Sadhu Sundar Singh

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde einer Hohen Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, vorgelegt von Paul Gäbler, Leipzig 1937

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen
Bibliographie
Lebenslauf

1. Die bisherige Forschung

1. Alfred Zahir
   a) Zahir's Urdu-Schritt (1916)
   b) Zahir's englische Schriften (1917-1919)
      1. Lover 1917 (1. Auflg.)
      2. Lover 1918 (2. Auflg.)
      3. Apostle 1919
2. Frau Parker
3. B. H. Streeter und A. J. Appasamy
4. Friedrich Heiler
5. H. Hosten
6. Oskar Pfister
7. Paul Braeunlich
8. C. F. Andrews

Abschließendes

2. Unsere Aufgabe

3. Die Quellen

A. Mitteilungen aus Sundar Singh's Feder
   1. Die Aufsätze im Nûr Afshân
   2. Das Reisebüchlein
   3. Briefe
B. Mitteilungen anderer Berichterstatter
   1. Augenzeugen
   2. Berichte Dritter
C. Die verschiedenen Quellensammlungen
D. Kartographisches

4. Die Jugendzeit Sundar Singh's

1. Die Heimat und die elterliche Religion
2. Das Elternhaus und die Familie
3. Geburtsdatum und erste Jugend
4. Schule in Rampur
5. Widerstand gegen das Christentum
6. Bekehrung
7. Prüfungszeit
8. Vergiftung
9. Schule in Ludhiana
10. Taufe

5. Anfänge der Sadhu-Tätigkeit 1905 bis 1912

1. Sundar Singh wird Sadhu
2. Erste Reise 6. X. 1905 - 8. VII. 1906
3. Zusammenarbeit mit Missionar Stokes. 8. VII. 1906 - XI. 1907
4. Weitere Wirksamkeit XI 1907 - XII 1909
5. Im St. John's College zu Lahore XII 1909 - VII 1910
6. Wanderjahre. VIII 1910 - I 1912

6. Die Todesdepeschen 1913

1. Der Canada-Plan
2. Sundar Singh's Reise durch Nordindien
   a) Von Calcutta nach Bombay
   b) In Bombay
   c) Von Bombay nach Ujjain
   d) Von Ujjain nach Delhi
3. Die Absendung der Telegramme
   a) Datum und Wortlaut der Telegramme
   b) Die Telegrammempfänger
   c) Der Gedächtnisgottesdienst und Sandys Nachruf
   d) Nachforschungen
4. Die Erklärungsversuche Sundar Singh's bis 1917
   a) Der Khyber-Pass-Brief
   b) Der Brief an Bischof Lefroy
   c) Rev. Daramjit's Äußerung
   d) Die Märzbriefe Sundar Singh's an Sandys
   e) Dr. Wherry's Zeugnis
   f) Das Reisebüchlein 1915
   g) Dr. J. Fraser Campbell
   h) Dr. Nugent
5. Sundar Singh und Swift 1917
   a) Sundar Singh's erneute Begegnung mit Swift
   b) Swift's Entschuldigungsbrief
6. Weitere Erklärungsversuche
   a) Zahir
   b) Frau Parker
   c) Harvest Field
   d) Zusammentreffen Sundar Singh's mit Nugent Dez. 1919
7. Abschließende Beurteilung
   A) Sundar Singh als Telegrammabsender oder Mitbeteiligter
      a) Swift unauffindbar
      b) Die Todesdepeschen in Sundar Singh's eigenem Interesse
   B) Sundar Singh an den Todesdepeschen unbeteiligt
      a) Sundar Singh's Darstellung einheitlich
      b) Das Motiv für die Absendung der Depeschen durch Swift
      c) Sundar Singh's öffentliches Auftreten unmittelbar nach Absendung der Telegramme
      d) Sundar Singh's Briefe im Frühjahr
      e) Die späteren Todesnachrichten

7. Das Fasten 1913

1. Der Verlauf des Fastens
2. Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Fastens
   a) Chronologie
   b) Temperaturverhältnisse
   c) Medizinische Symptome
   d) Der Krankentransport
3. Abschließende Beurteilung

8. Die Reisen im West-Himalaya

1. Der West-Himalaya
2. Reise nach Poo (1912)
   Anhang: Kartar Singh
      a) Kartars Lebensgeschichte
      b) Beurteilung
3. Im Eingeborenen-Staat Tehri (1912)
4. Erste Kailâsreise (1912)
   a) Topographische Bedenken
   b) Chronologische Bedenken
5. Im Kotgarh-Gebiet (1913)
6. Tehri und Garhwal (1914)
7. Chini (1915)
8. Begegnung mit Kirpa Ram (1915)
9. Kulu (1915)
10. Zweite Kailâs-Reise (1916)
    Anhang I: Rasar
      1. Die Erlebnisse in Rasar
      2. Widersprüche
      3. Sonstige Bedenken
         a) Die Lage Rasar's
         b) Der Brunnen
         c) Chronologie
    Anhang II: Tashi Wangdi und Thapa
11. Im Kotgarh-Gebiet (1916)
12. Dritte Kailâs -Reise (1917)
    a) Topographische Bedenken
    b) Chronologische Bedenken
    c) Sonstige Bedenken
    Anhang: Der Maharishi
13. Poo und Shipki (1917)
14. Spiti (1919)
15. Kyelang und Gyanyima (1921)
16. Spätere Reisen (1923-1929)
17. Abschließendes

9. Die Reisen im Ost-Himalaya

1. Ilam
2. Sikkim
3. Zweite Nepal-Reise

10. Sundar Singh's Persönlichkeit

top

Abkürzungen

Andr.	Andrews, Sadhu Sundar Singh, A Personal Memoir.
Ap.	Zahir, The Apostle of the Bleeding Feet.
Br.	Braeunlich, Sundar Singh in seiner wahren Gestalt.
CHI	The Catholic Herald of India, Calcutta.
CMS	Church Missionary Society (engl. Kirchenmission).

CW	Die christliche Welt
Dok. I	Heiler, Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit.
Dok. II	Heiler, Die Wahrheit Sundar Singhs. Neue Dokumente zum Sadhustreit
Doss	Dossiers von Hosten's Dokumentensammlung (vgl. S. 32).
EMM	Evangelisches Missionsmagazin
ERE	Encyclopedia of Religion and Ethics.
H	Heiler, Sadhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens, 4. Auflage, 1926.
H.-A.	Heiler's Sammlung von Aufsätzen und Artikeln.
H.-B.	Heiler's Sammlung von Briefen.
Hei.	Heiler.
Ho.	Hosten.
Leg.	Pfister, Die Legende Sundar Singhs.
Lover	Zahir, The Lover of the Cross.
NA	Nûr Afshân
NAMZ	Neue Allgemeine Missionszeitschrift.
PC	Par Christ et pour Christ.
P-d	Frau Parker, Sadhu Sundar Singh, ein Berufener Gottes.
P-e	Mrs. Parker, Sadhu Sundar Singh, Called of God.
Pfi.	Pfister.
Pfi.-A.i	Pfister's Sammlung von Aufsätzen und Artikeln.
Pfi.-B.	Pfister's Sammlung von Briefen.
R	Reisebüchlein Sundar Singh's.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Auflage.
Sch	Schaerer, Sadhu Sundar Singh, 5. Auflage.
Sh	Zahir, Shaida-i-Salib.
S. S. S.	Sadhu Sundar Singh.
Str-d	Streeter & Appasamy, Der Sadhu. Christliche Mystik in einer indischen Seele.
Str-e	Streeter and Appasamy. The Sadhu, A Study in Mysticism and Practical Religion.
WMA	World Missionary Atlas.
Z.	Zahir.
ZMR	Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.

Zu den kartographischen Abkürzungen

top

Bibliographie

Da bei den Literaturangaben möglichste Vollständigkeit erstrebt wurde, sind auch die Bücher und Aufsätze mit aufgeführt worden, die mir nicht zugänglich waren (gekennzeichnet durch einen Stern *) oder die ich zwar flüchtig eingesehen, aber wegen sprachlicher Schwierigkeiten nicht benutzt habe (gekennzeichnet durch ein Kreuz †).

Die Angaben über die fremdsprachlichen Veröffentlichungen beruhen zumeist auf den Mitteilungen von Herrn Baron von Botzelaer für das holländische, von Herrn Dr. L. P. Larsen und Pastor V. G. S. Nielsen für das dänische und Herrn Pastor C. Sandegren für das schwedische Sprachgebiet. Für ihre freundliche Mitarbeit sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

top

A. Veröffentlichungen von Sundar Singh.

a) Selbständige Schriften.

Bei der nachfolgenden Übersicht stellen wir der Übersichtlichkeit halber die jeweilige deutsche Übersetzung an die Spitze und führen die fremdsprachlichen Ausgaben in chronologischer Reihenfolge auf. - Betr. Sundar Singh's „R e i s e b ü c h l e i n“ vgl. oben S. 24-26.

Zu des Meisters Füßen.
Sadhu Sundar Singh's Botschaft. Einzig berechtigte deutsche Übersetzung von Missionsinspektor Pastor E. Pohl
(Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1923).

*- Maktib i Masih az Sâdhu Sundar Singh Sahib. Lucknow 1921 (1).

- At the Master's Feet,* translated from the Urdu by Rev. Canon Goldsmith, C. L. S., Madras 1922 (2); Do. by Rev. Arthur & Mrs. Parker, C. L. S. Madras 1923.

*- Vid Mästarens Fötter, av Sundar Singh. Svenska Alliansmissionens Förlag, Jönköping [1]1922, [4]1923.

†- Sundar Singh's Bok om Mästarens och Lärjungens Möte. In: Nathan Söderblom: SS's Budskap, Stockholm, Hugo Gebers Förlag, 1923, p. 9-86.

*- Ved Mesterens Fødder. Et Mode mellem Herren og hans Discipel. Oversat af Villiam Nielsen, Sadhuens Tolk, J. Firmodts Förlag, København 1923.

*- Au pieds du Maitre, par le Sâdhou S. S. Traduit de l'anglais par Mme. G. N., Lausanne 1924

Gotteswirklichkeit.

Gedanken über Gott, Mensch und Natur. Übersetzt von Frau Sascha Bauer. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 3.-17. Tausend 1925.

*- Mazhab our Haqiqat. Lahore 1924 (3).

- Reality and Religion. Meditations on God, Men and Nature by Sadhu Sundar Singh. With an introduction by Canon Streeter. London: Macmillan, 1924.

*- Verklighet och religion. Betraktelser om God, Människan och naturen. med ett företal av Nathan Söderblom. Hugo Geber, Stockholm 1924.

*- Waarheid en Godsdienst, Gedachten over God, den Mensch en de Natuur (uit het Engelsch vertaald door Dr. C. van der Hoeven, met een inleidend woord van Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam), uitgave van J. M. Bredéé's Boekhandel en Uitgevers Maatschappiji, Rotterdam 1924.

Das Suchen nach Gott.
Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum. Übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler. München und Basel 1925.

- The Search after Reality. Thoughts on Hinduism, Buddhism, Muhammadanism, and Christianity, Macmillan, London 1924.

*- Hwad er Sandhed. Tanker om de fire Verdensreligioner. Oversat af Villiam Nielsen. J. Frimodts Forlag, Køvenhavn 1924.

*- Sökandet efter verkligheten. Öeversättning av Elin Silén. Stockholm 1924.

Geheimnisse des inneren Lebens.

Betrachtungen über das Wachsen im geistlichen Leben. Aus dem Englischen übertragen von A. M. H. Verlag Heinrich Majer, Basel, ohne Jahreszahl (1930).

- Meditations on various Aspects of the Spiritual Life. Macmillan, London 1926.

*- Meditationer över olika faser i det andliga livet. Oevers. fran förf: s manuscript av Elin Silén. Diakonistyr., Stockholm 1926.

*- Livet i Gud. Tanker og Lignelser. Oversat af Villiam Nielsen. J. Frimodts Forlag. København 1926.

*- Meditations sur differents aspects de la vie spirituelle. Trad. de l'allemand par Gaston V. Rosselet, pasteur. Majer, Bäle 1931.

Gesichte aus der jenseitigen Welt.
Mit Geleitworten des anglikanischen Bischofs Durand von Lahore und des Erzbischofs Söderblom von Upsala.
Aus dem Englischen übersetzt von A. M, H. Verlag der Christi. Buchhandlung D. Fröhlich, Aarau. Ohne Jahreszahl (1930).

- Visions of the Spiritual World. A Brief Description of the Spiritual Life, its different states of existence, and the destiny of good and evil men as seen in visions. Macmillan, London [1]1926, [2]1927.

*- Syner fran andevärlden. Oeversättning av Gunhild Tegen. Uppsala [1]1926, [3]1927.

*- Efter Døden. En kort Skildring af Livet efter Doden. Oversat for Danmark og Norge af Villiam Nielsen. J. Frimodts Forlag 1926. - Do. Cammermeyers Boghandel, Oslo, 1927.

Mit und ohne Christus. Beispiele aus dem Leben von Christen und Nichtchristen, welche den Unterschied eines Lebens mit Christus von dem eines Lebens ohne ihn beleuchten.
Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von A. M. H. Verlag Heinrich Majer, Basel. Ohne Jahreszahl (1930).

- With and without Christ. Being incidents taken from the lives of Christians and of Non-Christians which illustrate the difference in lives lived with Christ and without Christ. With an introduction by the Lord Bishop of Winchester. Cassell, London etc. 1929.

*- Med och utan Kristus. Berättelse ur kristnas doch hedninggars liv. Till svenska av Gunhild Tegen. Lindblad, Uppsala (tr. i Stockholm) 1929.

*- Søgende Själe. Andres og egne Oplevelser og Erfaringer. Oversat af Villiam Nielsen. Frimodts Forlag. Køvenhavn 1929.

*- Met en zonder Christus, met een inleidend woord van Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam (uithet Engelsch vertaald door W. J. Ruys-Barger), uitgave van J. N. Voorhoeve's, Gravenhage, 1930.

top

b) Aufsätze (4).

Aus Platzmangel verzichten wir auf eine Aufzählung der Aufsätze im Nûr Afshân und verweisen dazu auf die Quellen im dritten Kapitel.

What Christ is to me.
*„The Foreign Field“ June 1920, 157 f. (5). Desgl. in St-e 50-53 bzw. St-d 46-48.

A Recent Tour in Tibet.
„Missionary Review of the World“, New York, Jg. 44, 1921, 862-864.

