s. 547-549.

vid anstalterna.<sup>127</sup> Med sig till Trankebar hade Gründler även de två missionärerna Polycarp Jordan (1677–1728), som också hade studerat i Halle, samt Johann Georg Bövingh (1676–1723)<sup>128</sup>. Bövingh utmärker sig här eftersom han inte hade haft några kontakter med pietismen i Halle, utan främst hade studerat vid universitet i Kiel.<sup>129</sup> Bövingh bröt med Trankebarmissionen och begav sig tillbaka till Europa 1712, varefter han publicerade ovannämnda stridsskrift mot missionen.

## Trankebar

Trankebar är det danska namnet på staden, på tyska och engelska brukar orten istället benämnas som Tranquebar, och på det lokala och dominerande språket tamil benämns den idag Tharangambadi. Eftersom detta arbete skrivs i en skandinavisk kontext kommer jag uteslutande att använda mig av den danska endonymen. Upprinnelsen till missionen finner man år 1705 då den danske hovpredikanten Franz Julius Lützens, efter påbud från Fredrik IV, eftersökte missionärer att konvertera det indiska folket i den danska kolonin. Lützens, som själv var från det tyskspråkiga området, fann dock inget större intresse bland det danska prästerskapet och vände sig därmed istället till sina gamla kollegor i Berlin, vilka föreslog Ziegenbalg och Plütschau som kandidater. 1705 reste de båda missionärerna till Köpenhamn för att där genomgå examen, två gånger till och med, vilket lär ha berott på att de första gången underkändes av den ortodoxe examinatorn. Samma år bordade de båda missionärerna skeppet, och ett år senare stod de i den danska besittningen Trankebar.<sup>130</sup>

Kolonin hade dock redan innan detta varit en dansk besittning i över 90 år, då Danmark 1620 hade övertagit kolonin av den lokala nayakan<sup>131</sup> Ragunatha (1600–1634) i utbyte mot årlig tribut och behölls under danskt styre fram till 1845 då kolonin såldes till det Brittiska Ostindiska Kompaniet.<sup>132</sup> Fram till 1780 styrdes kolonin av olika inkarnationer av det Danska Ostindiska Kompaniet, efter 1780 övertogs dock kontrollen direkt av danska kronan.<sup>133</sup>

---

<sup>127</sup> Gröschl. ”Missionaries of the Danish-Halle and English-Halle Mission 1706-1844”. i: Gross (red.). *Halle and the Beginning. Vol III* s. 1499.

Gründler hade även ett stort medicinskt intresse, och författade i Trankebar en omfattande avhandling om indisk medicin benämnd ”Der Malabarische Medicus”. Detta intresse tycks han ha delat med sin bror Johann Christian som arbetade som apotekare vid anstalterna i Halle, och som ledde en medicinsk expedition till Ryssland under 1710-talet.

<sup>128</sup> Ofta även stavat Böving/Boeving.

<sup>129</sup> Gröschl. ”Missionaries of the Danish-Halle and English-Halle Mission 1706-1844”. i: Gross (red.). *Halle and the Beginning. Vol III*. s. 1500.

<sup>130</sup> Lehmann. *Es Beginn in Tranqueubar*. 1955. s. 7-24.

<sup>131</sup> Lokal indisk härskare.

<sup>132</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 1; Se även; Martin Krieger. ”Tranquebar in 1706”. I: Gross (red.). *Halle and the Beginning. Vol I*. 2006. s. 148-149.

<sup>133</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 1; 11-12.

Men vad var det för ett samhälle som missionärerna mötte när de väl anlände 90 år senare? Under det tidiga 1700-talet hade Trankebar cirka 6 000 invånare, varav de flesta var indier.<sup>134</sup> Dessa kallades som sagt med tidens språk för *malabarar*, men det handlar ytterst om *tamiler*. Kastar man ett öga på missionärernas diarium upplyses man att det inte enbart givetvis fanns en stor dansk minoritet i staden, men även en betydande portugisisk sådan, en del av den portugisiska befolkning som hade bosatt sig på Koromandelkusten redan under det tidiga 1500-talet.<sup>135</sup> Förutom hinduism, till vilka de flesta tamilska invånare i Trankebar tillhörde, och islam fanns här även två kristna konfessioner i staden, dels den danska lutherska kyrkan och dels den katolska kyrkan som ägde inflytande bland den portugisiska befolkningen. Just den katolska kyrkan hade varit etablerad på platsen redan innan Danmarks förvärv av kolonin, och fortsatte faktiskt att understödjas av den danska kolonialmakten, förmodligen av pragmatiska ordningsskäl, fram till att missionärerna anlände.<sup>136</sup> Detta skedde under 1706, och missionens första tid skulle komma att bli förhållandevis svår. Den präglades av ett förhållandevis turbulent förhållande till den lokala kolonialmakten. Efter enbart två år, 1708, fängslades Ziegenbalg av stadens kommandant på grund av den ovannämnda tvisten med änkan. Det var egentligen inte förrän man lade första stenen för den nya missionskyrkan, Jerusalemsförsamlingen, som missionärernas inflytande började befästas, något som skulle fulländas genom instiftandet av det danska missionskollegiet där danske kungen nu betalade missionen ur egen ficka.<sup>137</sup> Men det är inte några självsäkra missionärer med penningpungen full av kungliga mynt som vi kommer stöta på här, snarare förkämpar för den pietistiska tron: Franckes och pietismens fotsoldater.

---

<sup>134</sup> Krieger "Tranquebar in 1706". I Gross (red.). *Halle and the Beginning*. Vol. I. s. 157.

<sup>135</sup> Missionärernas diarium.. 20/11 – 714; Se även: Sanjay Subrahmanyam. *The Political Economy of Commerce: Southern India 1500–1650* Cambridge: Cambridge University Press. 1990. s. 166-169.

<sup>136</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s. 16-17.

<sup>137</sup> *Ibid.* s. 69-70.

## **Analys**

### **Del I – Missionsbaserad konfessionskultur**

Detta avsnitt ämnar demonstrera att den missionsinriktade konfessionskulturen och beskrivningen av den indiska religionen inte utgick främst från kolonial exotism eller tankar om underlägsenhet, utan snarare i hög grad bestod av pietistiska beståndsdelar där millenaristiska tankar spelade en mycket stor roll. Avsnittet bygger på och söker vidare utforska de observationer som presenterats av Hans-Jörg Hinze samt Israel Slevanayagam, som menar att Ziegenbalgs inställning till tamilerna och hinduismen var förhållandevis ambivalent.<sup>138</sup> Detta avsnitt argumenterar, både i likhet med och i motsats till ovannämnda författare, att missionärernas syn på ”hedendomen” dels måste förstås i sammanhang med pietismens konfessionskulturella och millenaristiska uppfattning, dels missionärernas skildringar av och uppfattningar om den europeiska kristenheten vilka båda i hög grad hängde ihop med den pietistiska konfessionen. Detta till skillnad från Lehmann som har argumenterat för att missionärerna i stort övertog den ortodoxa teologin och därför såg sig som del av en större luthersk kristendom, och att missionen inte går att förstå på något annat sätt.<sup>139</sup> Istället demonstreras i detta avsnitt att missionärernas i sin syn på den uppfattade hedendomen och kristendomen i allra högsta grad såg sig som delar av en upplyst pietism, med ansvar för att återupprätta en fallen kristenhet.

### **Delanalys I - Ett Halle i Indien – Den förfallna kristenheten och det malabariska hoppet Ziegenbalg stöter på den fromma hedningen**

Det går att urskilja en tydlig dikotomi i hur Ziegenbalg beskrev dels de europeiska kristna som han mötte i Trankebar, och dels den form av hinduism som han mötte på platsen. Kärnan i denna syn var eftersom han upplevde att:

”[...] hedningarna ser mer på levnaden än på de kristnas lära, och dömer läran utefter levnaden. Vi har ofta önskat att vi fick uppehålla oss och förkunna

---

<sup>138</sup> Hinze. ”Christian Missionaries and their Perceptions of Hindiusm” i Gross (red.) Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. s. 895-903 & Sevyanagam. Israel Sevyanagam. ”Encountering the Hindus: The Legacy of Ziegenbalg”. i Gross (red.). Halle and the Beginning. Vol. II. 904-922.

Lehmann Es begann in Tranquebar. 1955. s. 86-106.

<sup>139</sup> Lehmann. s. 86-106.



evangeliet på en sådan plats bland dessa hedningar, där de kristna aldrig har varit, och där ryktet om de kristnas förargliga liv aldrig har nått [...].<sup>140</sup>

Istället för att flytta missionen till en avlägsen plats menar dock Ziegenbalg att man istället borde uppmuntra de kristna att omvända sig och därmed tjäna som exempel för den indiska befolkningen:

Föregick först bland de kristna en riktig omvändelse, och sökte de visa hedningarna den kristliga religionens sannhet med ett heligt uppförande, så skulle detta vara det allra förträffligaste medel, genom vilket hedningarna skulle låta sig vinnas [...].<sup>141</sup>

Hindret för att indierna skulle låta sig vinnas uppfattades alltså vara det dåliga kristna levernet i Trankebar. I motsats till den uppfattade bilden av den dåliga kristendomen sätts istället ett kontranarrativ, nämligen den hederliga, strävsamma och i all väsentlighet mycket dygdiga ”hedningen”:

Dessa malabariska hedningar är ett mycket klokt och förståndigt folk, vilka vill vinnas med stor vishet. De har en lika ackurat analogi i sina trossaker som vi kristna väl må ha. De är vida kraftigare övertygade om det framtida livet än de ateistiska kristna. De har ett stort antal böcker, vilka de säger sig ha mottagit från sina gudar, liksom vi med den Heliga Skrift. I dessa finns många lustiga historier om deras gudar och mycket angenäma saker om den framtida världen, som får vårt gudomliga ord att framstå som löjligt för dem. De för därtill mycket stilla, ärbara och dygdiga liv, däri de med blott sina naturliga krafter överträffar de kristna tiofalt.<sup>142</sup>

Hur Ziegenbalg uppfattade hinduismen i sig är inte nödvändigt att gå in i detalj på, detta görs i ett senare avsnitt. Det är vida mer intressant att se hur Ziegenbalg målade upp denna dikotomi

---

<sup>140</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg & Gründler. 3/1 - 1714. s. 640.

”Denn die Heyden sehen mehr auf das Leben, als auf die Lehre der Christen, und urtheilen die Lehre nach dem Leben. Wir haben oftmals gewünscht, daß wir an einem solchen Orte unter diesen Heyden uns aufhalten, und das Evangelium verkündigen könnten, alwo niemals Christen gewesen, und wohin niemals das Gerücht vom ärgerlichen Leben der Christen hinommen wäre[...].

<sup>141</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg & Gründler. 3/1 - 1714. . s. 640.

”Gienge aber erst unter den Christen selbst eine rechte Bekehrung vor, und suchten diese den Heyden die Wahrheit der Christl. Religion mit einem heiligen Wandel unter die Augen zu stellen: so würde dieses das aller vortrefflichste Mittel seyn, wodurch die Heyden sich gewinnen lassen [...].”

<sup>142</sup>AFSt/M 1 C 1 : 27. Otryckt brev fr. B. Ziegenbalg till A.H Francke. Trankebar 1/10 – 1706. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220645>

”Es sind aber diese malabarischen Heiden ein sehr klugen und verständiges Volk, welche da mit großer Weisheit wollen gewonnen werden. Sie haben eben eine so akkurate Analogie in ihren Glaubenssachen, als wie wir Christen wohl haben mögen. Sie sind von dem zukünftigen Leben weit kräftiger überzeugt als die atheistischen Christen. Sie haben sehr viele Bücher, von welchen sie sagen, daß sie selbige gleichfalls von ihren Göttern empfangen haben als wie wir die heilige Schrift. In selbigen sind lauter lustige Historien von ihren Göttern und sehr annehmliche Dinge von der zukünftigen Welt enthalten, also daß ohnen hingegen unser Wort Gottes lauter verdrießliche Sachen vorzutragen scheint. Sie führen dabei ein sehr stilles, ehrbares und tugendsames Leben, darinnen sie es aus ihren bloß natürlichen Kräften den Christen zehnfältig zuvortun.”

mellan de han såg som hedningar och de han såg som dåliga kristna. I det ovanstående privata brevet till Francke beskrivs alltså Trankebars hinduiska befolkning som mycket civiliserad. Detta är dock inte enbart något som kommer till uttryck i den privata korrespondensen, Ziegenbalg skriver på ett snarlikt sätt då han vänder sig till *Hallesche Berichtes* publik:

När jag nu har talat ofta och med många av dessa hedningar, kan jag inte säga att jag har stött på en enda ateist som har ljugit om att det finns en Gud och ett framtida liv. Ändå mer måste jag intyga att de besvärar sig mycket om att erhålla den framtida saligheten. Därför finner man mycket sådant folk bland dem, som i suktandet efter det framtida livet lämnar all sin egendom, hus, härd, fru och barn och går ut i vildmarken för att där göra mycket svår bot.<sup>143</sup>

Vidare, skriver Ziegenbalg, är tamilerna mycket barmhärtiga gentemot de fattiga och man har byggt många stora hus där de fattiga och resande kan vila och få några allmosor: ”Finns ett folk som håller det för gott att ge allmosor så är det med säkerhet det malabariska folket, i vilket de skämmer ut oss kristna samt judarna och mohammedanerna.”<sup>144</sup> Ziegenbalg erkänner vidare för publiken i *Hallesche Berichte* att denna givmildhet i sig stammade från deras religion, eftersom de genom denna hoppades kunna uppnå saligheten.<sup>145</sup> Gentemot bramanerna uppvisade han dock inte samma välvillighet och han jämför här dessa med de grekiska och romerska hedningarna och menar att dessa skulle gå ett svårt öde till mötes samt uttalar att han ”hellre skulle omvända tusen fattiga och små människor till Gud än en braman.”<sup>146</sup> Anledningen till detta anför Ziegenbalg i samma skrift, då han återger ett möte med några bramaner som står och bråkar:

Då lugnade jag dem, och visade dem, hur också de besatt samma synder som alla andra människor; vilka dock vore mer straffbart för dem än de andra, eftersom de ska föregå med gott exempel inte bara med läran utan även med dygdig vandel.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> HB I. kont 1. Ziegenbalg. 1709. s. 60.

”Da ich nun mit sehr vielen von diesen Heyden/und sehr oft/geredet und disputieret habe/so kan ich doch nicht sagen/ daß mir unter ihnen ein einziger Atheist vorkommen sey/der da gezeugnet hätte/daß ein Gott/und ein zukünftiges Leben sey. Vielmehr muß ich bezeugen/daß sie eine recht grosse Bekümmerniß haben um Erlangung der zukünftigen Seligkeit. Daher findet man viele solche Leute unter ihnen/die/in Ansehung des zukünftigen Lebens/alle ihre Güter/haus/hof/Weib und Kinder verleugnen/und in die Wildniß gehen/um daselbst sehn schwere Busse zu thun.

<sup>144</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. ”Des Herrn Ziegenbalgs Schrift”. 1709.s. 60-61.

”Ist also ein Volck/das viel von Almosen geben hält/so ists gewiß das Malabarische Volck/als worinnen sie uns Christen samt den Juden und Mahometanern weit beschämen.

<sup>145</sup> HB I. kont.1. Ziegenbalg. 1709. s. 61.

<sup>146</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 60.

<sup>147</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709 s. 51.

”Da besänftigte ich sie / und zeigete ihnen/wie sie gleichfalls diejenigen sünden an sich hätten/ die alle andere Menschen an sich hätten/ welche aber an ihnen weit sträflicher wären/als an denen andern/Weil sie andern nicht allein mit Lehre sondern auch mit einem tugendhaften Wandel vorgehen solten.

Detta är ett uppenbart överförande av luthersk och pietistisk syn på prästens roll, vilken särskilt inom pietismen skulle föregå med gott exempel och leda församlingen till uppbyggelse. Med samma sentens avslutar han även denna första del:

Därmed, när jag talar med dem om dygd och ett heligt liv, så har de instämt med allting. Men, när jag har föredragit skillnaden mellan religionerna, så har de inte varit så nöjda däröver, som när jag hade avhandlat ånger och utövning av fromheten med dem.<sup>148</sup>

Här framkommer i huvudsak ett delat värdesystem mellan hinduismen och pietismen, som Ziegenbalg uppenbart noterade. I den tidigare forskningen finns alltså tendensen att uteslutande fokusera på Ziegenbalgs beskrivningar av den hinduiska religionen som ett uttryck för hans syn på "hedningen" i stort, eller så förbigår man det hela utan kommentar. Lehmann har till exempel observerat Ziegenbalgs syn på tamilerna, men lämnar det hela okommenterat och menar att detta helt enkelt skulle vara ett sätt att "skingra fördomarna" om dessa för en publik i Europa.<sup>149</sup> Sådant står dock även att finna i de nyare undersökningar som har presenterats. I de nyare delarna av forskningsläget, som här representeras av till exempel Hinze presenteras istället en bild av Ziegenbalg som förhållandevis ambivalent i sin inställning till tamilerna, eftersom han samtidigt lovordade deras moral men förkastade deras religion.<sup>150</sup> Det finns i huvudsak två analytiska poänger att göra i samband med detta. För det första så måste Ziegenbalgs positiva syn på den uppfattade hedningen sättas i förhållande till hans mer negativa syn på kristenheten. Denna punkt föredras dock här nedanför. För det andra så måste denna syn även sättas i förhållande både till den pietistiska konfessionskulturen och den kontakt med indierna som skedde på platsen. Den pietistiska konfessionskulturen satte, som nämnt, stort värde på den praktiska fromheten som i mångt och mycket sågs som ett tecken på människans återfödelse. Genom tron skulle människan få större förståelse för Guds ord, och därmed av egen vilja komma att eftersträva och framför allt utöva "sann tro" och kristen moral. Det som signalerade människans pånyttfödelse var således dels självdisciplin dels ett kristet-moraliskt leverne som omsattes i handling.<sup>151</sup> Det ter sig inte särskilt långsökt att tala om detta som ett

---

<sup>148</sup> HB I. kont I. Ziegenbalg. 1709. s. 62.

"Dahero/ wenn och mit ihnen von Tugenden und einem heiligen Leben geredet habe/so haben sie in allen mit mir eingestimmt. Aber/ wenn ich ihnen von Christo und von dem Unterscheide der Religionen etwas vorgetragen habe / so sind sie nicht so content darüber gewesen / als wenn ich sonst von Busse und Außübung der Frömmigkeit mit ihnen gehandelt habe."

<sup>149</sup> Lehmann *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 54.

<sup>150</sup> Hinze. "Christian Missionaries and their Perceptions of Hindiusm". i Gross (red.) *Halle and the Beginning*. vol. II. s. 894-895 & s. 900.

<sup>151</sup> Matthias: "Bekehrung und Wiedergeburt" i: Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. S. 51; S. Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 195 & 202

överfört begrepp, som Ziegenbalg i mångt och mycket överförde från sin förståelse av den pietistiska konfessionskulturen. Han kunde givetvis inte tro att tamilerna var pånyttfödda, eftersom detta krävde en lutherskt-kristen tro, snarare bör detta ha hängt ihop med att visa på vilket sätt han uppfattade att "hedningen" i framtiden skulle kunna hjälpa att förnya den lutherska kyrkan genom gott exempel. Tamilen var alltså inte enbart värdig att emotta den kristna läran, inlemmandet av honom i kyrkan skulle förbättra och tjäna som exempel till hela den samlade kristendomen.

### **Ziegenbalg möter en förfallen kristendom**

Där "hedningen" representerade något i högsta grad positivt för Ziegenbalg, kan man inte säga att den kristenhet han mötte i Trankebar representerade samma sak. Den förfallna kristenheten skulle vara något av en fast punkt för både Ziegenbalg och Gründler genom stora delar av missionens första tid. Något som följer uppenbart pietistiska mönster som i all väsentlighet gick tillbaka redan till Speners ovannämnda uttalande i *Pia Desideria* om de gudlösa kristna som förhindrade hedningens omvändelse.<sup>152</sup> Redan den första kontakten med dessa beskrev Ziegenbalg i liknande former i ett brev till Francke, den första oktober 1706. Ziegenbalg beskriver inledningsvis i detta brev hur tamilerna har fått ett sådant dåligt intryck av de kristna invånarna, att detta innebär ett stort problem för deras omvändelse och att missionärernas ankomst och förehavanden bland den kristna befolkningen har uppfattats som dels skrattretande, dels mött stort motstånd.<sup>153</sup> I motsats till de andra europeiska kristna presenterar Ziegenbalg dock sig själv och Plütschau som ytterst rättfärdiga och beskriver hur de stötte på en indisk invånare i hamnen och anställde honom som tjänare, varefter:

Denne, efter han varit hos oss i åtta dagar och sett vår vandel, frågade om han inte kunde förbli hos oss beständigt och i framtiden även följa med till Europa. Vi sade att vi väl ville göra detta, om han resolverade att bli kristen och lära sig det tyska språket.<sup>154</sup>

Ziegenbalg berättar att man har mött stor popularitet bland de indiska invånarna, trots att man ännu inte haft tillfälle att lära sig deras språk, medan man tvärtom mött många hinder hos överheten, trots att överheten hela tiden vetat att missionärerna haft rätten att hos danske kungen

---

<sup>152</sup> Spener. *Pia desideria*. 1676. s. 58-59.

<sup>153</sup> AFSt/M 1 C 1 : 27. Otryckt brev fr. B. Ziegenbalg till A.H Francke. Trankebar 1/10 – 1706. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220645>

<sup>154</sup> Ibid.

"Dieser, nach dem er acht Tage um uns gewesen und unser Wandel gesehen hatte, fragte er, ob er nicht beständig bey uns bleiben könnte, und dermahleins auch zugleich mit nach Europa gehen. Wir sagten, daß wir solches wohl thun wolten, wenn e r sich resolvirete ein Christ zu werden und die Teutsche sprache zu lernen.

ange alla hinder för missionen, detsamma gäller för den danske predikanten, som ser dåligt på att missionärerna skulle predika på tyska.<sup>155</sup> Denna dikotomi mellan den goda hedningen och de dåliga kristna följer som en röd tråd genom hela detta brev till Francke, där missionärerna själva står som exempel för Europas goda kristna, tillsammans med vad man får förmoda syftar på de andra pietisterna, eller ”de många troende själarna i Tyskland” som Ziegenbalg kallar dem.<sup>156</sup> Det blir tydligt att Ziegenbalg såg Trankebar som en möjlighet att skapa någon form av ”Nytt Jerusalem”, eller att kristendomens framtid till stor del skulle ligga i Indien, särskilt då han påminner Francke om vad han ska ha sagt till honom innan han skickades till Indien: ”Om man för en själ bland det folket till Gud på rätt sätt, så är det mer värt än om man i Europa skulle vinna hundra själar, eftersom de senare dagligen har medel och möjlighet till omvändelse, medan de förstnämnda fattas sådant.”<sup>157</sup> Vidare frågade tamilerna enligt Ziegenbalg ofta honom om de kristna förde ett lika dåligt liv i Europa som de gjorde i Ostindien, varpå Ziegenbalg menar att: ”om vi hade sagt dem sanningen, skulle de ännu svårare låta sig föras till kristendomen.”<sup>158</sup>

Detta kan man kalla ett första möte med det indiska samhället och den indiska kristendom som fanns på platsen. Som kan ses riktades kritiken inte enbart mot de katolska kristna, utan Ziegenbalg skrev i termer av en allmän kristenhet, vilket i sig inte kan vara ett uttryck för försök att konstruera en större luthersk konfessionskultur.<sup>159</sup> Ziegenbalg exporterade här en redan i högsta grad pietistisk syn på missionen, och mötet med de han uppfattade som hedningar speglar i relativ exakthet de konfessionskulturella tankar om den förfallna kristenheten som han exporterat från Europa. Det är tydligt att det här även har skett en form av värdeöverlappning, måhända kan man kalla detta just för en kontaktzon. Ziegenbalgs redan tidigare innehavda uppfattning av den förfallna kristendomen kombinerades med hinduismens syn på kristendomen, och denna blev i huvudsak nu inte förfallen på grund av inre stridigheter eller teologisk dogmatism bland prästeståndet, vilket var den klassiska pietistiska beskyllningen, men snarare eftersom den förhindrade att ”hedningen” skulle låta sig konverteras. Man kan alltså inte förstå den pietistiska synen på missionen utan just denna

---

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Ibid.

”Wenn man eine Seele unter dergleichen Völcker rechtschaffen zu Gott führete, wäre solches eben so viel, als wenn man in Europa hundert gewönne: in dem diese täglich genugsame Mittel und gelegenheit zu ihrer Bekehrung hätten; jene aber dergleichen Mangel.”

<sup>158</sup> Ibid.

”[...] worauf wenn wir die eigentliche Wahrheit hätten bekennen sollen, würden sie sich noch schwerlicher zum Christenthume bringen laßen.”

<sup>159</sup> Jfr. Lehmann *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 86-106.

millenaristiska syn på saken, integrationen av olika folk genom aktiv konversion skulle leda till realiseringen av Gudsriket på jorden, vilket missionärerna såg sig som ambassadörer för.<sup>160</sup> I takt med att Ziegenbalg utökade sina kontakter med indierna, och i takt med att han arbetade med att bygga upp missionskyrkan i Trankebar skulle hans kritik gentemot den europeiska kristenheten komma att öka ännu mer, samtidigt som hans bröstittoner om förebildligheten blev allt starkare. Han skriver den 24 oktober 1707 en medlem i församlingen som innan dopet blivit anfäktad av Djävulen, men efter sitt dop genast blivit frisk, och gör följande slutats av detta:

Det är både bland hedningarna och mohammedanerna och de kristna kraftig sinnesrörelse, och de vet inte vad de ska tänka om oss. De börjar tvivla om deras religion är riktig och har därtill en längtan att höra vår predikan och tala med oss muntligen, vilket de gärna får hela dagen. Vår hjärtliga önskan är, att Gud skulle vilja låta evangeliet bli predikat i hela världen i dessa sista tider[...]<sup>161</sup>

Den inlägga som publicerats i *Hallesche Berichtes* första continuation, och som Francke själv i förordet anger är skriven 1708, beskriver väl alla de intryck som Ziegenbalg själv ger uttryck för i sina brev.<sup>162</sup> Här återupprepar han betydelsen av språket för den kulturella förståelsen, och här framkommer Ziegenbalg åter som försvarare av den tamilska befolkningen. Det förefaller tydligt att missionärerna inledningsvis såg just stora delar av kristenheten i staden som det främsta hindret då det kom till missionsarbetet, varför man även använde *Hallesche Berichte* som ett slags propaganda för att kommunicera detta för den pietistiska publiken. I denna första continuation anklagar Ziegenbalg de europeiska kristna för undermålig förståelse av de så kallade malabarerna, deras religion och språk. Han skriver att:

De flesta kristna är väl av den åsikten att de malabariska hedningarna är ett riktigt barbariskt folk, som intet vet om den enda sanna Guden, och alltså heller inget vet om annan lärdom, goda seder eller moral-dygder. Sådant kommer sig dock av att de européer som har levt bland malabarerna inte har blivit kunniga i deras språk och inte heller har läst deras böcker, utan enbart har gjort en och annan slutsats från yttre betraktelser.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Gleixner. "Globalizing the Protestant Reformation." s. 257-258; Hanco Jürgens. "On the Crossroads: Pietist, Orthodox and Enlightened Views on the Mission". I Gross (red.). *Halle and the Beginning* Vol I. I. s. 17-18; Jfr: Doron Avraham. "Tolerating Particularity: German Pietism and Jews' Conversion in the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries". *Church History*. 47:1. 2023. s. 11-12.

<sup>161</sup> AFSt/M 1 C 1 : 37 Otryckt brev från Ziegenbalg till Francke. 24/10 – 1707. Trankebar. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220648>

Es ist beydes unter Heyden und Mahemetanen und Christen eine kräftige Bewegung der Gemüther, und wiß nicht, was sie von uns gedenken sollen. Sie fangen an zu zweigeln, ob auch ihre Religion die rechte sey, und haben darbey ein Verlangen unsere Predigten zu hören und mit uns mündlich zu sprechen, welches ihnen gerne tägl. Verstattet wird. Unser herzl. Wunsch ist, daß Gott doch wolle zu dieß letzten Zeiten das Evangelium gepredigt werden laßen in der ganzen Welt [...]

<sup>162</sup> H.B I. kont 1. Ziegenbalg. 1709. s. 41.

<sup>163</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 44.

Ziegenbalg berättar vidare att han själv hade detta intryck när han först kom till Indien, men att han äntligen efter en viss tid fick sitt intryck ändrat då han läste tillräckligt mycket för att kunna begripa språket.<sup>164</sup> Ziegenbalg tillstår alltså själv att upplevde en förändring i sin syn på ”hedningen”. Dessa, enligt Ziegenbalg, oförståndiga kristna var också grunden till att tamilerna motsatte sig den kristna läran, sägande: ”Att de hellre skulle vara i helvetet med sina fäder och sitt folk, än i himlen utan sitt folk och nation.”<sup>165</sup> Vidare förklarar han att detta berodde på att dessa höll den europeiska kristendomen i sådan avsky, dels för att de kristna i många år hade behandlat dem som hundar och dels för att de kristna förde sådana avskyvärda liv, något som Ziegenbalg förmedlade till *Hallesche Berichtes* läsarkrets med ett citat från en lärd braman:

Så övertygade och säkert ni kristna tänker bli saliga med ert supande och frossande, med ert horeri och äktenskapsbryteri, med ert dansande och spelande, med era eder och ert svärjande och med er onda syndiga livsföring, så säkra och övertygade tänker vi bli saliga genom vårt lugna och inåtriktade leverne, även om vår religion skulle vara falsk och förljugen.<sup>166</sup>

Ziegenbalg menar även att tamilerna, som inte själva kunde tala det danska språket, antog att prästen måste lära ut sådana synder i kyrkan, varefter han tillägger: ”Detta skedde innan vi hade byggt vår Jerusalems-kyrka. Efter de numera har hört predikan på de malabariska och portugisiska språken, har de en helt annan åsikt.”<sup>167</sup> Ziegenbalg återupprepade här de saker som han tidigare privat hade nämnt i de brev han skickade till Francke, och det blir tydligt att han såg sig själv som representant eller förmedlare för det sanna Gudsriket. En snarlik konversation sker även senare i *Hallesche Berichtes* tredje continuation, där Ziegenbalg återger ett samtal med ett antal bramaner och åhörare:

Ja, sade en, förstår alla vita kristna vad ni förstår? Talar ni alla så som ni talar? Kommer de inte därifrån till oss, super sig fulla och jagar oss från våra hus? Jag svarade: De som gör sådant är inga kristna, oaktat att de har CHRJSTO som namn: utan de är Satans barn. Men, talade de, varför kan ni inte säga detsamma til dem,

---

”Es sind wol diemeisten Christen in Europa von solcher Meynung, daß die Malabairschen Heyden ein recht barbarisches Volck seyn/das nichts wisse wie von dem einigen wahren Gott/also auch von anderer Gelehrsamkeit/und guten Sitten oder moral-Tugenden. Solches aber kommt daher/daß die Europäer so unter den Malabaren etwa gewesen/derselben Sprache nicht recht kundig gewesen sind/noch ihre Bücher gelesen/sondern nur auß ausserlichem Ansehen diese und jene Schlüsse gemacht haben.”

<sup>164</sup> HB. I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 44-45.

<sup>165</sup> HB I. kont 1.Ziegenbalg. 1709.s. 49.

”[...] sie wolten lieber mit ihren Vätern und mit ihrer Nation in der Höllen seyn, als ohn ihre Väter und Nation im Himmel.”

<sup>166</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 49.

”So gewiß und wahrhaftig als ihr Christen bey eurem Sauffen und Fressen/ bey eurem Huren und Ehebrechen/ bey eurem Tanzen und Spielen / bey eurem Fluchenund Schweren/ und bey eurem bösen sündhaftigen Wandel gedencket selig zu werden/ so gewiß und wahrhaftig gedencken auf wir selig zu werden bey unserm stillen und eingezogenen Leben/ wenn unsere Religion auch gleich falsch und gantz erlogen seyn solte.”