The East and the West.
„National Christian Council Review“, Mysore City & London, [4](1926) 455-457; Do. „The Missionary Review of the World“, New York, 50 (1927) 13 f.; Do. Auszug in: „Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendingswetenschap“, Oegstgeest, 72 (1928) 173-175.

Parables of Life in Christ.
„The Miss. Rev. of the World“, New York, 49 (1926) 31-33.

The Real Spiritual Life.
„National Christian Council Review“, Mysore City & London 5 (1927), 307-310. Desgl. in P-e 1927, 219-222. Ziemlich identisch mit Tests of Spiritual Life in: „The Miss. Rev. of the World“, New York, 50 (1927), 751 f.

An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. EMM 1928, 33 f.

The inner Life.
„National Christian Council Review“, Mysore City & London“ 7 (1929), 24-29, Identisch mit: Life-its Meaning and U s e, „The Miss. Rev. of the World“, New York, 52 (1929), 590-593.

top

B. Nachschriften von Sundar Singhs Ansprachen u. Predigten.

Seven Addresses
by Sadhu Sundar Singh. United Christian Mission. Kandy 1919 (6)

Six Addresses,
delivered at Colombo. 1920 (7).

Soul Stirring Messages,
a collection of the sermons and sayings of Sadhu Sundar Singh. Compiled and edited by Alfred Zahir. Agra 1920 (7a).

Rede Sundar Singhs
am 5. Mai 1920 bei der Jahresversammlung der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in London. Enthalten in *The Bible in the World, June 1920, 88 f. (8), auszugsweise wiedergegeben in St-e p. 197-199, 203 f.
Desgl. deutsch: „Von der wunderbaren Gewalt der Bibel“ in: Sadhu Sundar Singh, Aus seinen Reden in der Schweiz, III, 31-37. Auszugsweise in St-d p. 155-157, 159 f.
* Desgl. La merveilleuse puissance de la Bible par Sundar Singh, allocution à l'assemblee annuelle de la societe, biblique britannique et etrangere à Londres. Trad. par C. Meylan. Lausanne 1922 (9).

Rede Sundar Singhs am 24. März 1922
im Münster zu Bern. Buchdruckerei Wildi, Niederbipp 1922 (10).

Neue Menschen.
Vier Konfirmationsreden von Pf. Otto Lauterburg in Saanen und eine Ansprache von Sadhu Sundar Singh. Stämpfli, Zürich 1922 (11).

Sadhu Sundar Singh: Aus seinen Reden in der Schweiz.
Heft I, Zürich 1922 (12); Heft II (13) und III (14), Zürich, ohne Jahreszahl (1922).

Par Christ et pour Christ.
Discours du Sadhou S. S. Sécretariat de la mis sion suisse aux Indes, Lausanne ^{2}1923 (15).

***Sayings of Sadhu Sundar Singh while in Switzerland.**
The Lausanne and Neuchâtel Magazine 1922 (16).

Betrachtung und Gebet.
Ansprache Sundar Singh's in Leipzig. In: Mitteilungen aus dem Verlage von C. Bertelmann in Gütersloh, Mai 1922, p. 20-23 (17).

Sermon preached at Keswick Convention. 19. 7. 1922.
In: P-e ^{6}1927 p. 159-162.
Desgl. Sadhu Sundar Singh, Kristi evangelium. Föredrag vid Kes-wickkonferensen. Bemyad övers. fran engelskan av Maria Durling. Jönköping, Sv. alliansmissionen 1924.

***Oeverflödande Liv.**
Sju predikningar av Sundar Sinsrh. Sv. Alliansmissionen förlag, Jönköping 11922, ^{4}1923.

***Herren kalier.**
Ti predikningar av Sadhu Sundar Singh. Uppsala 1922.
* Desgl.: Herren kalder. Ti udvalgte Taler fra Europasrejsen 1922, af Sundar Singh. Oversat for Danmark og Norge af Gerda Mundt. Lutherstifteisens Boghandel, Kristiana 1922. - Do. København 1923.

†Sundar Singh's Predikan om Bönen
(I. Thess. 5: 17). In: Nathan Söderblom: Sundar Singhs Budskap, Hugo Gebers Förlag 1923, p. 112-123.

***Keur uit de toespraken van den Sadhoe Soendar Singh**,
met inleidend woord van Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam; uit-given door den Zendingsstudie-Raad in de serie: Lichstralen op den Akker der Wereld, 28 (1922), Nos. 4-5.

Sermons and Sayings of Sadhu Singh during his visit to the Khasia Hills,
Assam, March 1924. Compiled and published by J. Helen Rowlands and Hridesh Ranjan Ghose. Welsh Mission, Sylhet, Assam, [1]1924, [2]1924 (18).

***Ind till Gud.**
Nye tanker og billeder af Sâdhu Sundar Singh. Oversat af Villiam Nielsen. KØbenhavn 1924.

***Liv och Övernog.**
Västervick [1]1924, [17]1926.

***Vaag og bed.**
Udvalgte Taler, ny Samling. Oversat af Gerda Mundt. J. Frimodts Forlag.. KØbenhavn 1925.

***Livets vatten.**
Sju predikningar. Oevers. fran engelskan av Martha Gislen. Sv. alliansmiss. Jönköping 1926.

***Vittnesbörd.**
Oevers, av Elin Silen. Diakonistyr, Stockholm 1926.

top

C. Veröffentlichungen über Sundar Singh.

Achtleitner:

- Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. „Evangelisches Gemeindeblatt für München“ 34 (1925). 435-437, 447-448.

Andrews, C. F.:

- Sadhu Sundar Singh, A Personal Memoir Hodder & Stouuthon), London 1934 (= Andr.).
- Sadhu Sundar Singh of India, „The Fellowship“ (Lucknow) 9 (1934), 11 f., desgl. „The National Missionary Intelligencer“ (Madras) 28 (1934), 42-44 (beides ein Abdruck aus „Methodist Times and Leader“).

Anstein, Hans:

- Indische Reiseskizzen. „Reformierte Schweizer Zeitung“ Basel, 13. 11. 1925 (Nr. 46).
- Auf den Spuren des Sadhu Sundar Singh in Indien. „Neue Züricher Zeitung“ 22. u. 23. 8. 1926 (1346 u. 1351).- Mein Besuch bei Gandhi und bei Sadhu Sundar Singh in Indien. EMM 71 (1927), 69-80. Auch als Sonderdruck.
- Um Sadhu Sundar Singh. „Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg“, Stuttgart, 88 (1927), 19-21.
- Altes und Neues aus der Heimat des Sadhu Sundar Singh. EMM 72 (1928), 311-314.
- Auf den Himalaya-Vorbergen bei Sadhu Sundar Singh. In: Rund um die Welt in 20 Monaten. Geschautes und Gehörtes auf einer Missionsstudienreise. Stuttgart & Basel [2]1919, 21-34 (z. T. Abdruck von Früherem).
- Sadhu Sundar Singh vermißt. EMM 4 (1930), 159 f.

Appasamy, A. J., vgl. Streeter.

- Sadhu Sundar Singh. „National Christian Council Review“, Mysore City & London, 49 (1929), 120-128. Desgl. gekürzt: Sadhu Sundar Singh at Subathu. „Missionary Review of the World“, New York, 52 (1929), 440-442.

*Badley, Brenton T.:

- Sundar Singh, the Apostle of the Bleeding Feet. A sketch of the life and work of one of India's great evangelists, giving some of his adventures in the „forbidden“ lands. The Abingdon Press, Chicago, Illinois. Ohne Jahreszahl (19).
- Übersetzung: Sundar Singh, Aposteln med blödande fötter. Övers. fran Engelskan av Elisabeth Franklin. Svenska Alliansmissionens För lag, Jönköping (*[1]1920), †[8]1922.

†Barbera, P. Mario:

- Il Sadhu Sundar Singh. Una leggenda dei nostri tempi. „La Civiltà Cattolica“, Roma, 79 (1928) III, 3-18, 110-125.

Baring, Georg:

- Bespr. von Dok. I im “Theol. Literaturblatt“. 18. 6. 1926 (Nr. 13).

Baur, Hans:

- Der „christliche Fakir“ Sundar Singh. Ein Zeitproblem. „Schweizerisches Protestantenblatt“, Basel, 49 (1926), 101-104.
- Die Entlarvung Sundar Singhs. Braeunlich sekundiert Pfister. a. a. O. 50 (1927), 19 f.

Bechler, Th.

- Sadhu Sundar Singh, sein Wesen und Wirken. Der Streit um ihn und seine Beziehungen zur Herrnhuter Mission. Als Handschrift gedruckt (Herrnhut 1925).

Benz, Gustav:

- Apostel oder Betrüger? „Die Garbe“, Schweizerisches Familienblatt, Basel, 9 (1925), 105-154. Auch als Sonderdruck.
- Zur Polemik gegen Sundar Singh. „Christlicher Volksfreund“, Basel, 52 (1926), 126-128.

Benze, C. Theodore:

- Visions of the Spiritual World, „The Lutheran Church Review“, Mt. Airy, Philadelphia, Pa., 46 (1927), 317-340 (20).

†Berggrav, Eivind:

- Opstyret om Sundar Singh. „Kirke 02: Kultur“. Oslo, 33 (1926), 439-447.

Birnstiel, I. G.:

- Die Wahrheit über Sundar Singh. „Religiöses Volksblatt“, St. Gallen, 58 (1927), 62-65, 71-74.

Blumenstein, P.:

- Der Streit um den Sadhu. „Schweizerische Reformblätter“, Bern, 60 (1926), 127 f.

†Boetzlaer van.Dubbeldam, Dr. C. W. Th. Baron van:

- Sadhoe Soendar Singh. „Mededeelingen, Tijdschrift voor Zendingswetenschap“, 65 (1921), 193-219, als Broschüre erschienen im Zendingsbureau, Oegstgeest, 1921.
- Wat wij betreffende Soendar Singh weten. „De Nederlander“, 8. 1. 1930.

Boiler, Max, J.:

- Noch ein Wort zur Sadhu Sundar Singh-Frage. „Neue Züricher Zeitung“, 27. 6. 1926 (Nr. 1037, Bl. 3).
- Ein Letztes von Sundar Singh. „Der Protestant“, Zürich 31 (1928), 67 f.

Bonnard, Maurice:

- Une polémique sur le Sadhou Sundar Singh. „Revue de Theologie et de Philosophie“, Lausanne, N. S. 14 (1926), 148-155.

Bornhausen

- Bespr. von [1]H. „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ (1924), 315 f.

Bouttier, Gabriel:

- Le témoignage du Sadhou Sundar Singh. „Etudes Theologiques et Religieuses“, Montpellier 1 (1926), 193-205, 335-352.

Braeunlich, Lic. P.:

- Sundar Singh in seiner wahren Gestalt. Dresden & Leipzig 1927 (Vorwort: 1. 9. 1926) (= Br.).
- Zwei Briefe an den Herausgeber, „Mecklenburgisches Kirchen- und Zeitblatt“, 55 (1927), 137-140.
- Zum Streit um Sundar Singh. „Das evangelische Königsberg“, 4 (1927), 2. April, Nr. 14.
- Die Verteidigung Sundar Singh's. „Mecklenburgisches Kirchen- und Zeitblatt“, 55 (1927), Nr. 20-21. Auch als Sonderdruck.
- Zur Sadhuangelegenheit. a. a. O. 56 (1928), Nr. 1.
- Freund und Feind über den Sadhu. „Preußische Kirchenzeitung“. Baruth (Mark), 24 (1928), 37-42.
- Zur Klärung des Sadhustreites. „Sächsisches Kirchenblatt“, 78 (1928), 222-226.

Brain, Belle M.:

- Sundar Singh, India's Christian Sadhu. „The Missionary Review of the World“, New York, 45 (1922), 289-296.

Büttner:

- Des Sadhu Sundar Singh Geschichte aus einer geistlichen Welt. „Die evangelischen Missionen“, 35 (1929), 229-236.

D(andoy), G(eorge), S. J.:

- Platitudes. „The Catholic Herald of India“, 13. 5. 1925, 297 ff. (Abschrift in Doss. U 159/161) (21).

Daxer:

- Sundar Singh in seiner wahren Gestalt. „Meckl. Kirchen- und Zeitblatt“, 55 (1927), 135-137.

D(elehaye), H(ippolytus):

- Bespr. von Str., P und de Grandmaison, „Analecta Bollandiana“, 41 (1923), 248-251.
- Bespr. von H. Dok. I, Leg. und Väth. a. a. O. 44 (1926), 464-466.

Dorsch, Paul:

- Sadhu Sundar Singh, in: „Die mich frühe suchen. Aufrechter Männer Weg und Ziel“, Stuttgart.

Drill, Robert:

- Sadhu Sundar Singh. „Frankfurter Zeitung“, 13. 3. 1924 (Nr. 195).
- Bespr. von Sadhu Sundar Singh. „Das Suchen nach Gott“, Literaturblatt der Frankfurter Zeitung, 27. 2. 1925 (Abschrift: Doss. II, 201 f., desgl. Doss. F 13 f.).

- „Rationalist ...“, „Frankfurter Zeitung“, 29. 4. 1926 (Nr. 314).
- Anmerkung a. a. O., 9. 6. 1926 (Nr. 420).

Emmet, C. W.:

- The Miracles of Sadhu Sundar Singh. „The Hibbert Journal“, London, 19 (1920-21), 308-318.

(Engelhardt, Emil):

- Tagore-Rummel, der Sadhu und Gandhi. „Der innere Kreis“, Blätter für schöpferische Lebensgestaltung, 4 (1924), 202-210.

Engert, J.:

- Bespr. von H., „Theologische Revue“, Münster, 24 (1925) 3 f.

Eppler, P.:

- Brief über Sundar Singhs Auftreten in der Schweiz, EMM, 66 (1922), 154 f.

Fendt:

- Eine Hoffnung, „Monatsschrift für Pastoraltheologie“, Göttingen, 20 (1924), 123-125.

Flusser, Max:

- Bespr. von [2]H, „Völkerkunde“, Beiträge zur Erkenntnis von Mensch und Kultur, Wien 1 (1925), 68 f.

Francke, August Hermann:

- Bespr. von [4]H, „Deutsche Literaturzeitung“, N. F. 3 (1926), 1637-1641, Heft 34.

Frick, Heinrich:

- Sundar Singh und Mahatma Gandhi. „Theologische Blätter“ (1925), Heft 1, 18 f.

Fritz, Georg:

- Indisches Christentum, I. Sadhu Sundar Singh. „Deutsche Zeitung“, 22. 3. 1927, Nr. 68, Unterhaltungsbeilage.

Frohnmeyer, L. L:

- Sadhu Sundar Singh und die Sannyasi-Mission in Indien. E. M. M. Basel, 63 (1919), 166-173.

Fuchs, Fritz:

- Sadhu Sundar Singh. „Hochland“, 19 (1922), Bd. 2, 112-114, April.

Fueter, Karl:

- Die Not unserer Kirche. „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 40 (1925), 200 f. (Deckname: Omega, s. d.).

Garons, Cecile:

- Un immense événement. Jesus Christ suscite aux Indes unnouveyu saint Paul. „L'ordre chrétien“, St. Amand, Cher, Mai 1925.

Girgensohn, Karl:

- Bespr. von [1]H, „Theologisches Literaturblatt“, 11. 4. 1924 (Nr. 8).

Goetz, Hermann:

- Bespr. von Sadhu Sundar Singh „Das Suchen nach Gott“, Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete, München, Jg. 7 (1926), 252 f.

Grandmaison, Leonce de:

- Le Sâdhou Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'église catholique. „Recherches de Science Religieuse“, Paris, 13 (1922), 1-29.
- Un renouveau du sentiment religieux hors de l'église. „Études“, Paris, 5. 3. 1925, p. 530 (Abschrift: Doss. U 111).
- Bespr. von Dok. I und Leg. „Recherches de Science Religieuse“, Paris, Nr. 2, Avril 1926 (Abschrift: Doss. IV, 244-246).

Grin, Edmond:

- Bespr. von H. „Revue de Theol. et Philosophie“, 13 (1925), 237-240.

H.:

- Ist es möglich? „Landeskirchliche Blätter“, Mannheim 1927, 9 f.

Haak, E.:

- Bespr. von Dok. II. „Theologisches Literaturblatt“, 1929, 86 f.

Haas, H.:

- Nachwort Z. M. R., 39 (1924), 168 f.

Hackl, Nikolaus:

- Der lebendige Christus. Gedanken zum Sadhu Sundar Singh. „Una sancta. Ein Ruf an die Christenheit“, Stuttgart, 2 (1926), 285-289.

H(adorn), W.:

- Persönliche Eindrücke von Sadhu Sundar Singh. „Der Kirchenfreund“, Zürich, 56 (1922), 136-141.

Halke, G.:

- Sadhu Sundar Singh. „Tägliche Rundschau“, 22. 5. 1927, desgl. 1. 6. 1927.

Haller:

- Bespr. von H. „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 39 (1924), 139 f.

Heiler, Friedrich:

- Sadhu Sundar Singh, der Apostel Indiens. „Die Christliche Welt“, 37 (1923), 417-422, 447-452, 479-483.
- Sadhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens, München. [1]1924, [4]1926 (= [1]H bzw. [4]H).
- *Übersetzungen: Ostens og Vestens Apostel Sadhu Sundar Singh. Overs. af Ingrid Koch og Eduard Geismar Kopenhagen, Frimodt, 1925. * Sadhu Sundar Singh. Et österns sändebud till Västerlandet. Bemyndövers. fran tyskan av Signe Bosson-Alin. Uppsala, Lindblad, 1925. The Gospel of Sadhu Sundar Singh. Abridged Translation by Olive Wyon. London. George Allen & Unwin Ltd.. 1927; desgl. *RevelI & Co., New York.
- Der Streit um Sadhu Sundar Singh. „Die Christliche Welt“, 38 (1924), 947-956; 1072-1076, desgl. 39 (1925), 78-84; 118-127; 155-164.
- Der Sâdhu, Streit um einen Friedensmann. „Münchener Neueste Nachrichten“, 25. 1. 1925 (Nr. 24).

- Sierp und Sundar. Eine Antwort, a. a. O., 5. 2. 1925 (Nr. 35) (Abschrift: Doss. U 457-462).
- Nochmals Sundar und Sierp. Eine zweite Antwort an P. Sierp, S. J. a. a. O., 5. ,3. 1925 (Nr. 63).
- Sundar Singh und die Jesuiten. „Der Tag“, 8. 3. 1925 (Abschrift: Doss. U 70-73).
- Sadhu Sundar Singh. „Der deutsche Gedanke“, Berlin, 2 (1925), 311-316.
- Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Nathan Söderblom. München 1925 (= Dok. I).
- Apostel oder Betrüger? „Der Kirchenfreund“, Zürich, 59 (1925), 261 266; desgl. „Die Garbe4', Schweizerisches Familienblatt, 8 (1925), 540-543; desgl. als Sonderdruck.
- Sadhu Sundar Singh. In: Christlicher Glaube und Indisches Geistesleben. München 1926, p. 80-94.
- Neues von Sundar Singh. „Mitteilungen der Kanaresischen Mission in Indien“, 8 (1926), 17-19.
- Die Legende Sundar Singh's. Eine Erwiderung. “Augsburger Postzeitung“, 29. 4. 1926 (Nr. 98).
- Zum Streit um Sundar Singh. Eine Erwiderung, a. a. O., 30. 5. 1926.
- Die Legende Sundar Singh's. Eine Erwiderung. „Frankfurter Zeitung“, 9. 6. 1926 (Nr. 420).
- Sadhuen og Miraklerne. „Kirke og Kultur“, Oslo, 33 (1926), 428-434 (Abdruck des betr. Kapitels aus der dänischen Übersetzung von H).
- Die Wahrheit Sundar Singhs. Neue Dokumente zum Sadhustreit. München 1927 (= Dok. II).
- Die Wahrheit über Sundar Singhs Leben, „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, Bern, 41 (1926), 157-159, 161-163. Desgl. „Zeitschrift für Parapsychologie“, 2 (1927), 171-179. Ähnlich †Sannheten om Sundar Singhs liv. Et svar. „Kirke og Kultur“, Oslo, 33 (1926), 493-505.
- Bespr. v. Br. „Die Eiche“, Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft, 15 (1927), 182-184. Vgl. auch „Die Hochkirche“, 9 (1927), 27 f. und CW, 41 (1927), 233 f.
- Erklärung zu Br. „Meckl. Kirchen- und Zeitblatt“, 55 (1927), 135 f.
- Vom Sadhu. „Mitteilungen der Kanaresischen Mission in Indien“, 10 (1928), Nr. 1, S. 1-4.
- Sadhu Sundar Singh im Lichte neuerschlossener Quellen. E. M. M. 72 (1928), 78-89. - Vgl.: †Een reisboekje van Sadhoe Soendar Singh. „Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendingswetenschap“, 72 (1928), 175-177.
- Berichtigung zu Dr. Pfisters Aufsatzreihe „Der Bankrott eines Apostels“, Z.M.R. 45 (1930), 97-115.
- Sadhu Sundar Singh R. G. G. V 919 f.

†Hermet, Augusto:

- Fede Christiana in un mistico indiano. 11 Sadhu Sundar Singh. Studio e antologia. Quaderni di „Bilychnis“, Nr. 17, Roma 1924.

Herzog:

- Sadhu Sundar Singh. „Schweizerische Kirchenzeitung“, Luzern. 1926, 197-199.

Honders, Dr. H. J.:

- s. Meulen.

Hosten, H.: (22) S. J.:

- Sadhu Sundar Singh. „The Catholic Herald of India“, 21 (1923), 419-421, 435 f., 451 f. (Hierzu Corrigenda: Doss. I, 89, 91 f.)
- Again the Kailash Rishi, or: Wanted a Copy of Alfred Zahir's „Heaven and Here after“, a. a. O. p. 467-469 (Corrigenda: Doss. I, 93).
- We are six - or: The happy meeting of the Rishi, Sundar Singh, A. Zahir, a Padre, A. M. R. D. and the Messiah, a. a. O. p. 492 f., 509 f., 526, 541, 557 f., 574, 590, 606 f. (Corrigenda: Doss. I, 94-96).
- Two Brazilians, The Magi, and Sundar Singh. a. a. O. p. 621 f., 653 f., 669 f., 689, 706r 721, 753 f, 768 f., 786 (Corrigenda: Doss. I, 114 f.).
- Sadhu Sundar Singh and Vishwa Mitra. a. a. O. p. 793 f. (Corrigenda: Doss. I, 163).
- Sundar Singh the Thaumaturgos. a. a. O. 22 (1924), 17 f., 34 f., 49 f., 66, 82, 96 f. (Corrigenda: Doss. I, 164).
- Sundar Singhs 40 Days' fast and Dr. Swift, the Franciscan. a. a. O. 113 f., 128 f., 145 f., 1621, 178, 193 f., 208 f., 226 f., 241 f., 257 f., 273. 289 f., 305 f., 322 f., 338 f., 353 f., 369 f. (Corrigenda: Doss. I, 215 f.).
- Sadhu Sundar Singh a. a. O. 23 (1925), 39, 55.
- Sundar Singhs forty Martyrs of Sebaste. a. a. O. 135.
- Sundar Singh's crucifixion at Ilam (1914). a. a. O. 151 f., 183-185.
- Sadhu Sundar Singh. Interesting Correspondence, a. a. O. 215, 231 f.
- * New Light on Sadhu Sundar Singhs Maharishi. „The Examiner“, Bombay, 1932, 320 f. (23).

Hügel, Friedrich von:

- Der Mystiker und die Kirche. Aus Anlass des Sâdhu. „Hochland“, 22 (1924), 320-330.

Hupfeld, Renatus:

- Sadhu Sundar Singh. „Eckart“, Blätter für evangelische Geisteskultur, Berlin, 1 (1924-1925), 48-51.

Iger, Artur:

- Die Phantasien des „Sundar Singh“. „Mittagsblatt“, Leipzig, 28. 10. 1925; desgl. „Neuer Görlitzer Anzeiger“, 1. 11. 1925 (Nr. 257); desgl. „Altonaer Tageblatt“, 12. 11. 1925 (Nr. 265).

Ihle:

- Sadhu Sundar Singh. „Die feste Burg“, Gemeindeblatt der Martin-Luther-Gemeinde zu Dresden, 14 (1924), 42 f.

Jasper, G.:

- Der Kampf der Katholiken gegen Sadhu Sundar Singh und die Brüdermission, „Herrnhut“, 58 (1925), 50 f. (13. Februar); desgl. „Der Pilger aus Sachsen“, Glauchau, 91 (1925), 38; desgl. (gekürzt) „Sächsische Ev. Korrespondenz“, 15. 2. 1925, Ausg. C.
- Sadhu Sundar Singh's Reisen im Westhimalaya. N. A. M. Z., 2 (1925), 147-154.
- Der Kampf um Sundar Singh, N. A. M. Z.. 4 (1927), 129-142, 179-190, verkürzt in: „Herrnhut“, 60 (1927), 265 f., 273 f., 281 f., 290 f.

Job, G. V.:

- Bespr. v. Andr. „The National Christian Council Review“, Mysore City, 54 (1934), 595 f.

John:

- Der Sadhu. „Süddeutsche Blätter für Kirche und freies Christentum“, 68 (1927), 47-49.

Jordan, Julius:

- Bespr. von Br. „Theol. Literaturbericht“. Gütersloh, 50 (1927), 90.
- Bespr. von Dok. II, a. a. O. 179

Judah:

- Ethelred s. Sanders.

K., W.:

- Von Sadhu Sundar Singh. „Basler Nachrichten“, 24. 2. 24.

Kaiser, W.:

- Noch eine Stimme zum Streit um Sundar Singh. „Sächsisches Kirchenblatt“, 78 (1928), 62 f.

Kelso, James A.:

- Sadhu Sundar Singh. „The Bulletin of the Western Theological Seminary“, Pittsburgh, Pa., 23 (1931), 170-206.

Kiener, E.:

- Sundar Singh. Auf Grund persönlicher Erlebnisse. „Der Kirchenfreund“, Zürich, 55 (1921), 305-312, 342-345.

Kneile:

- Licht vom West im fernen Ost. „Evang. Gemeindeblatt für Stuttgart“, 18 (1922), 62 f.

Knevels, Wilhelm:

- Die Botschaft zweier weltgeschichtlicher Führer. I. Christentum aus der Kraft Jesu (Sundar Singh). „Landeskirchliche Blätter“, Mannheim, Okt. 1924 (Nr. 27, p. 2-4).

Köberlin:

- Sadhu Sundar Singh. „Evang. Gemeindeblatt für München“, 36 (1927), 492 f.

Köhler, Ludwig:

- Die Legende Sundar Singhs. „Züricher Post“, 24. 7. 1926 (Nr. 175).

K(öhler), W(alter):

- Zum Streit um Sadhu Sundar Singh. „Basler Nachrichten“, 11.-12. 9. 1926 (Nr. 249, 4. Beilage).

Rösters, P. L., S. J.:

- Heiliger oder Betrüger? Ergebnis der Kontroverse über Sadhu Sundar Singh. „Rhein-Mainische Volkszeitung“, 1928 (Nr. 123).

Krönert, Johann Georg:

- Sadhu Sundar Singh und die heutige Bibelwissenschaft. Schwerin 1925.
- Der Streit um den Sadhu. „Sächsisches Kirchenblatt“, 77 (1927), 314-320, 329-332. - Auch als Sonderdruck, Herrnhut 1927.
- Die Wahrheit „Sundar Singhs“. Ein vorläufiges Schlusswort (zu dem neuen Werke Heilers), a. a. O. Sp. 629-634.

L(aible), W.:

- Der Sadhu. „Evang.-luth. Kirchenzeitung“, 55 (1922), 728-730.

†Larsen, L. P.:

- Striden om Sundar Singh. „Kirke og Folk“, 1927, 233-242.

Ley, Wilhelm:

- Entlarvt? Gedanken zu „Sundar Singh in seiner wahren Gestalt“ von Liz. P. Braeunlich. „Deutsche Lehrerzeitung“, Berlin, 40 (1927), 378 f.

Liebert:

- Sadhu Sundar Singh. „Essener Allgemeine Zeitung“, 27. 4. 1924.

Liebert, Arthur:

- Ein Weiser aus dem Morgenland. „Königsberger Allgemeine Zeitung“, 25. 4. 1925.

Liebler, Oskar:

- Maharishi von Kailâs, ein jetzt noch und bis zu Jesu Wiederkunft lebender 318 Jahre alter heiliger Mann und etliche seiner wundersamen Berichte und göttlichen Offenbarungen an Sadhu Sundar Singh, dessen Berliner Erzählungen nachgeschrieben worden 1922. Selbstverlag des Verfassers, Nürnberg, 9. 7. 1923. - Desgl. Christi. Schriftenvertrieb J. Maar, Bamberg 1923.

Lienhard, F.:

- Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Einige Gedanken zur Sadhu-Diskussion. „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 41 (1926), 65-67.