<sup>167</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 50.

som ni säger till oss? Jag talade: De har Guds ord i sina händer, och hör talas om ånger och tro; men de lyder inte Guds ord. Därför kommer vi till er, och försöker, om ni ska höra och ta er till Guds ord bättre.<sup>168</sup>

Detta är det allra mest tydliga exemplet på det ovannämnda, och en i klarspråk uttryckt tanke om att missionen var tänkt som ett sätt att fly från en förfallen kristenhet. Allra mest betonar Ziegenbalg här att de europeiska kristna redan hade Guds ord till hands, men valde att inte agera på detta. Detta måste betraktas som en central pietistisk ståndpunkt eller grundpelare, där just det fria valet och det enskilda samvetet var en förutsättning för att motta den upplysthet som den skulle leda till återfödelsen.<sup>169</sup> Den sanna kristna skulle på så vis inte bara välja sin återfödelse, utan skulle genom hela sin inre ångerkamp lockas till denna genom samvetet.<sup>170</sup> För den svenska pietismen skriver Nordbäck om en ständig vilja till ”dikotomisering”, det vill säga att skilja på rättfärdig och sann kristendom och falsk och förfallen kristendom, där pietismen för den pietistiska konfessionen självfallet uppfattades som mer sann än den ”falska kyrkan”.<sup>171</sup> Detta är en tydlig linje även i Trankebar. Att Ziegenbalg alltjämt skrev om den förfallna europeiska kristendomen i samband med att han lovordade de hinduiska tamilernas upplevda civiliserade sätt är ett tecken på att detta i mångt och mycket var ett viktigt tema, och de kristna sågs i stora delar som ett störningsmoment som förhindrade konversionen av dessa. Ziegenbalg nämner detta uttryckligen då han syftar på att de kristnas dåliga leverne ”stärker hedningarna i sin hedendom och avguderi”.<sup>172</sup> I ett tidigare otryckt brev förekommer likaså liknande anklagelser, vilket visar att Ziegenbalgs uppfattning var förhållandevis beständig:

[...] det ej går att träffa något förargligare och ondare folk i världen än de kristna. [...] De äter och dricker inte med någon kristen, låter dessa inte heller komma in i sina hem, och om en av dem vill bli en kristen, måste han då överge sin egendom och sin vänskap och vara den allra mest föraktliga människa i deras ögon.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 133.

”Ja/sagte einer/verstehen wol alle blancke Christen dasjenige/was ihr verstehet? Reden sie alle so/wie ihr redet? Kommen sie nicht heraus zu uns/sauften sich voll/und jagen uns aus unsern Häusern? Ich sprach: die solches thun/sind keine Christen/uneracht/daß sie den Namen von CHRJSTO haben: sondern sie sind Kinder des Satans. Aber/sprachen sie/warum könnt ihr denn ihnen nicht auch dasjenige sagen/was ihr uns saget? Ich sprach: sie haben das Wort Gottes in Händen/und hören stets von Busse und Glauben; aber sie sind dem Wort Gottes nicht gehorsam. Dahero kommer wir zu euch/und versuchen/ob ihr das Wort Gottes besser hören und annehmen wollt.”

<sup>169</sup> Matthias. ”Bekehrung und Wiedergeburg” i Lehmann (red.) Geschichte des Pietismus. Bd 4. s. 50-51; Se även: Nordbäck. *Samvetets röst*. s. 10-11.

<sup>170</sup> Markus Matthias ”Pietism and Protestant Orthodoxy” i Douglas H. Shantz (red.). *A Companion to German Pietism*: 1660-1800. Leiden/Boston: Brill. 2015. s. 40.

<sup>171</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 227-228.

<sup>172</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 50.

”, es werden dadurch viele in ihrem Heydnischen Aberglauben und Abgötterey gestärcket.”

<sup>173</sup> AFSt/M 1 C 1 : 27. Otryckt brev fr. B. Ziegenbalg till A.H Francke. Trankebar 1/10 – 1706. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220645>



Detta tema fortgår alltså genom nästintill hela det första kapitlet av den första kontinuationen, och så även genom flera andra kontinuationer. Ziegenbalg använder här ständigt de hinduiska tamilernas goda handlingar som bevis på deras förmåga att motta den kristna läran, och kontrasterar detta gentemot de kristna som ansågs ha läran men som inte anammade den. Till skillnad mot Selvanayagam bör man nog snarare inte förklara detta antingen som helt enkelt en konfrontation med en dålig och svag kolonialmakt som själva hade föranlett att kristendomen fick dåligt rykte, inte heller bör man se det som att Ziegenbalg skulle blivit ”utskämd” av dessa påpekanden, eftersom det var han själv som till stor del gjorde dessa observationer. Inte heller kan man likt Lehmann se det enbart som ett försök att i Europa bekämpa fördomar om den så kallade hedendomen.<sup>174</sup> Man kan inte få fullständig förståelse för Ziegenbalgs skildring av ”hedendomen” om man inte också ser till hans skildring av den övriga europeiska kristenheten som ett hinder för konversionen av de förstnämnda. Det är snarare bättre att tala detta som ett överlappande av den lokala indiska åskådningen i Trankebar, en ”översättning” av det lokala språket för att tjäna missionsinriktade syften som Lamin Sanneh kallar detta.<sup>175</sup> Med kontaktzonen i bakhuvudet kan man mycket väl tolka kombinationen av denna kritik mot den fallna kristendomen som just ett möte mellan existerande hinduiska och pietistiska uppfattningar. Att Ziegenbalg uttalade sig kritiskt mot hela kristenheten och inte skilde på de olika konfessionerna skulle kunna vara ett tecken detta, genom att göra detta likställde han sina närmare stående lutherska trosfränder med katolikerna, där Spener och Francke främst hade siktat sina konfessionella vapen på det inomkonfessionella tillståndet.

Att förebildligheten var en stor del av den pietistiska konfessionskulturen i Trankebar låter sig således med stor säkerhet sägas, men detta konfessionella narrativ följer i allmänhet mycket tydliga pietistiska linjer. Pietismen var i mångt och mycket högst socialreformatoriskt, och grunden i denna reformism handlade just om synen på den förfallna kyrkan. För pietismen var lösningen på detta problem inte världsfrånvändhet eller enbart anklagelse, utan snarare ett aktivt ställningstagande, den sanna och verkliga reformationen av kristendomen kunde bara inträffa genom verklig omvändelse som skulle leda till verklig förbättring.<sup>176</sup> Detta spelade uppenbart stor roll för missionärerna, men presenterade även ett

---

[...] also daß sie meinen, es sei kein ärger und böser Volk in der Welt anzutreffen als die Christen. [...] Sie essen und trinken mit keinem Christen, lassenselbige auch nicht in ihre Häuser kommen, und wenn einer von ihnen ein Christ werden will, muß erhiermit zugleich alle seine Güter und seine ganze Freundschaft verlassen und der aller verachtetste Mensch in ihren Augen sein.

<sup>174</sup> Selvanayagam. ”*Encountering the Hindus*”. i Gross (red.) *Halle and the Beginning. Vol. II.* s. 910-913; Lehmann. *Es begann in Trankebar*. 1955. s. 54.

<sup>175</sup> Sanneh. *Translating the Message*. 1989. s. 5.

<sup>176</sup> Hinrichs. *Preußentum und Pietismus*. 1971. s. 3 & 9; Se även: Wallman. *Der Pietismus*. s. 82-83; Wallman. ”Zur Haltung des Pietismus gegenüber die Juden.” i Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4. s. 144-145.

svårt dilemma. De fastnade båda i någon form av limbo mellan Franckes mer socialreformatoriska tankar och Speners mer millenaristiska missionstankar. Hedningen som i sig skulle leda till förbättring av den lutherska kyrkan förhindrades att komma till omvändelse just på grund av den förfallna kristendomen. Det var i någon mån en krock mellan missionen som idé och missionen i praktiken. Lösningen skulle snarare bli att koncentrera sig på missionärernas egen form för förebildlighet, samtidigt som man byggde upp ett Gudsrike i miniformat i samband med den egna församlingen. Av Ziegenbalgs uttalanden om dels de förlorade europeiska kristna och hans och Gründlers egna förebildlighet att döma, var detta något som han såg som varande av yttersta vikt för hela missionsprojektet. Han hade dock samma krav på den egna församlingen. Även senare publicerade brev innehåller sådana anklagelser, och man kan här se hur missionärerna strävade efter upprättandet av Gudsriket som en mer eller mindre fysisk plats och att Ziegenbalg därigenom önskade upprätta ytterligare en församling på en ort där ”dåliga kristna aldrig kommer” eftersom:

[...] genom sådana kristnas förargliga liv blir Kristi namn hånat bland hedningarna. Och när jag för några månader sedan reste inåt landet, visste hedningarna att säga mig mycket om de kristna, av vilket de upprördes”.<sup>177</sup>

Man ska inte förledas att tro att detta konfessionella narrativ var något som enbart förekom i brottstycken här och var, enligt Ziegenbalgs egna skildringar diskuterade han även ämnet med allehanda människor i på plats i Indien. Vid ett större möte med 40 bramaner skildar han hur dessa frågar honom hur det kom sig att han kunde bedöma deras religion, medan han vägrade att erkänna sin egen religions fel och brister.<sup>178</sup> Sådant, svarar han, ”måste göras med en spegel”, men tillstår sedan att:

Jag visade dem på det hela hur de flesta kristna förvisso lever mycket gudlöst i detta land, men att de inte måste förargas däröver och inte bedöma de kristnas leverne men se Guds till dem uppenbarade vilja.<sup>179</sup>

En av de få gångerna som Ziegenbalg överhuvudtaget skriver något mer nyanserat om tamilerna sker i den femte continuationen, som ett svar på frågan om malabarerna av naturen är ett duktigt

---

<sup>177</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. 10/10-1711. s. 150-151.

”Denn wegen des ärgerlichen Lebens solcher Christen/ist unter den Heyden der Nahme Christi allenthalben verlästert. Daher als och vor ohngefähr 2 Monathen etwas ins Land hinein gereiset war/wußten mir die Heyden von den Christen gar vieles zu erzehlen/daran sie sich ärgerten.”

<sup>178</sup> HB. I Kont. 4 Ziegenbalg. 27/9-1709. s.163-164

<sup>179</sup> HB I. kont 4. Ziegenbalg. 27/9 1709. s. 164.

”Ich zeigete ihnen nach der Länge/wie freylich die meisten Christen in diesen Landen sehr gottlos lebten/aber sie musten sich daran nicht ärgern und nicht auf der Christen Leben/sondern auf den ihnen offenbahrten Willen Gottes sehen.”

och uppriktigt folk. Han börjar med att förklara att dessa till naturen förvisso är just uppriktiga och trofasta, och upprepar sedan återigen samma talespunkter om de dåliga kristna som har förtryckt dessa.<sup>180</sup> Men förklarar sedan att han med detta inte menar samtliga av dessa, och menar däremot: ”Särskilt är hela den malabariska nationen benägna till horeri, vilket är den vanligaste lasten bland dem, och på det hela inte blir bestraffat.”<sup>181</sup> Skulle detta folks natur helgas genom nåden, så skulle de dock stå i godaste dager för alla, tillägger han dock.<sup>182</sup>

### **Ziegenbalg upprättar Gudsriket, Gründler skärras av katolska trumslagare**

De europeiska kristna som befann sig Trankebar beskrevs alltså genomgående som förledda, ondsinta och omoraliska, vilket sätts i motsats till ”hedningen” som beskrevs i mycket mer positiva ordalag, där seder, bruk och tukt var stora och genomgående poänger som Ziegenbalg framför till deras försvar. Detta är som sagt ett tema som förekommer genom stora delar av *Hallesche Berichte*. Man kan med rätta kalla detta ett konfessionellt narrativ, som grundar sig på pietismens syn på den ”återfödda” människan, som just genom sin pånyttfödelse även förlänas med förmågan att inte göra annat än goda verk. Man kan även se en mycket tydlig dikotomi mellan hur missionärerna beskriver de andra konfessioner som befann sig i Trankebar. Missionärerna rörde sig här i dubbla konfessionella världar, man förhöll sig samtidigt till en klassisk luthersk tradition som såg katolicismen som sin största fiende samtidigt som man förhöll sig till den pietistiska tanken om att även den lutherska kyrkan i stort var förfallen. Detta är vad man skulle kunna kalla just exporterade konfessionella narrativ, i enlighet med Games.<sup>183</sup> Samma tolkningsram används dock inte när missionärerna mer specifikt talade om de andra kristna konfessionerna. Ett sådant exempel är när Gründler beskriver en dopakt i den katolska kyrkan på platsen. Som förhistoria anger han att den katolska kyrkan hade utnyttjat den hungersnöd som härskade bland den indiska befolkningen i Trankebar innan 1709 för att köpa dessa som slavar, det är dock inte främst detta som Gründler värjer sig mot, istället är det själva dopaktens genomförande, den katolska patern hade döpt 80 personer till den katolska kyrkan

---

<sup>180</sup> HB I. Kont. 3. Ziegenbalg. 27/8. 1709. s. 143.

<sup>181</sup> HB I. Kont. 3. Ziegenbalg. 27/8. 1709. s. 143.

”Sonderlich ist die gantze malabarische Nation sehr zur Hurerey geneigt/welches das allergeinste Laster unter ihnen ist/und ganz nicht gestraffet wird.”

<sup>182</sup> HB I. Kont. 3. Ziegenbalg. 27/8. 1709. s. 144.

<sup>183</sup> Games. *The Web of Empire*. 2008. s. 222-223.

och hade gjort så: "[...] utan föregående undervisning i kristendomen."<sup>184</sup>. Vidare hade han döpt alla på en och samma dag, varefter de döpta hade:

[...] förts till kyrkan i en procession med malabariska trummor och pipor (vilka hedningarna använder vid sin Gudstjänst, såväl när de är i sina pagoder) och därtil bars några fanor. Vid dopakten frågades inget dopbarn om sin kristendom, utan man döpte alla utan föregående examen.<sup>185</sup>

Slutligen hade den katolska prästen även kastat pengar till folket.<sup>186</sup> Det blir tydligt att Gründler såg det som något mycket negativt att lägga sig till med hinduiska ceremonier vid en dopakt, och han insinuerar i slutet här även att den katolska kyrkan köpte folk till sig. Jämförelsen blir förhållandevis slående, då man påminner sig om att Ziegenbalg tidigare beskrev just generositet som något utmärkande för tamilernas tro. Det tycks alltså alltjämt ha rått en relativt smal gräns mellan anammandet av den tamilska och hinduiska kulturen för kristna syften och detta ovannämnda, som egentligen anspelar mer på en falsk kristen dopakt som genomförs enbart för att stärka de egna positionerna. Missionärerna vände sig alltså direkt mot den katolska liturgin på platsen, den hedniska liturgin sätts som en direkt parallell till den katolska dopakten, och man kan se detta som både en uppenbar antipati gentemot katolicismen, men den speglar även i hög grad den pietistiska synen på "ytlig kristendom" som enligt pietismen varken ledde till sann upplysning eller sant utövande av tron.<sup>187</sup> Ziegenbalg beskriver en liknande akt under en resa till Madras 1711: "De drar runt med fanor, trummor och pipor [...] efter den malabariska festens sätt."<sup>188</sup> Efter att ha sett detta nämner Ziegenbalg hur han själv tog tillfället i akt, när han trängde sig genom folksamlingen: "[...] höll jag en predikan om hur man ska fira fest på det rätta sättet."<sup>189</sup> Gründler fortsätter denna kritik då han skriver om hur en före detta braman har kommit till honom och bett om att få gå med i den egna församlingen. Denna braman, skriver han, har trots att han har blivit döpt in i den katolska kyrkan för fem år sedan inte vetat mer om kristendomen än att han faktiskt har blivit döpt, likväl hade han: "Däremot fortfarande

---

<sup>184</sup> HB I. kont. 2. Gründler.. 6/1-1710. s. 90.

<sup>185</sup> HB I. kont. 2. Gründler.. 6/1-1710. s. 90.

"[...] sind diese Täuflinge in einer Procession mit Malabrischen Trommeln und Pfeiffen (welche die Heyden hierbey ihrem Götzen-Dienst gebrauchen/so wol wenn sie in ihren Pagoden sind/als wenn sie die Götzen auch öffentlich herumführen) in die Kirche geführet/und dabey auch einige Fahnen getragen worden. Bey dem Tauf-Actu ist kein Täufling gefragt worden wegen seines Christenthums/sondern man hat sie alle nach einander ohn vorhergegangenes Examen getauft".

<sup>186</sup> HB I. kont. 2. Gründler. "Extract eines anders Briefes". 6/1-1710. s. 90.

<sup>187</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 194.

<sup>188</sup> HB I. kont. 5. Ziegenbalg. 23/12.1710. s. 199.

<sup>189</sup> HB I. kont. 5. Ziegenbalg. 23/12.1710

sitt vanliga Braman-tecken hängande på bröstet, vilken var en hednisk avgud, och hade smort den hedniska askan på pannan och bröstet på hedniskt sätt [...]”.<sup>190</sup>

Detta är en mer specifikt inriktad kritik gentemot kristendomen på platsen, och den följer i väsentliga drag allmän antikatsk polemik som gick ut på att visa upp den katolska missionen som menlös och till och med farlig för de indiska invånarna i Trankebar, som genom denna varken skulle lära sig någonting, men till och med tilläts att fortsätta utöva sin ursprungliga religion. Will Sweetman menar att Ziegenbalg uttryckte en snarlik syn på katolikerna, och han förknippade samtidigt deras användning av ritualer och helgonbilder som något i sig hedniskt, samtidigt var detta även en vanligt figur i den lutherska konfessionella polemiken där katoliker i allmänhet, och jesuiter i synnerhet, angreps och jämfördes med ”turkar” och ”kalvinister” eller andra fiendegrupper.<sup>191</sup> Samma angrepp gentemot den katolska kyrkan förekommer även på flera ställen i missionärernas diarium även vid senare tillfällen. Den 15 november 1714 skriver missionärerna att en katolsk kristen under dagen hade övergått till Jerusalemsförsamlingen:

(1) Eftersom hon i sin kyrka inte har fått någon undervisning om kristendomen, så att hon inte en gång ens kunde ’Fader vår’. (2) Eftersom det föregick flera hedniska saker i hennes kyrka. (3) Eftersom hennes Pater själv levde i allehanda synd, särskilt horeri, som var uppenbart för var man.<sup>192</sup>

För lite förståelse av den lokala kulturen såg missionärerna dock även som ett problem. I ett brev till redaktionen från Ziegenbalg skrivet 1711 beklagar han sig över att de katolska missionärerna varken kunde läsa eller förstå tamil, trots att dessa hade en ”stor malabarisk kyrka i Madras.”.<sup>193</sup> Samma anklagelse förekommer även i ett annat brev skrivet vid ungefär samma tid, där Ziegenbalg mer grundligt utreder förhållandet mellan Madras och den katolska kyrkan. Den katolska patern i staden ska ha varit en hederlig man, skriver han, men folket på platsen kände trots detta inte till kristendomen djupare än att man visste att man dagligen läste en mässa: ”Folket undervisar de varken offentligt eller för sig; man predikar aldrig på malabariska, och alla går därifrån i ovisshet [...]”.<sup>194</sup> Samma anklagelse riktas gentemot en armenisk köpman

---

<sup>190</sup> ”Sonsten hatte er noch ebenfalls sein gewöhnliches Braman-Zeichen vor der Brust hangen/welches ein heydnischer Abgott war/und hatte sich mit der heydnischen Asche nach heydnischer Art an Stirn und Brust beschmieret [...]”.

<sup>191</sup> Will Sweetman. ”Bartholomäus Ziegenbalg, The Tranquebar Mission and the ’Roman Horror’”. *Halle and the Beginning*. Vol. II. 2006. s. 805; Kaufmann. *Konfession und Kultur*. 2006. s. 254-255.

<sup>192</sup> Missionärernas diarium. 15/11. 1714. s. 176.

<sup>193</sup> 1. Weil sie in ihrer Kirche keinen Unterricht bekommen vom Christenthum, wie er denn auch das ’Vater unser’ nicht einmal wuste. 2. Weil in ihrer Kirche viel heidnische Dinge vorgingen. 3. Weil ihr Pater selbst in allerhand Sünden, und sonderlich in Hurerey lebete, was jedermann offenbar wäre.

<sup>194</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. 10/10. 1711. s. 150.

<sup>194</sup> HB I. kont. 5 Ziegenbalg. 9/12 – 1711. s. 198.

som enligt Ziegenbalg har önskat bygga en by för nyomvända kristna, och även om armeniernas konfession enligt Ziegenbalg ska ha stämt bättre överens med den lutherska, anklagar han ändå deras präster för lathet och ovilja att lära sig språket: ”Eftersom deras präster varken förstår hedningarnas språk eller har särskild lust att lära sig detsamma, så vet jag inte om han kommer uträtta mycket [...]”.<sup>195</sup> Detta skilde sig från Jerusalemsförsamlingens förfarande, där det ska ha varit förhållandevis vanligt med så väl offentlig som privat katekesundervisning och predikan på tamil i syfte att locka konvertiter.<sup>196</sup> I kontaktzonlig bemärkelse pågick det alltså alltjämt en förhandling mellan vilka uttryckt för den tidigare inhemska kulturen som gick an att behålla och vilka som gick an att förkasta, det var uppenbarligen missionärerna själva som spelade den dominanta rollen i denna förhandling, vilket vi ska se här nedan. I överlag handlade de ovanstående angreppen även om att upprätta en tydlig konfessionell gränssättning. Ziegenbalg angrep den katolska liturgin som hednisk, måhända för att den för honom representerade både en katolsk och en hednisk form för avguderi.

I motsats till denna bild sätter missionärerna den egna församlingen och de egna skolorna, som tvärtemot beskrivs som saliga, välstrukturerade och som ett hopp för framtiden. Ziegenbalg uttrycker en önskan om att missionen ska få tillfälle att prästviga indier, precis som den katolska kyrkan hade gjort under en längre tid.<sup>197</sup> Vidare uttrycker han här sin önskan att få lära församlingen räkning, skrivning, geografi och historia, samt andra indiska språk så att dessa i framtiden skulle kunna bli katekumener och skolmästare och även vederlägga bramanernas argument genom att tillägna sig deras skrifter, samtidigt som det allra viktigaste var::

Guds rike är det enda nödvändiga som man genom Guds nåd söker inte bara upprätta men också på så sätt lära dessa barnasjälar att öva, så att de får riktigt tränade sinnen och blir kapabla till att upprätta Guds rike bland andra av deras hedniska folk [...].<sup>198</sup>

---

”Das Volck unterrichten sie weder öffentlich noch besonders; Malabarisch wird niemals geprediget, ein ieder gehen in seiner Unwissenheit dahin [...]”.

<sup>195</sup> HB I. kont. 5 Ziegenbalg. 9/12 – 1711. s. 199.

”Weil aber ihre Priester der Heyden Sprache weder verstehen, noch selbige zu lernen sonderliche Lust haben, so weiß ich nicht, ob er viel austrichten werde, daß solche Leute von der Christlichen Lehre rechten Unterricht haben könnten.”

<sup>196</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. ”Extract an einen Freund in Engelland”. 5/12 – 1711. s. 159-160.

<sup>197</sup> HB I. kont 5 Ziegenbalg. 23/12-1710. s. 188.

<sup>198</sup> HB I. kont 5 Ziegenbalg. 23/12-1710. s. 190.

”Das Reich Gottes ist das einzige Nothwendige, welches man suchen in dieser Kinder seelen durch Gottes Gnade nicht nur aufzurichten, sonder sie auch dergestalt darinnen zu üben, daß sie recht geübte Sinnen bekommen, und sie geschickt werden, das Reich Gottes dereinst auch wiederum in andern ihres heydnischen Volcks aufzurichten [...]”.

Ziegenbalgs hopp var att församlingsmedlemmarna skulle välja att bli predikanter och missionärer, för att de själva senare ska kunna inlemma så många som möjligt i det tänkta Gudsriket. Detta var dock inte någon direkt nyskapande metod, utan hade varit målet för Halle-pietismen i ett antal år redan innan detta. Man kan påminna sig om att Franckes mål med att upprätta Vajsenhuset hade varit just att träna framtida pietistiska eliter som skulle kunna åstadkomma den världsförbättring man sökte, ofta genom att knyta dessa till statsmakten<sup>199</sup> Skillnaden mellan detta och mellan den pietistiska strävan i Trankebar måste dock anses vara just denna nämnda koppling till statsmakten. Som Nørgaard visar genom hela sin studie var missionärernas förhållande till kolonialmakten alltfjänt mycket labil.<sup>200</sup> Situationen i Trankebar var därför snarare något mer av en diasporasituation, det gällde helt enkelt att utbilda unga pietistiska eliter under häftigt motstånd. Ziegenbalg satte även stort hopp till att konvertiterna skulle komma att bli ännu bättre pietister än de man skulle kunna finna i Europa, eftersom de enligt honom lärde sig saker bättre än de kristna i Europa, något han tillskrev dels klimatet och dels kosthållningen.<sup>201</sup> Återigen ser man här viljan att integrera ”hedningen” för att eftersträva förbättring av den sanna kristendomen. Men allra mest hoppades han som sagt att de unga nyomvända skulle kunna användas som ett led i konversionen av hela Indien, särskilt som dessa enligt honom var mycket fogligare än de äldre konvertiterna och samtidigt mer vana vid det lokala samhället och kulturen än de europeiska missionärerna:

[...] men uppfostrar man ungdomen på på rätt sätt och söker förbereda de som har goda ingenia till sådana ämbeten, så kan en av dem göra mer vid detta verk än en av oss missionärer, eftersom vi är från Europa och inte har sådan frihet att umgås med hedningarna i landet, som de väl kan ha som är födda och uppfostrade i detta land.<sup>202</sup>

Gründler tycks ha sett saken från ett snarlikt perspektiv, och han skriver om det stora hopp han satte till församlingen, och menar att det måste vara ett tecken på välsignelse att översättningen av Nya Testamentet har gått att utföra samt att dess innehåll kan uttryckas så väl på tamil i ”dessa sista tider”.<sup>203</sup> Vid sitt första möte med församlingen beskriver han till och med hur han brast i gråt då han såg denna och tänkte på de oförrätter som de alla hade fått lida fram till

---

<sup>199</sup> Shantz. *An Introction to German Pietism*. 2013. s. 129; Whitmer. *The Halle Oprhanage as a Scientific Community*. 2015. s. 8-9.

<sup>200</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988.

<sup>201</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. 5/12 – 1711. s. 153.

<sup>202</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. 5/12 – 1711. s. 153.

”[...] ziehet man aber die Jugend recht auf/und suchet die/so gute Ingenia haben/zu solchen Aemtern zu zubereiten/so kan einer aus ihnen mehr bey diesem Wercke thun/als einer von uns Missionariis, die wir aus Europa sind/und solche Freyheit nicht haben/mit dem Heyden im Lande umzugehen/als wol die haben können/so in diesem Lande gebohren und erzogen sind.”

<sup>203</sup> HB I. kont 5. Ziegenbalg. 23/12-1710. s. 189.

dess.<sup>204</sup> Vidare beskriver han mycket tydligt på vilket sätt Jerusalemsförsamlingen i framtiden skulle bli ett skinande ljus för både kristendomen och hedendomen, främst på grund av att man inte kände till någon yttre synd i församlingen, och att indierna här satte européerna till skam i jämförelse, men att det inre sinnet hos dessa nyomvända fortfarande var dåligt inställt till kristendomen.<sup>205</sup> Här finner man som sagt det största exemplet på de förhoppningar som missionärerna såg då det kom till inlemmandet av den tamilska befolkningen i församlingen, eftersom de i sina tidigare liv inte hade vetat av någon yttre synd kunde de inte heller föra med någon yttre synd till församlingen. Det anstod därför missionärerna dela att lära de nyomvända den sanna kristna läran genom katekesundervisning och dels att stärka sinnet hos dessa, så att de inte skulle låta sig lockas tillbaka till hinduismen genom påtryckningar av vänner och familj.<sup>206</sup> Något som av Gründler ansågs vara enklare i Trankebar än i Europa, särskilt bland barnen:

De är flitiga, arbetsamma, lydiga och fähiga att lära sig något, förnöjsamma. Man ser sannerligen inte sådan lättsinnighet, eller till och med ondsinhet, motsträvighet, egensinne och lättfärdighet som man får erfaras och se hos de flesta barn i Europa.”<sup>207</sup>

Gründler skriver att även om man inte fann det rätta sinnelaget, eller hjärtat, hos samtliga som man skulle kunna önska vid ett dop, så innebar det samtidigt fortfarande en fara att vänta med dopet, eftersom församlingsmedlemmen då enklare kunde lockas tillbaka till sin tidigare religion; något som ansågs vara mindre riskfyllt om personen hade blivit döpt.<sup>208</sup> Detta var alltså något av en balansgång mellan att dels tillgodose de pietistiska krav som missionärerna ställde på församlingen, det vill säga inre rörelse och pånyttfödelse, och det rent praktiska då det kom till bevarandet av medlemmar i församlingen. I en skrivelse till Jerusalemförsamlingen som har publicerats i den femte continuationen av *Hallesche Berichte* uttrycker Ziegenbalg mycket tydligt att församlingen måste stå fast i sin tro, trots all förföljelse och vedermödor de fått lida.<sup>209</sup> Han skriver att församlingen måste följa hans eget exempel, att de har sett hur han fått lida och att han inte har sparat någon möda i att samla dem till en kristen gemenskap och att man inte har sparat någon kostnad på att lära dem: ”vishet, förstånd, ett gott sätt och såväl

---

<sup>204</sup> HB. I kont. 4. Gründler. 24/9 – 1709. s. 166.

<sup>205</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. 30/9 - 1709. s. 173.

<sup>206</sup> HB I. kont. 4. Ziegenbalg. 30/9 - 1709. s. 173.

<sup>207</sup> HB I. kont. 4. Gründler. 27/10 - 1709 s. 179.

”Sie sind fleißig/arbeitsam/gehorsam/auch fähig etwas zu lernen/vergnügsam. Man siehet in Wahrheit noch solchen Muthwillen/oder gar Boßheit uns Wiederspenstigkeit/Eigensinn und Leichtfertigkeit/wie man in Europa an den allermeisten Kindern erfahren und sehen muß.”

<sup>208</sup> HB I. kont. 4. Gründler. 27/10 – 1709. s. 178.

<sup>209</sup> HB. I. kont. 5. Ziegenbalg. 20/11 – 1711. s. 201.



andligt som kroppsligt välstånd.”<sup>210</sup> Missionärerna har därtill visat dem medlen till att: ”frias från synd, förändring av sinnet och hur man genom återfödelsen gör goda verk.”, och nu, menar Ziegenbalg, visste församlingen att om man inte skulle göra sin ånger från hjärtat, göra goda verk med det rätta sinnet, samt inte ta till sig dessa lärdomar skulle församlingen komma lida större straff än hedningarna själva, och det vore bättre om de inte hade mottagit den kristna läran.<sup>211</sup> Det skulle nu bli församlingens uppgift, menar han, att visa Trankebar hur de sanna kristna bör leva:

[...] på grund av detta ser de övriga hedningarna till er vandel. De bedömer inte om vår religion är den rätta (vilket dock skulle vara mer riktigt) på läran, som vi framför, utan de bedömer sådant sådant på vandeln som ni för, på verken som ni utför, och på orden som ni talar.<sup>212</sup>

Om detta skulle ske, menar Ziegenbalg, skulle församlingen snarare vara till hinder än till hjälp för de övriga indierna, eftersom dessa då skulle bedöma hela religionen till nackdel. Han uppmanar församlingen att följa sina likar, att läsa de böcker och uppbyggliga skrifter som han och andra har skrivit, samtidigt som de måste förkasta sin tidigare kultur och lagar eftersom:

Det finns flera, som har anammat det kristliga namnet, men som därvid inte lever kristligt utan hedniskt: värj er för sådana; ni själva skall vara ett brinnande och skinande ljus både bland hedningarna och bland de övriga kristna.<sup>213</sup>

Här kan man tydligt se en stark ambivalens. Ziegenbalg som själv intresserade sig för tamilernas böcker och skrifter uppmanar här tvärtemot församlingen att avstå dessa, eftersom Guds lära är det enda man behöver veta. Ziegenbalg behövde alltså alltjämt avväga mellan sin roll dels som missionär, där hans övertygelse att predika den enda rätta sanningen spelar en onämnbart viktig roll, och dels det uppenbart stora intresse han hade för hinduismen och tamilernas i annars mycket dygdiga liv. För Ziegenbalg verkar det alltså inte ha funnits någon större distinktion mellan den odöpta hedningen och den döpta hedningen. Han överförde sin pietistiska syn på upplysthet till dessa oavsett, och den enda skillnaden mellan den kristna hedningen och den hedniska hedningen var därmed att den förstnämnda till stor del hade valt sitt tillstånd, och

---

<sup>210</sup> HB. I. kont. 5. Ziegenbalg. 20/11 – 1711. s. 202.