Lomer, Georg:

- Indien als Lehrer. „Zum Licht“, Monatsschrift für geistgemäße Weltanschauung und Lebensgestaltung, Bad Schmiedeberg, 28 (1925), 6-11.

Lunn, Sir Henry:

- An Indian Saint, Sadhu Sundar Singh. „The Review of Churches“, London, 1928, 50-60.

Lynd, Robert:

- Prophet or Imposter? “Daily News“, London, 1. 7. 27.

Mager, P. Aloys:

- Sadhu Sundar Singh, der neuindische Mystiker. „Benediktinische Monatsschrift“, Beuron, 1926, 345-356.

Marbach, Otto:

- Die Legende Sundar Singhs. Z. M. R. 41 (1926), 161-183.
- Von der Legende zur ungetrübten Wahrheit. „Religiöses Volksblatt“, St. Gallen, 57 (1926), 122-125.
- Protestantische Beurteilung des Sadhu Sundar Singh und seiner Anhänger. „Schweizerische Reformblätter“, Bern, 60 (1926), 210-212, 218-221, 230-232.
- Sundar Singh - Wahrheit? a. a. O. 61 (1927), 47 f.
- Die Wahrheit a. a. O. p. 304-307, 314-316.

Meinertz, Max:

- Sadhu Sundar Singh. Zeitschrift für Missionswissenschaft, 14 (1924), 160-164.
- Sadhu Sundar Singh. „Kölnische Volkszeitung“, 7. 5. 1924 (Nr. 342, erste Morgenausg.) und 14. 5. 1924 (Nr. 364, zweite Morgenausg.).
- Der Streit um Sadhu Sundar Singh. a. a. O., 15. 9. 1926.

Meénégoz, Fernand:

- Bespr. von H. „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses“, Straßburg, 2 (1924), 195-197.
- Le Sadhou Sundar Singh calomnié et justifié. „Evangele et Liberté“, Paris, 28. 4. 1926 (Nr. 17 p. 65 f.).
- Sundar Singh et la prière, a. a. O., 5. 5. 1926 (Nr. 18, p. 69 f.).

Merkel, Georg:

- Ein auferstandener Mensch. „Christentum und Wirklichkeit“, 1924, 76-81.
- Der Streit um Sadhu Sundar Singh, a. a. O. 1926, 77-80.
- Die Legende Sundar Singhs, a. a. O. 1926, 137-141.

†Merkel, R. F.:

- Bespr. von H. „Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendings-wetenschap“, Oegstgeest, 1924, 2. Heft.

*Meulen, G. van der, en Honders, Dr. H. J.:

- Sadhoe Soender Singh. In: Kruis en Kroon, deel III, 1931 (blz. 102-109), uitgave: H. J. Spruyt's Uittgevers Mij N, V., Amsterdam.

M(eyer), G(eorg):

- Der Streit um Sadhu Sundar Singh. „Hamburger Fremdenblatt“, 27. 1. 1925.

Monod, Wilfred:

- Le Sadhou Sundar Singh. „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses“, Straßburg, 1922, 434-439.

Mühlen, K. von zur:

- Für und wieder den Sadhu. „Deutsches Kirchenblatt“. Reval, 8 (1927), 69-71.

Müller:

- Für und wider Sundar Singh. „Schlesische Zeitung“, Breslau, 2. 3. 1927 (Nr. 51, Unterhaltungsbeilage).

Müller, Joseph:

- Sundar Singh. „Allgemeine Rundschau“, München, 27 (1930), 317 f.

Müller, W.:

- Sundar Singh, der Pilger. Stuttgart 1922; 231925. - Übersetzung: *Leven en arbeid van den Sadhoe Soendar Singh, de Zendeling van het Oesten. Uit het Duitsch vertaald door J. Schouten. 1923, uitgave van J. H. Kok, Kampen.

N. N. (anonym):

- Sadhu Sundar Singh. „Der Säemann“, Monatsblatt der Bernischen Landeskirche, 38 (1922), 34-36.
- * Sadhu Sundar Singh, der indische Mystiker (italienisch). „Observatore Romano“, 25. 5. 24 (Englische Übersetzung in Doss. I, 226-

229).

- Die Legende Sadhu Sundhar Singhs. „Augsburger Postzeitung“, 27. 4. 1926 (Nr. 96).
- Sadhu Sundar Singh, in: Indian Christians. Biographical and Critical Sketches (ohne Verfassernamen). Natesan & Co., Madras (0. J.), p. 337-36023a).

N., E.:

- Der Besuch des Sadhu Sundar Singh, ein Rückblick aus Schaffhausen. „Mitteilungen des Schweizerischen Hilfskommitees für die Mission in Indien, 1922, Juli (Nr. 4), p. 9-12.

Nissanka, Harry W.:

- Sadhu Sundar Singh as I saw him. „The Missionary Review of the World“, New York, 54 (1931), 915 f.

Oehler, W.:

- Paulus und der christliche Sadhu (Pilger) Sundar Singh. „Der Geisteskampf der Gegenwart“, 1922, 135-139; 1923, 35-38. - Übersetzung: *„Svensk Missionstidskrift“, utg. Kolmodin (1922), 227 ff. (24).
- Sadhu-Streit, E. M. M. 71 (1927), 85-88.
- Der Streit um Sundar Singh. E. M. M. 72 (1928), 317.

Omega (= Fueter):

- Den Indern ein Inder, „Neue Züricher Zeitung“, 3. 2. 1924 (Nr. 166, 3. Blatt).
- Für und wider Sundar Singh. a. a. O., 13. 6. 1926 (Nr. 949, erste Sonntagsausgabe).

Orelli, K. von:

- Richtigstellung zur Reise des Sadhu. „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 37 (1922), 115.

Österreich, T. K.:

- Vorbemerkung zur Diskussion zwischen Professor Dr. Friedrich Heiler und Pfarrer Dr. Oskar Pfister über den Fall des Sadhu Sundar Singh. „Zeitschrift für Parapsychologie“, 2 (1927), 169-171.

*P., A.:

- Der Sadhu. „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 1922, 90 f. (25).

P(arker), E. A.:

- A great book on Sadhu Sundar Singh. „Dnyanodaya“, Poona, 83 (1924), 273-275.

Parker, Mrs. Arthur (Rebekka):

- Sadhu Sundar Singh, called of God. Christian Literary Society for India, Madras *[1]1918, *[2]1919, [3]1919, [4]1920, [5]1924. - Fleming H. Revell Company, New York etc. 1920. - Revised edition: Student Christian Movement, London [6]1927 (= P-e).

Übersetzungen:

- Sadhu Sundar Singh, ein Berufener Gottes, Liebenzeil [3]1922 (= P-d).
- * Bhâratî Masîhi Sâdhu Sundara Simha jî kâ jîvana caritra, Christian Literature Society for India, Allahabad, 1919 (26).
- * Sáhibá Sádhu Sundar Singh ki zindagi. Christian Literature Society for India, Allahabad 1919 (26).

- † Un apôtre Hindou. Le Sâdhou Sundar Singh trad. par Ch. Roche-dieu, Lausanne ^{6}1923.
- * Sadhu Sundar Singh, kaldet af Gud. Oversat af A. Hansen og E. H. Frimodt. J. Frimodts Forlag, Kebenhavn 1922.
- * Dr. Fr. van Eden: Sadhoe Soendar Singh. Hollandsche bewerking van „Sadhu Sundar Singh, called of God“ by Mrs. Arthur Parker.

Payne, Richenda C:

- A knight of Christ. „The Friend“, 1927, 789 f.

Petersdorff, Egon von:

- Sadhu Sundar Singh. „Der Volkserzieher“, Blatt für deutsche Heimat und Religion, Potsdam, 29 (1925), 25 f.

Pfister, Oskar:

- Sundar Singh und Albert Schweitzer, zwei Missionare und zwei Missionsprogramme. Z. M. R. 37 (1922), 10-25. Auch als Sonderdruck.
- Friedrich Heilers „Sadhu Sundar Singh“. Z. M. R. 39 (1924), 145-168. Auch als Sonderdruck.
- Der Streit um den Inder Sundar Singh. Meine Verteidigung gegen Friedrich Heiler. „Protestantenblatt“, 58 (1925), 166-171, 179-185.
- Der Streit um den Inder Sundar Singh. Wie Heiler mit seinen Quellen umgeht und ihre Lücken ausfüllt, a. a. O. 249 f., 264-267, 280-286.
- Rückenschuss oder Handreichung? „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, Bern, 40 (1925), 208 ff.; desgl. „Die Studierstube“, 1926, 103-108.
- Die Wahrheit über Sadhu Sundar Singh. „Schweizerisches Protestantenblatt“, Basel, 48 (1925). 365-368, 378-380; desgl. „Religiöses Volksblatt“, St. Gallen, 56 (1925), 371-374, 378-380.
- Ein drolliger Übersetzungsfehler. „Schweizerisches Protestantenblatt“. Basel, 49 (1926), 350 f.
- Sundar Singh und die bösen freisinnigen Theologen, a. a. O. p. 150 f.: desgl. „Die Studierstube“, 1926, 221 f.
- Nochmals Sadhu Sundar Singh. „Protestantenblatt“, Berlin. 59 (1926). 23-25.
- Friedrich Heilers „Apostel oder Betrüger?“ a. a. O.. 25-27, 55-57, 73-76, 104-107, 150-153.
- D. Heiler a. a. O. 250 f.
- Professor Friedrich Heiler und mein Kunststückchen. „Augsburger Postzeitung“, 23. 5. 1926 (Nr. 118).
- Stichproben aus Prof. Friedrich Heilers Verteidigung. „Frankfurter Zeitung“. 8. 7. 1926 (Nr. 499, Erstes Morgenblatt, p. 2).
- Spiegelfechtereien oder Sundarschwindel? Ein Schlusswort zu Heilers Angriffen. „Augsburger Postzeitung“, 11. 7. 1926 (Nr. 157).
- Die Legende Sundar Singhs. Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung. Bern und Leipzig 1926 (= Leg.).
- Wie die Biographien Sundar Singhs vor ihrer Verbreitung nachgeprüft wurden. „Union“, ev.-prot. Kirchenblatt der Pfalz, Kaiserslautern. 64 (1926), 158, 164 f. (Nr. 38 f., 17. und 24. Sept.). - Sadhu Sundar Singhs evident untruths. A warning and an appeal (undatiert, ca. 1927 veröffentlicht).
- Was soll die Mission aus dem Falle Sundar Singh lernen? Nach dem am 28. August in Speyer gehaltenen Vortrag. Ostasienjahrbuch, Berlin 1927, 63-78.
- Die Wahrheit über Sundar Singhs Leben? „Zeitschrift für Parapsychologie“, 2 (1927), 216-229.
- Das Ende einer Heiligenlegende. „Literaturblatt“, Beilage zur „Frankfurter Zeitung“, 7. 8. 1927 (Nr. 32); desgl. mit Änderungen

„Religiöses Volksblatt“, St. Gallen, 58 (1927), 298 f. 304-306; desgl. gekürzt: „Schweizerisches Protestantenblatt“, Basel, 50 (1927), 283-285.

- Sundar Singh und sein Apologet Heiler. „Schweizerisches Protestantenblatt“, Basel, a. a. O. 331 f.
- Sundar Singhs Demut a. a. O. 51 (1928), 68 f., 77-80.
- Der Bankerott eines „Apostels“. Eine vorläufige Schlussabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler. Z. M. R. 43 (1928), 1-15, 33-48, 129-145, 166-189. - Auch als Sonderdruck. Görlitz 1928.
- Prof. Dr. Heiler als Anwalt seines „Apostels“ Heiligen und wahren Stellvertreters Christi“, Z. M. R. 45 (1930), 129-149.

Pfisterer, H.:

- Der Kampf der Jesuiten gegen Sundar Singh. E. M. M. 70 (1926), 29-32.

Pierson, Delavau L.:

- Sundar Singh - The Christian Sadhu. „The Missionary Review of the World“, New York, 43 (1920), 611-616.

Platzhoff-Lejeune, Ed.:

- Zur Reise des Sadhu. „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 37 (1922), 99 f.
- Nochmals zum Sadhu a. a. O. 128.

Pohl, J.:

- Das Wachsen und Werden Sadhu Sundar Singhs. Ein Spiegelbild indischen Christentums. „Die evangelischen Missionen“. Gütersloh, 27 (1921). 89-93.
- Sadhu Sundar Singh. E. M. M. 70 (1926), 258-270.

Popley, H. A.:

- A Saint of India (Bespr. Andr.). „The Yonair Men of India, Burma & Ceylor“, Calcutta & Nagpur, 50 (1935), 58 f.

Prager, Hans:

- Apostel oder Betrüger? „Neues Wiener Journal“, 29. 6. 1926 (Nr. 11 710, p. 13).

Preuß:

- Bespr. von H. „Theologie der Gegenwart“. 1924, 151.

†R.:

- Sadhoe Soender Singh, Indisch Christen. „Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendingswetenschap“, 66 (1922), 184-187.

*R., J.:

- Sadhoe Soender Singh over „Oosten“ on „Westen“; in „Een reisboekje van Sadhu Sundar Singh“: a. a. O. 72 (1928), 173-177.

R(agaz), L(eonhard):

- Religiöse Sensation. „Neue Wege“, Blätter für religiöse Arbeit, Zürich, 16 (1922), 143-145.
- Wie Gott zu uns kommt und wir zu ihm. a. a. O. 233-241.

Reinhold, Georg:

- Sundar Singh. „Reichspost“. Wien 6. 4. 1924 (Nr. 96. p. 16 f.).

*Rhode, A.:

- Sadhu Sundar Singh. „Evangelisches Kirchenblatt“, Monatsschrift für evangelisches Leben in Polen, Posen, 5 (1927), 182-187.

Ribbach, S.:

- Der Kampf um Sundar Singh. „Herrnhut“, 58 (1925), 68 f.

Richter, Julius:

- Bespr. von H., N. A. M. Z. 1924, 253 f.

R(ippmann?), E.:

- Sundar Singh's Heimkehr. „Mitteilungen des Schweiz. Hilfskomitees für die Mission in Indien“, 4 (1922). November (Nr 6 p. 9-11).

Rittelmeyer, F.:

- Bespr. von Str. ..Tatchristentum“, Organ der Christengemeinschaft, 1923, 29 f.

Sandegren, J.:

- Is Sadhu Sundar Singh An Apostle or a Deceiver? „National Christian Council Review“, Mysore City & London, 46 (1926), 56-58.

Sandegren, Paul:

- Sundar Singh - problemet. „Var Lösen“, 18 (1927), 37-40 (Deutsche Übersetzung M. S.: Pfi.-A 220b).
- † Vetenskaplig strid om Sundar Singhs säregna uppleveser. „Svenska Morgonbladet“, 16. 2. 1927 (Nr. 38, Morgonupplagan).

Sanders, E. & Judah, Ethelred:

- Sundar Singh, the Lion-hearted Warrior (S. P. C. K.) London & (Macmillan) New York, Torento (*[1]1923), [9]1925.

Schaerer, Max:

- Sadhu Sundar Singh, Nach englischen Quellen und mündlichen Mitteilungen bearbeitet. Zürich und Gütersloh [5]1922.
- Übersetzung: Sadhu Sundar Singh, en Jesu Kristi apostel i Indien. Oeversättning av V. Emanuelsson. Uppsala 1923 (1.-7. uppl.).

Schänzlin, Gottlieb:

- Der Kampf um Sadhu Sundar Singh. „Der christliche Apologet“, Cincinati, Ohio, 91 (1929), 394-396.

Schiller:

- Über Sadhu Sundar Singh, den indischen Apostel. „Münchener Neueste Nachrichten“, 26. 5. 1924 (Nr. 141).

†Schjelderup, Kristian:

- Striden om Sadhu Sundar Singh. „Kirke og Kultur“, Oslo, 33 (1926), 418-427.
- † Sadhustriden a. a. O. 506-509.
- † Professor Heiler og Sadhuforskningen. a. a. O, 612-625.

Sch(latter), J.:

- Persönliche Eindrücke von Sadhu Sundar Singh. „Der Kirchenfreund“, Zürich, 56 (1922), 115-117.

Schlatter, W.:

- Brief über Sundar Singhs Auftreten in der Schweiz. E. M. M. 66 (1922), 154.

Schlund, Ehrhard. O. F. M.:

- Sadhu Sundar Singh. „Allgemeine Rundschau“, 1924, 355-357; Abdruck in: Religion, Kirche, Gegenwart, 1925,165-179.

Schlunk, Martin:

- Sadhu Sundar Singh. In: Führer fremder Völker und das Christentum. Eine Vortagsreihe. Gütersloh, 1933, p. 58-69.

Schmalz:

- Erklärung zu Braeunlichs Buch. „Meckl. Kirchen- und Zeitblatt“, 55 (1927), 136.

Schneider:

- Zum Streit um Sundar Singh „Evangelisches Kirchenblatt“, Monatsschrift für evang. Leben in Polen. Posen, 5 (1927), 256.

Schomerus, H. W.:

- Sadhu Sundar Singh. A. M. Z. 49 (1922), 97-105.
- Die Bedeutung Sadhu Sundar Singhs für die religiöse Entwicklung Indiens. N. A. M. Z. 3 (1926), 311-319. - Abdruck in: Indien und das Christentum. II. Teil: Das Ringen des Christentums um das indische Volk. Halle, 1932, p. 171-179.
- Bespr. von Br. „Theologie der Gegenwart“, 21 (1927), 174 f.

S(chüle), C:

- Persönliche Eindrücke von Sadhu Sundar Singh. „Mitteilungen des schweizerischen Hilfskomitees für die Mission in Indien“, Zürich, 4 (1922) Mai (Nr. 3, p. 8-12).

Schulemann, Günther:

- Christliche Sadhus. „Hochland“, 21 (1924), 287-300.
- Zum Streit um den Sadhu Sundar Singh. a. a. O. 22 (1925), 737-742.

Schuster, August:

- Sadhu Sundar Singh. „Kirchliche Blätter aus der evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen“, Hermannstadt, 18 (1926), 622-624, 634-636.

Sch(ütz), P(aul):

- Bespr. von Br. „Der Orient“, 1927, 61 f. *Schuurman, B. M.: Uitzichten in de Zending. „De Opwekker“, 71 (1926), 57-63.

Schwab, E.:

- Un de nos frères en visite chez le Sâdhou. „Mission aux Indes“, Lausanne, 1927, 42-45.

Schwarz, Rudolf:

- Die Legende Sundar Singhs. „Der Basilisk“, 23. 5. 1926 (Sonntagsbeilage der Nationalzeitung, Basel).
- Sundar Singh's Wahrheit. „Nationalzeitung“, Basel. 11. 9. 1927 (Nr. 422).

Seeliger, Hans:

- Wie steht es mit der evang. Wahrheit im Fall Sundar Singh? „Preußische Kirchenzeitung“, Baruth, 23 (1927), 378-380.

Seiller, Bernhard:

- Sadhu Sundar Singh. „Augsburger Postzeitung“, 11. 1. 1924 (Sonntagsbeilage).
- Sadhu Sundar Singh und die Bekehrung Indiens. „Germania“, 31. 1. 1924 (Nr. 31).
- Die Wahrheit Sundar Singhs. „Augsburger Postzeitung“, 23. 7. 1924.
- Zur neuen Auflage von Heilers Buch über den Sadhu Sundar Singh, a. a. O. 17. 1. 1926.

Selbie, W. B.:

- The Sâdhu. „The International Review of Missions“, 16 (1927), 128-130.

Sierp, Heinrich, S. J.:

- Sadhu Sundar Singh. „Stimmen der Zeit“, Bd. 107 (1924), 415-425.
- Religionswissenschaft oder Legendenerzählung? Ein weiteres Wort über Sadhu Sundar Singh. a. a. O. Bd. 108 (1924-25), 109-120.
- Friedrich Heiler und der Sadhu. a. a. O. 270-282.
- Der Sadhu Sundar Singh. Eine Antwort an Professor Heiler. „Münchener Neueste Nachrichten“, 30. 1. 1925 (Nr. 29).
- Nochmals der Sâdhu und Heiler. Eine zweite Antwort an Friedrich Heiler, a. a. O. 20. 2. 1925 (Nr. 50).

Simon, Gottfried:

- Der Streit um Sadhu Sundar Singh. „Licht und Leben“, Elberfeld, 39 (1927), 569-572.

†Söderblom, Nathan:

- Evangelisk mystic i en indisk själ. In: Tre livsformer, Mystik (SS), förtröstan, vetenskap. Hugo Gebers Förlag, Stockholm 1922, p. 9-52.
- Übersetzung (sehr gekürzt): Christian Mysticism in an Indian Soul. „International Review of Missions“, London 11 (1922), 226-238.
- (Auszug): Christliche Mystik in einer indischen Seele: In: St-d, p. V-VIII.
- † Sundar Singh's budskap uitgivet och belyst. Hugo Gebers Förlag. Stockholm 1923.
- Der evangelische Begriff eines Heiligen. Eine akademische Vorlesung.
  Greifswald 1925.

St., W.:

- S. S., der Inder.. „Wiener Stimmen“, 4.-5. 2. 1924.

Steiger-Züst, E. A.:

- Erklärung. „Die Ostschweiz“, 26. 3. 1925, Nr. 73, Abendblatt.

Stein, O.:

- Bespr. von H. „Literarische Wochenschrift“, Weimar, 1925, 194-196.

†Steinthal, F. W.:

- Et Besøg hos Sundar Singh. „Kristeligt Dagblad“, 14. 8. 1926, Nr. 267.

Stöckle:

- Sadhu Sundar Singh. Die Konversion eines Inders zum Christentum. „Wissen und Glauben“, Magazin für volkstümliche Apologetik, Monatsschrift zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Mergentheim a. d. T., 20 (1922), 193-197.

Straßer, W.:

- Brief über Sundar Singhs Auftreten in der Schweiz. E. M. M. 66 (1922), 155.

Streeter, B. H. and Appasamy, A. J.:

- The Sadhu. A study in Mysticism and practical Religion. Macmillan, London, 1921 (= Str-e). Übersetzung: Der Sadhu. Christliche Mystik in einer indischen Seele. Mit einem Geleitwort vom Erzbischof von Upsala. Deutsch von P. Baltzer, Stuttgart-Gotha, 11922, 21923 (= Str.-d).

- Samtaler med Sadhuen. Oversat af Chr. Norlev; J. Frimodts Forlag. København 1922.

- Übersetzung: Sadhu Sundar Singh. En österländsk Kristusmystiker. Stockholm 1922.

- Nochmals Sundar Singh. „Augsburger Postzeitung“, 11. 11. 1924 (Nr. 261) (27).

Ströle, Albrecht:

- Die Ehrenrettung Sundar Singhs. „Kirchlicher Anzeiger für Württemberg“, Ludwigsburg, 36 (1927), 179-181, Auch als Sonderdruck.

- Ein unseliger Streit. „Evangelisches Gemeindeblatt“, Stuttgart, 1927,
213 f.

T., H.:

- Sadhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens. „Germania“, Berlin, 4. 2. 1926 (Morgenausgabe).

Tartaruga, U.:

- Sadhu Sundar Singh. „Neues Wiener Journal“, 4. 4. 1924 (Nr. 10 911) = Ein indischer Heiliger „Tagespost“, 23. 4. 1924 (Nr. 104, p. 11). - Ein Missionar des Ostens. „Dresdener Nachrichten“, 24. 10. 1924.

Tasker, J. G.:

- Sadhu Sundar Singh. An estimate of his significance for the East and the West. „Methodist Recorder“, London, 4. 8. 1927.

T(avel), R(udolf) von:

- Neues vom Sadhu. „Berner Tagblatt“, 3. 1. 1924 (Nr. 1).

Tögel, Hermann:

- Der Inder Sundar Singh. In: Völkische Prägungen des Christentums von Origines zu Kagawa. Leipzig, 1933, p. 218-232.

Väth, Alfons, S. J.:

- Sadhu Sundar Singh. „Die katholischen Missionen“, 52 (1923-24), 218-226.

- Sadhu Sundar Singh im Lichte neuester Forschung, a. a. O. 53 (1924-25), 49-52.

- Der Streit um den Sadhu, a. a. O. p. 256-264, 290-295.

- Das Leben Sundar Singhs in historisch-kritischer Beleuchtung. „Stimmen der Zeit“, Bd. 111 (1926), 118-136.

- Die Legende Sundar Singhs.. „Katholische Korrespondenz“, Berlin, 24. 4. 1926 (Nr. 413).

- Die Legende Sundar Singhs und Prof. Heiler, a. a. O., 12. 5. 1926 (Nr. 417).

- Bespr. von Dok. I. „Theologische Revue“, 1926- 174-177.
- Bespr. von Br. und Dok. II, a. a. O. 1927. 423-425.

Waldburger, A.:

- Ein welsches Echo. “Schweizerisches Protestantenblatt“. Basel, 49 (1926), 290-292.

*Wielenga, D. K.:

- Sadhoe Soender Singh. „De Macedoniër“. 26 (1922), 201-205, 233-246.

Witte, J.:

- Alte und neue Wunder. .„Protestantenblatt“, Berlin. 55 (1922). 50-52.
- Der Streit um den Inder Sundar Singh. „Christliche Freiheit“. Köln. 1926, 126-129.
- Der Fall Sundar Singh im Licht der Religionsgeschichte. „Protestantenblatt“, Berlin, 60 (1927), 570-573.

Wunoerle, Dr. G.:

- Sadhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens. „Rhein-Mainische Volkszeitung“, 30. 4. 1924 (Engl. Übersetzung von J. Billing in Doss. I, 220-222.

Würz, F.:

- Das Auftreten des Sadhu Sundar Singh. E. M. M. 66 (1922V 154- 156.

Z.:

- Sadhu Sundar Singh. Zur Kritik eines protestantischen „Heiligen“. ..Die Ostschweiz“, 16. und 17. 3. 25 (Nr. 63 f.).
- Zur Kritik des Sadhu. Eine Antwort auf eine Erklärung. „Die Ostschweiz“. 1. 4. 1925 (Nr. 77).

Zacharias, H. C. E.:

- The Inadequacy of Protestantism in India. An Anglican view on S. S. „Catholic Herald of India“, 23 (1925), 103-10527a).

Zahir, Alfred:

- *Shaida-i-Salib. Agra 1916. Englische Übersetzung: Doss. Sh.
- A Lover of the Cross, Agra 11917, 21918 (vgl. amerikanische Bearbeitung von B. T. Badley).
- Heaven and Hereafter, Allahabad 1917 (der ausführl. Titel vgl. 1. Kapitel (36a).
- Saved to Serve, Being the Story of the life and spiritual observations of the Old Saint in the Himalayas, Agra 11918, 21919.
- The Apostle of the Bleeding Feet. Agra, 1919 (= Ap.).
- * The Way of the Cross. Amritsar (?) 1919 (28).
- Christ's Secret Disciples. A sketch account of the „Secret Sanyasi Mission“ in the words of some of their own Missioners. Agra, 1919.
- Soul-stirring Messages. Being a collection of some of the sermons and sayings of SSS - „The Apostle of the Bleeding Feet“ - and the revered faqir Missionary of India. Agra, 1920.
- * The Martyrs of India (Näheres unbekannt) (29).

Zelenka, E. K.:

- Sadhu Sundar Singh. „Alt-katholisches Volksblatt“, Freiburg-Breisgau, 57 (1926), 59-61.

top

Anmerkungen zur Bibliographie.

1. zitiert 4H 247.

2. zitiert Doss. I, 491.

3. zitiert im Brief von Dütschler an Ho., 18. 8. 26, Doss. V, 467.

4. Ein meines Wissens bisher unveröffentlichter Aufsatz: „Knowing God and Self“ befindet sich unter Hei.'s Akten (H.-B. IX, 2).

5. Die Seitenzahl findet sich in Leg. 18, wo auch angegeben wird, dass diese im Mai 1920 bei einer Versammlung der wesleyanisch-methodistischen Missionsgesellschaft gehaltene Ansprache von S. S. auch selbst niedergeschrieben sei. Nach Str-d 46 dagegen hat S. S. sie diktiert.

6. Die Ansprachen, von G. S. A. veröffentlicht, wurden gehalten 1. am 29. 6. 18 im Trinity-College, Kandy (Eph. 2,12-14); 2. in Green Bank (Lk. 10, 42); 3. am 30. 6. 18 morgens im Trinity-Coliegö, Kandy (Lk. 13,6-9); 4. nachmittags ebenda (Offbg. 1, 7); 5. ohne Angabe (Job. 10, 7); 6. desgl. (2. Kor. 6, 2); 7. am 19. 6. 18 in der Tower Hall, Colombo (Jes. 55, 1-2 u. Offbg. 22, 17).