<sup>211</sup> HB. I. kont. 5. Ziegenbalg. 20/11 – 1711. s. 203-204.

<sup>212</sup> HB. I. kont. 5. Ziegenbalg. 20/11 – 1711. s. 206.

”[...] deßwegen sehen dann die übrige Heyden gar genau auf euren Wandel. Sie urtheilen nicht (wie es doch von Rechtswegen geschen solte) aus der Lehre, die wir vortragen, ob unsere Religion gut oder böse sey, sondern sie urtheilen solches aus eurem Wandel, den ihr führet, aus den Wercken, die ihr thut, und aus den Worten, die ihr redet.

<sup>213</sup> HB. I. kont. 5. Ziegenbalg. 20/11 – 1711. s. 207-208..

”Denn es sind viele, die zwar den Christlichen Namen angenommen haben, dabey aber nicht christlich, sonder heydnisch leben: und vor solchen hütet euch, ihr slebst aber sollt beydes unter den Heyden, als auch den übrigen Christen ein brennendes und scheinendes Licht seyn.”.

därför i stor mån skulle straffas än svårare än den sistnämna som aldrig hade valt sitt tillstånd. Detta var i sig en förändring, eller ytterligare ett konfessionellt narrativ som framfördes: den *fromma hedningen* som nu blivit den *fromma pietisten* skulle uppleva än värre straff än de tidigare skulle ha erfarit om de hade förblivit vid sin religion. I sig måste detta anses vara grundat i pietismens centrala tankar om att välja frälsningen. I den åttonde kontinuationen förklarar Ziegenbalg själv skillnaden mellan den *döpta hedningen* å ena sidan och den *odöpta hedningen* å andra sidan: ”Tvärtemot låter sig de allra flesta [européer] förföras av Djävulen, av världen och sitt eget kött, bland vilka bara ett fåtal åter tillnyktrar från Djävulens snara och blir omvända [...]”<sup>214</sup>. Han förklarar vidare att de hedniska kristna inte har någon fördel av sitt dop, snarare anser han detta för värre eftersom dessa därmed hade ingått ett förbund med Gud: ”Och då kommer inget hjälpa dem, även om de är födda och uppvuxna i den kristliga kyrkan och har hört och läst Salighetens Ord.”<sup>215</sup>

Dessa och ovanstående beskrivningar, särskilt då det kommer till beskrivningarna av tamilernas uppfattade förebildlighet som skulle inspirera de kristna ekar mycket tydligt den syn på missionen som både Spener och Francke hade uttryckt. Inlemmandet av de nu nyomvända konvertiterna sågs i stor mån som ett sätt att berika eller förnya en redan förlorad kristendom. Ziegenbalg själv ansåg sig stå som färjemannen som skulle ro dessa över floden, och därmed förnya kristendomen, om inte skulle han snarare själv fördömas eftersom han inte iakttagit det heliga befälet:

[...] men eftersom jag är den sannfärdige Gudens tjänare, som har sänt mig till er att jag ska uppenbara era irrvägar och visa er den riktiga vägen till heligheten, så måste jag säga sådant till er: annars kommer ni ge mig skulden på Domens dag [...].<sup>216</sup>

Att trycka på den egna församlingens salighet samtidigt som missionärerna fördömde de andra konfessionerna på platsen hänger som sagt direkt ihop med den pietistiska konfessionskulturen, som alltjämt sysslade med just begreppsparet ”falsk” respektive ”sann kristendom”.<sup>217</sup> Eftersom det konfessionella tänkandet ständigt krävde någonting att definiera sig mot, det som alltså uppkom i samband med de inomkonfessionella differentieringsprocesserna som Kaufmann

---

<sup>214</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 533.

<sup>215</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 533.

Und da wird ihnen denn nichts helfen, ob sie gleich in der christlichen Kirche gebohren und erzogen worden, auch das Wort der Seligkeit oft gehört und gelesen haben.

<sup>216</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. S. 597.

”[...]aber weil ich ein Diener des wahrhaftigen Gottes bin, der mich zu euch gesandt hat, daß ich eure Irrwege offenbahren, und den rechten Weg zur Seligkeit zeigen solle; so muß ich nach dem Befehl Gottes euch solches sagen: sonst würdet ihr mir an dem allgemeinen Gerichts-Tage die Schuld geben [...]”.

<sup>217</sup> Carola Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 227-228.

redogjort för, utgjorde den förfallna kristendomen en utmärkt måltavla just för denna form av konfessionella angrepp. Man kan dock analysera detta på ytterligare en nivå. Genom att föra fram detta konfessionella narrativ i *Hallesche Berichte* sysslade missionärerna även med den form för inre mission som har beskrivits här ovanför. Det var den konverterade, och nu helgade, ”hedningen” som skulle ”bli ett brinnande och skinande ljus”, inte nödvändigtvis missionärerna själva. Genom att porträttera församlingen som helig manade man till detta millenaristiska sinnelag, för att därmed till Europa i detalj skildra hur Guds rike spred sig över jorden.<sup>218</sup>

### **Delanalys I - Sammanfattning**

Om vi kort återvänder till Emichs modell har denna del syftat till att beskriva den del av denna som syftar till den missionsinriktade konfessionkulturens syn på framtiden, vilket kan uttryckas med följande korta modell:

<b>Det förgångna &amp; framtiden</b>
Millenaristiska och utopiska tankar, hedningen ska ”skina som ett ljus”

Delavsnittet har argumenterat för att Ziegenbalgs hållning gentemot hinduismen inte kan beskrivas som vare sig ambivalent eller enbart som en fascination för det ”hedniska”, istället måste man ta i akt både på hans hållning gentemot kristendomen och hinduismen. Man gör med fördel detta i samband med att man granskar pietismens utopiska eller millenaristiska tankar som helhet. Man bör påminna sig om att både Francke och Spener närde mycket utopiska tankar om den förestående återuppståndelsen för den lutherska kyrkan, särskilt Francke talade om upprättandet av ett barnhem som en del i ledet av upprättandet av en Christianopolis, en kristen gudsstat som genom förebildlighet skulle just ”ringa cymbalen för hela världen” och leda den lutherska kyrkan in i en ny ordning.<sup>219</sup> Denna inställning kan ses som ett uttryck för pietistiska tankar om en förfallen kristendom som i sig skulle kunna ges nytt liv om man inlemmade den konverterade hedningen. Pietismens millenaristiska tankar utgör, om man

---

<sup>218</sup> Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation”. i Rublack (red.) *Protestant Empires*. 2020. s. 273-274.

<sup>219</sup> Claus Bernet. ”Expectations of Philadelphia and the Heavenly Jerusalem in German Pietism”. i Shantz (red.) *A Companion to German Pietism*. 2015. s. 151-152.

kombinerar det konfessionskulturella framtidsperspektivet med kontaktzonbegreppet, ett förhållandevis intressant fenomen. Dessa tankar om världsförbättring och en förnyad kristendom innebär i sig själv tankar om förändring och förbättring, och det är uppenbart att Ziegenbalgs uppfattning om den förfallna kristendomen i mångt och mycket stämde överens med och förhandlades fram i kontakt med hinduerna som demonstrerade sin vilja och förmåga att emotta den heliga läran. Detta innebar inte enbart en bekräftning av Ziegenbalgs redan överfört pietistiska ideal, utan måste snarare ses som en punkt som båda grupper delade och i viss mån definierade och förhandlade i paritet med varandra.

### **Delanalys II –Konfessionskulturell kontakt: Konventiklar i kontaktzonen**

I det förra avsnittet såg vi hur Ziegenbalgs millenaristiska syn på missionen tog sig uttryck. ”Hedningen” beskrevs genomgående som en i allmänhet god person som i mångt och mycket visade alla de yttre tecken som pietismen ansåg höra till den återfödda människan. I motsats till detta beskrevs de europeiska kristna som ociviliserade, råa och i allmänhet syndiga. Alltså alla tecken på en förfallen kristenhet. Kontakten med Koromandelkustens olika trosinriktningar innebar, som ovan har antytts, en svårighet för missionärerna, och särskilt Ziegenbalg, som var tvungen att förhandla mellan sin roll som akademisk präst och ambassadör för den kristna tron, samtidigt som han såg sig som nödgad att fördöma de uppfattningar han själv såg som hedniska. Studier av Ziegenbalgs syn på den indiska religionen har oftast utgått från de traktat han skrev om denna, vilket antingen tas som uttryck för ett förstadium till europeisk orientalism eller som att missionärerna fullständigt missaktade denna religion.<sup>220</sup> Mycket litet fokus har dock riktats på de dialogiska avsnitt i *Hallesche Berichte*, och i synnerhet på de punkter där de två åskådningarna kom i kontakt och slöt överenskommelser. Detta avsnitt bygger därför vidare på Heike Liebaus resonemang som betraktar de indiska medarbetarna som ”intermediaries” mellan missionärerna och den indiska befolkningen. Detta utbyte förekom dock i flera nivåer, där de europeiska missionärerna själva fungerade som mellanhänder mellan Europa och dessa lokala medarbetare.<sup>221</sup>

Följande delanalys bygger på detta resonemang och menar att missionärerna själva, i missionens inledande fas, spelade en betydande roll för utbytet av konfessionskulturell kunskap i kontaktzonen Trankebar. Genom att inte fokusera på motsättningarna mellan

---

<sup>220</sup> Lehmann *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 46-58; Will Sweetman. *I Halle and the Beginning*. Vol II. s. 923-949; Se även: Ravindiran Vaithespara. *I Halle and the Beginning*. Vol II. s. 973-1017.

<sup>221</sup> Liebau. *Cultural Encounters in India*. 2018. s. 2-15.

religionerna utan istället på de punkter där missionärerna förhandlade och kom överens om religiös kunskap kan man få större insikt både i utbytet av dylik kunskap, få en mer nyanserad bild av den aktiva dialogen som ledde till överenskommelser, samt tydligare skilja konfessionskulturens hårda kärna i Trankebar. I likhet med Liebau, som argumenterar för att de indiska konvertiterna var tvungna att förena den nyfunna religiösa identiteten med den egna kulturella och sociala bakgrunden, demonstreras i detta avsnitt att Ziegenbalg tvingades jämka sin religiösa uppfattning med de religiösa åskådningar han mötte i Trankebar.<sup>222</sup> Något som förmedlades i dialogisk form i *Hallesche Berichte*. Kaufmann menar att den större och övergripande lutherska konfessionskulturen allra främst utmärker sig genom ”konstruktiv debatt”, något som han kopplar till lutherska aktörers omfattande användning av det tryckta ordet.<sup>223</sup> Något som man alltså får exempel på i denna missionsskrift.

### **Ziegenbalg leder de blinda**

I den tredje continuationen får man en förhållandevis detaljerad inblick i Ziegenbalgs syn på hinduismen som sådan. Att han ansåg denna vara hednisk är knappast någon förvåning, men faktum är att han ofta anammar just hinduiska tankemönster eller begrepp för att förklara den krsistna tron. Som har nämnts ovan innehåller denna continuation nämligen svar på olika frågor som missionärerna fick skicka till sig från Europa. Det är verkets tredje del, som innehåller tio frågor om tamilernas religion som tillåter för djupare studier av hur Ziegenbalg själv såg på och tolkade religionen. Men Ziegenbalg observerade alltså likheter mellan den hinduiska och den kristna religionen, i ett brev i den åttonde continuationen skriver han och Gründler om ett möte med en indisk skolmästare som han skänkte en sammanfattning av katekesen, varpå han frågade skolmästaren vad han tyckte om skriften:

”Gav han oss svaret: innehållet i den lilla boken, som innehöll huvudstyckena av katekismen med *Ordnung des Heyls*<sup>224</sup>, hade redan gjorts honom bekant några år tidigare genom oss, vari några punkter stämde överens med deras läropunkter [...]”<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 270.

<sup>223</sup> Thomas Kaufmann. ”What is Lutheran Confessional Culture”. I: Per Ingesman (red.) *Religion as an Agent of Change: Crusades – Reformation – Pietism*. Leiden/Boston: Brill. 2016. s. 132-133.

<sup>224</sup> Berömd skrift av pietisten Johann Anastasius Freylinghausen, som var tätt förbunden med Francke och efterföljde honom som föreståndare för skolanstalterna i Halle.

<sup>225</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg & Gründler. 3/1 – 1714. s. 637.

”Gab er uns zur Antwort: der Inhalt des kleinen Büchleins, darinnen die Haupt-Stücke des Catschism mit der *Ordnung des Heyls* enthalten, wäre ihm schon seit einigen Jahren her durch uns bekandt gemacht worden, darinnen einige Stücke mit ihren Lehr-Puncten übereinstimmeten[...]

Denna kontinuation innehåller som sagt svar på ett antal frågor gällande tamilernas religion. På den första frågan som lyder: "Är de flesta malabarerna mohammedaner eller hedningar?" svarar Ziegenbalg att de allra flesta är hedningar, men att de "moriska muslimerna" är att se som kristendomens största fiender, eftersom han anser dessa vara mer oersonliga än hinduerna: "De plägar ofta besöka mig och jag dem; men de tar sig sällan reson och förlitar sig till att deras religion är den allra största och har tre delar av världen under sig."<sup>226</sup> Ziegenbalg beskriver vidare sedan hur han vid ett besök hos en mäktig "morisk helig" har vägrat ta av sig skorna, eftersom han inte med gott sinne skulle kunna ära Mohammed på detta viset: "Jag sade att Gud tidigare hade begärt detta av Mose, men att det hade varit ett mycket heligare ställe än detta [...]."<sup>227</sup> Enligt Ziegenbalgs beskrivning hamnade de båda senare i samspråk om, återigen, hur man ska känna igen och vilket öde som väntar en helig eller upplyst människa, den helige mannen kritiserar enligt detta narrativ missionen genom att säga att man borde "lämna världen uppdelad som den redan har varit i flera tusen år", varpå Ziegenbalg istället svarar med sin pietistiska uppfattning att:

[...] en helig man, som är upplyst av Gud, måste ju visa de blinda vägen till den sanna heligheten. Där han istället bara själv ville vara helig och inte bemöda sig om att heligheten och sanningen också tillkännagjordes för de andra, så hade han ingen av den helige mannens kännetecken."<sup>228</sup>

Ziegenbalg tillfogar även något av en pik då han säger att de personer som samlades runt den helige mannen kysste hans fötter som "en halv avgud", och att detta högmod återigen inte skulle kunna känneteckna en helig man, varpå han beskriver hur den helige mannen inledningsvis ändrade sitt beteende, men att han senare förhindrade morer och malabarers från att lyssna till deras samtal för att genom detta inte förlora sitt rykte och tillfogar denna slutsats: "Härav och av liknande intyg kan man se att mohammedanerna är ett riktigt högfärdigt folk: sådan högfärdighet är alltid Antikrists kännetecken"<sup>229</sup> Man kan i stora grader jämföra detta uttalande med just den syn på hinduerna som tidigare har beskrivits, som ett slags motvikt till denna

---

<sup>226</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg. 27/8 - 1709. s. 129.

"Sie pflegen mich oft und ich sie zu besuchen; aber sie nehmen wenig raison an/und verlassen sich darauf/ das ihre Religion die allergröste sey/und fast drey Theile der Welt unter sich habe".

<sup>227</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg. 27/8. – 1709. . s. 130.

"Ich sagte/ daß solches Gott zwar ehemals Von Mose gefordert / aber jenes wäre eine viel heiligere Stellen gewesen als diese [...]."

<sup>228</sup> HB I. kont 3. Ziegenbalg 27/9 – 1709. s. 130-131.

"Ein heiliger Mann/der von Gott erleuchtet wäre/muste ja denen Blinden den Weg weisen zur wahren Heiligkeit. Sonsten wo er nur allein heilig seyn wolte/und sich nicht bemühen/daß die Heiligkeit und Wahrheit auch denen andern kund gethan würde/so hätte er kein Kennzeichen eines heiligen Mannes."

<sup>229</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg 27/8. 1709. . s. 131-132.

"[...] als welche Hoffarth allezeit das Kenn-Zeichen des Antichrists ist".

beskrivning av islam. I motsats till detta förhållandevis skarpa uttalande satte Ziegenbalg just den tamilska hinduen, som han beskrev som mer lärovillig och mer hövlig. Ziegenbalg återberättar även här ett samtal med ett antal bramaner där han poängterar den pietistiska frälsningsläran, det vill säga att de först måste acceptera Gud för att sedan få möjlighet att sträva efter att förtrycka synden, och att dessa måste acceptera hela läran för att uppnå saligheten: ”Men vill ni bara förändra namnet och inte hjärtat, så kommer det hjälpa er lite, om ni träder till vår religion och låter kalla er kristna”.<sup>230</sup> Ziegenbalg lät alltså sin lutherskt pietistiska världsbild färga hans tolkning av mötet med hinduerna, och han beskriver sin förargelse över att dessa inte skulle ha någon nedskrivna lag att följa, och anklagar därtill bramanerna för att enbart tänka på sitt eget välstånd istället för sina elevers frälsning; när han däremot beskriver ett samtal med en bonde nämner han att dennes arbete är mycket heligare än bramanernas, eftersom arbetet tillåter honom att undvika synden men påpekar samtidigt att detta givetvis måste ske inom ramarna för den kristna läran.<sup>231</sup>

Vad gäller den andra frågan visade Ziegenbalg tydligt även på hur själv uppfattade att han förändrade synen på religionen i kontaktzonen Trankebar; frågan lyder i förkortad form: ”Hur kan man vara säker på att katekumenerna inte endast ytligt har anammat den kristna konfessionen?”<sup>232</sup> Ziegenbalg svarar på detta att innan de själva började förkunna evangeliet var ”hedningar, mohammedaner och papister” säkra på att man kunde bli salig med sin egen religion, men att detta efter missionärernas ankomst inte längre var fallet, eftersom man ansträngde sig för att se till att saligheten, det vill säga det fysiska dopet, kombinerades med sinnlig rörelse, det vill säga återfödelse.<sup>233</sup> En liknande förändring står att finna då Ziegenbalg själv tillstår att de båda missionärerna inte brukade använda sig av krucifix i kyrkan, eftersom:

[...] så skulle några hedningar få för sig att detta krucifix vore en avgud: som har skett i den danska kyrkan av samma orsak, att en hedning kommit in [...] så höjer han sina händer i höjden, gör en salam (eller dyrkansakt) och menar att det är en avgud.<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 133-134.

”Aber woltet ihr nur den Namen verändern und nicht das Hertz/so würde es euch wenig helffen/ ob ihr gleich zu unserer wahren Religion trätet/und euch nach Christo nennen liesset.”

<sup>231</sup> HB I. kont. 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 134-136.

<sup>232</sup> HB. I kont. 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 137.

<sup>233</sup> HB I kont. 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 137.

<sup>234</sup> HB I. kont 3. Ziegenbalg. 27/9. 1709. s. 141.

[...] ”so würden einige Heyden in der Einbildung stehen/als wäre das Crucifix ein Abgott: wie sich in der Dänischen Kirche dergleichen casus zugetragen/ daß ein Heyde hinein gekommen [...] hebt er seine hände in die Höhe/machet vor ihm ein Salam (oder Verehrung( und meynet/es sey ein Abgott.

Dessa båda är relativt små men ändå relativt tydliga exempel på hur det hela tiden pågick en förhandling mellan de olika religioner och konfessioner som samspelade och konkurrerade i Trankebar. Genom exporten av en konfessionskultur som verkade dikotomiserande och som ansåg sig ha ensamanspråk på sanningen, kunde synen på religionen själv förändras i denna kontakzon.<sup>235</sup> Exempel på detta står att finna just de många gånger som Ziegenbalg förklarade hinduismens svagheter genom att använda sig av hinduiska tankefigurer. När han i den femte kontinuationen beskriver ett samtal med en lärd hindu använder han följande jämförelse för att föra fram sin poäng:

För detta ändamål anser ni detta: Att Gud är alla väsens väsen, som ensam är sann Gud och skapare, den enda Herren över himmel och jord, över liv och död, över salighet och fördömelse; varför tillber ni då förutom honom så många andra gudar?<sup>236</sup>

Det handlar alltså inte fullt ut om att Ziegenbalg var fullständigt ovillig att anamma hinduiska uppfattningar när han talade med dessa, den tidiga missionen uppvisade en förhållandevis stor dynamik i just användandet av sådana tankefigurer.<sup>237</sup> Det handlar snarare om det som Sanneh kallar just för ”translatibility”, det vill säga även om mötet mellan dessa åskådningar i stort drevs av den pietistiska konfessionskulturen, måste missionärerna ha insett att det ensidiga användandet av väsensskilda eller svårförstådda kristna begrepp skulle försvåra konversionen av indierna.<sup>238</sup> Ziegenbalg använder sig i dessa konventikler av en uppfattning som enligt honom vanligen stod att finna i hinduismen, det vill säga att det skulle finnas ett högsta väsen som skapat alla mindre gudar, och han använder likaså detta väsen för att skapa en parallell mellan sitt egna kristna budskap och den hinduiska uppfattningen. Man skulle här med fördel kunna peka på andra missionärer och religiösa aktörer. Det var just genom den insamlade kunskap om hinduismen som Ziegenbalg kunde förhandla och finna punkter som stämde överens religionerna emellan, de dialogiska samtal som står att finna här nedanför är ett uttryck för detta. Syftet var dock ytterst att mana till konversion genom att just betona dessa punkter,

---

<sup>235</sup> Kaufmann. ”Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft.” *Theologische Literaturzeitung*. December/1996. S 1119-112

<sup>236</sup> HB I. kont. 5. Ziegenbalg. 1711. s. 211.

”Zu solchem Ende hält er ihnen denn vor: daß Gott sey das Wesen aller Wesen, der allein wahre Gott und Schöpfer, der einige Herr über Himmel und Erden, über Leben und Tod, über Seligkeit und Verdammniß; Warum sie denn ausser Ihn so viel andere Götter anbeten?”

<sup>237</sup> Jfr. Jürgens. ”On the Crossroads: Pietist, Orthodox and Enlightened Views on the Mission”. i Gross( red.). *Halle and the Beginning Vol I*. s. 18-19.

<sup>238</sup> Sanneh. *Translating the Message*. 1989. s. 5-6; Se även: Mallampali. *South Asia's Christians*. 2023. s. 110-115.



ett mönster som följer andra pietistiska aktörer och förehavanden.<sup>239</sup> Detta är något som även sker i den femte kontinuationen: ”Han är inte ett skapat utan ett evigt och självständigt väsen, utan början och slut: Varför tror ni då att skapade personer, desamma som ändå har varit era gudar, har skapat och regerar er?”<sup>240</sup>

Vad Ziegenbalg beskrev här ovan slog honom uppenbarligen som ett tydligt delat värdesystem hinduismen och kristendomen emellan. Många exempel på detta kan ses här nedanför, och här ovan för den sakens skull. I denna kontaktzon hade Ziegenbalg kommit i kontakt med den, av honom beskrivna, hedningen, som trots sin tro ansågs besitta förmågan att agera på ett sätt som han själv i mångt och mycket tolkade som ett tecken på denna pånyttfödelse. Detta bör inte nödvändigtvis ses som en dikotomi, snarare är det intressant att se hur Ziegenbalg jämkade den egna åskådningen med den faktiska realitet han kom att se. För att tala med Pratt så måste här ha skett någon form av sammanknytning mellan dessa två åskådningar.<sup>241</sup> I Ziegenbalgs beskrivning av den hinduiska tron finner man alltså ett mycket tydligt exempel på ett sådant kulturmöte. När han beskriver tamilernas religion gör han ständigt paralleller till hinduismens överensstämmande med kristenheten, men visar likaså på många av de områden där de två åskådningarna inte stämde överens:

Vad angår deras åsikt om Gudarna, så säger deras lärda att de inte tillber mer än ett enda väsen, vilket de håller för alltings ursprung. [...] När jag en dag hörde en mycket vällärd Pantar<sup>242</sup> tala om detta väsen, och frågade honom, varför de ändå tillber så många gudar, då de dock så förnuftigt statuerar att det inte finns mer än ett gudomligt väsen?<sup>243</sup>

Denna interaktion tjänar sedan som introduktion till en utläggning om det högsta väsendet, där Ziegenbalg själv deltar i diskussionen och även tillstår att Pantaren till viss del har rätt:

Så gav han mig följande svar: Skolmästaren skulle handla mycket oförnuftigt om han satte en svår poesibok i händerna på den nya eleven, som han egentligen borde ge Ariwari eller ABC-boken. En sådan elev som började från toppen, skulle aldrig

---

<sup>239</sup> Stephan Steiner. *Das Reich Gottes hier in Wien*. 2021. Early European Encounters with India's Hindus and Muslims". i Gross (red.). *Halle and the Beginning*. Vol. I. s. 83-85.

<sup>240</sup> HB I. kont. 5. Ziegenbalg. 1711. s. 211.

”Er sey kein erschaffenes, sondern ein ewiges und selbständiges Wesen, ohne Anfang und Ende: Warum sie denn dafür hielten, daß erschaffene Personen, dergleichen doch ihre Götter gewesen, soe erschaffen hätten und regiereten?”.

<sup>241</sup> Pratt. *Imperial Eyes*. 1992. s. 7.

<sup>242</sup> Betyder här ungefär samma sak som braman.

<sup>243</sup> HB. I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 45.

”Was demnach ihre Meynung von den Göttern anlangt/so sagen ihre Gelehrten/daß sie allerdinge nicht mehr als ein eniges Wesen verehren/welches sie zum Ursprung aller Dinge setzen [...]. Als ich eines mals einen sehr wohl gelehrten Pantaren von diese Wesen überauß wohl reden hörete/und ihn darauf fragte/ warum sie gleichwol so viel Götter verehreten/ da sie doch so vernünftiglich statuiren/ daß nicht mehr als nur ein einiges höttliches Wesen wäre?

eller mycket långsamt komma fram till den kunskap som en annan kan uppnå, som börjar från botten i passande ordningsföljd. På samma sätt, sade han, förhöll det sig med bekännelse av Gud.<sup>244</sup>

Ziegenbalg svarar på detta att ”det var en bra liknelse”, men att detta inte var frågan, och fortsätter sedan att berätta hur han själv omvände denna braman, som ”trots sin kloka natur aldrig har förtäljts Guds väsen och tjänst”.<sup>245</sup> I denna förhållandevis korta interaktion kan man dels se hur Ziegenbalg såg på sin roll som missionär, nämligen som en förmedlare av Guds sanning som skulle förbättra den relativt solida grund som hinduerna redan stod på. Han tolkade bramanens tal som något av ett förstadium till kristendom, de tror på ett enda väsen men hade inte riktigt kommit hela vägen.

Detta måste ses som ett tecken på ett försök till förhandling med hinduismen, Ziegenbalg använde här sin världsbild parallellt med den hinduiska världsbilden, och sökte skapa ett slags kompromiss mellan de båda. Eller för att tala med Pratt, en kontaktzon. Stefan Rinke har observerat samma förfarande då det kom till katolska missionärer; dessa kunde genom att använda de grunder som stod att finna guarani-folkets religion använda denna interkulturella kompetens med syfte att konvertera dessa, allra främst gällde det synen på en högsta skapargud samt synen på en framtida apokalyps.<sup>246</sup> Det är ju främst de många hinduiska gudarna som Ziegenbalg värjer sig mot, inte detta högre väsen, han menar tvärtemot att detta högsta väsen måste vara en kvarleva från den allra första tiden, men att tamilerna senare blivit bedragna av Djävulen till att ära fler gudar förutom detta enda högsta väsen.<sup>247</sup> Hur denna förhandling skedde står att finna mer detaljrikt beskrivet här nedanför. Hans egen roll som missionär var således att föra hinduerna tillbaks till denna första tid, innan det var för sent. Detta kan ses när han i sitt ”öppna brev till hedendomen” uppmanar hinduerna att konvertera och ”känna tidens tecken”, han menar att det är nog att deras förfäder har vandrat i blindhet i tusentals år, och att om hedningen enbart accepterar den kristna läran, låter sig återfödas skulle de leva i evig salighet i Guds nåderike, och hela Indien skulle genom detta föräras med så väl

---

<sup>244</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 45.

”So gab er mir hierauf folgende Antwort: Es würde von einem Schulmeister sehr unvernünftig gehandelt seyn/wenn er einem neu ankommenden Schüler so bald ein sehr schwer poetisches Buch zu lernen in die Hände geben wolte/dem er doch nur das Ariwari oder ABC Bch geben solte. Ein solcher Schüler/der von oben anfinge/würde niemals/oder doch sehr langsam zu derjenigen Wissenschaft gelangen/wozu ein anderer gelangen könnte/ der in gebührender Ordnung von unten anfinge. Also/sagte er/verhielte sich gleichfals mit dem Erkenntnis Gottes.

<sup>245</sup> HB I. kont. 1. Ziegenbalg. 1709. s. 46.

<sup>246</sup> Stefan Rinke. ”A State Within a State? The ’Jesuit state in Paraguay’ and Eurocentric Construction of Space”. *European Missions in Contact Zones*. 2015. 147-148.

<sup>247</sup> HB I. kont. 5. Ziegenbalg. 1711. s. 213.

kroppslig som själslig välsignelse.<sup>248</sup> I Ziegenbalgs världsbild handlade det inte om att tvinga folk till omvändelse, enligt den pietistiska världsbilden var detta något som ytterst var meningslöst eftersom den sanna upplysningen skulle komma genom att välja den rätta vägen. Hans roll i det hela var snarare att övertyga motparten att välja vad han såg som den rätta vägen: ”Eftersom Gud inte tvingar någon till salighet, så kan inte heller vi, Hans tjänare, göra detta.”<sup>249</sup>

### **Indiska konventiklar – Religionens dialogiska art**

Att man faktiskt kan tala om dessa möten som en kontakzon har att göra med just det faktum att Ziegenbalg i mångt och mycket litade på lokala mötesplatser och nätverk för att samla in, dokumentera och diskutera religion med de indiska invånarna. Dessa möten kan i mångt och mycket ses som just utvecklingar av de konventiklar (*collegia pietatis*) som hade var centrala för den pietistiska rörelsen. Den allra största skillnaden mellan de europeiska konventiklarna och dessa indiska var snarare missionären nu hade den ledande rollen, annars var de förhållandevis lika de europeiska konventiklarna. Båda parterna tillåts i alla fall att föra fram sin synpunkt. Sådana exempel finner man många i dels den åttonde och dels den nionde kontinuationen, som innehåller de diskussioner eller ”konferenser” som i mångt och mycket måste betraktas som en form av konventiklar.

### **Den hårda kärnan: Att bli salig som hedning**

Vi har innan sätt hur Ziegenbalg i stort koncentrerade sig just på förebildligheten då han skrev om sin bild av ”hedendomen”. Pietismens hårda kärna, som annars var just den praktiska fromheten, var dock något som han var tvungen att konfrontera när han väl talade med den indiska befolkningen. Under ett av dessa samtal, då han ska ha fått frågan om malabarerna ändå inte skulle kunna bli saliga genom sina goda verk och inre sammansmältning av alla religioner svarar han:

Jag har hört liknande tal inte bara från andra malabarar, utan även läst detsamma i era böcker, och särskilt i 2 böcker kallade Diruwalluwer och Tschiwawakkum. Nu har författaren av dessa böcker skrivit fint om dårskapen i er gudstjänst, om era dåliga förehavanden i pagoderna, om föraktning av alla ting, om strävande

---

<sup>248</sup> HB I. kont. 5. Ziegenbalg. 1711. s. 216.