7. Die Ansprachen, von S. R. Doss. zunächst auf Tamulisch und hernach in dieser englischen Ausgabe veröffentlicht, behandeln die folgenden Texte: Hes. 18, 20; Hebr. 2, 3-4; Kol. 3, 3-5; Offbg. 22, 17: Lk. 21, 36; 2. Kor.6. 17-18. - Die Ansprache über Offbg. 22, 17 befindet sich auch in den „Seven Addresses“. dass es sich bei den hier wie dort veröffentlichten Nachschriften um eine sehr freie Wiedergabe handelt, zeigt sich bei einem Vergleich beider auf den ersten Blick. Immerhin ist der Gedankengang bei beiden übereinstimmend.

   7a.
   S. S. brachte einige Verbesserungen im Manuskript an (S. S. an Hei., 4. 8. 25, Dok. II, 16) und schrieb am 15. 9. 1919 ein Vorwort zu dem Büchlein.

8. Die Seitenzahl in Leg. 19.

9. zitiert 4H 248.

10. Text: 1. Joh. 2. 17. „Dem Übersetzer nachstenographiert“ (p. 2).

11. p. 26-36: Ansprache von Sundar Singh in der Kirche zu Saanen am 2. 3. 22 (Matth. 20, 22).

12. Die Ansprachen wurden „... als Stenogramme aufgenommen und von Dr. Jonas Meyer . . . ausgewählt, übersetzt und bearbeitet“ (p. 2). S. S. hielt diese Ansprachen in Lausanne, Basel, Schaffhausen, Zürich, Bern (die Orte in Heft II angegeben) über Mk. 12, 28-34; Joh. 8, 21; Eph. (5, 18; Mth. 9, 13; Mth. 4, 19.“

13. Bearbeitet von Missionar Dr. Jonas Meyer. Die Reden wurden gehalten in Morges, Aarau, Bern, Zürich über i. Tim. 1, 15; Mth. 11, 27; Mth. 19, 16. 17. 21: 1. Joh. 2, 17; Mth. 16, 25.

14. S. S.'s Ansprachen in St. Gallen und Thun (Joh. 1, 11-12; Mth. 1, 21) sowie die Ansprache vom 5. Mai 1920 (s. o.) und sonstige Äußerungen.

15. „Die Ansprachen des Sadhu sind von Miss Goodwin, Professorin der englischen Stenographie in Lausanne auf englisch nachstenographiert worden.“ „Wir haben nicht die Reden des französischen Übersetzers stenographiert.“ Die englischen Stenogramme wurden dann möglichst wortgetreu ins Französische übertragen (G. Secretan an Hei., 1. 8. 24, H.-B. II, 33). Demnach besteht kein Zweifel, dass S. S. die Reden, die in

diesem Buche vereinigt sind, tatsächlich so gehalten hat, wie sie hier wiedergegeben sind. Die Veröffentlichung entspricht somit wissenschaftlichen Anforderungen.

16. zitiert 4H 248.

17. „Ein Augenzeuge seines (S. S.'s) Leipziger Aufenthaltes“ gibt hier „einige Proben aus dem Vortrag selbst“ (p. 20), Text; 1. Thess. 5, 17. Das Datum ist nicht angegeben.

18. Auf der zweiten Umschlagseite befindet sich ausdrücklich der Vermerk: „S. S. S. ist nicht für etwaige Fehler verantwortlich, die sich in diesem Buche finden.“

19. Dies Buch ist eine Bearbeitung von Lover 1917 und ist seit langem ausverkauft (vgl. Badley an Pfi., 13. 9. 26, Pfi.-B. 16). Vgl. auch S. 6.

20. Erörterung des gesamten Sadhu-Problemes einschl. der Braeunlichschen Fragestellung. Wie mir der Verfasser mitteilt, ist seine Darstellung die einzige in Amerika, die in diese Fragen einführt.

21. Bespricht S. S.'s Schrift: Das Suchen nach Gott (vgl. S. 173f.).

22. Eine Auswahl von charakteristischen Sätzen Ho.'s bringt Hei. auf deutsch in Dok. I, 85-89.

23. Die näheren Angaben betr. dieses Artikels, den ich nicht selbst einsehen konnte, verdanke ich Pater Väth (Karte vom 22. 10. 34). Offensichtlich ist der Aufsatz Ho.'s identisch mit dem ersten Teil des gleichnamigen Artikels, von dem sich ein Exemplar in Schreibmaschinenschrift unter Pfi.'s Papieren befindet (zusammengeheftet mit Doss. V).

    23a.
    z. T. auf Parkers Brief gegründet. Die Studie enthält zahlreiche Irrtümer.

24. zitiert ^{4}H 251.

25. desgl.

26. zitiert *H 249.

27. Die englische Vorlage (Hei.-B. IT, 36, desgl. Pfi.-B. 801) wurde von Hei. übersetzt (H.-B. II, 31, desgl. Pfi.-B. 804) und von ihm gekürzt an die „Augsburger Postzeitung“ eingesandt (Hei. in CW 1925, 119). Str. glaubt, dass sein Artikel auch in: Rivista di Studi Religiosi veröffentlicht worden ist (Brief an Pfi. 17. 1. 25, Pfi.-B. 803).

    27a.
    Kurze Zeit danach trat Zacharias zur katholischen Kirche über.

28. Unauffindbar. Diese Schrift wird von Z. erstmalig 1919 in der zweiten Auflage von Saved to Serve angezeigt.

29. Desgl.

top

Lebenslauf

Ich, Paul Hermann Julius Theodor Gäbler, bin am 25. Dezember 1901 als Sohn des verstorbenen Missionars Hermann Gäbler in Tiruvallur bei Madras Süd-Indien geboren. 1908 kam ich nach Braunschweig, wo ich zunächst die Bürgerschule und dann von Michaelis 1911 bis zur Reifeprüfung Michaelis 1920 das dortige Wilhelm-Gymnasium besuchte. Dann bezog ich im Herbst 1920 die Universität Leipzig und studierte sieben Semester Theologie. Nach Ablegung der Kandidatenprüfung im Wintersemester 1923-24 wurde ich Hauskandidat im

Leipziger Missionshaus und gab im Missionsseminar Unterricht. Gleichzeitig besuchte ich weiterhin Vorlesungen an der Universität und begann mit den Vorarbeiten für eine Doktor-Dissertation. Schon vorher hatte ich mich der Leipziger Mission für den Missionsdienst zur Verfügung gestellt. Ostern 1925 brach ich diese Studien ab und begab mich auf drei Monate nach England zu Sprachstudien. Im Oktober des gleichen Jahres bestand ich in Dresden die Prüfung pro ministerio. Am 18. Oktober wurde ich in der Thomaskirche zu Leipzig ordiniert und am 25. Oktober in der Nikolaikirche zum Missionsdienst in Indien abgeordnet. Im November trat ich die Ausreise an. Ende 1926 und Ende 1927 legte ich die beiden vorgeschriebenen tamulischen Sprachexamina ab. Von 1928-31 war ich dann als Missionar in Madras tätig, wo ich vor allem Religionsunterricht an der dortigen höheren Schule, der Fabrizius-Schule, erteilte. Gleichzeitig war ich drei Jahre lang Lektor der deutschen Sprache an der Madras-Universität. Während dieser Zeit fertige ich die Übersetzung der beiden Bücher von Dr. Stanley Jones „Der Christus der indischen Landstraße“ und „Christus am runden Tisch“ an. Von Mitte 1931 bis März 1933 wirkte ich in Pattukkottai, einer Kleinstadt südlich von Tanjore. Dort hatte ich rein evangelistische Arbeit unter den Hindus jenes ganzen Bezirkes zu tun. Im März 1933 trat ich mit meiner Familie — ich hatte mich im Februar 1928 verheiratet - den Heimaturlaub an. In Deutschland hatte ich bis zum Anfang 1934 ein umfängliche Reisetätigkeit im Dienste der Mission zu entfalten. Gleichzeitig begann ich auf Anregung des inzwischen verstorbenen Herrn Universitätsprofessors Dr. Haas mit der Ausarbeitung der vorliegenden Dissertation, die im März 1935 zum Abschluss kam.

Über die indische Missionsarbeit habe ich in zahlreichen, meist populären Zeitschriften-Aufsätzen berichtet. Die einzige selbständige Veröffentlichung ist eine kleine Broschüre in englischer Sprache „The Call to the Ministry“, die einige Vorträge von einer Pastorenfreizeit in Indien enthält.

Paul Gäbler.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Erstes Kapitel

Die bisherige Forschung

1. Alfred Zahir
   a) Zahir's Urdu-Schritt (1916)
   b) Zahir's englische Schriften (1917-1919)
      1. Lover 1917 (1. Auflg.)
      2. Lover 1918 (2. Auflg.).
      3. Apostle 1919
2. Frau Parker
3. B. H. Streeter und A. J. Appasamy
4. Friedrich Heiler
5. H. Hosten
6. Oskar Pfister
7. Paul Braeunlich
8. C. F. Andrews

Abschließendes

Anmerkungen

top

Erstes Kapitel.

Die bisherige Forschung

Sadhu Sundar Singh ist eine der am meisten umstrittenen Persönlichkeiten der jüngsten Missions- und Religionsgeschichte. Auf der einen Seite stehen seine Bewunderer und Verteidiger. Man hat ihn gelobt und gepriesen und ihm sogar den Ehrennamen eines Apostels gegeben. Auf der anderen Seite finden wir seine Widersacher und Verächter, die ihn verurteilt, ja auf ihn Spott und Schande gehäuft und ihn als Lügner und Schwindler verdammt haben. Und zwischen diesen Fronten, die sich beide anheischig machen, im Namen der Wissenschaft zu reden, steht die große Schar von Zweiflern, die zwar immer noch in Verehrung zu Sundar Singh

emporschauen, aber doch unsicher geworden sind und seiner nicht mehr froh zu werden wagen.

Das ist in kurzen Worten das Resultat der bisherigen Forschung über Sadhu Sundar Singh - gewiss ein nicht sehr befriedigendes Ergebnis, wenn man bedenkt, dass führende Männer der Wissenschaft keine Mühe gescheut haben, das Leben und den Charakter Sundar Singh's aufzuhellen, und dass dabei ein so weitschichtiges Material zusammengetragen worden ist, wie bei wenigen religiösen Persönlichkeiten der Gegenwart.

Wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, unter Heranziehung aller erreichbaren Quellen und Literatur Sundar Singh's Leben und Persönlichkeit einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, so gilt es zunächst, die Beiträge der bisherigen Sadhuforschung zu überprüfen. Da es bei der Fülle der diesbezüglichen Veröffentlichungen ausgeschlossen ist, die gesamte Literatur oder auch nur die wichtigeren Bücher und Aufsätze kritisch zu beleuchten, müssen wir uns darauf beschränken, lediglich die Arbeiten zu würdigen, welche von grundlegender Bedeutung sind. (1) Im übrigen verweisen wir auf die beigefügte Bibliographie, bei der keine Mühe gescheut wurde, eine möglichst lückenlose Aufzählung aller Beiträge zu bieten.

top

1. Alfred Zahir.

Alfred Zahir wurde der erste Biograph Sundar Singh's, oder, wie er stets zu schreiben pflegt, Sunder Singh's. Sein Vater war vom Islam zum Christentum übergetreten und betätigte sich lange Zeit als Apotheker in Narowal (2), einem Orte unweit von Sialkot im nördlichen Punjab, bis er eine kleine ärztliche Praxis in Amritsar übernahm. (3) Sein Sohn besaß einen starken, religiösen Enthusiasmus und wurde nach Beendigung seines Studiums zum Inspektor des Schülerheims ernannt, das zur St. Johannes-Schule, einer höheren Lehranstalt (4) in Agra, gehörte und damals unter der Leitung von Missionar John Kingdon stand (5). Zahir lebte dort bis etwa 1920 unter einem Dache mit Missionar Kingdon (6), begab sich dann auf drei Jahre (7) nach Amerika zum Studium des Journalismus (8) und kehrte dann nach Indien zurück.

Wir sind genötigt, uns eingehender mit Zahir's Schriften zu befassen, weil sie als die ersten biographischen Darstellungen von Sundar Singh wichtig sind. Ein zutreffendes Bild von ihrem quellenkritischen Wert können wir nur dadurch erlangen, dass wir die einzelnen Schriften einer genaueren Analyse unterziehen und dabei vor allem festzustellen suchen, wie Zahir mit den ihm vorliegenden gedruckten Quellen, und zwar den Berichten aus Sundars eigener Feder, Verfährt. Zeigt sich hierbei, dass sich Zahir den Quellen gegenüber Freiheiten erlaubt - wir werden sehen, dass er dies tatsächlich häufig in großem Maße tut -, so ist seinem Schrifttum gegenüber starke Zurückhaltung geboten (9).

top

a) Zahir's Urdu-Schritt (1916).

In einem noch unveröffentlichten Briefe beschreibt Zahir das Entstehen seiner ersten Schrift. Als er erstmalig in Agra von Sundar Singh hörte, entstand in ihm der brennende Wunsch, ihn persönlich näher kennen zu lernen. Vielleicht war er ihm auch schon vorher flüchtig begegnet. Im Jahre darauf, 1916, traf er ihn in Kotgarh:

„... Durch Gottes Freundlichkeit und Gnade war ich noch nicht lange in Kotgarh gewesen, als ich den Sadhu eines Tages sah, wie er da saß und bei einem Hockey-Spiel zwischen der Schuljugend der Berge und unseren Knaben zusah. Als ich den Sadhu sah, wurde ich sehr für ihn eingenommen und erhielt einen sehr starken Eindruck von seiner Schlichtheit und seinem christlichen Eifer und seiner Hingabe. Von dem Tage an war ich für mehr als einen Monat beständig beim Sadhu und verbrachte die meiste Zeit damit, ihn anzuhören. Durch das, was ich von

seinen Lippen hörte und aus seinen geistigen Erfahrungen lernte, empfing ich soviel Förderung, dass ich mich dazu getrieben fühlte, etwas über diesen großen Christen und seine Erfahrungen zu schreiben und es zu veröffentlichen. Damals war ich noch ein recht unerfahrener junger Mann von 22 Jahren (10) und fühlte mich der Aufgabe wenig gewachsen; aber ich weiß, dass Gott mit mir war und Er mir half. Der Sadhu war zuerst nicht damit einverstanden, dass ich etwas über ihn schrieb und veröffentlichte. Aber als ich ihm sagte, dass es meine Absicht sei, vor unsere christliche Jugend ein Ideal hinzustellen, stimmte er zu (11). So wurde „Shaida-i-Saliry“ unter dem Schatten des Sadhu geschrieben. Nach meiner Rückkehr nach Agra vollendete ich das Buch, und da ich nicht die nötigen Mittel besaß, erbot sich ein christlicher Freund und Verleger, es zu veröffentlichen ...“ (12).