<sup>249</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1707. s. 526.

”Denn wie GOtt niemanden zur Seligkeit zwinget, so können wir, seine Diener, gleichfalls niemanden zwingen”.

efter ett tuktigt liv, och om visa människors inre och yttre beskaffenhet; men likväl visar de er inte syndens rätta ursprung [...].<sup>250</sup>

Ziegenbalg skildrar sedan hur han uppmuntrade åhörarna att lyssna till det egna samvetet, att inte göra som bramanerna eller de andra kristna, eftersom den sanna fromheten måste komma just inifrån, genom att åter igen nämna de europeiska kristnas dåliga leverne genom att säga: ”sådana kristna har enbart namnet, och inte dåden” anspelar han återigen på den praktiska fromheten och den förlorade kristendomen.<sup>251</sup> Samma modell använde han i stort i sin beskrivning av bramanerna, och dessa framställs oftast som oresonliga. Ziegenbalg framställer i motsats till denna oresonlighet just dialogen som det allra bästa sättet att uppnå sina mål. Då han blivit ombedd att stiga av sin häst under en hinduisk högtid svarar han att kunde ha tänkt sig att göra detta, om bramanerna bara kunde honom någon tillstymmelse till fromhet: ”Men bramanerna smög bort en efter annan och ville inte ge mig något bevis om deras gudar och gudstjänst.”<sup>252</sup> Det handlar alltjämt om en förhandling mellan identiteten som luthersk missionär och identiteten som pietist, då Ziegenbalg angrep de kristna använde han genomgående synen på deras handlingar för att bevisa nödvändigheten av en reformation av fromheten. Men han tvingades alltjämt även att försvara den kristna läran som helhet, eftersom den indiska befolkningen i gemen inte kände till de konfessionella förvecklingarna, samt för att mana dessa till konversion genom att förändra deras syn på kristendomen:

För en kung kan ofta vara from, och hans undersåtar följa en helig lag; dessa kan dock leva gudlöst och oheligt och man kan inte göra slutsatsen att eftersom undersåtarna lever gudlöst och oheligt, då måste även kungen och hans lag vara gudlös och ohelig.<sup>253</sup>

Denna förhandling mellan identiteter har till exempel Brijraj Singh förklarat som en del av ett större ekumeniskt projekt, där de indiska kristna skulle undanhållas de schismatiska förhållandena i Europa.<sup>254</sup> Skälet till att undanhålla detta skulle givetvis ha kunnat vara ett sätt

---

<sup>250</sup> HB. I. kont. 8. Ziegenbalg. 1707. s. 545.

”Ich habe dergleichen Reden nicht allein von andern Malabaren gehöret, sondern auch soelche selbst in euren Büchern gelesen, und zwar sonderlich in 2 Büchern Diruwalluwer und Tschiwawakkum genant. Nun haben zwar die Verfasser dieser Bücher fein geschrieben von der Thorheit eures Götzendienstes, von euren übeln Gebräuchen in den Pagoden, von Verachtung aller Dinge, von der Bestrebung nach einem tugendsamen Wandel und von der innerlichen und äusserlichen Beschaffenheit wiser Leute; aber gleichwol zeigen sie euch nicht den rechten Ursprung der Sünde [...]”

<sup>251</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 544-546.

<sup>252</sup> HB I. Kont. 8. 1708. Ziegenbalg. s. 584.

<sup>253</sup> HB I kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 545.

”Denn ein König kan oftmals fromm seyn, und seinen Unterthanen ein heliges Gesetz geben; diese aber können gottloß und unheilig leben: und man kan nicht gleich den Schluß machen, daß weil die Unterthanen so gottloß und unheilig leben, auch ihr König und sein Gesetz gleichfalls gottloß und unheilig seyn.”

<sup>254</sup> Brijraj Singh. ”’One Soul, tho note one Soyl’?: International Protestantism and Ecumenism at the Beginning of the Eigteenth Century”. *Studies in Eighteenth-Century Culture*. 31:2002. s. 76-77.

att presentera kristendomen som mer av en sammanhållen helhet för den indiska befolkningen, som annars skulle ha börjat att tveka på att den ”enda sanna religionen” skulle kunna strida inom sig själv. I detta hänseende skulle detta väl kunna ses som ett uttryck för en ekumenisk hållning. Men detta stämmer i och för sig inte helt överens med det som förmedlades i *Hallesche Berichte*. Vid flera tillfällen i de senare delarna av denna skrift blir det uppenbart att Ziegenbalg åtminstone utåt sett förmedlade att det fanns kunskap gällande de europeiska konfessionella striderna i Trankebar. En braman påpekar i den andra delen av de *malabariska konferenserna* att det finns många sekter och många olika religioner i världen: ”Vi ser också att det finns sådana sekter bland er kristna. Eftersom portugiserna tillber bilder, och ni inte, och eftersom deras ceremonier och gudstjänst skiljer sig från er.”<sup>255</sup> I *Hallesche Berichte* erkänner Ziegenbalg alltså att den indiska befolkningen till viss del kände till de komplicerade konfessionella uppdelningar som ägt rum i Europa. På denna anklagelse svarar dock Ziegenbalg senare att samtliga kristna dock enbart har ett enda Guds ord, men att vissa andra kristna har blandat in mycket mänskligt i sina läror.<sup>256</sup> Här handlar det återigen om ett utsuddande av den uppfattade skillnaden mellan de övriga konfessionerna och ”hedendomen”, eftersom Guds ord i sig för Ziegenbalg inte kunde vara något felaktigt särskiljer han här mellan just det Gudomliga gentemot det mänskliga, alltså Guds barn gentemot Världens barn. Detta kan man med fördel se som en korrelation mellan Ziegenbalgs beskrivning av det hinduiska högsta väsendet, som alltså inte kunde bero på någon uppenbarad kristen sanning, utan snarare enbart som mänskliga läror.

Ziegenbalg använde här snarare de konfessionella skillnaderna för att märka ut sig, eller för att dikotomisera den pietistiska läran gentemot de andra lärorerna för att därmed mana till konversion. Men han framstår dock inte som fullständigt konsekvent på denna punkt, det finns ett antal tillfällen där han snarare såg sig som manad att försvara den kristna läran som helhet. När han under ett samtal anklagas för att föregå med dåligt exempel, eftersom de kristna inte gör bot på samma sätt som hinduerna svarar han däremot:

”[...] att vi kristna inte gör någon bot, bara för att vi inte på erat sätt går ut i vildmarken.[...] så länge ni inte lämnar era falska gudar, erkänner den enda sanna Guden, och tror på den allmänt helande Christum Jesum och genom sådan tro

---

<sup>255</sup> HB I. kont. 9. Ziegenbalg. 1714. s. 694.

”Wir sehen auch, daß unter euch Christen solche Secten seyn, weil die Portugiesen Bilder verehren, ihr aber keine, und weil jener Ceremonien und Gottedienst anders ist, als euer.”

<sup>256</sup> HB I. kont. 9. Ziegenbalg. 1714. s. 734.

låter förändra era hjärtan och innerliga själskrafter, så har ni ingen nytta av er utåtriktade bot [...]”<sup>257</sup>

Argumentet är förvisso mycket pietistiskt inriktat, det handlar återigen om den inre förändringen, samtidigt tvingas han här försvara kristendomen som helhet allt eftersom kristendomen angrips. Denna ingång används dock för att förklara på vilket sätt, helt enligt pietistisk modell, man kan känna igen en upplyst människa genom att se på hennes handlingar.<sup>258</sup> Ziegenbalg beskriver sig i detta sammanhang åter igen som en europé, och försvarar hela den europeiska filosofin i motsats mot den så kallade hedniska filosofin, eftersom den första fullkomligt utgår från Guds ord medan den sistnämnda är inspirerad av Satanisk list.<sup>259</sup> Samma försvar förekommer även i de konferenser som är nedtecknade 1714, och Ziegenbalg talar här om Europa som ”ett välsignat land, framför alla andra.”<sup>260</sup> Det kan tänkas att detta inte stämmer särskilt väl överens med det som har observerats här ovan, att Ziegenbalg oftast beskrev de kristna européerna som förfallna och hinduerna som mer civiliserade än dessa. Det hjälper dock om man tänker sig missionären som just en diplomat här, samtidigt som man kombinerar dessa tankar med just den konfessionskulturella synen på den förfallna kristenheten. Europa som mottagit Guds ord kunde inte anses vara mindre heligt än Indien, samtidigt som det fortfarande fanns grader av helighet. Förebildligheten representerade alltså något som Ziegenbalg i allmänhet inte kunde förhandla bort eller som inte upplevde någon förändring i kontaktzonen. En del av pietismens hårda kärna kan man mycket väl sägas vara denna form för inre salighetssträvan, det var något som i hög grad utmärkte pietismen i förhållande till både den lutherska ortodoxin och de övriga konfessionerna i Trankebar. De konfessionella gränserna befästes just genom denna form för argumentation, och var något mycket beständigt.

För pietismen var just utmärkelsen, den sanna kristendomen, den inre kristendomen. Det var något som inte kunde uppnås genom yttre verk.<sup>261</sup> Detta var, för att tala med Kaufmann, just en inomkonfessionell differentieringsprocess gentemot den lutherska ortodoxin, eller en form för inre mission i detta fall.<sup>262</sup> Samtidigt kan man dock även observera

---

<sup>257</sup> HB I kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 559.

[...] daß wir Christen keine Busse thäten, wenn wir nicht nach eurer Weise etwan in die Wildniß gehen [...] so lange ihr nicht eure falschen Götter verlasset, und den einigen wahren Gott erkennet, an den allgemeinen heyland Christum Jesum glübet, und durch solchen Glauben euer Herz und innerliche Seelen-kräfte verändern lasset, so habt ihr von euer äusserlichen Buß-Art keinen Nutzen, sie mag so streng seyn, als sie immer will.”

<sup>258</sup> HB I. kont 8. Ziegenbalg. 1708. s. 559.

<sup>259</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. S. 578.

<sup>260</sup> HB I. kont. 9. Ziegenbalg. 1714. S. 663.

<sup>261</sup> Ryoko Mori. ”The Conventicle Piety of the Radicals” I Shantz (red.) *A Companion to German Pietism*. 2015. s. 202.

<sup>262</sup> Kaufmann. *Konfession und Kultur*. 2006. s. 16.

två yttre differentieringsprocesser. Den första kan man mycket väl koppla till den andra. Att vissa andra kristna har blandat in mycket mänskligt i sina läror sägs i direkt anslutning till bramanens påstående om katolicismen, för Ziegenbalg ett tecken på kvarlevande hedendom om man bedömer hans tidigare uttalande om firandet av den katolska festen. Samtidigt tvingades han här även att agera just som en form för diplomat för hela den kristna läran, han var tvungen locka hinduerna till kristendomen genom att visa dess förnämhet, och tillät sig i detta fall att lägga undan den konfessionella präglingen för att på detta vis bevisa för den indiska befolkningen att levernet och inte ordet var fel.<sup>263</sup>

### **Det mjuka skalet: Det enda gudomliga väsendet**

Där den inre återfödelsen, kopplat till den yttre handlingen, utgjorde den hårda kärnan för Ziegenbalg som pietist är det dock än mer intressant att observera att hans gudsbild uppvisade stor dynamik. Denna punkt har tangerats här ovanför kopplat till Ziegenbalgs försvar av kristenheten. Det finns dock ett antal tillfällen i dessa konferenser där Ziegenbalg direkt anammar det hinduiska konceptet om en enda skapargud, som i sig hade skapat ett flertal olika gudar. Som nämnts har förhållandevis mycket skrivits om just de indiska medarbetarna vid Trankebarmissionen som ett slags konfessionskulturella mellanhänder, som genom sin koppling till den indiska kulturen kunde arbeta med konversion på ett mer flexibelt vis. Vad gäller just de europeiska missionärerna själva har den tidigare forskningen inte berört vilka delar av den indiska tron som dessa faktiskt höll med om, och i synnerhet inte heller hur denna information förhandlades fram i kontakt med just indiska aktörer. Det tydligaste exemplet på detta handlar faktiskt om det gudomliga väsendet själv. Ett exempel på detta finner man redan i det allra första samtalet i den allra första konventikeln, Ziegenbalg beskriver här ett samtal med en braman som säger att hinduerna enbart tillber ett enda gudomligt väsen, här emot skildrar Ziegenbalg sin upprörelse över det faktum att man för detta skulle behöva tillbe ett antal andra gudar:

”Gud har givit er malabarer ett fint förstånd, att ni vet att resonera förnuftigt om naturliga ting, och ändå är ni så blinda, och okunniga i andliga ting, att ni utan eftertanke tror allt som era poeter en gång har diktat [...]”<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Games. *The Web of Empire*. 2008. s. 251-252.

<sup>264</sup> HB I. kont 8. Ziegenbalg. 1707.

GOTT hat euch Malabaren einen feinen Verstand gegeben, daß ihr von natürlichen Dingen vernünftig zu raisonieren wisset, und gleichwohl seydt ihr so gar blind, und unverständig in geistl. Dingen, daß ihr ohne Nachdenken dasjenige fest glaubet, was eure Poëten ehemals erdichtet [...]

Man kan diskutera detta i förhållande dels till Sannehs tes om översättning, särskilt som hon menar att denna översättning i mångt och mycket stod i motsats till imperieambition och kulturförstörelse.<sup>265</sup> Med klarspråk kan alltså detta ses som ett sätt för missionärerna att ge den indiska befolkningen de begrepp som de krävde för att förstå kristendomen. Men det är dock lika rimligt att se till just förhandlingen där detta sker, alltså att tala om just en kontaktzon där information förhandlades och förmedlades. För Ziegenbalg representerade den kristna religionen uppenbarad sanning, till skillnad från den hinduiska religionen som i all väsentlighet enbart var uppdiiktad, även om han tillstod att det fanns en viss form av sanning i denna. Det är även lätt att känna igen Ziegenbalgs kritik mot de många gudabilderna i den trettonde konventikeln som inte enbart en kritik mot det ”hedniska avguderiet” men även som en kritik mot det katolska helgon- och bildbruket: Enligt Kaufmann var dessa mycket tätt förbunden med just den konfessionella identiteten, eftersom de enligt luthersk sed sågs som adiafora<sup>266</sup> och därför snarare blev mycket tätt kopplade till katolskt bruk.<sup>267</sup> Ziegenbalg ger uttryck för detta i samband med ett samtal med några bramaner: ”När ni nu vet att de många gudarna och tjänandet av avbilderna inte är till någon nytta, varför säger ni inte sådant till det enfaldiga folket?”<sup>268</sup> Man kan mycket enkelt se detta som en blandning mellan de rent pietistiska argument som har anförts här ovan, det vill säga den upplystes plikt att vägleda nästan, samt traditionellt lutherska argument som handlade om att tillgängliggöra Guds ord för den breda massan. Detta argument känns igen från den ovannämnda braman som argumenterade för att katolikerna tillbad bilder.

Genom stora delar av dessa möten framställer Ziegenbalg sig som resande och medlare mellan dessa tre livsvärldar, det handlade för det första om att på rätt sätt försvara kristenheten som helhet mot angrepp, det gällde att befästa den pietistiska konfessionskulturen för att därmed leda indierna till upplysning och det gällde samtidigt för honom att förklara den kristna läran på ett sätt som var begripligt för den hinduiska livsvärlden. Detta märks särskilt då Ziegenbalg i sin återgivning av samtalen anammar delar av den indiska tron för att förklara den kristna tron. Hinduernas högsta väsen identifierade han i stort med den kristna guden, det största problemet för honom var snarare att hinduerna i stort hade många andra gudar som de tillbad. Under ett samtal då Ziegenbalg blir tillfrågad om varför han beskriver indierna som hedningar, när dessa egentligen tillber ett enda väsen, svarar han att det snarare är en större synd

---

<sup>265</sup> Sanneh. *Translating the Message*. 1989. s. 88.

<sup>266</sup> Luthersk teologisk position som syftar på något moraliskt neutralt, enligt Luther något man kan både ”ha och mista”.

<sup>267</sup> Kaufmann. *Konfession und Kultur*. 2006. s. 199.

<sup>268</sup> HB I. Kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 579.

”Da ihr nun wisset, daß die vielheit der Götter und der Dienst der Figuren falsch und nichts nütze sey, warum sager ihr solches nicht den einfältigen Leuten?”.



än att inte tillbe något väsen alls, eftersom det högsta väsendet därmed förolämpas.<sup>269</sup> Alltså underförstått den kristna guden. Denna process, att Ziegenbalg använde det hinduistiska högsta väsendet för att förklara den kristna guden syns även när han beskriver hur han talade med ett antal barn som var samlade i ett värdshus. För att förklara den kristna läran använder han här en retorisk figur och frågar dem vem som är den högsta Guden, barnen svarar att detta är Shiva, varpå Ziegenbalg frågar om Shiva har barn, fru och ser ut som oss människor.<sup>270</sup> När barnen svarar ja på denna fråga, säger han att: ”Den sanna guden heter inte Shiva, utan Saruwesuren (Gud): Han har ingen mänsklig kropp utan är ett andligt väsen; han har ingen fru men en son [...]”.<sup>271</sup> För att förklara att Gud är okroppslig instämmer han även med en kvinna som menar att ”Gud är även i det här trädet.”, Ziegenbalg mosätter sig här inte detta nästintill panteistiska uttalande, men skriver istället att: ”vänder ni er till denna enda sanna Gud, så ska era ögon öppnas [...]”.<sup>272</sup> Detta narrativ pågår till dess att ett antal pilgrimer plötsligt stiger in, som nämner att de har lämnat sina hustrur och ägodelar för att vandra omkring, Ziegenbalg nämner att han förundras över denna stränga levnadsföring och form för ånger, men att detta åter igen inte betyder något om tron inte är den rätta.<sup>273</sup> Narrativet antar dock snart millenaristiska toner, och Ziegenbalg påpekar att:

Det är förvisso mycket länge sedan era fäder och ni gick in i den hedniska blindheten och ärade sådana gudar, då Gud nu ser på er med nåd, och innan världens slut vill föra er hem, ska ni inte då mottaga sådant med fröjd?<sup>274</sup>

Ziegenbalg såg Indien just som ett tidigare stadium av Europa, och han återkommer ofta i dessa samtal till jämförelsen med det förkristna Europa, som ett sätt att vinna förtrolighet med hinduerna och därmed visa att det var möjligt även för dessa människor att förkasta sin gamla religion:

---

<sup>269</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 566.

<sup>270</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 547.

”Denn der wahre Gott heißt nicht Tschiwén, sondern Saruwesuren (Gott); er hat keinen menschlichen Leib, sonder ist ein geistliches Wesen; er hat kein Weib, aber einen Sohn [...]”

<sup>271</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 547.

”Werdet ihr euch bekehren zu diesem einzigen wahren Gotte, so werden eure Augen geöffnet werden [...]”.

<sup>272</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 553.

<sup>273</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 550-551.

<sup>274</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 551-552.

”Es ist freylich schon eine sehr lange Zeit, daß eure Väter und ihr in der heydnischen Blindheit dahin gegangen seydt, und solche Götter verehret habet; nun aber, da euch Gott mit Gnaden ansiehet, und vor dem Ende der Welt euch annoch heimsuchen will, solt ihr solches nicht mit Freuden annehmen?”

”Våra fäder i Europa var för 1700 år sedan alla hedningar, och tillbad en mängd falska gudar: likaså var de av uppfattningen att de hade den sanna religionen, och att deras gudar inte var några falska, utan sanna gudar [...]”<sup>275</sup>

Samtidigt visade Ziegenbalg även sin stora kunskap om hindusmen, och använde exempel från de olika skrifter han läste för att antyda att de hinduiska gudarna var moraliskt tveksamma, eftersom dessa till stor del sysslade med dans, krig, våld, dryckenskap och en mängd andra synder.<sup>276</sup> I det trettonde samtalet återupprepar han denna ståndpunkt och pekar då på gudarnas dåliga förebildlighet, eftersom han ansåg att dessa lärde människorna att ostraffade begå allehanda synder, till skillnad från vad Ziegenbalg uppfattade vara den sanna religionen, som bestod enbart av oförvitlig och världsförnekande ande och ingen syndig kroppslighet.<sup>277</sup> Han identifierar här återigen detta hinduiska Väsenas väsen som den sanna guden, och motsäger inte filosofen som han talar med att det skulle vara samma gud som de båda tillber, samtidigt som han dock förargar sig över de många andra gudarna som tillbeds.<sup>278</sup> Han själv och filosofen som han framställer uppnår dock snart i denna skildring ett konsensus, filosofen säger att han egentligen aldrig har gillat de många gudabilderna och föreslår istället att man måste leva enligt ett antal regler för att uppnå salighet: ”Den första är baschitschiru, fasta; den andra är tanitschiru, var ensam [...]”.<sup>279</sup> På detta svarar Ziegenbalg att reglerna är mycket bra, men inte betyder något utan ånger och omvändelse, utan bekännelse skulle dessa ledord inte leda till någon upplysthet, varpå filosofen svarar: ”Kan ni visa mig sådant Ord.”<sup>280</sup> Återgivelsen av denna konventikel visar återigen på en form av religiös dialog i denna form för kontakzon, Ziegenbalg förevisade vilka delar av den indiska religionen som stämde överens med en allmänkristen förståelse för samma sak, och använde sedan sin kulturella kunskap för att förhandla fram en lösning på problemet, allt medan den hårda kärnan, upplystheten, återigen får agera som ankare för dialogen.

Denna dialogiska art finner man allra bäst utlopp för i det femtonde samtalet, där Ziegenbalg framställer ett samtal mellan sig själv och ett antal bramaner som handlar om skillnaden mellan hinduismen och kristendomen. Ziegenbalg frågar här ytterligare en braman

---

<sup>275</sup> HB I. Kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 555.

”Unsere Väter waren vor 1700 Jahren in Europa alle Heyden, und verehreten lauter falsche Götter: gleichwohl stunden sie in der Einbildung, daß sie die wahre Religion hätten, und daß ihre Götten keine flasche, sonder wahre Götter wären [...]”

<sup>276</sup> HB I. kont. 8.. Ziegenbalg. 1708. s. 556-557; Se även. kont. 8 s. 602.

<sup>277</sup> HB I. kont 8. Ziegenbalg. 1708. S. 580.

<sup>278</sup> HB I. kont. 8. 1708. Ziegenbalg. s. 580-581.

<sup>279</sup> HB I. kont 8. Ziegenbalg. 1708. s. 580.

”Die erste ist báschitschiru fäste; die andere, tánitschiru sey einsam [...]”

<sup>280</sup> HB. I. kont 8. 1708. S. 581-582.

om han tror på ett gudomligt väsen, då han svarar jakande fortsätter Ziegenbalg och frågar vad de kallar detta gudomliga väsen och vad de tror om detta:

Vi kallar det gudomliga väsendet Dewaddaduwm, och det som vi förstår av detta väsen kallar vi Barabarawastuwagira Saruwesuren. Wastu betyder nämligen ett väsen eller ting; Barabara betyder hög eller allrahögsta, Saruwesuren betyder en Herre över allt; och agiradu betyder att vara. På detta sätt betyder Barabarawastuwagira Daruwesuren så mycket som att Gud är det högsta väsendet som inte dependerar på någon, utan är herre över allting.<sup>281</sup>

På detta svarar Ziegenbalg enligt dialogen att: ”Denna förklaring gillar jag mycket och har inget att klandra, ännu mer förundrar jag mig över ert förstånd häri [...]”.<sup>282</sup> Den hårda kärna som Ziegenbalg alltjämt aldrig kunde förlika sig med var dock som sagt tillbedjandet av de många andra gudarna, som han ägnade en hel del tid åt, även i detta samtal, att just klandra som omoraliska och till och med förnuftsvidriga, sägande att ett sådant stort antal gudar skulle skapa oreda i världen just som i ett kungadöme med flera kungar.<sup>283</sup> Just termen Saruwesuren känns dock igen från det ovannämnda samtalet med barnen, där Ziegenbalg använde just detta namn för att identifiera även den kristna guden. Man kan i mycket hög grad se detta som något mer än ett anammande av hinduiska retoriska figurer. Ziegenbalg beskrev alltjämt i *Hallesche Berichte* hur det gudomliga väsendet gick att förknippa med den kristna guden, och det är således rimligare att se detta som något han förhandlade fram i kontakten med den indiska befolkningen. På denna punkt var han i hög grad mycket konsekvent och i de konversationer som uppges vara nedtecknade 1714 identifierar han fortsatt indiernas högsta väsen med den kristna guden, även om han alltjämt vidhåller att själva hedendomen stammar från att man tillber ett derivat av denna gud.<sup>284</sup> Det ligger ytterst något i denna sentens, och man behöver inte söka länge för att förknippa *derivat* i detta sammanhang med den lutherska synen på just ”Guds rena ord”, en sentens som i mångt och mycket togs på ännu större allvar inom pietismen där ”höraren av Ordet även skulle bli ”göraren” av Ordet.”<sup>285</sup> Vilket i sig kan kopplas till Ziegenbalgs upprördhet över de många andra hinduiska gudarna, som i högsta grad beskrivs

---

<sup>281</sup> HB I. Kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 587.

”Wir nennen das göttliche Wesen Dewadadduwum und denjenigen, den wir unter diesem göttlichen Wesen verstehen, nenen wir Barabarawastuwagira Saruwesuren. Nemlich Wastu heißt ein Wesen oder Ding; Barabara heißt hoch oder allerhöchst, Saruwesuren heißt ein Herr über alles; und agiradu heißt seyn. Solchergestalt heißt denn nun Barabarawastuwagira Saruwesuren so viel, als Gott der das höchste Wesen ist, und von niemanden dependiret, sondern über alle Dingen ein Herr ist.

<sup>282</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. s. 587.

Diese Erklärung lasse ich mir sehr wohl gefallen, und habe nichts zu tadeln, vielmehr verwundere ich mich über euren Verstand hierinnen [...]

<sup>283</sup> HB I. kont. 8. 1708. s. 587-592.

<sup>284</sup> HB I. kont. 9. 1714. 667-668.

<sup>285</sup> Matthias ”Pietism and Protestant Orthodoxy” i. Shantz (red.). *A Companion to German Pietism* 38-39.

som osedliga. Även Ziegenbalgs något millenaristiska syn var något han fann liknade den hinduiska synen på saken, förutom på punkten då det kom till att välja kristendomen. I ett utbyte där han beskriver ett samtal med ett antal indier uppges en av dessa påstå att det skulle vara för sent att anamma kristendomen, och att det därmed vore bättre att vänta till nästa tidsålder, Ziegenbalg speglar här sin pietistiska syn direkt på dessa när han säger:

Det är inte direkt falskt att människornas ondska är större än i andra tider, och inte heller att Guds nåd till salighet uppenbarar sig rikare till vissa folk än i andra tider. Det är också sant att Djävulen i dessa tider har större makt bland er hedningar och söker befästa sitt rike i era länder.<sup>286</sup>

## **Delanalys II - Sammanfattning**

Som vi har sett var förebildligheten återigen ett stort tema i detta avsnitt, och Ziegenbalgs yttre observationer som i delanalys I sågs som ett led i den millenaristiska synen på kristendomen har därmed blivit utökad. Förebildligheten sågs av Ziegenbalg förvisso som någonting gott, men den konfessionella hårda kärnan tvingade honom alltjämt att se indierna som icke-upplysta, och hans initiala bedömning av dessa som enbart ett civiliserat folk förändrades således i kontakten med dessa till en mer negativ syn på denna förebildlighet. För Ziegenbalg representerade den indiska religionen främst ett slags icke-uppenbarad naturreligion som i sig skulle kunna vara ett förstadium till kristendom, och man kommer osökt återigen in på ämnet förädling av "hedningen" som diskuterades i delanalys I. Även i detta fall följde dock argumentationen i högsta grad pietistiska mönster, de argument som Ziegenbalg framförde mot de många indiska gudarna handlade dels om att dessa var onödiga, eftersom indierna de facto hade ett faktiskt högsta väsen som han själv förknippade med den kristna guden, dels att dessa att dessa gudar skulle vara sedeslösa och på grund av detta onödiga. I relation till ett forskningsläge som i mycket liten omfattning har berört Ziegenbalgs uppfattning och användning av hinduiska termer just i förhandling, och möte med, indierna på plats får man konstatera att han själv i mycket hög grad bidrog till att just skapa ett inhemskt koncept för den kristna guden i denna kontakzon. Genom ytterligare ett nedslag i Emichs konfessionskulturella

---

<sup>286</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg. 1708. S. 598.

"Das ist nicht eben wider die Wahrheit geredet, daß die Boßheit der Menschen anietzo grösser sey, als zu andern Zeiten, und wiederum, daß zu einigen Zeiten bey diesem und jenen Volcke die Gnade GOTTES zur Seligkeit sich reichlicher offenbare, als zu andern Zeiten. Dieses ist auch wahr, daß der Teufel zu diesen Zeiten sonderliche Macht unter euch Heyden habe, und sein Reich in euren Ländern sehr zu befestigen suche.

modell skulle man kunna beskriva den missionsinriktade konfessionskulurens värdesystem på följande vis:

<b>Konfessionellt värdesystem</b>
Uppenbarad gentemot naturlig sanning, aversion mot ytlighet.

## Del II – Konflikt i kontaktzonen

### Delanalys III – Konflikt i kontaktzonen: Den pietistiska saken

Som Pratt har konstaterat är konflikt ofrånkomligt när man talar om ett ställe just som en kontaktzon, rätten till uttryck och definition leder alltid till dylika konflikter.<sup>287</sup> Samma tema följer även genom det konfessionshistoriska fältet<sup>288</sup> I det förra avsnittet har vi sett hur Ziegenbalg i sin interaktion med hinduismen framhävde ett flertal punkter där de båda religiösa livsvärldarna stämde överens, och drog därmed slutsatsen att den missionsinriktade verksamheten krävde just en dialogisk form för att fungera. Vi såg även den ”hårda kärna” där Ziegenbalg inte tillät vissa grundläggande delar i pietistiska världsbilden att komma under angrepp. Detta avsnitt ämnar, istället för att se på förekomsten av förhandling och kompromisser, se till de konflikter som uppkom i samband med missionsförättelsen. Detta sker i motsättning till det forskningsparadigm som i all väsentlighet har sett Trankebarmissionen som huvudsakligen ett ekumeniskt eller multikonfessionellt projekt.<sup>289</sup> Ulrike Gleixner kallar missionen för ett transkonfessionellt projekt som i mångt och mycket band samman pietister, lutheraner samt anglikaner med olika ansvarsområden, Halle stod för den religiösa skolningen, London för de materiella behov och donationer samt Köpenhamn för organisationen och utbetalningen av missionärernas löner.<sup>290</sup> Detta vidsträckt perspektiv som rör transnationella kontakter behöver dock i grunden inte vara sant på en mer lokal mikronivå. I ett sådant multikonfessionellt sammanhang var det därför förhållandevis naturligt att det skulle uppstå ett antal olika konflikter konfessionerna emellan.

Jan Stievermann har i likhet med detta kommit att kalla missionen för ett ”pan-protestantiskt projekt”, som i mångt och mycket bidrog till något av ett slut på de inomkonfessionella stridigheter som rådde i Europa och i sig bidrog till konstruktionen av just en pan-protestantisk identitet som definierade sig gentemot den katolska kyrkan och missionen.<sup>291</sup> Principen är i allmänhet sann, Trankebar-missionen var tvungen att upprätthålla en balans mellan dels det anglikanska England som försörjde missionen med medel, dels det, åtminstone till det yttre, ortodoxa Danmark och slutligen det pietistiska Halle. Det är dock inte

---

<sup>287</sup> Pratt. *Imperial Eyes*. s. 6 & 40-41.

<sup>288</sup> Kajsa Brilkman. ”Konfessionalisering, konfessionskonflikt och konfessionskultur under tidigmodern tid”. *Scandia*. 82:1. 2016. s. 96-97.

<sup>289</sup> Redan hos Lehmann finner man ett stilla ifrågasättande av detta, då han skriver att Halle var missionens andliga hjärta: Se: Lehmann. *Es Beginn in Trankebar*. 1955. s. 140.

<sup>290</sup> Ulrike Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation through Millenarian Practices”. i Ulinka Rublack (red.). *Protestant Empires: Globalising the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press. 2020. s. 263-264.

<sup>291</sup> Stievermann. ”A ’Syncretism of Piety’” *Church History*. 89:2020. s. 851-852.

lika tydligt att Trankebarmissionärerna inledningsvis såg sig som en del av en världsvid pan-protestantisk rörelse, som syftade till att överbrygga skillnaderna de olika konfessionskulturerna emellan. Även om pietistiska aktörer i allmänhet ofta argumenterade för ett sådant ekumeniskt synsätt, var detta dock något som inte alltid skedde i praktiken. Det blir därmed enklare att hålla med Edward. E. Andrews som snarare menar att detta ekumeniska projekt var byggt på mycket instabil och sandig grund, även om han tillstår att det i praktiken existerade ett sådant projekt.<sup>292</sup> Detta avsnitt tillägnas därmed argumentet att missionärerna i mångt och mycket önskade befästa sin identitet som pietister när missionen kom under angrepp, något som visar på hur förknippad denna rörelse var med just missionen. Man svarade på angrepp med häftig konfessionell polemik, som i mångt och mycket gjorde det tydligt att man såg missionen som ett strängt pietistiskt projekt som ofta stod under angrepp av ortodoxin.

Som har behandlats här ovanför var missionen alltså pietistiskt inriktad, även om missionärernas förståelse för missionen i sig i mötet med andra konfessioner och religioner till stor del även skiftade mellan just något av en pan-protestantisk och en pietistisk identitet. De angrepp som missionen skulle komma att utstå under 1710-talets första hälft innebar dock i all väsentlighet ett skifte mot en mer särpräglad pietistisk identitet, något som även till stor del uttrycktes i *Hallesche Berichtes* åttonde del som dels för första gången innehöll material från efter 1712, och som dels även publicerades efter inrättandet av det danska missionskollegiet som gav missionen en allt mer legitimerad roll, där Lehmann dock menar att detta i praktiken innebar ett ”pietistiskt anammande av den ortodoxa teologin” ska detta avsnitt istället tjäna som motvikt till detta.<sup>293</sup> De konfessionella striderna under perioden ledde tvärtemot till en strängare anammande av en pietistisk identitet. Där man förut, åtminstone i *Hallesche Berichte*, hade talat i relativt vaga pietistiska termer om förebildlighet, upprättande av ett Gudsrike och dylikt innebar denna period snarare ett större anammande av en strängt konfessionell identitet som i huvudsak riktade sig mot den lutherska ortodoxin som helhet, där förföljelse och förebildlighet knöts tätt samman med att vara en god missionär.

### **Stridszonen Trankebar**

Som har redovisats i föregående avsnitt sattes församlingen i Trankebar oftast i motsats till den upplevda förfallna kristendomen i Europa, och man beskrev de hinduiska tamilerna och den egna församlingen som förebildliga exempel, som upplysta, dygdiga och arbetsamma. Samtliga

---

<sup>292</sup> Andrews. ”Charting the Protestant International”. *The William and Mary Quarterly*. 74:1.2017. s. 6.

<sup>293</sup> Lehmann. *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 86-87.

ideal som svarade mot den pietistiska verklighetsuppfattningen. I *Hallesche Berichte* nämnde man dock sällan angrepp mot antingen den egna eller andra missionärer eftersom detta förmodligen kunde anses sätta missionen i dålig dager. I missionärernas diarium förekommer dock ett flertal sådana konflikter som riktas från missionen från antingen världsliga eller andliga aktörer med koppling till missionen. I det allra första inlägget i sitt diarium berättar missionärerna hur två katolska missionärer hade rest omkring utanför ”Budutscheri”<sup>294</sup> utklädda till bramaner och låtit sig serveras mat i ett bramanskt hus med två präster, varefter de två missionärerna blivit förgiftade och därefter fallit döda ner.<sup>295</sup> Händelsen visar emellertid att mottagandet av den kristna läran inte lär ha varit lika självklart fridfull som missionärerna beskrev saken i *Hallesche Berichte*. Diariet fylls likaså med andra mer eller mindre för missionen skadliga händelser som inte rapporterades i *Hallesche Berichte*. Man kan här nämna en församlingsmedlem vid namn Joam, även kallad Joao, de Almeida som under 1712 återvände till församlingen efter att ha lämnat denna med vad som får antas ha varit avsikten att övergå till en annan religion eller konfession:

Han hade tidigare fram till nu varit borta på grund av trots mot oss. Och då han nu lovade utfärdad förbättring, och under tiden hade vittnat mot påvedömet på andra orter, och mot detta försvarat vår religion som sann så kunde vi inte stöta honom från oss [...].<sup>296</sup>

Året därefter anklagades två personer i församlingen av två andra personer för att leva i okyskhet med varandra, vilket efter undersökning av missionärerna visade sig enbart vara ett rykte, och dessa förmanade därmed hela församlingen att inte sprida sådant som gav andra tillfällen att skada församlingen, särskilt: ”[...] eftersom våra fiender gärna söker skuldbelägga oss för ett och annat genom baktal, och genom detta blamera och kränka oss.”<sup>297</sup> Den bild av en förhållandevis lugn och fridfull stämning som missionärerna målade upp för läsarna av *Hallesche Berichte* stämde således inte fullständigt överens med den faktiska verkligheten, och missionen var vid flera tillfällen involverade i dylika konfessionella strider med både katolska och andra aktörer. Åren kring 1712–1714 var även förhållandevis stormiga år för missionen. Missionärerna anklagades inte enbart för att sprida falska läror, man anklagade dem samtidigt

---

<sup>294</sup> Dagens Puducherry som ligger norr om Trankebar vid Koromandelkusten.

<sup>295</sup> Missionärernas diarium. 26/10 – 1712. s. 1-2.

<sup>296</sup> Missionärernas diarium. s. 2/12. 1712. S. 15.

”Er war ehemals aus Trotz gegen uns bishiher weg gebliben. Und da er jetzo außfertige Besserung versprach, auch unter der Zeit an anderen Orten wieder das Pabstthum gezeuget hatte, und dagegen unsere Religion als Wahrheit defendiret, so könten wir ihn nicht von uns stoßen [...]”.

<sup>297</sup> Darium. 13/3. 1713. s. 47-48.

”[...] weil unsere Feinde gerne Suchen, diese und jene Böse nachrede uns schuld zu geben, und uns dadurch blamiren und zu kränken.”



för att vara upproriska, slösaktiga och konfessionellt sett misstroliga. I ett inlägg redan den första januari 1713 skriver missionärerna att de hört att en av stadens sekretråd ska ha:

[...] i närvaro av två manspersoner och två kvinnspersoner sagt, att vi har skrivit sådana saker till Köpenhamn, som vi aldrig kan bevisa, att vi vore värda att läggas på hjulet och hängas i den högsta galgen.[...] Emellertid har de skrivit allehanda lögner om oss, som att: Vi ville börja uppror; vi har orsakat Kompaniet stora omkostnader; vi har orsakat krig. Vi har pretenderat att skattskriwa stadens invånare, för att få tillbaka de förlorade pengarna. Och mer slika falska och obevisliga anklagelser.<sup>298</sup>

Denna misshagliga inställning från överhetens sida har Nørgaard skrivit om i stor utsträckning, och hans slutsatser i fallet är som ovan har nämnts två till antalet. Dels så krockade missionärernas roller som religiösa aktörer med Trankebars ställning som handelskoloni, dels så innebar missionärernas intåg i staden att det religiösa monopol som den katolska kyrkan tidigare hade haft, till stor del även understödd av den lokala kolonimakten, bröts vilket i sig ledde till en allt mer orolig stämning i staden.<sup>299</sup> Det finns i all väsentlighet inte mycket att addera till Nørgaards tes, utan att helt enkelt tillägga just ett konfessionellt perspektiv på saken. Pietismen hade alltjämt en relativt prekär ställning till både ortodoxin som sådan men även statsmakten, och den stereotypa pietisten framställdes just oftast som en upprorisk, argsint anstiftare.<sup>300</sup> Gentemot detta bör man säga att den typiska pietisten själv alltjämt såg sig som förföljd, eftersom denne ansåg att just det inre lidandet och pånyttfödelsen skilde honom eller henne från den falska kristenheten<sup>301</sup> Eftersom den pietistiska konfessionskulturen och identiten var så pass tätt sammanbunden med statusen som återfödd, lär detta ha inneburit att de konfessionella angreppen sågs som allt mer personliga samt att angrepp gentemot den pietistiska församlingen därmed innebar, förhållandevis parodiskt, både någonting förväntat och någonting som försatte missionen i direkt fara. Särskilt svårt tycks detta ha varit i Trankebar där, som vi har sett här ovan, missionärerna alltjämt ansåg sig anfäktade av en syndig och förfallen kristendom som de i mångt och mycket tvingades att konfrontera.

---

<sup>298</sup> Missionärerars diarium. 2/1 – 1713. s. 22.

”[...] in gegenwart zweyer Manns und zweyer Weibs-personen gesagt hatte, daß wir solche Dinge nach Copenhagen geschrieben hatten, die wir nimmermehr beweisen könten, wir wären werth, daß wir auf's Rad geleet und an den höchsten Galgen gehencket würden. Hingegen aber haben sie allerehand lügen von uns geschrieben, als: Wir hätten wollen Rebellion anfangen; wir hätten der Compagnie große Unkosten verursacht; Wir hätten Krieg angerichtet. Wir hätten praetendiret eine Schätzung über die Einwohner der Stadt auszuschreiben, damit wir das verlohne Geld wieder bekommen. Und was dergleichen falsche und unerweißliche Beschuldigungen mehr sind.

<sup>299</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. s.12, 27, 39-40.

<sup>300</sup> Johannes Ljungberg. *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*. (diss.). Lunds universitet 2017. s. 166-167.

<sup>301</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 194-195 & 214.

Man finner i diariet även många direkta konfessionella incidenter mellan den katolska och den pietistiska gemenskapen. Den nionde juni 1714 nämner missionärerna att ytterligare två personer övergått från den katolska gemenskapen till Jerusalemsförsamlingen, men att dessa sedan blivit tvingade därifrån och att därefter:

[...] kom den papistiska paterens tjänare, släpade bort dem och förde dem till sin pater, sägande att vår religion leder till helvetet men deras till himmelen. Och oaktat att man talade om detta med herr kommandanten så hette det: Papisterna gör det inte på annat sätt.<sup>302</sup>

Alla dessa exempel stämmer här inte särskilt väl överens med till exempel Lehmann, som tvärtemot dessa menar att missionen inte präglades av några större konfessionella stridigheter, utan att missionärerna i stort hade ett förhållandevis välfungerande samarbete med den övriga kristenheten på platsen.<sup>303</sup> Nørgaard observerar förvisso de konflikter som förekom mellan såväl den danska kyrkan på platsen samt de katoliker som var invånare i Trankebar, likaså tillskriver han problemen på platsen just till den pietistiska inställningen till överheten. Men han förbigår i stort striden med Bövingh eftersom detta inte direkt rör hans ämnesområde.<sup>304</sup> En rimligare slutsats att göra är snarare att koppla samman de konfessionella stridigheterna med den ovannämnda synen på den förlorade kristenheten och de ”hedniska kristna”. I detta sammanhang talar Games istället om export av konfessionella konflikter. Eftersom religionen inte kunde agera som ett sammanbindande kitt i Europa, kunde samma sak inte heller appliceras i detta främmande land.<sup>305</sup>

### **Bövingh, en polemisk präst**

Dessa konfessionskonflikter är något som hitintills har berörts mycket sällan inom forskningen, och trots att missionärernas egen svarsskrift gentemot denna kritik offentliggjordes för första gången 2002, uppfyller den till exempel enbart sex sidor av den över 1300 sidor långa *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*.<sup>306</sup> Detta representerar i grunden en möjlighet att på ett utmärkt sätt se hur missionärerna definierade missionens fiender, vilka man såg som sådana och vad dessa tvärtemot dessa valde att framhäva som centrala delar av sin

---

<sup>302</sup> Missionärernas diarium. 9/6 – 1714. S. 147.

”[...] kommt der hiesigen Papistischen Paters diener, nimmt sie hinweg und führete sie zu seinen Pater, sagende, daß unser Religion zur Hölle, ihre aber zum Himmel führe. Und uneracht daß man diesertwegen mit den Herrn Commendanten sprach, so hiess es doch: Die papisten machen es nicht anders”.

<sup>303</sup> Lehmann *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 60, 87-89 & 93.

<sup>304</sup> Nørgaard. *Mission und Obrigkeit*. 1988. 16-22; 39-41; 48-49.

<sup>305</sup> Games. *The Web of Empire*. s. 222.

<sup>306</sup> Niels-Peter Moritzen. ”The Bövingh Controversy”. i Gross. et. al. (red.) *Halle and the Beginning*. Vol. III. s. 1283-1289.

konfession. Genom att känna missionens fiender lär man även känna missionen. En sådan konflikt uppstod mycket tydligt i och med publikationen av Johann Georg Bövinghs stridsskrift *Curieuse Beschreibung und Nachricht von den Hottentotten* (Kuriös beskrivning och underrättelse om hottentotterna) publicerad 1712.<sup>307</sup> Bövingh hade tidigare själv varit missionär vid Trankebarmissionen, men tvingades från Trankebar på grund av stridigheter mellan honom och de andra missionärerna.<sup>308</sup> Skriften är uppbyggd som ett slags reseberättelse eller rapport dels från resan till Godahopsudden och dels därifrån till Trankebar. Man får i högsta grad betrakta denna skrift som en rent polemisk stridsskrift riktad såväl mot missionärerna själva som pietismen som helhet. I det tryckta brev som inkluderades som bokens andra del skriver Bövingh:

Och därför sker det [...] att många, efter de blivit kristna, blir ondare och förgärligare än de varit i hedendomen [...] Jag tror även att missbruket av våra pengar har bidragit till fördärvet, och orsakat många fano- (en sorts mynt här) kristna: En lång tid gavs många församlingsmedlemmar pengar veckovis [...] ja, bland hedningarna och de kristna, särskilt papisterna, hette det att vi köpte folk till oss, och var inte detta orätt talat, bara för att sådant folk kom till oss som var behövande och inte hade något att äta.<sup>309</sup>

Bövingh hyste uppenbara tvivel om det över huvud taget skulle gå att omvända indierna, och det märks att hans sista ord innehåller viss ironi. Sedan han framfört ett antal punkter mot missionen skriver han istället att det är osäkert om det alls är värt att engagera sig i missionen, särskilt om man betänker:

(1) Det häftiga motståndet från hedningar och kristna. (2) Det eländiga tillstånd bland de själar som dels är från påvedömet och dels från hedendomen, som drivs av nöd och armod att överväga komma till oss. (3) Hur många som lättsinnigt åter springer därifrån [...]. (4) Hur de, många år och dagar, innan de blir döpta, måste bli informerade, till vars förrättning man använder den, från breven bekanta, blinde mannen. (5) Att de kristna i hedningarnas ögon är fasansfulla på grund av att de njuter kokött så väl som dricker öl och vin. (6) Att malabarerna är indelade i kaster eller tributer, och håller sig samman gentemot oss [...]. (7) Att hitintills inte en endaste, så vitt jag vet, har berörts eller rörts av det hörda Ordet, utan att istället armod eller något annat är causa impulsiva för deras ankomst till oss. (8)

---

<sup>307</sup> Johann Georg Bövingh. *Curieuse Beschreibung und Nachricht von den Hottentotten*. 1712.

<sup>308</sup> Moritzen. "The Bövingh Controversy". *Halle and the Beginning*. Vol III. s. 1283.

<sup>309</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 29.

"Und dahero geschicht es denn [...] daß viele/nachdem sie Christen worden/viel böser und ärger werden/als sie vorhin im Heydenthum selbst gewesen [...] Ich glaube auch/daß der Mißbrauch unsers Geldes viel zum Verderben beygetragen/und viele Fano- (ist eine Sorte hisiger Müntze) Christen verursacht: Eine Zeitlang ward allen Gliedern der Gemeine wochentlich Geld gegeben [...] Ja bey den Heyden und Christen/sonderlich Papisten hieß es/wir kauffeten die Leute an uns, und war dieses nicht allerdings unrecht geredet/ dahero denn nur solche Leute zu uns gekommen/so Geldes bedürfftig und nictes zu essen hatten."

Så kan man inte, om inte ett eller annat behjärtas, hoppas att tiden är inne för Gud att lyfta förbannelsen över dessa hamiter [...].<sup>310</sup>

Det ovan anförda citatet utgör närmare bestämt ett häftigt motnarrativ till den fromma och hoppfulla bilden av ”hedningen” som Ziegenbalg och Gründler i hög grad brukade, genom användandet av ordet ”hamit” insinuerar Bövingh istället att de tamilska hinduerna däremot var evigt förbannade och inte kunde lyftas ur det tillstånd som tänktes orsakas av deras religion. Denna blinde kateket som Bövingh skriver om ska enligt honom ha varit en katolsk konvertit, som enligt honom i likhet med många andra katolska konvertiter levde enligt en blandning av katolska och lutherska läror.<sup>311</sup> Bövingh anammar i sin skrift flera punkter som även Ziegenbalg brukade, men han använder dem istället som en anklagelse gentemot missionen. Hans avoga inställning till denna berodde förmodligen på att han redan från början hade anklagats för att inte vara en äkta pietist, som han själv framför även senare i sin skrift då han menar att resan med ”Hallensarna” hade varit synnerligen svår, eftersom han redan från första början blivit anklagad för att be obesjälade samt för att vara icke-pånyttfödd och därför hållits undan från missionskassan.<sup>312</sup> Dessutom ska missionärerna ha delat upp denna kassa i dels en dansk sådan och dels en hallensisk sådan, till vilken Bövingh inte haft tillgång<sup>313</sup>

Just missionärernas ekonomi är något som ofta förekommer som kritik hos Bövingh, han nämner i en annan del av skriften hur missionärerna helt slösade bort de 4000 Reichsthaler som de tagit med sig, och upprepar att han tycker sig inse att tiden för missionen inte är inne, med tanke på det motstånd och vedermödor som har drabbat denna ända från början.<sup>314</sup> Huruvida detta faktiskt skedde på detta vis är egentligen ointressant, det mest intressanta är det faktum att missionen redan sågs som förhållandevis suspekt sett med ortodox lutherska ögon. Bövingh tillhörde med största sannolikhet precis denna mer ortodox sinnade lutherdom, i sin skrift inkluderar han ett tryckt brev där han förklarar att han skrivit till D.L

---

<sup>310</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 23.

(1) Diesen hefftige Wiederstand von Heyden und Christen / (2) den elenden Zustand der Seelen / deren so theils aus dem Pabstum / theils aus dem Heydentumb aus Noth und Armuth getrieben zu uns gekommen erweget / (3) Wie viele so gar leichtsinnig wieder davon gelauffen [...] (4) wie etliche / Jahr und Tag ehe sie getauft / müssen informiret werden / zu welcher Verrichtung der in den Briefen bekande blinde Mann gebraucht wird: (5) daß die Christen in dem Augen der Heyden ein Greuel von wegen des Kuh-Fleisches geniessung / wie auch Bier-und Wein-Trancks. (6) Daß die Malabahren in gewissen Kasten oder Tributs eingetheilet / so über uns zusammen halten [...]. (7) Daß biß dato noch nicht ein einziger so viel mir bewust/durch das gehörte Wort Anfangs gerühret und bewogen worden; sondern Armuth oder etwas anders die Causa impulsiva der Zukunft zu uns gewesen / und wenn man (8) sonsten eines und das andere beherziget, scheine schlechte Hoffnung zu seyn/daß die Zeit schon da sey/da Gott den Fluch von diesen Chamiten nehmen [...]

<sup>311</sup> Ibid. 1712. s. 29.

<sup>312</sup> Ibid.. s. 27.

<sup>313</sup> Ibid. s. 28.

<sup>314</sup> Ibid. s. 36.

(förmodligen doktor Lützens, den danske hovpredikanten och huvudmannen för missionen) och berättat omständigheterna, varefter han även bett en annan onämnd person att göra vad han kan för att tillsätta en ortodox huvudman för missionen, ”så att saker går riktigt till”.<sup>315</sup>

Åsikterna om Bövinghs anledningar för att anklaga missionen har som sagt i mångt och mycket gått isär, redan Fenger uppmärksammade honom som person och menade att han genom publikationen av stridsskriften sällade sig till missionens fiender, ”Hassius och papisterna”.<sup>316</sup> Detta kan dock i hög grad inte stämma, eftersom Bövinghs kritik i allra högsta grad antar ortodoxa toner. Lehmann låter meddela sin uppfattning att Bövingh helt enkelt förskräckts av sina kollegors iver.<sup>317</sup> Snarare var denna konfessionella strid ytterst återigen ett exempel på exporterad konfessionell polemik, Bövingh som själv inte hade någon kontakt till Halle var helt enkelt inte pietist. De ortodoxa åsikterna om missionsverket skilde sig även avsevärt från den pietistiska synen på missionen. Som har demonstrerats ovan arbetade de pietistiska missionärerna med en mycket tydlig dikotomi mellan den upplysta kristenheten och den förfallna kristenheten. I denna idévärld, som i mångt och mycket måste anses baserad på tanken om aktiv världsförbättring genom spridandet av Guds ord över hela världen, skilde sig dock de ortodoxa ståndpunkterna om missionen åt. Den ortodoxa uppfattningen innefattade istället för en aktiv yttre mission i det stora hela enbart en omfattande inre mission; uppmaningen till den yttre missionen ansågs ha varit riktad enbart till de allra första apostlarna, och den inre missionen skulle riktas främst till icke-lutherska kristna inom ”rikets gränser”.<sup>318</sup> Detta stämmer väl överens med Bövinghs syn på tamilen som en förlorad ”hamit”. Som har visats här ovan var tanken på upplysthet en central del av inte bara pietismen, men en oerhört integrerad del av pietisternas syn på missionen. Det var enbart genom att vara upplyst och återfödd som missionen skulle kunna utövas och få någon verkan.

Bövinghs kritik slutar dock inte här, och det är i det sitt tredje tryckta brevet som han verkligen tar i. Han skriver att det råder dålig stämning, eftersom Jerusalemsförsamlingen inte haft den beskaffenhet som man först önskat, och att tillståndet bland de vuxna konvertiterna i nuläget var eländigt.<sup>319</sup> Bland de många konvertiterna, menar Bövingh:

[...] är hälften överlöpare från papisterna, som i samma lättssinnighet som de kommer, ofta löper därifrån igen, och ibland förråder oss på

---

<sup>315</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 31-32.

<sup>316</sup> Fenger. *Den Trankebarske Missions Historie*. 1843. s. 127.

<sup>317</sup> Lehmann *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 126.

<sup>318</sup> Jürgens. *Halle and the Beginning*. s. 14-16.

<sup>319</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 33.

förskräckligt vis [...] och hur dessa, alltså också de andra mestadels saknar rena avsikter när de kommer till oss [...].<sup>320</sup>

Detta går strängt emot det narrativ som missionärerna målade upp, där den egna församlingen porträtterades just som en samling upplysta människor utan yttre synd, något som i delanalys I konstaterades bottna just i synen på tamilernas förebildlighet. Bövingh fortsätter dock och menar att även de indiska invånarna motsätter sig verket, river ner missionärernas byggnader och att dessa båda grupper därmed för krig gentemot ”Kristi rikes utbredande”.<sup>321</sup> Det är dock i det allra sista tryckta brevet som Bövingh framför den skarpaste kritiken gentemot missionen, nämligen genom att anfäkta missionärerna själva. Bövingh skriver här om de pengar som missionärerna fått i understöd dels från England och dels från Danmark, och som de båda enligt honom har hållit separata i en hallensisk och en dansk kassa; slutsatsen som Bövingh drar är att detta har varit en list från missionärernas sida och att man däri har agerat på Franckes order, och han befarar att Ziegenbalg och Gründler vill: ”av den kungl. danska missionen göra en hallensisk”.<sup>322</sup> Vidare anklagar han missionärerna i allmänhet, och Ziegenbalg i synnerhet, för att ha exkommunicerat honom, och ställer upp några av huvudpunkterna som han anför gentemot missionen: (1) Brist på konferenser, alltså rådfrågning av de övriga missionärerna. (2) Hållandet av två separata kassor för missionen, man vill göra den danska missionen till en hallensisk. (3) Det egenmäktiga användandet av dessa medel, vilket har försatt missionen i nöd. Bland hedningarna har missionärerna blivit kända som rika handelsmän som köper folk. (4) Missbruket av bindenyckeln, Plütschau har förhindrats att skriva till menigheten. (5) Det fariseiska föraktet av nästan. (6) Ziegenbalg har krävt avskaffandet av kollektbön samt uppläsandet av epistlarna och evangelierna under för- och eftermiddagspredikan. (7) Ziegenbalg talar för lite om Kristus och tron, men misstänkt om verken, förebildlighet och andra artiklar.<sup>323</sup>

Särskilt punkterna 2, 5 och 7 är uppenbart riktade gentemot pietistiska hållpunkter. Att missionärerna ville göra en hallensisk mission av den danska kräver knappast någon närmare förklaring. Punkt 5 riktar sig tydligt dels mot det pietistiska idealet om

---

<sup>320</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 34.

”[...] sind viele/unter denen die Vornehmste/ daß die Hellfte/ Überläuffer von Papisten/ so in eben der Leichtsinigkeit/ in welcher sie gekommen/ offtwieder davon lauffen/ und uns mannigmal heßlich betriegen [...] Und wie diesen/ also auch denen andern fehlts meistentheils an reinen Absichten der Zukunft zu uns[...]”

<sup>321</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 34.

<sup>322</sup> Bövingh. *Curieuse Beschreibung*. 1712. s. 41-42 & 45

”[...] aus der Königl- Dänischen Mission eine Hallische machen[...]”.

<sup>323</sup> Bövingh. *Curieuse Beshreibung*. 1712. . s. 45-46.

Artiklarna är här för långa för att citera i sin fullständighet, men återfinns på de sidor som anges i ovanstående not.

pånyttfödelse, och var från ortodox håll en förhållandevis vanlig anklagelse med vilken man önskade beskyllna pietisterna för hycklare, främst för att de genom sitt krav på praktisk fromhet ansågs vilja framställa sig själva som förmer.<sup>324</sup> Den sista punkten utgjorde även den en central skiljelinje mellan det pietistiska och det ortodoxa synsättet, där utövning av fromhet snarare sågs som skild från den levande tron. Enligt Matthias fanns här ännu en skillnad mellan just en dogmatisk definition av praktik och tro skild från den praktiska utövningen, för pietismen var dock utövandet av det kristna levernet rent praktiskt samma sak som och en central beståndsdel av själva tron.<sup>325</sup> Man tvingas således att ytterst ge Moritzen ett halft rätt i denna fråga, det handlade ytterst om en personlig strid mellan missionärerna. Det är dock oklokt att söka skilja Bövinghs ortodoxa kritik från både hans egen person och den ortodoxa konfessionskulturen i allmänhet. Den kritik som Bövingh riktade mot missionärerna var i sig intimt förknippad med pietismens uppfattning av den ”upplysta kristna”. Samtidigt underskattar Moritzen i mångt och mycket Bövinghs ortodoxi då han hävdar att han enbart bett att missionsverket skulle placeras under en huvudman.<sup>326</sup> Det handlade i mångt och mycket om många fler ortodoxa anklagelsepunkter.

### **Missionärerna laddar sina andliga vapen**

Den ovannämnda synen på Trankebarmissionen som uttalat ekumenisk måste således, om inte omvärderas, åtminstone sättas i sin konfessionskulturella kontext. Samt i kontexten till den förfallna kristenhet som missionärerna ansåg sig finna i Trankebar. Vidare hjälper det om man inte ser Bövingh som ett isolerat fall, men även tar i akt de många tillfällen där det faktiskt förekom regelrätta konfessionskonflikter. Ziegenbalg och Gründler agerar åtminstone i sin svarsskrift utan någon tillstymmelse till ekumeni, det är snarare som sagt en mycket polemisk skrift. Vad gäller konferenserna, menar missionärerna att man slutade med dessa på grund av att Bövingh har motsatt sig och argumenterat mot de punkter som togs upp under dessa, man såg det därför nödvändigt att inte hålla sådana.<sup>327</sup> Upprättandet av den skilda kassan, menar missionärerna, var något som Bövingh visste om och tillför vidare att denna kassa var till för de tre Hallensiska missionärernas bruk, och man klargjorde för honom att man skulle dela med sig av denna om han visade sig villig att leva i gemensam förståelse, enighet och kollegial kärlek, något som han enligt missionärerna inte hade gjort, grunden till att Bövingh anklagade

---

<sup>324</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 89 & 123.

<sup>325</sup> Matthias ”*Pietism and Protestant Orthodoxy*” i Shantz (red.). *A Companion to German Pietism*. 2015. s. 40.

<sup>326</sup> Moritzen. ”The Bövingh Controversy”. i Gross (red.) *Halle and the Beginning*. Vol. III s. 1287-1288.

<sup>327</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia Epistolis Bovinghianis*. 1713. s. 73.

dem för att egenmäktigt disponera medlen berodde istället på att Bövingh inte kunde föra någon bok eftersom: "[...] han inte ville börja arbeta vid verket."<sup>328</sup>

Missionärerna menar likväl att man inte heller hade missbrukat bindenyckeln, det vill säga man hade inte exkommunicerat vare sig Bövingh eller Plütschau, och Bövingh valde enbart att se den som sådan på grund av sin stora grälsjuka och kontroversvilja.<sup>329</sup> Då det kommer till frågan med den "fariseiska föraktningen av nästan" ber missionärerna om förlåtelse om sådant var fallet, men menar samtidigt att det i så fall hade varit Bövinghs plikt att föregå med gott exempel.<sup>330</sup> För det sjätte, menar missionärerna, har Ziegenbalg aldrig valt att avskaffa kollekten och sjungandet av epistlarna, han önskade enbart att man skulle underlåta sig att läsa dessa för den portugisiska församlingen för att istället ha mer tid att förklara evangeliet för den malabariska församlingen och därmed undvika att man "skadar upprättandet av den malabariska nykyrkan."<sup>331</sup> Att sjunga epistlarna är även något, skriver missionärerna, som enbart förekommer vid särskilda tillfällen i Europa, och att Bövingh har valt att uppge detta som en punkt för oenigheten är något som enbart bevisar hans stridighetsvilja.<sup>332</sup> Sist och inte minst, vad Ziegenbalgs predikan beträffar, menar missionärerna att detta omöjligt går att bevisa och att:

Då han nu inte har kunnat visa oss minsta sken av falsk lära, så kann han inte heller sätta sådant som huvudorsak till oenigheten, utan måste bekänna att hans inställning inte består av därtill angivna orsaker utan istället har uppkommit av ond föraktning och misstro gentemot oss.<sup>333</sup>

Just då det kommer till Bövinghs sista anklagelsepunkter som mycket tydligt visar hans inställning till pietismens läror, utvecklar missionärerna senare i skriften ett svar gentemot detta. Då det kommer till att Ziegenbalg skulle ha "talat misstänksamt om verken och andra artiklar" nämner missionärerna rätt ut att: "Detta är den gamla anklagelsen som man i flera år har strött över Hallensarna och alltid upprepat, men aldrig verkligen kunnat bevisa."<sup>334</sup> Man menar tvärt emot detta att det sedan länge har bevisats att Hallensarna visst följt alla lutherska

---

<sup>328</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 73-74.

<sup>329</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 75

<sup>330</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 75.

<sup>331</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 76.

<sup>332</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 76.

<sup>333</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 77.