Dies Zusammensein von Sundar und Zahir, das von Ende Mai bis Ende Juni 1916 währte (13), erfüllte Zahir mit einer brennenden Begeisterung für Sundar Singh, die sich auch in einem längeren Eingesandt Zahir's an eine christliche Wochenschrift zeigt (14) und die ihn dann später in einer anderen Zeitschrift eine Lanze dafür brechen ließ, man solle Sundar Singh den Ehrentitel eines Mahatma beilegen (15).

Das Urdu-Büchlein trägt den Titel Shaida-i-Salib, auf deutsch „Liebhaber des Kreuzes“, und wurde in der Druckerei von Munschi Ghulam Qadir in Lahore gedruckt (16). Im August 1916 veröffentlichte Zahir im Nûr Afshân eine Voranzeige seines Buches (17), das dann Ende Oktober oder Anfang November erschien (18) und eine freundliche Aufnahme fand. (19) Ob Sundar Singh, wie er selbst sagt, vom Manuskript des Büchleins, ehe es gedruckt wurde, nur einzelne Abschnitte zur Einsicht bekam (20), oder ob Zahir Recht hat, wenn er sagt: „Das Manuskript dieses Buches war von Sunder persönlich geprüft worden, und er machte eigenhändig verschiedene Korrekturen“ (21), können wir nicht entscheiden. Jedenfalls erhielt Sundar Singh erst während der ersten Dezemberhälfte ein fertiges Exemplar des Büchleins. Er beeilte sich tags darauf, im Nûr Afshân mitzuteilen, dass sich eine Anzahl Versehen im Büchlein fänden, die einerseits durch die Hast des in Agra wohnenden Verfassers und andererseits durch die Hast des in Lahore befindlichen Abschreibers verursacht seien; doch sind es lediglich Kleinigkeiten (falsche Schreibweise von Namen und dergleichen), die er beanstandete. (22) Bald folgte eine Hindi-Ausgabe des Büchleins mit Sanskrit-Buchstaben (23). Die Urdu-Ausgabe wurde sehr schnell abgesetzt. Vom Reinertrag sollte eigentlich ein Stipendium für christliche Knaben eingerichtet werden (24), aber daraus scheint nichts geworden zu sein. (25) Zu einer Neuauflage des Urdu-Büchleins kam es nicht. Sie wurde zwar neun Jahre später erwogen, aber nicht ausgeführt. (26)

Shaida-i-Salib ist uns durch eine englische Übersetzung zugänglich, die Hosten durch Munschi Farzand Ali Khan anfertigen ließ und selbst eingehend kommentierte (27). Diese Übersetzung wurde Mitte 1926 begonnen, aber erst in der zweiten Hälfte des September 1927 fertig gestellt. Shaida ist von großem wissenschaftlichem Wert, weil es die erste Veröffentlichung Zahirs darstellt und damit zu den später nachfolgenden, stark ausgeschmückten englischen Veröffentlichungen Zahir's über Sundar Singh die Grundschrift bildet. Hier geht Zahir noch nicht auf so hohem Kothurn einher wie später, sondern hält sich verhältnismäßig stärker an seine Vorlagen. Infolgedessen braucht man dem Sondergut, das er in dieser Urdu-Ausgabe bringt, nicht ganz so zurückhaltend gegenüber zu stehen, wie bei den englischen Ausgaben Zahirs, und vor allem hat man bei dem Sondergut hier die Urform. Da indessen leider die englische Übersetzung mehr oder weniger post festum kam, ist sie ähnlich wie Sundar Singh's wichtiges Reisebüchlein fast überhaupt noch nicht von der Forschung ausgewertet worden. Infolgedessen sind wir genötigt, einen kurzen Überblick über den Inhalt von Shaida zu geben.

Das Buch, das 100 Seiten zählt - wir geben die Seitenzahlen des Urdu-Textes (U) sowohl wie der englischen Übersetzung (E) (28) - gliedert sich in drei Teile. Der I. Teil gibt einen Überblick über Sundar Singh's Jugend bis zu seiner Taufe (U 9-14. E 5-10). Der II. Teil umfasst Sundar Singh's nachfolgendes Reiseleben und seine Erlebnisse dabei (U 1.5-48, E 11-89), während der III. Teil gänzlich der Begegnung Sundar Singh's mit dem Maharishi vorbehalten bleibt (U 49-100, E 90-117). Im Einzelnen umfasst der II. Teil 6 Kapitel: 1. Sundar Singh's Reisen durch Indien, Afghanistan und Kaschmir, sowie seine erste Begegnung mit Mr. Stokes (U 16-19, E 11-18). 2. Zusammenarbeit mit Stokes (U 20 f.. E 18f.). 3. Reise nach der Bombay-Präsidentschaft (U 22-24, E

20-26). 4. Geschehnisse in Tibet (U 25-36, E 26-56). 5. Erlebnisse in Garhwal und Umgebung (U 37-42, E 57-76). 6. Erlebnisse in Nepal (U 43-48, E 77-89). Im Einzelnen auf den III. Teil einzugehen, ersparen wir uns.

Bei einem eingehenden Quellenstudium ergibt sich, dass der größere Teil der Erzählungen Zahir's auf dem Reisebüchlein (29) oder auf den Aufsätzen Sundar Singh's im Nûr Afshân fußt (30). Ohne uns hier in Einzelheiten zu verlieren, können wir nur soviel andeuten, dass sich Zahir, wie wir später sehen werden, oft außerordentliche Freiheiten mit seinen Vorlagen gestattet. Nicht nur, dass er seine Berichte sehr viel ausführlicher gestaltet, sondern auch in den Einzelheiten erlaubt er sich zahlreiche willkürliche Änderungen. Es ist selbstverständlich, dass wir aus diesem Grunde möglichst immer auf die Sundar'sche Fassung zurückgehen.

Daneben findet sich in der Schrift ein ziemlich reiches Sondergut (31), das uns hier erstmalig begegnet und zweifellos auf mündlichen Mitteilungen Sundar's beruht. Allerdings bedarf dieses besonders stark der kritischen Sonde, weil hier die Ausschmückungen, Übertreibungen und Irrtümer Zahirs nicht ohne weiteres feststellbar sind.

Hinsichtlich der wissenschaftlichen Wertung dieser Schrift ist es nicht unwichtig, dass sie von Zahir den jungen Leuten seines Schülerheims in Agra gewidmet ist und damit bereits ihre Bestimmung an der Stirn trägt: es ist eine im Wesentlichen erbaulich gedachte Schrift - darauf weisen auch die überall eingeflochtenen Sprüche und Verse hin -, welche vor die Augen der christlichen indischen Jugend eine geistlich-heroische Idealgestalt stellen und die Jugend damit zu einem tapferen Christenleben anspornen soll. Der gleiche erbauliche Ton wird auch im Vorwort angeschlagen, das sich zwar für die Geschichtlichkeit der erzählten Ereignisse verbürgt, aber doch zugibt, dass im II. Teil auf chronologische Ordnung verzichtet sei. Durch diese Dinge wird man zur Vorsicht gegenüber der Geschichtlichkeit aller Einzelzüge des dargebotenen Lebensbildes gemahnt.

Angesichts der Tatsache, dass sich Zahir in Shaida so viele Fehler hat zuschulden kommen lassen, bleibt es auf den ersten Blick befremdlich, dass Sundar Singh, wie bisher erwähnt, an dieser Schrift nicht viel mehr als einige orthographische Fehler auszusetzen fand. Die Erklärung ist offensichtlich in der andersartigen, orientalischen Mentalität sowohl Zahirs wie Sundar Singh's zu suchen. Hier muss der Hinweis genügen, dass sich für beide zweifellos der Wert einer Schrift darnach richtete, ob sie das innere, religiöse Erleben, das sich in der Schale des bunten, äußeren Erlebens birgt, getreu dem Leser vermittelte. (32) Wenn Zahir in dem Überschwang seiner jugendlichen Begeisterung und Liebe für Sundar den äußeren Rahmen oft änderte, um dadurch die religiösen Erfahrungen Sundar Singh's um so stärker hervortreten zu lassen, so hatte er anscheinend dabei ein durchaus gutes Gewissen. Diese bona fides müssen wir ihm, zumal als Inder, sicher zusprechen, so sehr wir diese seine Einstellung sowohl vom Blickpunkt unseres eigenen, in dieser Hinsicht verfeinerten Gewissens aus, wie auch im Interesse der historischen Forschung bedauern müssen. Ob Sundar Singh einerseits, soweit er seine eigenen Erlebnisse schildert, stets darauf bedacht war, auch die äußeren Geschehnisse genau wiederzugeben, ist eine Frage, die erst am Ende unserer Untersuchung beantwortet werden kann. Soviel können wir indessen bereits hier sagen, dass es ihn wenig oder gar nicht anfocht, wenn seine Biographien seine äußeren Erlebnisse nicht korrekt wiedergaben. Erst in den letzten Lebensjahren lehrten ihn und viele andere indische Freunde die tiefschmerzlichen Erfahrungen, die ihm aus den heftigen und nicht wieder verstummenden Vorwürfen seiner Gegner und aus den zahllosen Fragen seiner Freunde erwuchsen, dass äußerste Gewissenhaftigkeit selbst in der Schilderung äußerer Erlebnisse auch für den indischen Christen unbedingtes Erfordernis der Wahrhaftigkeit ist. Aber selbst da bleibt es zunächst noch eine offene Frage, ob Sundar Singh wenigstens dann die nötigen Folgerungen gezogen hat.

Dies innere Verständnis der Lage hindert uns, in die scharfen, absprechenden Urteile einzustimmen, die von verschiedenen Seiten über Zahir gefällt worden sind. (33) Zahir ist unseres Erachtens über den Vorwurf absichtlicher Verfälschungen erhaben und hat nur aus ehrlicher Bewunderung heraus und aus Liebe zu seinen indischen Volksgenossen zur Feder gegriffen. Dagegen bedürfen wir bei der wissenschaftlichen Auswertung seiner Veröffentlichungen größter kritischer Vorsicht, da ihr Quellenwert sehr problematisch ist.

Nach dieser ausführlichen prinzipiellen Auseinandersetzung mit der Grundschrift Zahirs brauchen wir seine nachfolgenden Schriften, die von Jahr zu Jahr hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Wertes noch anfechtbarer werden, nur kurz zu behandeln.

top

b) Zahir's englische Schriften (1917-1919).

1. Lover 1917 (1. Auflg.).

Bereits vier Monate nach dem Erscheinen der Urdu-Biographie über Sundar Singh sah sich Zahir zur Herausgabe einer englischen Ausgabe veranlasst, die er unter dem Titel „A Lover of the Cross. An account of the wonderfull life and work of Sunder Singh, a wandering Christian friar of the Punjab“ veröffentlichte. Das Vorwort (34) ist datiert: Agra, 13. März 1917. Finanzielle Unterstützung amerikanischer Freunde versetzte ihn in die Lage, diese Schrift herauszugeben. (35) Wichtig ist es zu wissen, dass im Vorwort Zahir ausdrücklich als Zweck des Büchleins angibt: „Es ist als erholsame Lektüre für Knaben und Mädchen gedacht ... Das Buch soll mehr ein Ruf für andere sein als ein - wenn auch noch so wohl verdienter - Tribut für Sunder.“ Damit kommt der erbauliche Zweck des Buches klar zum Ausdruck. Über die Entstehung sagt Zahir weiter: „Sunder konnte sich nur sehr schwer dazu verstehen, dass diese wenigen Ereignisse bei seinen Lebzeiten aufgezeichnet wurden. Was ihn dazu bestimmte, seine Zustimmung zu geben, war nur die Garantie, dass sie eine Quelle der Inspiration und Erbauung für andere darstellen.“ Hinsichtlich der Authentizität der von ihm wiedergegebenen Erlebnisse berichtet er, dass sie „direkt von Sunders Munde niedergeschrieben wurden und bis zu einem gewissen Maße (sic) von ihm durchgesehen und gebilligt worden seien.“ (36) Wir sehen, dass dieses Büchlein Zahir's nur mit einem gewissen Vorbehalt als Geschichtsquelle in Frage kommt, da nach Zahir's eigener Angabe Sundar Singh dem Büchlein als solchem weder ein völliges placet mitgegeben hat, noch auf die Chronologie Wert gelegt worden ist. Schließlich ist das, was Zahir über die Stoffanordnung sagt, von Bedeutung. Danach hat er aus redaktionellen Gründen bei vielen Ereignissen von der chronologischen Ordnung abgesehen und statt dessen die Erlebnisse unter geographischen Gesichtspunkten zusammengefasst.

Im Einzelnen haben wir es hier mit einer völligen Neubearbeitung und Erweiterung des obigen Büchleins zu tun, allerdings vielfach in sachlich ziemlich enger Anlehnung an die Urdu-Vorlage.

Das Büchlein, das 90 Seiten umfasst, gliedert sich in 9 Kapitel. Kapitel 11-VIII bringen nacheinander eine Darstellung von Sundar Singh's Jugend und Bekehrung (Kap. II: 16-33), seiner ersten Reise als Sadhu (Kap. III: 34-44), seiner Erlebnisse in der Bombay-Gegend (Kap. IV: 45-48), seiner Tibet-Reisen (Kap. V-VI: 49-68), sowie seiner Erlebnisse in Garhwal (Kap. VII: 69-74) und Nepal (Kap. VIII: 75-82). Diese Abschnitte entsprechen somit den beiden Teilen I-II der Urdu-Schrift. Das I. Kapitel mit einer allgemeinen Würdigung von Sundar Singh's Persönlichkeit und Wirksamkeit (1-14) sowie das letzte, mit einem Exkurs über die Geheime Sannyasi-Mission bringen dagegen etwas Neues.