"Da er uns nun nicht den geringsten Schein einer falschen Lehre hat zeigen können, so kann er solches auch nicht zur Hauptursache der Uneinigkeit setzen, sondern muß bekennen, daß sein ganzes Gemüt ohne dazu gegebene Ursache stets voller bösem Verdacht und Argwohn gegen unst gestanden hat."

<sup>334</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 121.

"Dieses ist die alte Beschuldigung die man von vielen Jahren her über die Hallenser ausgestreut und immer von Neuem wiederholt hat, aber niemalen wirklich beweisen können."



läroartiklar, men ändå blivit anklagade av andra grälsjuka teologer, och att det i så fall skulle vara Bövinghs skyldighet att rätta sådana lärofel istället för att sprida ”kalumnier”.<sup>335</sup> Mest intressant ter sig denna svarskrift då missionärerna istället anger vad de anser vara de verkliga orsakerna till brytningen med Bövingh. Man finner här ett ganska tydligt exempel på hur missionärerna såg på missionens fiender, nämligen som illvilliga och karaktärlösa. Något som, som bekant, går tillbaka till den pietistiska inställningen till den praktiska fromheten och, återigen återfödelsen.<sup>336</sup> Eftersom Bövingh redan från början hade misslyckats att uppvisa denna fromhet, det vill säga bevis på sin återfödelse, hade han aldrig kunnat anamma den specifika konfessionskultur som utmärkte pietismen. Detta är något som blir mycket tydligt i denna försvarsskrift. Missionärerna ser sin kritik av Bövinghs misstro och irrläror som en kärlekshandling, och de menar att en pånyttfödd kristen inte skulle göra så mycket väsen av sig om han blir kallad för just irreginitus.<sup>337</sup> De skriver att:

Vi hade väl kunnat villigt fördrå det om herr Bövingh hade beskyllt oss för att vara det ena eller det andra, till exempel för hycklare, fanatiker, pietister<sup>338</sup>, djävulsbarn, fantaster, för sådant folk vilkas helighet vore förseglat med ett N, för farisээр, väl vetande att vi ändock förblir vilka vi är [...] för en pånyttfödd gör inte så mycket väsen av sig om några inte vill erkänna vem han är, utan istället håller honom för motsatsen.<sup>339</sup>

Det är vid denna punkt som missionärerna gör en tydlig demarkering gentemot dels den ortodoxa lutherdomen, dels den övriga kristenheten. Att vara en missionär var för Ziegenbalg och Gründler att vara en god pietist, alltså pånyttfödd, annars kunde man omöjligtvis anta ett uppdrag som krävde ständiga bevis på de goda verken och den goda moralen. Detta är ett ytterligare bevis på den dikotomisering som alltjämt föregick. Just förörljelsemotivet var förhållandevis centralt inom pietismen, och Nordbäck har menat att detta fungerade som ytterligare ett sätt att utmärka den rättrådiga pietisten från den övriga kristenheten. Eftersom rättrådigheten var tänkt att leda till avundsjuka och anklagelse skulle det anstå den rättfärdiga och återfödda människan att bära sitt kors med disciplin och mod.<sup>340</sup> I det ovan anförda citatet

---

<sup>335</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 121.

<sup>336</sup> Se: Thomas Kuhn ”Soziales Handeln”. i Breul (red.) *Pietismus Handbuch*. s. 523-535.

<sup>337</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 105

<sup>338</sup> Kom väl ihåg att ordet pietist fungerade som skällsord vid denna tid, och att det knappt förekom att pietister kallade sig själv detta.

<sup>339</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 105.

”Wir haben ganz willig vertragen können, wenn Herr Bövingh uns gleich vor diese und jene ausgescholten hat, zum Exempel für Häuchler, fanaticos, Pietisten, Teufelskinder, Phantasten, vor solche Leute, deren Heiligkeit mit einem N versiegelt wäre, vor Pharisäer, wohl wissend, daß wir dennoch bleiben, wer wir sein [...]. Denn ein Wiedergeborener macht nicht so viel Wesens, wenn ihn gleich einige nicht vor denjenigen erkennen wollen, der er ist, sondern gleich das Gegenteil von ihm halten.”.

<sup>340</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 192.

sker här en dubbel kritik gentemot Bövingh, att han alls gör sin ansedda status som ”irregentus” till en punkt för splittringen innebar att han verkligen bevisat att han inte är någon sådan. Att splittringen med Bövingh alls skedde berodde på att han inte ansågs som pånyttfödd, och alltså därför inte heller kunde anses vara kapabel att överhuvudtaget lära ut den kristna läran. Dessa karaktärsangrepp ska inte trivialiseras som enbart en splittring kollegor emellan eller något som i grund och botten enbart berodde på Bövinghs eller de andra missionärernas personliga tillkortakommanden, utan ligger snarare till grund för hela den pietistiska världsbilden. Det blir även tydligt varför denna skrift aldrig gick till tryck, den är skriven med en mycket stor dos polemik. Detta ser man tydligt i deras egen lista över skälen till oenigheten, och här antar missionärernas kritik gentemot Bövingh en sådan överpietistisk ton att det nästintill kan lämnas okommenterat. Listan här nedan består egentligen av hela 14 punkter, här föredras dock de punkter som är mest centrala för att se motsättningen mellan de olika konfessionskulturerna:

1. Hans ohederliga sinnestillstånd; för genom alla omständigheter kring hans uppförande kan man lätt sluta sig till att hans sinne varit dåligt disponerat, och att han hitintills aldrig har uppnått ett sådant sinnestillstånd som måste anstå en pånyttfödd kristen, och särskilt inte en rättskaffens lärare. Självförnekelse har han bara litet praktiserat [...] Han ville alltid vara något stort, klagade över att han inte kunde förhöjas hos oss.<sup>341</sup>

Att anklaga Bövingh för att vara ambitiös är likaså en talepunkt tagen direkt från den pietistiska världsbilden, där just självförnekelse och världsfrånvändhet var centrala ståndpunkter som pietisterna uppfattade skilde den egna och den ortodoxa konfessionskulturen åt.<sup>342</sup> Denna sentens är direkt influerad av Franckes tankar som kommer till uttryck i hans *Große Aufsatz*, där han nämner att den lutherska kyrkan befinner sig i förfall på grund av ”världsligt sinnade och egennyttiga människor” som söker sig till det andliga ståndet inte för att tjäna Gud men för att ”[d]äri genom tjäna sin brödföda och så mycket som möjligt uppnå ära”.<sup>343</sup> Vidare anför missionärerna att Bövinghs angrepp berodde på:

2. Hans misstro, som slagit rot djupt i honom, därmed håller han det för förakt då Gründler i Köpenhamn efter eget godtycke har emottagit pengarna, och då han på skeppet vid tillfälle påminns att han inte ska proponera ren polemik, utan sådana saker som tjänar till mer uppbyggelse. Sådan misstro ledde också till att han

---

<sup>341</sup> Ziegenbalg & Gründler. *Apologia*. 1713. . s. 78.

”Sein unlauterer Gemütszustand; denn aus allen Umständen seines Verhaltens kann man leicht schließen, daß sein Gemüt gar übel disponiert gewesen; und daß er noch niemals zu einem solchen Sinn gekommen, der bei wiedergeborenen Christen, vielmehr aber bei rechtschaffenen Lehrern sein muß. Die Verleugnung sein selbst hatte er wenig praktiziert [...] er wollte allzeit etwas Großes sein, klagete oftmals, daß er unter uns nicht emergieren könnte.”

<sup>342</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 113.

<sup>343</sup> August Hermann Francke. *Großer Aufsatz*. s. 5.

inbillade sig att Gründler och Jordan hade itutat de första missionärerna att han vore en irrogenitus [...].<sup>344</sup>

Man behöver dock se kritiken mot Bövingh i sin rätta kontext, och man kan här mycket väl peka mot det man kan kalla den pietistiska pånyttfödelseens paradox. Hinrichs har beskrivit det på följande vis: den pietistiska återfödelsen sågs å ena sidan som en enda lång kamp, där människan alltjämt riskerade att falla tillbaka i sitt syndiga leverne. Å andra sidan, och häri ligger paradoxen: den människa som riskerar att falla tillbaka i synd bevisar genom detta faktum att hon redan från början inte var återfödd.<sup>345</sup> Häri ligger kärnan, Bövingh hade inte enbart bevisat sig som olämplig missionär på grund av sin status som opnyttfödd, han hade snarare genom sin vilja till stridighet och polemik kommit att bevisa att han aldrig skulle kunna göra nytta vid missionen. Det verkliga försvaret av pietismen kommer dock först med de tredje och femte punkterna som missionärerna riktade mot Bövingh. På detta vis sökte missionärerna att göra motståndet mot pietismen till både en grundsats i tron, men även något som till stor del var nödvändig för uträttandet av missionen:

3. Hans dåliga intryck av Hallensarna. [...] Men vem har egentligen uträttat mest för denna mission? Han som en som har studerat i Kiel och inte i Halle? Eller de som han kallar Hallensare? Kunde han intet uträtta vid detta Verk när det började och var på god väg, vad hade han och hans likar väl då kunnat uträtta när han hade påbörjat detta under sådant motstånd och sådan bedrövelse? [...] Men man ser att ju mer Hallensarna möter motstånd från världens onda och opånyttfödda, och blir tillfogade allehanda spott och spe, desto större välsignelse skänker Gud universitetet därstädes [...].<sup>346</sup>

Kopplar man detta till det som avhandlades i denna uppsats första del, om den förfallna kristendomen, dyker ännu en nyans upp. Ziegenbalg och Gründler kopplade an till de förebildliga tankar som de tidigare hade uttryckt i samband med att de skrev om den förfallna

---

<sup>344</sup> Ziegenbalg & Gründler. *Apologia*. s. 78-79

”Sein Argwohn, der bei ihm sehr tiefe Wurzeln gefaßt hatte, nach solchen hielt er es vor eine Verachtung seiner, da Gründler in Kopenhagen auf Belieben H.D.L. das Geld allein in Empfang genommen hatte und da er auf dem Schiff bei Gelegenheit erinnert worden, daß er nicht lauter Polemika, sondern solche Dinge, die mehr zur Erbauung dineten, proponieren möchte. Solcher Argwohn machte auch, daß er sich einbildete, wie Gründler und Jordan den ersten Missionariis bei ihrer Ankunft tief eingeflößet hätte, daß er ein irrogenitus wäre Irrogenitus betyder ung. Icke uppväckt/återfödd.

<sup>345</sup> Hinrichs. *Preußentum und Pietismus*. 1971. s. 15.

<sup>346</sup> Ziegenbalg & Gründler. *Apologia*. 1713. s. 79-80.

”Seine üble Impression von den Hallensibus [...] Aber wer hat denn nun in dieser Mission das meiste ausgerichtet? Er als einer, der in Kiel und nicht in Halle studiret hat? Oder diejenigen, die er Hallenses nennet? Konnte er bei diesem Werk nichts ausrichten, da es schon angefangen, und auf so guten Fuß gesetzt war, was hätte er und seinesgleichen wohl ausrichten sollen, wenn er es unter solchem Wiederstande und Trübsalen anfangen sollen? [...] Aber man sieht mit Augen, daß je mehr den Hallensibus von den Bösen und Unwiedergeborenen in der Welt widersprochen, und ihnen allerlei Schach und Spott begefüget wird, je größeren Segen legt Gott auf die dasige Universität [...]”.

kristendomen, och det blir tydliga att dessa ansåg att en ortodox präst aldrig skulle kunna uträtta något vid missionen. Samtidigt skulle Halle, alltså den sanna kristendomen, slutligen segra med Guds hjälp. Ännu mer värjer sig dock de båda missionärerna mot ortodoxin i punkt nummer fem:

5. Föreställningen att han är ortodox och de andra kollegorna inte. [...] och då herr Bövingh har inbillat sig att vara en bättre ortodox, så skulle han ha demonstrerat sådant i handling och utfört något bättre här bland hedningarna. Då han dock med oförättad sak reste åter hem till Europa och inte sökte fortlanta sin ortodoxi i Indien, så skulle han inte pretenderat att man måste skicka någon av hans likar till Indien, eftersom Verket hade kommit mer till skada än till nytta av sådant folk, som var man med upplysta ögon lätt kan lännas vid.<sup>347</sup>

Här ser man återigen en tydlig dikotomisering gentemot den ortodoxa kristendomen, och de ovannämnda forskare som har menat att missionen i stort skulle ha ansetts som ett pan-protestantiskt projekt måste alltså på denna punkt anses, åtminstone i förhållande till hur missionärerna själva såg på projektet, inte vara fullständigt rätt ute.<sup>348</sup> Missionärerna sökte inte direkt att distansera sig från den kritik som Bövingh riktat mot missionen, men sökte däremot snarare att angripa Bövinghs karaktär. I en punkt erkänner dessa snarare att motståndet mot verket verkligen har varit hårt, och menar att Bövingh hellre har velat sälla sig till förföljarna än de förföljda, och den sista punkten i listan går åt till att kritisera Bövingh för sitt motstånd mot all mission som helhet.<sup>349</sup> Man skriver här att missionen faktiskt har stött på än mer motstånd än Bövingh skildrade, men att man själva genom detta motstånd blivit mer inspirerade att fortsätta arbetet just på grund av dessa prövningar.<sup>350</sup>

Det handlar alltså i grunden om en respons gentemot ett upplevt hot både mot pietismen som helhet, och mot den särskilda indiska församlingen. Samtidigt och något paradoxalt tycks inställningen till just Bövinghs angrepp gentemot missionen ha varit tvetydiga från Halles sida sett. Från Ziegenbalgs och Gründlers håll tycks kontroversen dock inte ha

---

<sup>347</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 80-81.

”Die Einbildung er sei ein Orthodoxus und die anderen Kollegen nicht [...] und da sich Herr Bövingh eingebildet hat ein besserer Orthodoxus zu sein, so hätte er solches in der Tat demonstrieren, und hier unter den Heiden etwas Besseres ausrichten sollen. Da er aber unverrichteter Sache wieder nach Europa gereiset und seine Orthodoxie nicht auf einen in Indien fortzupflanzen gesucht, so hätte er nun nicht praetendiern sollen, daß mehrere seinesgleichen nach Indien gesendet werden möchten, weil doch das Werk mehr Schaden als Nutzen von solchen Leuten haben würde, wie solches jedermann, der erleuchtete Augen hat, leicht erkannt werden mag.”

<sup>348</sup> Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation”. i Rublack (red.). *Protestant Empires*. 2020. s. 263-264; Stievermann. ”A ’Syncretism of Piety’”. *Church History*. 89:2020. s. 851-852; Andrews. ”Charting the Protestant International”. *The William and Mary Quarterly*. 74:1.2017. s. 6; Se även Lehmann. *Es begann in Tranquebar*. 1955. s. 87-89 & s. 93 & s. 60 där Lehman menar att missionen inte präglades av ett ”pietistiskt omvändelseraseri”.

<sup>349</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 83.

<sup>350</sup> Ziegenbalg & Gründler. *Apologia*. 1713. s. 84.

upptagit någon större tid, och man färdigställde enligt de båda missionärernas dagbok ett svar på denna skrift på enbart tolv dagar, en av de få gånger som Bövingh alls nämns i denna dagbok.<sup>351</sup>

### **Till Gudsrikets försvar**

I ovannämnda apologi får man även utmärkt chans att se på vilket sätt missionärerna försvarade sin gemenskap, det vill säga den specifika konfessionella identitet som var bunden till Trankebar. Som svar på anklagelsen att missionärerna i Trankebar skulle locka folk med pengar, och att omvändelse skulle ske främst av monetära skäl har Ziegenbalg följande att säga:

Om vi ska förhålla oss till Kristi och apostlarnas exempel i vår tjänsteutövning, kan vi inte stöta ifrån oss någon, även om han må komma till oss med väl så många falska avsikter, istället måste vi med lärande och förmanande arbeta vid honom, till dess han lär sig bekänna sina falska avsikter och därefter låter sig prepareras med sanna avsikter till det heliga dopet [...].<sup>352</sup>

Missionärerna poängterar här vidare att man följer i Jesu egna fotspår, genom att undervisa de fattiga och sjuka, menar man, skänker man den kristna tron till de som allra mest behöver den.<sup>353</sup> Man kan med fördel jämföra detta med Ziegenbalgs uttalanden om att det vore mer värt om man i Indien vann en själ jämfört med hundra i Europa, då indierna ansågs vara de som var verkligt behövande av frälsning eftersom de hade så få tillfällen till detta.<sup>354</sup> Genom att dra en parallell till den europeiska kyrkohistorien, menar missionärerna, kan man se att Europas omvändelse skedde dels genom krig och fruktan, dels genom giftermål mellan kristna och hedniska potentater, och flertalet andra ”falska avsikter”, ändå har Gud tillåtit: ”[...] att evangeliets ljus inte är starkare någonstans än i det nämnda Europa.”<sup>355</sup> För missionärerna representerade alltså Indien dels ett potentiellt Europa, eller en ny kristenhet, som var tvunget att tämjäs och utbredas, och den egna kyrkan likställdes i mångt och mycket med den tidiga kristenheten som mötte förföljelse och misstro.

---

<sup>351</sup> Missionärernas diarium. 2 augusti & 13 augusti 1713, s. 82-83.

<sup>352</sup> Ziegenbalg & Gründler. *Apologia*. s. 87.

”Wenn wir in unserem Amte nach dem Exempel Christi und seiner Apostel verfahren wollen, so können wir keinen von uns stoßen, er mag auch mit noch so vielen falschen Absichten zu uns kommen, sonder müssen mit Lehren und Vermahnen so lange an ihm arbeiten, bis er seine falschen Absichten erkennen lernet, und nachmals aus wahren Absichten sich zu der heiligen Taufe praeparieren lasse [...]”.

<sup>353</sup> Ibid. s. 88.

<sup>354</sup> AFSt/M 1 C 1 : 27. Otryckt brev fr. Ziegenbalg till A.H Francke. Trankebar 1/10 – 1706. Tillgänglig via: <https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220645>.

<sup>355</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 88. [...] in der ganzen Welt das Licht des Evangelii nirgends heller ist, als in gedachtem Europa”.

Att sin samtids hedningar inte skulle följa samma mönster som de europeiska hedningarna höll alltså missionärerna för osannolikt. Här ser vi återigen ett mycket tydligt exempel på mycket av det som har föredragits redan i första delen av denna uppsats. Förföljesemotivet är något som löper som en röd tråd genom denna text, och det är tydligt att missionärerna förknippade just detta motiv med den kyrka och konfession de sökte förmedla. Gud har genom hela kyrkohistorien, trots överlöpare och förföljelse, låtit bygga upp den kristna kyrkan i olika nationer, detta skulle därmed inte vara någon anledning att inte fortsätta omvändelseverket, tvärtom skulle missionen inte verka förebildligt om man slutade på grund av dessa prövningar, skriver de båda.<sup>356</sup> Detsamma gäller den blinda katekumenen som Bövingh omtalade, som dock enligt missionärerna återvände till den lutherska kyrkan under avbön och ”många tårar” från församlingens sida, vilket man återigen nämner har varit vanligt i kyrkohistorien.<sup>357</sup> Samma sak gällde då även de nyomvända, som enligt missionärerna tvingades överge sina vänner och familj – ära, liv och gods alltså – i strävan efter den sanna fromheten:

Vad angår de vuxnas kroppsliga tillstånd, är det såtillvida dåligt, eftersom de inte besitter stor rikedom eller högt anseende, utan istället står i armod och förakt, vars eländighet därpå förmeras när de träder till vår kristna religion, eftersom de här inte enbart blir hatade och lämnade av sina hedniska vänner, utan även i allmänhet finner mycket lite kärlek och tillträde bland de kristna [...].<sup>358</sup>

Man måste hoppas på församlingens förbättring, menar missionärerna, eftersom flertalet redan ger akt på den helande läran, och många av församlingsmedlemmarna har redan lärt sig att älska Guds ord så till vida att: ”de vid dess hörande ofta gjuter tårar.”<sup>359</sup> Detta gällde dock inte enbart för hinduerna, missionärernas lära fungerade också enligt dessa till katolikernas räddning som för första gången upplevde innerlig förändring istället för det yttre sken som de tidigare hade undervisats i, vilka enligt missionärerna ofta fick utstå än mer hån och förtryck än de hedniska konvertiterna, vilket även förklaras vara skälet till att dessa ofta går tillbaka till den katolska kyrkan, en punkt som missionärerna alltså i mångt och gav Bövingh rätt i.<sup>360</sup> Men i allra högsta

---

<sup>356</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 93.

<sup>357</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.. s. 94-95.

<sup>358</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 89.

”Was den leiblichen Zustande der Erwachsenen anlangt, ist er insoweit schlecht, weil sie nicht von großem Reichtum oder hohem Ansehen sind, sondern in Armut und Verachtung stehen, welches Elend isch alsdenn bei ihnen vermehrt, wenn sie zu unserer christlichen Religion treten, allwo sie icht nur allein von ihren heidnischen Freunden und Bekannten gehasset und verlassen werden, sondern auch gemeiniglich bei den Christen gar wenig Liebe und Zutritt finden [...].

<sup>359</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.s. 90

”sie bei diesem Anhörung öfters Tränen vergießen.”

<sup>360</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.s. 91-92.

grad ansåg man dock att den egna församlingen blev orättfärdigt bedömd, särskilt i förhållande till den övriga, och underförstått förfallna, kristenheten:

Vad hedningar, papister och de europeiska kristna gör, allt detta ser man genom ett förminskingsglas, vad de våra dock gör, det ser man genom ett förstoringsglas; därför blir alla de våras och våra egna småsaker betraktade som stor skuld och förbrytelse, medan de andra må leva med väl så många skändliga synder och laster, så blir de ändå välvilligt tolkade och för sakens skull ofta prisade.<sup>361</sup>

Här ovanför anfördes att missionärerna ansåg att förföljelsen var en naturlig grund i missionen i allmänhet och i pietismen i synnerhet, och att universitet i Halle skulle bestå just på grund av den stora förföljelse man upplevde. Samma argument återkommer här i samband med missionen då missionärerna här motsätter sig Bövinghs åsikt att missionen skulle vara byggd på dåliga grunder, eller ”sandig grund” som han kallade det, och menar tvärtemot att eftersom missionen har bestått trots all plåga, pina och förföljelse skulle detta snarare vara ett tecken på Guds välsignelse.<sup>362</sup> Man skriver här att:

Det är säkert att ju mer Verket såväl här i Indien som i Europa blir smädat, dåligt bedömt och begabbat, desto mer kommer Gud se på det med nåd, resa det från askan och lägga evig välsignelse däröver[...].

Försvaret av gemenskapen avslutar missionärerna genom ytterligare anklagelser gentemot Bövingh. Först och främst menar de att han har uppvisat tydlig kärlekslöshet gentemot medlemmarna i församlingen, han har inte kunnat fördra att hjälpa till med den dagliga verksamheten vid missionen, ville inte lära barnen, förstod inte att de ”[...] behöver en klädnad om de är nakna, ett hus om de måste härbärga bland hedningarna, litet medel om de vill handla och tjäna något genom arbete [...]”<sup>363</sup> De båda menar att, även om han inte hade känt den kärlek till hedningarnas frälsning som anstod en missionär, skulle han åtminstone ha kunnat känna

---

<sup>361</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.s. 97.

”Was Heiden, Papisten und die Europäischen Christen tun, das siehet man alles durch ein Verkleinerungsglas an, was aber die unsrigen tun, das siehet man durch ein Vergrößerungsglas an; dahero werden alle Kleinigkeiten an den unsrigen und an uns selbst als große Schuld und Verbrechen angesehen, die andern aber mögen gleich in noch so großer Schand Sünd und Laster leben, so wird ihnen doch solches alles gut ausgelegt, und werden oftmals deswegen gelobt.”

<sup>362</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 100.

”Gewiß je mehr dieses Werk sowohl hier in Indien, als auch in Europa von vielen gelästert, übel beruteilet, und gespottet wird, je mehr wird Gott solches in Gnaden ansehen, es aus dem Staube erheben und einen ewigen Segen darauf legen [...]”.

<sup>363</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 101.

”[...] einem Kleide, wenn sie nackend sind, oder mit einem Häuschen, wenn sie bei den Heide herbergen müssen, oder mit einer kleien Anlage, wenn sie gerne handeln und mit Arbeiten etwas verdienen wollen [...]”

medlidande, och om han kände till deras inre och yttre tillstånd skulle han enklare kunna bearbeta dem med Guds ord.<sup>364</sup>

Återigen beskriver de båda missionärerna sin bild av ”hedendomen”. Hedningen är, enligt missionärerna, inte någon upprorisk eller syndig människa, och den egna församlingen vill hellre lida allehanda oförrätter än att på minsta vis sätta sig upp mot överheten.<sup>365</sup> Missionärerna uttrycker även att det på många sätt är enklare att omvända den indiska befolkningen till den sanna kristendomen, jämfört med många kristna i Europa:

Fromheten, utövningen av goda verk och den uppriktiga livsföringen hålls bland dessa hedningar på sätt och vis i mycket högre aktning än hos de flesta kristna. Därför högaktar de dem som lever fromt och uppriktigt, där motsättningsvis de kristna i allmänhet plägar förfölja de fromma och hånar och sårar dem med allehanda öknamn.<sup>366</sup>

Denna punkt var i all väsentlighet en vanlig talepunkt i pietistiska kretsar. Francke skrev själv om hur de fromma fick lida många kval på grund av det förfallna tillståndet i skolorna: ”[...] om det ofta i en hel skola finns ett fromt, gudsälskande barn, måste densamme hånas av de övriga barnen om han inte låter sig förföras av de andra.”<sup>367</sup> Missionärerna använder också apologin som en del i sitt projekt att försvara den indiska befolkningen Rajan menar till exempel att samma mönster återfinns i andra skrifter författade av Ziegenbalg, och att detta bör ses som ett sätt att försvara missionens arbete i helhet genom att beskriva indierna som värdig att bli kristen.<sup>368</sup> Denna punkt kräver aningen mer utläggning. Man måste nog snarare se denna vilja att beskriva just ”hedningen” på ett förhållandevis positivt sätt som dels rotad i Rajans tanke, men man bör heller inte underskatta den pietistiska kritik som Ziegenbalg ofta väver in gentemot den europeiska kristendomen, både vad gäller den katolska konfessionen och den ortodoxa lutherdomen. Särskilt när han skriver om ”hedningen” som person. Å ena sidan ser man här att missionärerna menar att alla människor är födda i synd med ett ”elakt och oartigt hjärta”. Men de båda tillstår att hedningen, självklart, på grund av sin religion kräver mer arbete

---

<sup>364</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.. s. 101.

<sup>365</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 127.

<sup>366</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.. s. 137.

”Die Frömmigkeit, die Ausübung guter Werke und die ernstliche Lebensart werden bei diesen Heiden gewissermaßen in weit höherem Estim gehalten als bei den meisten Christen. Dahero venerieren sie diejenigen sehr hoch, die unter ihnen fromm und ernstlich leben, da hingegen die Christen gemeinlich die Frommen zu verfolgen pflegen, und sie mit mancherlei Namen zu spotten und zu verletzen suchen.

<sup>367</sup> August Hermann Francke. *Großer Aufsatz*. s. 4.

”[...] wenn öfters in einer ganzen Schule ein frommes, Gott liebendes Kind ist, dasselbe der übrigen Spott sein muss, wenn sich’s nicht von den andern verführen lässt.”

<sup>368</sup> Rajan. ”Cultural: The Letters and Reports of Bartholomäus Ziegenbalg, i Gross (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity*. Vol. III. s. 1231.



för att uppnå den ”rätta kristendomen”.<sup>369</sup> Å andra sidan ansåg missionärerna den europeiska kristendomen vara så pass förfallen att det skulle vara lättare att ”vinna och bringa en hedning till ett rättskaffens väsen än en kristen som blott sätter sitt förtroende till ett ”opus operatum”.<sup>370</sup> Att alltjämt beskriva den europeiska kristendomen på detta sätt, vilket löper som en röd tråd genom samtliga av Ziegenbalgs skrifter, kan inte enbart sägas ha varit ett sätt att vinna gunst i det pietistiska Europa utan måste även anses vara ett slags uppriktig kritik gentemot den, av pietismen så ansedda, ”förfallna kristendomen.”. Eftersom Ziegenbalg uttryckte dessa saker redan i sina första brev, som kan ses ovan, kan detta alltså inte sägas vara något han enbart anammade från den tamilska kulturen, snarare är det så att man här finner en kontaktyta mellan den pietistiska och den tamilska kulturen som tillät Ziegenbalg att, genom indiernas ögon, kritisera den fallna kyrkan.

I apologin skymtar man även den relativa flexibilitet som pietisternas konfessionella identitet uppvisade, och de har inga problem att motsätta sig det ortodoxa angreppet mot missionen samtidigt som de såg sig som yttersta sändebud för den lutherska kyrkan i världen. Man skriver att missionen ytterst är upprättad åt ”Guds ära och den evangeliska kyrkans rykte.” genom fortplantandet av den ”rena läran” i skolor, i församlingarna och i böcker och skrifter och man målar här upp Bövingh som den verkliga polemikern, som själv genom att ha sällat sig till missionens vedersakare ska ha dragit de evangeliska kyrkan i smutsen genom att ha stängt ”Ordets dörr för hedningarna” som om: “[...] den evangeliska kyrkan vore den enda som inte skulle kunna fortplanta sig bland hedningarna, när dock den papistiska kyrkan har bringat så många hedningar till sig.”<sup>371</sup>

### **Till angrepp mot ortodoxin**

Denna svåra balansgång mellan att upprätthålla ett sken av en sammanbunden luthersk identitet och samtidigt försvara pietistiska ståndpunkter vållade dock tydligt missionärerna många problem, och apologins femte och sista del ägnas i huvudsak till att vederlägga den kritik som missionen fått motta som helhet, och alltså inte enbart från Bövingh. Många av dessa punkter känns igen från den ortodoxa missionskritik som i övrigt riktades mot missionen, och som grundade sig i det som redogjorts för här ovan. I denna del av apologin kan man inte enbart

---

<sup>369</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. S. 136.

<sup>370</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 137.

<sup>371</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.. s. 123-124.

”[...] als wäre die Evangelische Kirche allein diejenige, die sich unter den Heiden nicht fortpflanzen könnte, da doch die Papistische Kirche so viele Heiden zu ihrer Religion gebracht hat.”.

skymta missionärernas syn på missionen som ett Guds verk, men får även ta del i deras kritik mot kristenheten i Europa, som de menar har förts bakom ljuset då det kommer till missionen. Med konfessionella toner svarar de på anklagelsen att missionen skulle vara ett bedrägeri: ”Allt som är ett bedrägeri är inte av Gud, utan av djävulen. [...] Håller man detta för ett verk av djävulen, vad kan man då slutligen kalla ett Guds verk här i världen?”<sup>372</sup> Missförståndet stammade enligt missionärerna främst från att missionen uppenbarade så mycket ondska genom sitt verk, och att man dock kan förvänta sig denna kritik från hedningar, men inte från de kristna själv; de skriver till och med att de förvånas att kristenheten inte känner större kärlek till sin religion, än att de vill förhindra spridandet av Guds ord i världen.<sup>373</sup> Här gör sig missionärerna förkämpar för den sanna kristenheten, och söker på så vis bevisa sin upplysthet och pånyttfödelse:

Kristna teologer har under lång tid önskat, att hedningarna och andra otrogna folk måste ges möjlighet till omvändelse genom förkunnande av det gudomliga Ordet genom kristna potentater från den protestantiska kyrkan. Och när numera sådant sker, och alla kristna ska fröjda sig däröver, se så blåser man överallt alarm, att sådant lovligt verk måtte gå under redan från början. Sådant alarmblåseri kan man inte se annat än som ett Djävulens bländverk, som med detta vill varna Europa att avstå mission för hedningarnas frälsing och preperation till hedningars och kristnas omvändelse.<sup>374</sup>

Denna mycket mer konfessionellt präglade retorik är inte enbart något man finner i denna otryckta och opublicerade apologi, samma förändring går även att iaktta i *Hallesche Berichte*. Som kan ses ovan hade man jämt och ständigt förargat sig över motståndet mot verket, och man hade likväl alltjämt skrivit om den europeiska kristenhetens förfall. Från och med den åttonde kontinuationen gör sig de konfessionella stridigheterna dock allt mer tydliga och missionärerna upprepar allt mer sällan att de europeiska kristnas passiva liv skulle vara skadligt för missionen, nu uttrycks istället uppfattningen att det handlade om ett aktivt motstånd, en satanisk attack mot missionen: ”Eftersom klandrarna, smädarna och skvallrarna är många [...]”<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713.. s. 124

”Alles was ein Betrug ist das ist nicht von Gott sondern vom Teufel. [...] hält man dieses vor ein Werk des Teufels, was soll denn endlich in der Welt ein Werk gottes heißen?”

<sup>373</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 124.

<sup>374</sup> Ziegenbalg och Gründler. *Apologia*. 1713. s. 125.

”Es haben schon vor so langer Zeit christliche Theologi gewünscht, daß doch durch christliche Potentaten von der Protestantischen Kirche denen Heide und anderen ungläubigen Völkern zu ihrer Bekehrung mit der Verkündigung göttlichen Wortes Gelegenheit gegeben werden möchte. Und da nunmehr solches geschiet, und sich billig alle Christen darüber freude sollte, siehe so bläset man allenthalben Lärmen, daß solches löbliche Werk gleich im ersten Anfange wiederum möchte untergehen. Solches Lärmblase kann man nicht anders ansehen als vor einen Betrug des Teufels, der darunter Europam warnen will, daß es hinführe mit Mission zu der Heiden Heil, und mit Praepatationen zu der Heiden und Christen Bekehrung abstehen soll.”

<sup>375</sup> HB I. Kont 8. Ziegenbalg & Gründler. 9/9 – 1713. s. 618.

Denna förändring måste ses i kontext med stridigheterna med Bövingh, att missionärerna hade präglats och omdefinierat sig utifrån denna kontrovers blir mycket uppenbart då man nu började att skriva om vilka människor man önskade få skickade till sig för att byta ut Bövingh. Att det uttryckligen var pietistiska teologer som man sökte blir som sagt tydligt i *Hallesche Berichtes* åttonde kontinuation där både Ziegenbalg och Gründler uttrycker att man särskilt måste eftersöka sådana personer till missionsverket som uppvisar såväl vitterhet och lärdom, men ännu viktigare, personer som befinner sig i ett omvänt och pånyttfött tillstånd, som uppvisar hjärtats ohycklade fromhet och som kan umgås med alla former av människor på ett klokt och världsförnekande sätt.<sup>376</sup> Samma vädjan återfinns även i ett brev som uppges vara tryckt två år senare, och missionärerna trycker här på att dessa missionärer måste tränas såväl i språkliga färdigheter som i den ”sanna fromheten”.<sup>377</sup> Samma sak återfinns återigen i ett uppföljande brev i samma kontinuation, där missionärerna förklarar sig villiga att utstå all världens förföljelse, spott och hån om man enbart får en ”vis och trogen knekt av Gud” att tjäna vid missionen.<sup>378</sup> Samma motiv återupprepas även senare, då missionärerna menar sig ha uppmuntrats och uppväckts av de stora lärostriderna och motståndet mot missionen i Europa, detta måste ha visat för alla att verket sannerligen var av Gud eftersom detta bestått trots alla dessa angrepp, och att man därför även slutligen fick tillfälle att övertyga de kristna som egentligen levde ett hedniskt liv.<sup>379</sup> Ironiskt nog skriver de båda missionärerna i ett tryckt brev att de hellre skulle velat förtiga det motstånd som verket hade mött innan den kungliga stiftelsen grundades än att skriva sådant till Europa.<sup>380</sup>

### **Delanalys III – Sammanfattning**

Om man återigen återvänder till Emichs modell har ovanstående avsnitt syftat till att mer ingående beskriva de konfessionella gränser som missionärerna satte upp i förhållande till den förfallna kristenheten. Som representant för denna förfallna kristenhet representerade Bövingh ett slags pars pro toto hela den grupp som ovan har skildrats i delanalys 1 och man kan beskriva konfessionskulturens organisation och normer enligt följande:

<b>Organisation och normer</b>
------------------------------------

---

<sup>376</sup> HB I. kont. 8. 16/9 – Ziegenbalg & Gründler. 1712.s. 608.

<sup>377</sup> HB I. Kont. 8. Ziegenbalg och Gründler. 3/1 – 1714. s. 641.

<sup>378</sup> HB I. kont. 8. Ziegenbalg och Gründler. 9/9 – 1713. s. 615.

<sup>379</sup> HB I. kont 8. Ziegenbalg och Gründler. 12/9 – 1713. s. 620-621.

<sup>380</sup> HB I. kont 8. Ziegenbalg och Gründler. 9/10-1713. s. 629.

Upplýsthet och  
pånyttfödelse,  
missionens fiender  
är ”falska kristna”.

För missionärerna representerade Bövingh en icke-upplýst och därmed även olämplig missionär, som genom sitt ”dåligt disponerande” sinne till hög grad sällade sig till missionens fiender. Till skillnad från en stor del av forskningsläget som enbart har granskat missionens konfessionella konflikter i samband med den traditionellt lutherska synen på katoliker, har det visat sig att missionen de facto även i det stora hela utövade stor polemik gentemot den lutherska ortodoxin. Detta även i motsats till en stor del forskare som har hävdats att missionen på det stora hela fostrade en pan-protestantisk eller interkonfessionell kultur genom sina kontakter med det, till namnet, ortodoxa Danmark och det anglikanska missionssamfundet SPCK. Detta avsnitt har istället argumenterat för att missionärerna själva åtminstone på en mikronivå i allra högsta grad inlemmade och använde mycket kraftig polemisk retorik gentemot de som ansågs vara missionens fiender. Detta kan man se i motsats till främst Lehmann, som i stort har ansett missionen som ett icke-konfessionellt projekt där den pietistiska identiteten i praktiken ska ha spelat mycket liten roll.<sup>381</sup>

---

<sup>381</sup> Lehmann. *Es Beginn in Tranquebar*. 1955. s. 87-89 & s. 93:

## Avslutande resultat och diskussion

Syftet med denna uppsats var att teckna en bild av den pietistiska konfessionskultur som Ziegenbalg och Gründler gav uttryck för under sin vistelse i Trankebar. Likaså var ett syfte att mer precist beskriva hur denna konfessionskultur tedde sig i kontakt med andra konfessioner och religioner. Detta i ett försök att överbrygga den lucka som funnits mellan den mer historiskt inriktade pietismforskningen och det mer missionsvetenskapliga fält som studerat missionen med missiologiska perspektiv. Som med all historisk forskning leder nya perspektiv även till nya frågor, och dessa frågor har vid detta tillfälle i hög grad berört den pietistiska konfessionskultur som de första Trankebarmissionärerna i allmänhet, och Barholomäus Ziegenbalg i synnerhet gav uttryck för under sin period som missionär, något som även förmedlades till en pietistisk läsarkrets genom Hallessche Berichte. Att ta ett slikt konfessionskulturellt grepp om missionen är, som har konstaterats, inte något som har företagits tidigare, och förhoppningen är att sådant inte enbart kan leda till ett större intresse för Trankebarmissionen, och andra missioner för den sakens skull, i allmänhet men även ett vidare intresse för missionärens eller prästens roll som internationell aktör i synnerhet. En genomgång av enbart de relevanta översiktsverken inom pietismforskningen visar att missionen som just pietistiskt fenomen fortfarande ligger förhållandevis outforskat, samtidigt som det missiologiska fältet sällan har begagnat insikter från konfessionell eller forskning om pietism. Det är således mycket enkelt att yttra en plädoajé för större samarbete dessa fält emellan. Som Hanco Jürgens förklarar är det ingen slump att just pietisterna var den religiösa grupp som påbörjade missionsarbetet.<sup>382</sup> Det var alltså ingen ödets grimas, utan en process djupt grundad i konfessionella idéer om Gudsriket, förebildlighet, utbildning och tro.

## Missionsbaserad konfessionskultur i sammandrag

Om vi för ett ögonblick återvänder till Birgit Emichs modell som presenterades i metoddelen, som sammanfattningsvis innebar att i huvudsak tre kategorier hamnade i det analytiska blickfånget, nämligen det konfessionella värdesystemet (syn på ritualer och grundbultar i tron”, synen på det förgångna och framtiden (den konfessionella framtiden har här stått i fokus) samt kulturens organisation och normer (det vill säga vem man utslöt). Emich föreslog detta i kontext av att göra konfessionen mer aktörsbaserad och mer anpassbar till just kulturhistoriska undersökningar av mindre konfessionella grupper eller aktörer, det handlar inte längre om stora

---

<sup>382</sup> Jürgens. ”On the Crossroads: Pietist, Orthodox and Enlightened Views on the Mission”. I Gross( red.). *Halle and the Beginning Vol I.* s. 14-18.

gruppbaseade tillhörigheter snarare om det som Emich väljer att kalla ”konfessionalitet”.<sup>383</sup> Det vill säga mer personligt uttryckta tankar om den egna konfessionen, något som har legat som en central grund till denna uppsats tillvägagångssätt. Om man således skulle uttrycka dessa i enlighet med Emich modell skulle den pietistiska konfessionskulturen i Trankebar kunna staplas upp enligt följande:

<b>Konfessionellt värdesystem</b>	<b>Det förgångna &amp; framtiden</b>	<b>Organisation och normer</b>
Uppenbarad gentemot naturlig sanning, aversion mot ytlighet.	Millenaristiska och utopiska tankar, hedningen ska ”skina som ett ljus”	Upplysthet och pånyttfödelse, missionens fiender är ”falska kristna”.

Skildringen av, den av missionärerna upplevda, ”hedningen” var genomgående positiv om man förhåller sig till de avgränsningar som sattes upp i metodavsnittet. Denne beskrevs samtidigt som innehavare av enbart ett derivat av naturlig sanning, samtidigt som denne tänktes besitta förmågor och kapacitet till fromhet som vida skulle överskina de förmågor som de dåliga kristna ansågs inneha. Genom inlemmandet av denna förebildliga ”hedning” önskade missionärerna, parafaserat, ”sätta det hedniska ljuset på ljusstaken” för att där tjäna som exempel för den resterande kristendomen. Missionens fiender ansågs vara de som hotade omvändningen av den indiska befolkningen, och som genom sin icke-pånyttfödelse enbart låg missionen till last.

### **Ett bidrag till djupare förståelse av konfessionskultur i kontaktzonen**

Trots att missionen har skildrats i ett stort antal verk som fortsatt används just som standardverk inom Trankebarforskningen, har varken Lehmann, Germann eller Fenger närmare preciserat beskrivit, eller placerat detta inom en dylik teoretisk ram för att därmed teckna en bild av den pietistiska konfessionskulturen på platsen.<sup>384</sup> Deras resultat är givetvis fortsatt värdefulla, men för att verkligen förstå missionen måste man även förstå mot vilket mål som missionärerna

<sup>383</sup> Emich. ”Konfession und Kultur, Konfession als Kultur?” *Archiv für Reformationsgeschichte*. 109:1. 2018: s. 382-387.

<sup>384</sup> Lehmann. *Es Beginn in Tranquebar*. 1955; Germann. *Ziegenbalg und Plütschau*. 1868. Fenger. *Den Trankebarske Missions Historie*. 1843.

arbetade, vilka tankar som styrde dem i arbetet, och hur de själva uppfattade detta. Det är min förhoppning att jag har kunnat bidra något till detta. De senare forskarna Hinze och Selwanyagam noterade som sagt förvisso Ziegenbalgs positiva beskrivning av indierna, men noterade samtidigt inte att man tjänar mer på att även jämföra denna positiva syn med Ziegenbalgs negativa syn på de europeiska kristna.<sup>385</sup> Som har påvisats följde missionärernas syn på ”hedningen” alltjämt pietistiska mönster som grundade sig dels i Speners och framförallt Franckes syn på *sann* gentemot *falsk* kristenhet, samma sak har föredragits av till exempel Carola Nordbäck för den svenska pietismens del och är alltjämt ett vanligt tema inom hela det pietistiska forskningsfältet.<sup>386</sup> Samma form av dikotomiserande synsätt överfördes alltså här även till den ”hedning”, som efter konversion, alltså mottagandet av den uppenbarade sanningen, skulle bli just ett skinande ljus för resten av världen. Man kan beskriva detta som en del av det pietistiska reformprojektet, där man för övrigt måste se just ”förfining” som det främsta ledordet, och som i vissa delar fungerade just exkluderande, i konfessionaliseringssynpunkt, gentemot andra grupper.<sup>387</sup> Särskilt är det nödvändigt att sätta detta i relation till missionärernas skrift som riktades till Bövingh, där denna dikotomisering blir uppenbar. Det var således inte tal om att denna konfessionella kritik enbart riktade sig till katolska aktörer.

Det lönar sig att tala om detta i form av vad Kaufmann kallar just inomkonfessionella differentieringsprocesser, det vill säga den pluralitet som existerade inom en konfession. Detta sammanförs både det konfessionella värdesystemet och konfessionens normer.<sup>388</sup> Man kan här tala om en grundläggande skillnad gentemot just den pietistiska och den ortodoxa synen på missionen, där den ortodoxa synen, representerad av Bövingh, såg missionen som menlös och farlig för indierna, som inte hade gjort sig förtjänt av att emotta läran. För den pietistiska missionären handlade detta dock mer om ett apokalyptiskt synsätt. Genom förföljelse, svår kamp och flit skulle hinduerna kunna helgas och därmed uppnå en plats på ”ljusstaken” för att där lysa och utgöra ett exempel för hela den kristna världen. Jag har ovan påstått att man inte kan förstå den pietistiska missionens syn på ”hedningen” om man inte också tar i akt synen på den förfallna kristenheten, något som varken Lehmann, Fenger, Germann

---

<sup>385</sup> Hinze. ”Christian Missionaries and their Perceptions of Hindiusm” i Gross (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. s. 895-903 & Sevyaganam. Israel Sevyaganam. ”Encountering the Hindus: The Legacy of Ziegenbalg”. i Gross (red.). *Halle and the Beginning. Vol. II.* 904-922..

<sup>386</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 191-197; Se även: Schantz. *An Introduction t German Pietism*. 2013. s. 132-133; Hinrichs. *Preußentum und Pietismus*. 1971. 7-17.

<sup>387</sup> Jfr. Jonathan Strom. ”Conversion, Confessionalization and Pietism in Dargun.” i van Lieburg (red.). *Confessionalism and Pietism*. 2006. s. 166-168.

<sup>388</sup> Kaufmann. *Konfession und Kultur*. s. 16; Kaufman. i von Greyerz et. al. (red.) *Transkonfessionalitet, Interkonfessionalität, Bninnenkonfessionella Pluralität*. s. 14. 2003.

eller Nørgaard till stor del har gjort. Tätt sammankopplat med dessa tankar var även som sagt den dikotomi mellan sanna och falska kristna som ingick i pietismens centrala världsbild. Denna indelning kan man därmed granska som just ett överfört begrepp som stod centralt i framför allt Ziegenbalgs sinne och som han exporterade från Europa, i enlighet med prästens roll som internationell aktör som har berörts av bland andra Games.<sup>389</sup> Samtidigt skedde här även en förändring från vad som ovan har diskuterats om sann gentemot falsk kristenhet, Ziegenbalg själv brukade vid flera tillfällen istället tillmäta ”hedniska” kristna gentemot den ”upplysta” kristendom han såg sig själv och sin församling som delar av. De hedniska kristna var snarare värre än den odöpta hedningen själv, som inte hade valt sitt tillstånd.

Detta kan man dock föra upp till ytterligare en teoretisk nivå. Kaufmann har, som sagt, påstått att konfessionskulturen i sig är ett föränderligt fenomen, som tar sig olika uttryck och upplevs med olika intensitet i olika sammanhang och sociala kontexter.<sup>390</sup> Detta har i denna uppsats kopplats samman med kontaktzonbegreppet som en del i ledet att se nödvändigheten i att den missionsinriktade konfessionskulturen inte enbart som statisk, men att även se denna som något som i mångt och mycket förändrades genom interaktion och förhandling. Detta ligger i och för sig nära det redan existerande missionsvetenskapliga begreppet *translatibility*, föreslagit av Sanneh, som i grunden innebar en överföring av kända kristna koncept till lokala språk, normer och kulturer.<sup>391</sup> Jag vill dock mena att man tjänar på att tänka sig detta koncept som rörande sig mellan två olika nivåer. Jag har ovan brukat det konfessionskulturella begreppsparat ”hård kärna” gentemot det av mig föreslagna, men måhända mindre attraktiva motsatta begreppet, ”mjukt skal”.<sup>392</sup> Den hårda kärnan representerar sådana djupt liggande konfessionskulturella begrepp (återfödelse, praktisk fromhet) som i kontakt med andra kulturer inte alls förändrar sig, eftersom detta helt hade upplöst konfessionens rent existensnödvändiga och psykologiska avgränsning mot andra grupper. Det mjuka skalet representeras istället av allmänskristna koncept (Gudsbild, ett högsta väsen) som mycket enkelt kan inte bara associeras med andra religiösa kulturers koncept, men snarare även uppkomma och ses som parallella fenomen i kontakt med dessa. Detta kan illustreras genom följande modell:

---

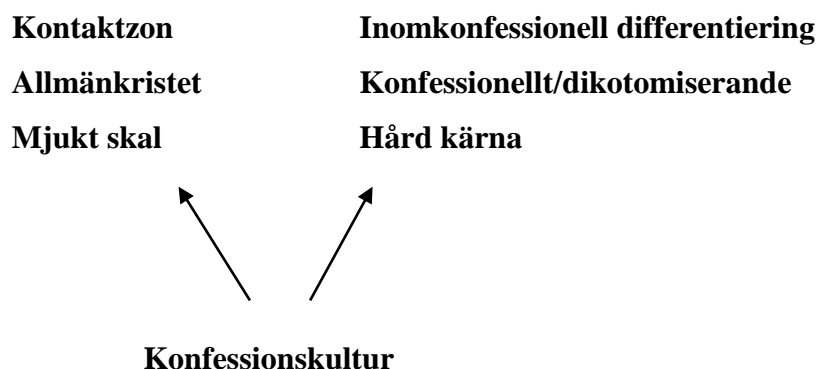
<sup>389</sup> Games. *The Web of Empire*. s. 222-223. 2008.

<sup>390</sup> Kaufman. i von Greyerz et. al. (red.) *Transkonfessionalitet, Interkonfessionalität, Bninnenkonfessionella Pluralität*. 2003. s. 14.

<sup>391</sup> Sanneh. *Translating the Message* 1989..s. 5 & 88.

<sup>392</sup> Eller det *det vordna* (stelnade) gentemot *det blivande* (levande) för att bruka ett Kantianskt-Spenglerianskt begreppspar.



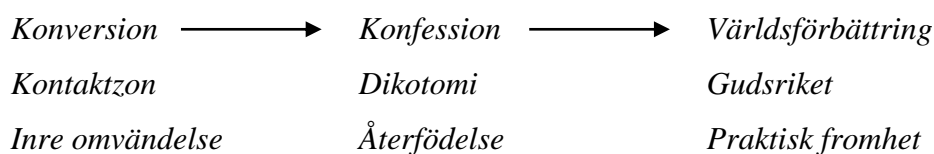


Man måste här dra sig till minnes Kreslins uttalande om den tidigmoderna identiteten som högst situationell och i allmänhet föränderlig.<sup>393</sup> Detsamma gällde i allra högsta grad för konfessionskulturen, och särskilt den missionsinriktade dito. Varje konfessionskultur innehåller såväl konfessionella som allmänskristna drag och missionärerna kunde använda sig av båda dessa i förhållande till sina mål. Här har vi alltså dubbla processer. Läsaren kan dra sig till minnes att den förhandling som skedde i kontaktzonen i allra högsta grad handlade om namnet på den hinduiska högsta skaparguden, som i sig sågs som ett uttryck eller ett derivat av den kristna guden. Alltså inget direkt konfessionellt, men ett allmänskristet koncept. Skillnaden mellan denna förhandling och överförandet av de millenaristiska tankarna på främst den hinduiska befolkningen var att den sistnämnda i allra högsta grad skedde i motsats till och med exkluderande funktion i hänsyn till den europeiska kristenheten. Förklarandet av och förhandlingen om den allmänna skaparguden skedde i kontakt med den hinduiska religionen. Samtidigt som konversionen tänktes ske enligt en pietistisk förädlingsmodell som rörde sig från förhandling av den allmänskristna sanningen, till ett anammande av den pietistiska sanningen, från det mjuka skalet till den hårda kärnan. Här kan man även göra sig en insikt om Ziegenbalgs roll som internationell aktör, och man kan med fördel tala med Steiner då han påpekar att pietismen i Wien ofta drevs av båda dessa dubbla processer, agitation eller polemik samt samtal och övertalning.<sup>394</sup> På följande vis skulle man kunna förstå denna förädlingsprocess, som i sig är mycket förknippad till ett bevästande av de konfessionella gränserna:

<sup>393</sup> Kreslins. s. Jan Kreslins. ”Devotional literature, Confessional Allegiance” i van Lieburg (red.). *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern. 2006. s. 187-188.

<sup>394</sup> Steiner. *Gottes Reich hier in Wien*. 2021. s. 82-84.

### Den pietistiska konversionen; eller den missionsinriktade plantskolan



På detta vis skulle man kunna illustrera den utveckling som missionärerna hoppades att ”hedningen” skulle uppleva, något som i allmänhet var djupt förskansat i den pietistiska världsbilden, som man kan se genom det så centrala begreppet ”ångerkamp”<sup>395</sup>. Genom att först appellera till ett kontaktzonlig förståelse av den delade ”högsta guden”, skulle man få denne att först och främst vända sig till en allmänkristlig uppfattning. Detta är dock det enda stadiet som detta begrepp kom att spela någon roll, det är även det enda hänseendet där Trankebar på något vis har kunnat ses som någon form av ”transkonfessionell kontaktzon”, där begrepp från andra kristna konfessioner kom att influera den pietistiska konfessionen. Detta kan ses vid de tillfällen då missionärerna försvarar den allmänkristna tron från angrepp, och när de talar om just denna delade Gud i ett försök att få hinduerna att förkasta de sina andra gudar. I det andra stadiet, när ”hedningen” väl hade vänt sig till en mer allmänkristen tro, skulle de konfessionella gränserna befästas, konvertiten skulle träda in i pietismen och bli en god pietist. Ett exempel på detta är då Ziegenbalg talade om för församlingen att de nu var återfödda och därför skulle dömas värre än de icke-kristna om de vände sig bort från den kristna tron, samt då han ombad församlingsmedlemmarna att förkasta sitt gamla liv, att inte läsa hedniska böcker och att inte låta sig förledas av de ”dåliga kristna”. I det sista stadiet kommer de millenaristiska tankarna in i bilden, det var under detta stadium som den nu i allmänhet välsignade och nu rakt igenom pietistiska indiern skulle visa upp sin upplysthet för världen genom sin praktiska fromhet, leva med gott exempel och därmed just ”skina som ett ljus”. Kontaktzonen blir i detta fall ett förstadium till en vidare konfessionsbildande process, som mynnar ut i de centrala pietistiska tankarna om världsförbättring.

### Panprotestantisk internationalism eller konflikt på marken?

Formationen av en allmänprotestantisk identitet eller konfessionskultur är något som just har varit omstritt, där såväl Singh och Gleixner som Stievermann och Andrews har argumenterat

---

<sup>395</sup> Markus Matthias. ”Bekehrung und Wiedergeburt” i: Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4. s. 60-62.

för att missionens millenaristiska syn bidrog till att skapa en sådan kultur.<sup>396</sup> Särskilt Gleixner har fokuserat på de eskatologiska tankefigurerna som uttrycktes genom *Hallesche Berichte*, vilket i sin tur ledde just till aktivt, interkonfessionellt samarbete olika konfessioner emellan i skapandet av det ”pietistiska imperiet”.<sup>397</sup> Dessa författare har inte nödvändigtvis fel i sak, snarare beror de olika synsätten på de metodologiska skalor man arbetar med, på en mycket stor transnationell nivå förekom i allra högsta grad ett dylikt interkonfessionellt arbete, både genom kontakten med det engelska SPCK samt med andra lutherska grupper i Europa. Om man dock läser missionärernas brev som uttryck för deras individbaserade och mikrohistoriska konfessionalitet blir det tydligt att missionen av dessa inte i första hand sågs som ett sådant ekumeniskt eller transkonfessionellt projekt, utan snarare som ett i allra högsta grad Hallensiskt sådant. Missionärernas apokalyptiska syn på missionen var i sig till hög grad dikotomiserande eftersom den inbegrep, och i sitt själva väsen även måste inbegripa och förutsätta en pietistisk hållning gentemot den förfallna kristenheten. Den är själva slutstationen på den pietistiska konversionsskalan. Det är förhållandevis tydligt att missionärerna, särskilt om man ser till svarsskriften mot Bövingh, inte under några omständigheter företog sig att argumentera för upprättandet av en sådan pan-protestantisk identitet, utan istället använde sin koppling till Halle som ett bevis på att, parafraaserat, ”ju mer spott och spe man får lida, desto mer välsignar Gud oss”. Som Nordbäck menar var detta konfliktperspektiv centralt just för pietismen, där den sanna kristenheten alltjämt sågs som en uppenbar provokation gentemot den falska kristenhet man ansåg sig förföljd av.<sup>398</sup>

Dessa skilda uppfattningar kan man finna flera olika förklaringar till. Rent metodologiskt kräver överstående forskares perspektiv att man letar efter sammanbundenhet istället för att fokusera på de konfessionella konfliktlinjerna, det innebär betydande svårigheter att studera sammanbundenhet om man fokuserar på det icke-sammanbundna. Detta till skillnad från denna undersökning som har anlagt ett mikrohistoriskt perspektiv, där nyanser kan framkomma på ett annat sätt. Man kan även tänka sig en platsbaserad förklaring. Ziegenbalgs och Gründlers motiv för missionen var alltjämt konversion på platsen, och de var tvungna att direkt interagera med såväl ortodoxa lutheraner, som katoliker och de olika indiska religionerna även om sådan konversion uttryckligen skulle tjäna det framtida målet att återuppliva den

---

<sup>396</sup> Singh. ”’One Soul, tho note one Soyl’?”. *Studies in Eighteenth-Century Culture*. 31:2002; Stieverman ”A ’Syncretism of Piety’”. *Church History*. 89:2020; Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation”. i Rublack (red.). *Protestant Empires.*; Andrews. 2020; Andrews. ”Charting the Protestant International”. *The William and Mary Quarterly*. 74:1.2017.

<sup>397</sup> Gleixner. ”Globalizing the Protestant Reformation”. i Rublack (red.) *Protestant Empires*. 2020. 273-274.

<sup>398</sup> Nordbäck. *Samvetets röst*. 2004. s. 227-228.

förfallna kristenheten. För Francke, med sitt vida kontaktnät, kunde samma millenaristiska föreställningar dock agera som en språngbräda för vidare inomkonfessionella kontakter.

## Vidare forskning

”Historien är det enda laboratorium där man problemfritt kan studera människan.” Dessa ord hörde jag yttras för ett antal år sedan. Oavsett sanningshalten i denna något förmättna sentens anses det ändock av historiesamfundet vara aningen för sentimentalt att föra sig med begrepp som ”historiska lärdomar”. Men för att en undersökning som denna ska kunna anses vara mer än förslösad papper och förslösad tid krävs det nog att man försöker utvinna några lärdomar härur. För en inte oansenlig mängd av våra historiska vänner har religionen varit så tätt förbundet med Jaget att det blir svårbegripligt, nästan omöjligt för en nutida människa att tänka sig. Få historiker idag skulle dock med gott samvete inte erkänna religionen som centralt historiskt begrepp, inte enbart i den tidigmoderna människans värld, men som något basalt för alla tider. Det är något som skapat både konflikt och kontrovers, men likaså något som givit stabilitet och sporrat människan till handling. Något som fått henne att vilja bege sig ut i världen, något som bundit samman människor, något som i mångt och mycket har skapat världen av idag. Man ska därför inte heller underskatta prästerskapets roll i att forma denna värld. Vad mer kan man lära sig av missionen? Att dialog har varit centralt för alla tider, att saker och ting inte alltid har varit så enkelt som kristendom gentemot övriga religioner, lutheraner gentemot katoliker eller vad man vill. Dialog är inte vår tids främsta signum, men kanske kunde man lära sig något av Ziegenbalg och Gründler.

Trankebarmissionen har varit ett föremål för historiska undersökningar av olika slag ända sedan Fengers allra första verk 1843. Detta visar inte enbart på ett varaktigt och levande intresse för missionen i sig, men även vikten av att anlägga nya perspektiv, ställa nya frågor och förhoppningsvis komma till nya slutsatser. Ulrike Gleixner håller ännu på med ett globalhistoriskt projekt om ”The Pietist Empire”, gällande nätverk och millenarism som sammanlänkande krafter, som tar utgångspunkt i de internationella sammanhang där *Hallesche Berichte* blev till och lästes. Hela denna uppsats däremot på de möten som hände på Indiens mark, på den lokala nivån och baserad på en enda kontinuation av *Hallesche Berichte*. Det finns uppenbarligen fortfarande många aspekter som är och förblivit outforskade, och det finns mycket som talar för att ett liknande mikrohistoriskt och konfessionellt synsätt i allra högsta grad skulle kunna anläggas på dylikt material från Trankebarmissionens senare tid.

# Käll- och litteraturförteckning

## Digitalt tillgängligt källmaterial

### Hallesche Berichte (HB I)

Frankesche Stiftungen: BFSt: 121 K 1a.

August Francke, Gotthilf & Hermann Francke, August (red.) *Der Koenigl. Daenischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandter Ausfuehrlichen Berichten Erster Teil*. Halle: Waisenhaus. 1735 (Ursprungl. 1710-1717).

Tillgänglig via Frankesche Stiftungen digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/fsdhm/periodical/titleinfo/162799>

(Hämtad 25/5 – 2023)

### Brevmaterial

Frankesche Stiftungen: AFSt/M 1 C 1 : 22.

Bartholomäus Ziegenbalg & Heinrich Plütschau till August Hermann Francke. Godahopsudden. 30/4.1706.

Tillgänglig via Frankesche Stiftungen digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/pageview/1221164>

Hämtad (25/5 – 2023)

Frankesche Stiftungen: AFSt/M 1 C 1 : 27.

Bartholomäus Ziegenbalg till August Hermann Francke. Trankebar 1/10 – 1706.

Tillgänglig via Frankesche Stiftungen digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220645>

(Hämtad 25/5 – 2023)

Frankesche Stiftungen: AFSt/M 1 C 1 : 37.

Bartholomäus Ziegenbalg till August Hermann Francke. 24/10 – 1707. Trankebar.

Tillgänglig via Frankesche Stiftungen digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220648>

(Hämtad 25/5 – 2023)

Frankesche Stiftungen: AFSt/M 1 C 4 : 32.

Bartholomäus Ziegenbalg, Polycarp Jordan & Johann Ernst Gründler till August Hermann Francke. 17/11 – 1712. Trankebar.

Tillgänglig via Frankesche Stiftungen digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/mod5a/content/titleinfo/1220669>

(Hämtad 25/5 2023)

### Missionärenas diarium

Frankesche Stiftungen: S/LMW-M : G 87

Ziegenbalg, Bartholomäus & Gründler, Johann Ernst. *Tagebuch von Bartholomäus Ziegenbalg und Johann Ernst Gründler*. Trankebar. 1712-1719.

Tillgänglig via Frankesche Stiftungen digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/fsha/content/titleinfo/595247>

(Hämtad 25/5 – 2023)

### **Curieuse Beschreibung und Nachricht von den Hottentotten**

Bövingh, Johann Georg. *Herrn Joh. Georg Bövings, Königlichen dänischen Missionarii zu Tranquebar in Ost-Indien, Curieuse Beschreibung und Nachricht Von den Hottentotten: Welche er neulich an einen guten Freund in Hollstein überschrieben, und von demselben auff Ersuchen zum Druck überlassen worden; Also eingerichtet, Daß sie zu einer Erläuterung der Briefe Von Herrn Ziegenbalg Und Herrn Plütscho, Wie auch Umständlicher Relation, derer darinnen benannten Oerter und Völcker dienen kan; Wobey noch eine gantz neue und accurate Beschreibung von dem jetzigen ReligionsWesen, Samt angehängten Bericht, von einigen unter denen Herrn Missionaris daselbst entstandenen Streitigkeiten.* Holstein. 1712. Tillgänglig via Münchener Digitalisierungszentrums (Bayerische Staatsbibliothek) digitala bibliotek:

<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10154427?page=1>

(Hämtad 25/5 – 2023)

### **Apologia Epistolis Bovingianis**

Ziegenbalg, Bartholomäus & Gründler, Johann Ernst. *Apologia Epistolis Bovingianis.* 1713. Tillgänglig i Niels Peter Moritzen (red.). *Von den Anfängen Evangelischer Mission: Zwei Unbekannte Missionsschriften von 1713 und 1717.* Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft. 2002. s. 51-148.

### **Övrigt digitalt tillgängligt material.**

Spener, Philip Jacob. *Pia desideria.* Frankfurt am Main. Förläggning: Johann David Zunner. Tryck: Johann Dietrich Friedgen. 1676.

Tillgänglig via: Deutsches Textarchiv (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften)

[https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/spener\\_piadesideria\\_1676?p=3](https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/spener_piadesideria_1676?p=3)

Hermann Francke, August. ”Großer Aufsatz”. i Wilhelm Fries (red.) *August Hermann Franckes Großer Aufsatz.* Halle: Waisenhaus Verlag: 1894

Tillgänglig via Franckesche Stiftungens digitala arkiv:

<https://digital.francke-halle.de/mod3a/content/titleinfo/1221>

### **Övrigt material**

Ziegenbalg, Bartholomäus. *Der gottgefällige Lehrstand.* Tillgänglig i Niels-Peter Moritzen (red.). *Bartholomäus Ziegenbalg: Der Gottgefällige Lehrstand: Eine gekürzte Auswahl seiner Gefängnisschrift.* Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen. 2005.

## Litteraturlista

### Monografier

Chandra, Mallampalli. *South Asia's Christians: Between Hindu and Muslim*. Oxford: Oxford University Press. 2023.

Fenger, Johannes Ferdinand. *Den Trankebarske Missions Historie*. Köpenhamn: C.A Reitzel. 1843.

Games, Alison. *The Web of Empire: English Cosmopolitans in an Age of Expansion, 1560-1660*. Oxford: Oxford University Press. 2008.

Germann, Wilhelm. *Ziegenbalg und Plütschau. Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus nach handschriftlichen Quellen und ältesten Drucken*. Erlangen: Deichert.

Hill, Kat. *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*. Oxford: Oxford University Press. 2015.

Hinrichs, Carl. *Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1971.

J. Cohen, Daniel & Rosenzweig, Roy. *Digital History: A Guide to Gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. 2006.  
Tillgänglig via:  
<https://chnm.gmu.edu/digitalhistory/>  
(Senast hämtad 20/5 – 2023)

Kaufmann, Thomas. *Konfession und Kultur: Luterischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2006.

Lehmann, Arno (red.). *Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg. 1706 – 1719*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Lehmann, Arno . *Es Begann in Tranquebar: Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1955.

Lidström, Carina. *Berättare på resa: Svenska resenärers reseberättelser 1667-1829*. Stockholm: Carlsson Bokförlag. 2015.

Liebau, Heike. *Cultural Encounters in India: The Local Co-Workers of the Tranquebar Mission, 18th to 19th Centuries*. London & New York: Routledge. 2018.

Ljungberg, Johannes. *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*. (diss.). Lunds universitet 2017.

Louise Pratt, Mary Louis. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London & New York: Routledge. 1992.

Lundström, Kerstin. *Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans: Inzenierungen, Rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit*. Stockholm: Stockholm University Press 2015.

Nordbäck, Carola. *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige* (diss.) Umeå universitet. 2004.

Sanneh, Lamin. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll: Orbis Books. 1989.

Steiner, Stephan. *”Das Reich Gottes hier in Wien” : Evangelisches Leben in der Reichshauptstadt während der Regierungsjahre Kaiser Karls VI*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag. 2021.

Subrahmanyam, Sanjay. *The Political Economy of Commerce: Southern India 1500–1650* Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

Wallman, Johannes. *Der Pietismus*. Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2005.

Whitmer, Kelly Joan. *The Halle Orphanage as Scientific Community: Observation, Eclecticism, and Pietism in the Early Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press. 2015.

## Artiklar

Andrews, Edward. E. ”Tranquebar: Charting the Protestant International in the British Atlantic and Beyond”. *William and Mary Quarterly*. 74:1. 2017. 3-34.

Brilkman, Kajsa. ”Konfessionalisering, konfessionskonflikt och konfessionskultur under tidigmodern tid”. *Scandia*. 82:1. 2016. s. 93-106.

de Vries, Jan. ”Playing with Scales: The Global and the Micro, the Macro and the Nano”. *Past and Present*. 14:2019. 23-36.

Emich, Birgit. ”Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung”. *Archiv für Reformationsgeschichte*; 109: 1. 2018. S. 375-388.

Ghobrial, John-Paul A. ”Introduction: Seeing the World like a Microhistorian”. *Past & Present*. 2019. Supplement, Vol. 242. s.1-22.

Kaufmann, Thomas. ”Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft – Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (Teil 2) – Leistung und Grenzen des Konfessionalisierungsparadigmas und seine Bedeutung für die Kirchengeschichtswissenschaft. *Theologische Literaturzeitung*. December/1996. s. 1112-1121.

Keen, Ralph. ”Intra-Confessional Polemics in the Reformation”. *Church History*. 88:3 2019. s. 629-644.



Nilsson Hammar, Anna & Weber, Kajsa. "Från religiös kultur till konfessionell kunskap". *Historisk tidskrift*. 141:1. 2021. s. 81-91.

Putnam, Lara. "The Transnational and the Text-Searchable: Digitized Sources and the Shadows They Cast". *American Historical Review*. 121:2. 2016. 377-402.

Reinhard, Wolfgang. "Zwang zur Konfessionalisierung: Prolegomena zu einer Theori des konfessionellen Zeitalters". *Zeitschrift für Historische Forschung*. 10:3.1983. 257-277.

Schilling, Heinz. "Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620". *Historische Zeitschrift*. 1988. s.1-45.

Singh, Brijraj. "'One Soul, tho' not one Soyl'?: International Protestantism and Ecumenism at the Beginning of the Eighteenth Century". *Studies in Eighteenth-Century Culture*. 31:2002. s. 61-84.

Stievermann, Jan. "A 'Syncretism of Piety': Imagining Global Protestantism in Early Eigteenth-Century Boston, Tranquebar, and Halle". *Church History*. 89:2020. 829-856.

Strandgaard-Jensen, Helle. "Digital Archival Literacy for (All) Historians". *Media History*. 27:2. 2021. s. 251-265.

Zeeden, Ernst Walter. "Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe". *Historische Zeitschrift*. Nr. 185 (1958). s. 249-299.

## **Samlingsverk**

Albrecht-Birkner, Veronika; Breul Wolfgang, Jacob Joachim; Matthias, Markus; Schunka Alexander & Soboth; Christian. (red.) *Pietismus: Eine Anthologie von Quellen des 17. Und 18. Jahrhunderts*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 2017.

Bernet, Claus. "Expectations of Philadelphia and the Heavenly Jerusalem in German Pietism." i Douglas H. Shantz (red.). *A Companion to German Pietism: 1660-1800*. Leiden/Boston: Brill. 2015. s. 139-170.

Brecht, Martin" "Phillip Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen". i: Martin Brecht et. al (red.). *Geschichte des Pietismus. Bd. 1:Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1993. S. 281-391.

Breul, Wolfgang. "Zukunftserwartung". i Wolfgang Breul (red.). *Pietismus Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2021. s. 399-408.

Gleixner, Ulrike. "Globalizing the Protestant Reformation through Millenarian Practices" i Ulinka Ruback (red.) *Protestant Empires: Globalising the Reformations*. Cambridge: Cambridge University Press. 2020 S. 254 – 274.

Gross, Andreas. "Introduction" i Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau. (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume III: Communication Between India and Europe*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen zu Halle. 2006. s. 1217-1219.

Gröschl, Jürgen. "Missionaries of the Danish-Halle and English-Halle Mission 1706-1844". I Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau (red.) *Halle and the Beginning. Volume III: Communication Between India and Europe*. 2006. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. s. 1571-1574.

Gäbler, Ulrich. "Geschichte, Gegenwart, Zukunft. i Hartmut Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2004. 19-48.

Hinze, Hans-Jörg. "Christian Missionaries and their Perceptions of Hindiusm: Intercultural Encounters". i Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau (red). *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume II: Christian Mission in the Indian Context*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. 2006. s. 885-902.

Hübner, Sabine. "To Sigh before God Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in Tamil Nadu". I Judith Becker (red.). *European Missions in Contact Zones*. 2015. s. 157-178.

Jürgens, Hanco. "On the Crossroads: Pietist, Orthodox and Enlightened Views on the Mission". I Gross( red.). *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume I: The Danish-Halle and the English Halle Mission*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. 2006. s. 7-36.

Kamath Rajan, Rekha. "Cultural delimitations: The letters and reports of Bartholomäus Ziegenbalg" i Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume III: Communication Between India and Europe*. 2006. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. s. 1212-1239.

Kaufmann, Thomas. "Einleitung" i Kaspar von Greyerz; Manfred Jakobowski-Tiessen; Thomas Kaufmann & Hartmut Lehmann (red.) *Transkonfessionalitet, Interkonfessionalität, Bninnenkonfessionella Pluralität – Neue Forschungen zur Konffessionalisierungsthese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus & Heidelberg: Verein für Reformationsgeschichte. 2003. s.9-15.

Kaufmann, Thomas. "What is Lutheran Confessional Culture". I: Per Ingesman (red.) *Religion as an Agent of Change: Crusades – Reformation – Pietism*. Leiden/Boston: Brill. 2016. s. 127-148.

Kreslins, Jan. "Devotional literature, Confessional Allegiance, Pietistic Undercurrents and the Various Meanings of Idenity in Early Modern Northern Europe. i Fred van Lieburg (red.). *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern. 2006. s. 183-196.

Kuhn, Thomas "Soziales Handeln". i Wolfgang Breul (red.) *Pietismus Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2021. s. 523-534.

Lotz-Heumann, Ute. "Confessionalization" i David M. Whitford (red.). *Reformation and Early modern Europe: A Guide to research*. Kirksville: Truman State University Press. 2008. s. 136-158.

Matthias, Markus. "Bekehrung und Wiedergeburt" i Hartmut Lehmann (red.). *Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2004. s. 49-102.

Matthias, Markus "Pietism and Protestant Orthodoxy" i Douglas H. Shantz (red.). *A Companion to German Pietism: 1660-1800*. Leiden/Boston: Brill. 2015. S. 17-49.

Mori, Ryoko. "The Conventicle Piety of the Radicals" i Douglas H. Shantz (red.). *A Companion to German Pietism: 1660-1800*. Leiden/Boston: Brill. 2015. 201-224.

Moritzen, Niels-Peter. "The Bövingh Controversy". i Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau. (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume III: Communication Between India and Europe*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen zu Halle. 2006 s. 1283-1289.

Rinke, Stefan. "A State Within a State? The 'Jesuit state in Paraguay' and Eurocentric Construction of Space". I Judith Becker (red.) *European Missions in Contact Zones: Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2015. s.143-153.

Sevyanagam, Israel. "Encountering the Hindus: The Legacy of Ziegenbalg." i Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau (red.) *Halle and the Beginning Of Protestant Christianity in India.. Volume II: Christian Mission in the Indian Context*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. 2006. s. 903-922.

Straßberger, Andres "Predigt" i Wolfgang Breul (red). *Pietismus Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2021. 387-393.

Strom, Jonathan. "Conversion, Confessionalization and Pietism in Dargun." i Fred van Lieburg (red.). *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern. 2006. s. 149-168.

Sweetman, Will. "Bartholomäus Ziegenbalg, the Tranquebar Mission and the 'Roman Horror'". i Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau. (red.) *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India. Volume II: Christian Mission in the Indian Context*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. 2006. s. s. 797-811.

Tamcke, Martin. "*Heinrich Plütschau: The Man in Ziegenbalg's Shadow*" i: Andreas Gross; Y. Vincent Kumadoss; Heike Liebau (red.) *Halle and the Beginning. Volume II: Christian Mission in the Indian Context*. Halle: Verlag der Frankeschen Stiftungen. 2006. s. 813-830.

Wallman, Johannes. *Der Pietismus. "Zur Haltung des Pietismus gegenüber die Juden."* i Lehmann (red.) *Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2004. s. 82-101.

## Bilaga I

Till läsarens förkovran: Översiktlig förteckning över innehållet i Hallesche Berichtes första del, exklusive företalen.

<b>Kontinuation</b>	<b>Missionskildringar (Antal &amp; sidor)</b>	<b>Missionsrapporter</b>	<b>Annat material</b>	<b>Totala antalet sidor</b>
<b>1</b>	1 18 s.	-	2 6 s.	24 s.
<b>2</b>	3 13 s.	4 20. s.	-	33 s.
<b>3</b>	2 18 s.	1 19 s.	-	37 s.
<b>4</b>	5 20.	8 19 s.	-	39 s.
<b>5</b>	1 5 s.	3 13 s.	2 15 s.	33 s.
<b>6</b>	-	-	2 129.	129 s.
<b>7</b>	-	-	57 207 s.	207 s.
<b>8</b>	3 15 s.	4 21 s.	17 110 s.	146 s.
<b>9</b>	-	-	19 161 s.	161 s.
<b>10</b>	1 18 s.	1 10 s.	1 11 s.	39 s.
<b>11</b>	-	4 16 s.	44 88 s.	104 s.
<b>12</b>	2 20 s.	2 4 s.	-	24 s.

<b>Samtliga</b>	18 127 s.	27 122 s.	142 727 s.	1001 s.
-----------------	--------------	--------------	---------------	---------

### **Första kontinuationen**

Tillkomstår anges vara 1710. Kontinuationen innehåller: (1) En översiktlig skildring av Trankebars invånare, författad av Ziegenbalg. Skriften skildrar tamilernas religion, samhälle och inställning till de europeiska kristna; (2) Ett utdrag från en disputation från ett jämfört med Halle "närbeläget universitet". Disputanten anklagar missionen för att vara falsk och missionärerna för att använda ett yttre sken av fromhet för att sko sig själa. (3) Ett försvar gentemot ovannämnda disputation. Författad av Franz Julius Lützens, hovpredikant till danska hovet. Lützens bestrider disputantens inställning till missionen genom att trycka på dess olönsamhet samt det faktum att den är understödd av danska kronan.

### **Andra kontinuationen**

Tillkomstår anges vara 1710. Kontinuationen innehåller: (1) Ett brev från Gründler 7/12-1709 som skildrar skolverksamheten i Trankebar jämte andra upplysningar om missionen, möte med lokala tamilska ledare och missionsarbetet i sig; (2) Brev från Gründler 2/1-1710. Skildrar firandet av det nya året i Trankebar, besök hos stadens danske kommandant samt firandet av Gudstjänst; (3) Brev från Gründler. Okänt datum. Berättar ytterligare om det nya året, stor del ägnas till en polemisk skildring av den katolska gemenskapen; (4) Brev från Ziegenbalg 16/1-1710. Skildrar översiktligt en resa till "Stormogulens rike"; (5) Brev från Ziegenbalg 17/10-1710. Skildrar samma ämne som föregående brev, men i mer detalj; (6) Brev från Ziegenbalg "till en vän i England" 17/10-1710. Berättar om översättningen av Nya testamentet till Tamil samt förhoppningen att "sprida evangeliet till världens alla folk"; (7) Brev från samtliga missionärer till en vän i Danmark 6/2-1710. Innehåller en än mer utförlig beskrivning av Ziegenbalgs resa till moguldömet, möte med och missionsarbete hos både européer och indier.

### **Tredje kontinuationen**

Tillkomstår uppges vara 1713. Verket består av Ziegenbalgs svar på frågor som han mottagit från en "vän i Europa" och delas upp i tre ämnesområden: (1) Politicis: Frågor om Trankebar, om de europeiska invånarna, Koromandelkustens kungamakt, det malabariska språket; (2)

Physicis & oeconomicis: Frågor om vardagslivet i Trankebar, kosthållning, vad man eldar med, på vilket sätt man skriver, jordbruk och försörjning, tamilsk vetenskap och utbildning; (3) Sacris & ecclesiasticis: Mer dialogiskt beskriven än tidigare frågor, innehåller beskrivningar av den muslimska gemenskapen, om man kan vara säker på att omvändelsen till kristendomen fungerar, hur man predikar, hur tamilerna ser på kristendomen, deras moral och beskrivning av de St:Thomas-kristna och katolikernas kontakt med dessa.

### **Fjärde kontinuationen**

Tillkomstår anges vara 1714. Innehåller: (1) Brev från Ziegenbalg till den teologiska fakulteten i Halle 10/10 – 1711. Ziegenbalg beskriver kontakter med de katolska missionärerna, att dessa inte förstår tamil. Ytterligare kritik mot Indiens ”dåliga kristna”; (2) Brev från Ziegenbalg till Anton Wilhelm Böhme, hovpredikant till det engelska hovet, 4/12 – 1711. Beskriver Plütschaus resa till Holland. (3); Brev från Ziegenbalg till ”en vän i England”, 5/12-1711. Beskriver skolorna i Trankebar. Beskriver vikten för missionen att uppfostra den kristna ungdomen, som kan omvända tamilerna bättre än européerna; (4). Brev från Ziegenbalg till A.H Francke 5/12-1711. Beskriver sakligt årets händelser, och önskar att Francke ska ha lika stor lycka med omvändelsen av de kristna i Europa, som missionärerna har haft bland invånarna i Trankebar; (5). Skolordningen och schemat för missionsskolorna i Trankebar, 7/9-1709; (6) Brev från Gründler till redaktionen för H.B, 22/12 – 1710. Gründler förklarar sitt tillvägagångssätt i skolan, hur han undervisar ur katekesen och därför får tillfälle att öva sig språkligt; (7) Brev från Ziegenbalg till en vän, 27/9 – 1709. Ziegenbalg beskriver här ett möte med 40 personer i ett försök att locka dem till kristendomen, innehåller återigen anklagelser från honom gentemot de gudlösa kristna; (8) Brev från Gründler till sina släktingar, 24/0 – 1709. Gründler beskriver här sin första tid som missionär och sina intryck av Trankebar, särskilt skriver han om hur rörd han blivit då han fick se församlingen samlad; (9) Brev från Ziegenbalg till en vän, 30/8 – 1709. Ziegenbalg berättar om en förestående resa, för att inåt landet predika evangeliet; (10) Brev från Ziegenbalg till en vän, 11/9 1709. Skildring av den resa som nämndes i föregående brev, Ziegenbalg skriver om hur han inte släpps in i kungen av Tanjours land, och håller ett långt samtal med ett antal Indier om den kristna läran, men att han trots detta återkommer till Trankebar med framtida planer att missionera i Tanjour. (11) Brev från Gründler till H.B:s redaktion, 27/10-1709. Gründler berättar att han skickar sin journal, och tar efter Ziegenbalg när han skriver om de europeiska kristnas dåliga leverne, men menar att man själv inte känner till någon yttre synd i församlingen och berättar jämte detta lite om katekesundervisning och

uppföstran. (12). Brev från Gründler till sina släktingar 10/12-1710. Om undervisning av ett litet barn, och fröjden över att lära ut den kristna läran. (13) Brev från Polycarp Jordan till en vän, 4/10 – 1710. Jordan berättar om att han insjuknat i röda hund, beskrivning av tamilernas matvanor, seder och religiösa riter, fördömlse av tamilernas hedniska seder i synnerhet de så kallade ”dans-hororna” som lever i templen.

### **Femte continuationen**

Uppges vara tryckt 1713, men detta är med all förmodan ett tryckfel, eftersom Francke i förordet talar om den föregående fjärde continuationen. Innehåller följande: (1) Brev från Ziegenbalg till redaktionen, 23/12 – 1710. Ziegenbalg skriver om vad som skett sedan det förra brevet, skriver om missionens dåliga ekonomiska läge och missionsarbetarnas löner, skriver om ryktet att missionen köper människor till sig, samt om hur den katolska kyrkan prästviger indier, något som han försöker efterlikna. (2) Brev från Gründler till redaktionen, 22/12 – 1710. Gründler skriver om arbetet med att översätta kristna skrifter till tamil, och hoppas att detta ska tjäna till att i framtiden göra missionärer av tamilerna, samt menar att det blir nödvändigt att lära sig fler språk för att i framtiden kunna vederlägga bramanernas skrifter. Man har börjat lära skolbarnen Freylinghausens teologi. Gründler fogar härtill allehanda observationer om vädret. (3) Brev från Ziegenbalg till en vän, 9/12 – 1711. Ziegenbalg berättar om ett möte med en braman under en resa, om olika nyheter från staden där han befinner sig, bland annat om den katolska kyrkan på orten, skriver dåligt om deras predikanter. Ziegenbalg berättar även om den armenska gemenskapen i staden, och menar att deras konfession stämmer bättre överens med den lutherska. Vidare skriver han om de katolska festdagarna, hur dessa firas på ”malabariskt vis” och att han själv fått tillfälle att predika om det riktiga sättet att fira dessa. (4) Brev från Gründler till en vän, 17/12 – 1711. Dop av en kvinna som är ansatt av Satan, exempel på en malabarisk kalender. (5) Uppmuntringsbrev från Ziegenbalg till Jerusalemsförsamlingen, 20/11 – 1711. Ziegenbalg påminner församlingen om deras plikt som kristna, och varnar samtidigt för att de kommer straffas värre än hedningarna om de inte följer denna plikt. Ziegenbalg påminner församlingen om att han och de andra missionärerna inte har skickats till Indien för att bedra dem, men utan för att rädda dem. Han påminner församlingen att alltid vara oförvitliga, eftersom man bedöms utefter handlingen och inte efter läran. (6) Ett brev från Ziegenbalg till den ”malabariska hedendomen”, där han med egna ord försöker att vederfara hindiusmen, dess teologi och lära.

### **Sjätte continuationen**

Tillkomstår anges här vara 1715, vilket även detta förmodligen är ett tryckfel eftersom nästa continuation ska vara sammanställd 1714 och Ziegenbalg själv anger året 1713 i inledningen av skriften. Continuationen innehåller: (1) Ett brev till alla välgörare i Europa, som introducerar den historiska skildringen och tackar dessa för stödet; (2) En historisk översikt över missionen mellan 1705-1712, författad av missionärerna själva. Denna historiska översikt är förvisso intressant, men saknar överlag vidare utläggningar om kulturmöten och kontakt med andra konfessioner och kulturer som är relevant för förestående undersökning. Översiktens företal, även den författad av missionärerna, är dock relevant för undersökningens del om konfessionskonflikter, eftersom den ger uttryck för missionärernas tolkning av motståndet mot missionen.

### **Sjunde continuationen**

Tillkomstår anges vara 1714. Innehåller: (1) Skrivelse i nio delar från danske kungen med tillhörande skyddsbrev till missionen och befäl till Danska ostindiska kompaniet att understödja missionen. (2) Utdrag från en likpredikan över riksamiralen Ove Gedde. (3) den så kallade ”Malabariska korrespondensen” (Die Malabarische Korrespondenz), som består av 55 brev som missionärerna tillskickades som svar på olika frågor man ställt till de indiska invånarna i Trankebar och de närliggande orterna. Materialet är förvisso intressant, men lider i sammanhanget tre stora brister: (1) Omfattningen är närmare 160 sidor, och är därför för vittomfattande för att detaljerat undersöka; (2) Materialet är förhållandevis oorganiserat, och frågorna från missionärerna spänner över så skilda områden att det vore ett monumentalt företag att ens försöka organisera detta; (3) Materialet består endast av brev från olika indiska aktörer, de är till viss del försedda med kommentarer från missionärerna själva, men dessa är i grund och botten så kortfattade att dessa knappt skulle tillföra något till denna uppsats.

### **Åttonde continuationen**

Tillkomstår anges som 1715. Innehåller: (1) Stadgarna för den kungliga missionsstiftelsen ”Colegii de Propagando Evangelii Cursu. (2) De 16 så kallade ”märkvärdiga samtalen” (Merckwürdige Gespräche) som Ziegenbalg höll med människor från olika trosinriktningar.



Materialet behandlar främst religiösa frågor, enligt angivelse tillkommen mellan 1707-1708. (3) Brev från Ziegenbalg till Böhme 16/9 1712. Ziegenbalg skriver här bland annat om önskan att upprätta ett seminarium som lär ut indiska språk som ska träna fromma och förment pietistiska missionärer. Han tackar vidare för hjälpen som verket fått mottaga från England, och berättar om de böcker som återfinns i de katolska församlingarna i Indien. (4) Brev från Ziegenbalg och Gründler till Francke 9/9 – 1713. Berättar om Berlin och bröderna Adlers ankomst till Ostindien, vidare om de malabariska bokstäverna man skaffat till sitt tryckeri och vidare information om detta tryckeri. Missionärerna beklagar sig över Dr Lützens död, och beklagar sig över det stora motstånd som man fått möte från allehanda ”skvallrare och smädare”. (5) Brev från Ziegenbalg och Gründler till Christian Benedict Michaelis 12/9 – 1713.. Missionärerna beklagar sig återigen över ränksmidare och Satan som söker hindra verket. De båda berättar om den judiska gemenskapen i Indien, deras språk och var de har invandrat från, lite om hur man bränner risvin i Indien samt lite om malabarisk svartkonst. (6). Brev från Ziegenbalg & Gründler till Heinrich Julius Elers 13/9 – 1713. Missionärerna uppdaterar mottagaren om boktryckeriet, samt meddelar att man skickar några exemplar från detta. (7) Brev från Johannes Berlin till Francke 30/9 - 1713. Berlin berättar om resan till Trankebar, samt meddelar att han börjat Freylinghausens teologi till portugisiska.

(8) Brev från Ziegenbalg och Gründler till Francke 9/10 – 1713.. Missionärerna berättar om verkets fortgång, och trycker återigen på att verket blir föroljtt av mörkrets makter, men att man blivit uppmuntrad och övertygad om missionens rättfärdighet av detta. Missionärerna ger även besked om de nya församlingsmedlemmar som har tillkommit, samt beklagar att några har avlidit samt berättar om missionens finansiella läge. Vidare bifogar man en lista på de böcker som har tryckts i tryckeriet under året. (9) Brev från Ziegenbalg och Gründler till Francke. 3/1 – 1714. Missionärerna berättar ytterligare om tryckeriet, att man har tryckt en malabarisk utgåva av Nya Testamentet och andra skrifter som man låter dela ut i stande och nämner att detta har mottagits väl hos den indiska befolkningen, som finner att skrifterna stämmer väl överens med deras egna lärosatser. Man nämner även att man låtit trycka en portugisisk kalender, både för praktisk nytta och för att göra boktryckeriet mer bekant bland de europeiska invånarna. Slutligen återupprepar man återigen talespunkten om de kristnas förargliga liv, och uttrycker önskan att man måste omvända även dessa så att de må bli förebilder för den indiska befolkningen, samt uttrycker önskan att upprätta en missionsskola i Indien där man kan träna missionärer till praktisk fromhet, återfödelse och i språk.

### **Nionde kontinuationen**

Upphovsår uppges vara 1716. Innehåller: (1) Beslutad amnesti mellan missionärerna och Trankebars kommandant Johann Sigismund Hassius, vilken förbinder sig att hjälpa missionen efter bästa förmåga. (2) Den andra delen av de malabariska konferenserna, eller ”arton märkvärdiga samtal med hedningar och morer” från 1714, ämnena berör återigen religiösa teman: hedendomens fördärv, Guds godhet och människans fördärv, firande av fester med mera.

### **Tionde kontinuationen**

Upphovsår anges till 1719 Eftersom Ziegenbalg för denna tid hade rest hem till Europa för första gången, nyttjar jag inte i uppsatsen något av detta material då min periodisering slutar just under 1714 då denna kontinuations material tillkommit. Men kontinuationen innehåller: (1) En skrift av Ziegenbalg till missionens vänner i Tyskland London 22/2 – 1716.. Ziegenbalg tackar missionens sponsorer i Tyskland och berättar litet om sin resa till Europa. (2) Verksamhetsberättelse eller översikt över SPCK verksamhet under 1715, ingiven 19/1 – 1716. (3) Brev från Gründler till Francke 9/9 – 1715. Gründler berättar om Gudstjänsten i Trankebar, att denna hålls på tre språk samt ger upplysningar om tryckeri- och skolverksamheten. Gründler berättar vidare om den korrespondens som han håller med andra européer i Indien, samt berättar om en konvertit som har blivit hotad av sina vänner för att inte övergå till kristendomen.

### **Elfte kontinuationen**

Upphovsår anges till 1720. Innehåller: (1) Brev från Gründler till Francke 14/1 – 1715. Ett tack från Gründler för de medel man fått tillsända till missionen. Rapporter om boktryckeriet och tryckning av en sångbok på malabariska, anställande av en pappersmakare, påbörjande av predikan på tyska i Jerusalemsförsamlingen. Vidare berättar Gründler om köp av ett hus, att inrättas som missionärsbostad. (2) Brev från Gründler till Christian benedict Michaelis 15/1 – 1715. Gründler skriver om översättningen av Nya Testamentet till tamil, och påpekar betydelsen av att vara precis i korrekturen, vikten av att vara sparsam i användandet av missionens medel, fortsättningen av de tyska gudstjänsterna och kommandantens samt sekreträdens beviselse vid en av dessa. Nyheter från Indien, kungen av Tanjour befinner sig i krig med stormogulen och kungen av Marrabar. (3) Skrivelse från Gründler till det danska

missionskollegiet 16/8 . 1715. Gründler uttrycker sin önskan att öppna en välgörenhetsskola för Trankebars fattigare invånare, samt bifogar ett informationsblad riktat till dessa invånare som informerar om skolans verksamhet. (4) Ytterligare ett Brev från Gründler till okänd mottagare. Gründler berättar om ett dop av en av församlingens medlemmar, som nu kan bli skolmästare. Han berättar likaså ytterligare om ovannämnda krig. (5) Andra delen av den ”Malabariska korrespondensen” från 1714 bestående av 44 brev från den indiska befolkningen, och som berör såväl religiösa som sekulära ämnen.

### **Tolfte kontinuationen**

Detta är den allra sista kontinuationen i Hallesche Berichtes första del. Upphovsåret anges till 1717, vilket antingen är ett tryckfel eller beror på att denna version av kontinuationen består av en tidigare upplaga än den föregående. Innehåller: (1) Ett brev från Ziegenbalg till Francke 18/8 – 1716. Ziegenbalg berättar om sin återkomst till Trankebar efter vistelsen i Europa, och avlämnar rapport om hur missionen går. (2) Brev från Ziegenbalg till Joachim Lange 18/8 – 1716. Ziegenbalg berättar om återkomsten till Trankebar med sin fru, han berättar vidare hur han och hans fru har fått möjlighet att utveckla sin kristendom under resan till sjöss, vilket ger gott tillfälle för detta. (3) Brev från Maria Dorothea Ziegenbalg, B. Ziegenbalgs fru, till Francke 18/8 - 1716. Maria Ziegenbalg berättar här om resan till Indien och vad som har passerat på skeppet. (4) Brev från Gründler till Francke. Gründler berättar om Ziegenbalgs återkomst till Trankebar, och om glädjen att möta sin kollega igen, men hoppades att denna skulle ta med sig några studenter att hjälpa till vid verket. Vidare berättar han om kommandantes utbyte och hemresa till Europa.

### **Register och diarium**

Förutom ovannämnda kontinuationer innehåller Hallesche Berichtes första del även ett alfabetiskt ordnat sakregister över de ämnen som diskuteras i samtliga kontinuationer. Även tillfogad finns det tryckta diarium som har beskrivits i källmaterialdelen.