Der III. Teil des Urdu-Buches, der ziemlich ausführlich den Maharishi behandelt, wurde im Lover fortgelassen und erschien 1917 als gesonderte Schrift unter dem Titel Heaven and H e r e a f t e r (36a), und zwar zur gleichen Zeit wie Lover. Dies Büchlein war unauffindbar, trotzdem Hosten auf der Suche darnach sogar einen öffentlichen Aufruf erließ. (37) Ich erhielt ein Exemplar leihweise von Missionar G. F. Grundy übersandt. Das Vorwort dieser Schrift ist datiert: Agra, 4. April 1917. Es sei gleich hier hinzugefügt, dass im folgenden Jahr, 1918, dieses Maharishi-Büchlein unter dem Titel „S a v e d t o S e r v e. Being the story of the life and Spiritual observations of the Old Saint in the Himalayas“ neu veröffentlicht wurde. Zahir gibt in dem Vorwort (38) vom 1. Dezember 1917 an, dass dieses Büchlein „wenig mehr als eine erweiterte und revidierte Ausgabe von ‚Heaven and Hereafter'“ darstellt. Ein Vergleich der beiden Bücher zeigt, dass es sich um eine ziemlich weitgehende Umarbeitung handelt, die sich teilweise auch auf den Inhalt, mehr jedoch auf die äußere Form erstreckt. Da der

Inhalt weithin phantastisch ist, gehen wir bei diesen Maharishi-Schriften nicht auf ihn ein. (39) Wenn Sundar Singh 1924 feststellt, er habe Zahir nie erlaubt, die Maharishi-Geschichte zu veröffentlichen, (40) so steht dies mit der Meldung von 1918 in Widerspruch, dass er das Buch ‚Saved to Serve' ausdrücklich gebilligt habe, (41) wie es denn auch weiter nichts als eine Fortführung von Sundar Singh's eigenen Berichten im Reisebüchlein und Nur Afshân darstellt. Eine - so viel ich sehe - wörtliche Neuauflage dieser Schrift erschien 1919 (Vorwort: (42) Agra, 4. Oktober 1919).

Die Schrift von Oskar L i e b e r über den Maharishi vom Kailâs (43) ist nicht, wie er auf dem Umschlag behauptet, „dessen (Sundar Singh's) Berliner Erzählungen nachgeschrieben worden (1922)“, sondern ist eine Übersetzung von Saved to Serve, wie bereits Pfister und Heiler feststellten. (44)

Es muss noch erwähnt werden, dass Bischof Brenton T. B a d l e y die erste Auflage von Zahir bearbeitete und unter dem Titel „Sundar Singh, the Apostle of the Bleeding Feet“ (Abingdon Press, Chicago, Illinois, ohne Jahreszahl) 1917 oder 1918 veröffentlichte. (45) Da dies Buch seit langem ausverkauft ist, konnte selbst Badley schon vor fast einem Jahrzehnt für Dr. Pfister kein Exemplar mehr beschaffen. (46) Von dieser amerikanischen Bearbeitung erschien dann eine schwedische Übersetzung, die viele Auflagen erlebte. (47)

top

2. Lover 1918 (2. Auflg.).

Eine zweite Auflage von „Lover of the Cross“ erschien ein Jahr später, 1918, die dadurch auffällt, dass sie weithin im Ichstil geschrieben und somit Sundar Singh unmittelbar in den Mund gelegt ist. Im Vorwort (48) (Agra, 15. Februar 1918) erklärt Zahir, dass es sich um eine völlige Neubearbeitung handele, sagt jedoch wieder, dass viele Ereignisse nicht in chronologischer, sondern systematischer Anordnung geboten würden. Ebenso wird wieder versichert, dass das Buch wesentlich zum Zweck der Erbauung und Nacheiferung geschrieben sei und nicht einmal von vornherein eine Biographie sein wolle. Wichtig ist für unsere Untersuchung die weitere Aussage Zahir's: „Eine Zeit glücklichen Zusammenseins (fellowship) mit Sunder seit der Veröffentlichung der ersten Ausgabe hat den Verfasser instand gesetzt, die verschiedenen Berichte im Lichte genauerer und mehr authentischer Information von ihm zu revidieren und zu verbessern (re-adjust), sowie Derartiges fortzulassen, was möglicherweise Anstoß erregen oder falsche Eindrücke vermitteln könnte (49). - Überdies wurden die Ereignisse entweder in Sunder Singh's eigenen Worten wiedergegeben oder wörtlich von einigen seiner eigenen Darstellungen übersetzt, um den Verdacht zu vermeiden, sie seien mit unnatürlichen und überflüssigen Farben ausgeschmückt. (50) ...“ Wahrscheinlich bezieht sich hier Zahir auf sein mehrtägiges Zusammensein mit Sundar Singh in Kotgarh während der zweiten Hälfte des Monats Juni 1917 (51); jedenfalls ist uns keine andere Begegnung zwischen Zahir und Sundar Singh während der nachfolgenden Zeit bekannt geworden. Auffällig ist es, dass Zahir hier zugibt, dass die erste Auflage hinsichtlich Genauigkeit und Authentizität der Berichterstattung Mängel hatte. Wenn er dann allerdings für die zweite Auflage eine Abstellung dieser Mängel in Anspruch nimmt, so ergibt sich bei einem genauen Studium des Büchleins, dass der Stoff durch die Hinzufügung von Ergänzungsstücken, z. T. in Sundar Singh's eigenem Wortlaut, bereichert worden ist, dass aber andererseits ein Teil der anderen Berichte sowohl stilistisch wie inhaltlich gegenüber der ersten Auflage ausgeschmückt worden ist. Übrigens gibt Zahir später zu: „In meinen Büchern stammen die Worte von mir, die Botschaft aber ist allein die des Sadhu, um allein Seinen (Gottes) Namen zu verherrlichen“ (52). Dazu stimmt Sundar Singh's Aussage: „Er (Zahir) schrieb in seiner eigenen Weise und in seinen eigenen Worten“ (53). Ob Sundar Singh für die zweite Auflage eigens Korrekturen in der ersten Auflage gemacht hat, wie Zahir nachträglich behauptet (54), oder nicht - jedenfalls bestreitet es Sundar Singh energisch (55) -, lässt sich nicht entscheiden; immerhin erscheint es wenig glaubhaft, da Sundar Singh erst wenig Englisch verstand. (56) Es ist auch zu beachten, dass Zahir in seinem Vorwort mit keiner Silbe erwähnt, dass er Sundar Singh diese Neubearbeitung vor ihrer Veröffentlichung zur Einsicht vorgelegt habe, wie denn auch nach Frau Parkers Aussage Sundar Singh ihr gesagt hat, dass er trotz

seiner Bitten die Korrekturbogen von Zahir nicht zur Einsicht zugesandt bekommen habe. (57) Da Sundar Singh damals eine intensive Reisetätigkeit entfaltete und sich im Frühjahr 1918 in Süd-Indien befand, mag sich auch kaum eine Gelegenheit dazu geboten haben.

Was den Inhalt betrifft, so gliedert sich der Stoff, der sich nunmehr auf 116 Seiten verteilt, nach Zahir's Zählung in neun, in Wirklichkeit aber zehn Kapitel, da zwei verschiedene einander folgende Kapitel als V. Kapitel bezeichnet werden. Der Hauptunterschied gegenüber der früheren Auflage besteht darin, dass die Jugendzeit Sundar Singh's erheblich ausführlicher behandelt wird; beispielsweise berichtet hier Zahir erstmalig von Sundar's Bekehrungsvision. Die Würdigung von Sundar Singh's Persönlichkeit wird ausführlicher gestaltet (1-18) und durch ein II. Kapitel ergänzt (19-22). Die Jugendzeit Sundar Singh's wird nunmehr in zwei Kapiteln behandelt (Kapitel III, 24-33, IV: 34-48). Die erste Reise als Sadhu bleibt ziemlich unverändert (Erstes Kapitel V: 48-60), dagegen werden die Erlebnisse in der Bombay-Gegend vermehrt (Zweites Kapitel V: 61-66). Die Begebenheiten in Tibet, die vorher zwei Kapitel umfasst hatten, werden ohne wesentliche Eingriffe in eins zusammengefasst (Kapitel VI: 67-82), allerdings unter Ausschmückung der Erzählung über Kartar Singh, die in ein späteres Kapitel verwiesen wird. Ähnlich werden die Erlebnisse, die Garhwal und Nepal betreffen, ohne allzu große Veränderungen in ein Kapitel zusammengefasst (Kapitel VII: 82-95). Als etwas Neues erscheint lediglich das Kapitel „Einige Rosen des Martyriums“ (Kapitel VIII: 96-105), in dem die Erzählung von Kartar Singh untergebracht ist und das durch die ausgeschmückten Berichte über Abdul Karim und Gulbad Shah, die uns in ihrer Urform aus Sundar Singh's Reisebüchlein bekannt sind, ergänzt wird. Das letzte Kapitel über die Geheime Sannyasi-Mission (Kapitel IX: 105-112) ist fast wörtlich mit der früheren Auflage identisch. Ein Anhang (113-116) bringt schließlich eine Anzahl Anerkennungsschreiben über die vorhergehende Auflage von Lover. - Dieser Überblick zeigt, dass größere Teile des Buches eine wesentliche Umarbeitung erfahren haben. (58)

top

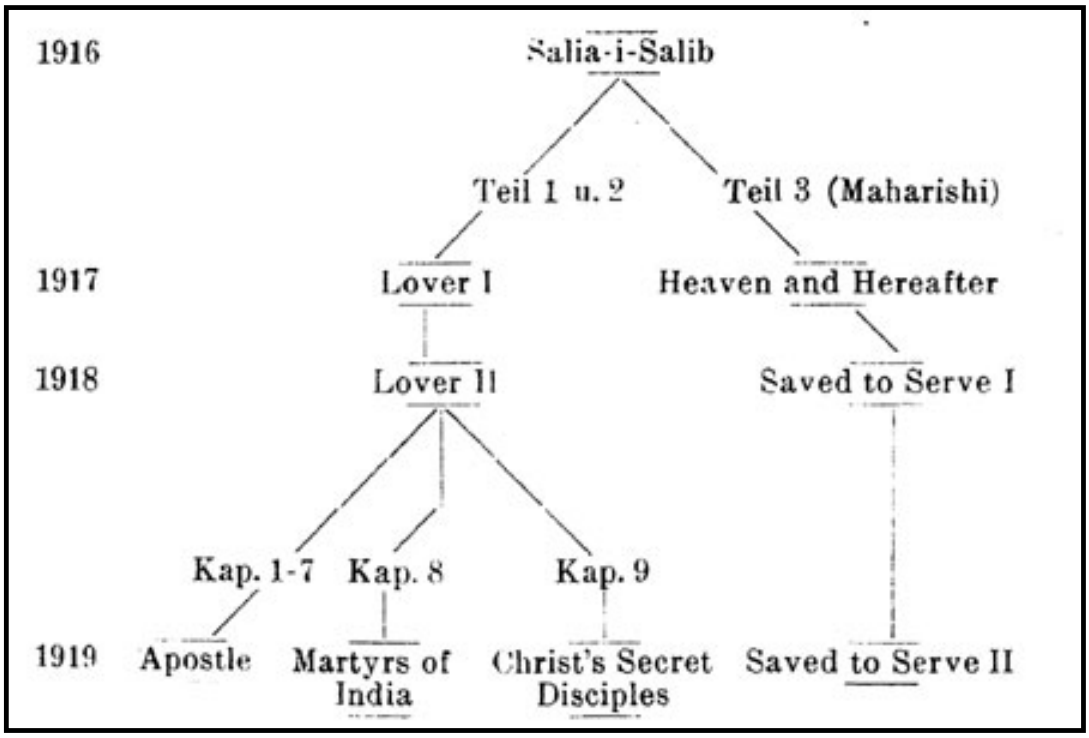
3. Apostle 1919.

Eine Neuauflage der zweiten Auflage von Lover erschien 1919 unter dem Titel: „The Apostle of the bleeding feet. An account of the devoted life and work of Sadhu Sunder Singh - the Faqir evangelist of North India.“ Das Vorwort (59) (datiert: Agra, 20. August 1919) bringt gegenüber den entsprechenden früheren Auslassungen Zahir's nichts Neues, wiederholt sie vielmehr.

Inhaltlich zerfällt das Buch in zwei Teile. Der erste Teil (umfassend Kapitel I-VII: 1-93) ist ausnahmslos (60) ein wörtlicher Abdruck der zweiten Auflage von Lover, nur dass viele Überschriften geändert worden sind. Lediglich in Kapitel I ist der Bericht über Sundar Singh's Tätigkeit in Madras sowie in Kapitel V die Erzählung vom Insekt im Backstein gestrichen. Weiter heißt das zweite Kapitel V jetzt Kapitel VI, während die früheren Kapitel VI und VII nunmehr zu Kapitel VII vereinigt sind. Daran schließt sich als etwas völlig Neues ein zweiter Teil (94-119), der Sundar Singh's Tätigkeit in Nordindien, Südindien, Burma und Zeylon während der letzten Jahre schildert.

Die Kapitel VIII und IX vom Lover 2. Auflage wurden dagegen zu zwei selbständigen Büchern, die ebenfalls 1919 erschienen. Das eine lautet „Martyrs of India“. Leider ist es nicht auffindbar. Wir wissen von seiner Existenz nur durch die Tatsache, dass es erstmalig 1919 von Zahir in der zweiten Auflage von „Saved to Serve“ angezeigt wird. Das andere Büchlein heißt: „Christ's Secret Disciples. A sketch account of the „Secret Sanyasi Mission“ in the words of some of their own Missioners (sic)“ (41 Seiten. Gedruckt in der Moon Press, Agra. Vorwort (61): Dharamsala, Juni 1919) und enthält u. a. auch die im Lover veröffentlichten Briefe von Gliedern dieser Mission.

Zusammenfassend lässt sich folgender Stammbaum für Zahir's Schriften aufstellen:



Über den Inhalt einer weiteren Schrift von Zahir, die den Titel trägt „The Way of the Cross“ und vermutlich 1919 veröffentlicht worden ist, ohne dass die wissenschaftliche Forschung ihrer bis jetzt hätte habhaft werden können, wissen wir weiter nichts, als was eine Anzeige besagt: „Ein Zeugnis für die Freude, die durch die Selbsthingabe in seinem Dienst entsteht“ (62). Ob dies Büchlein etwas mit Sundar Singh zu tun hat, wissen wir nicht.

top

2. Frau Parker.

Frau Parker ist eine englische Missionarsfrau, die an der Seite ihres Gatten nicht weniger als 38 Jahre in Indien gewirkt hat. Zunächst lebten beide 1888 bis 1897 in Benares (63) und siedelten dann nach Trivandram im äußersten Süden Indiens über. Im Frühjahr 1925 verließ sie Indien (64) und verbringt seitdem ihren Lebensabend in England. (64a)

Hinsichtlich der Entstehung ihres Buches über Sundar Singh erfahren wir von Frau Parker selbst Näheres. (65) Sie erzählt, dass sie zunächst durch Zahir's Schrifttum von Sundar Singh gehört und von diesem einen unerfreulichen Eindruck erhalten, ja das gleiche auch bei anderen, besonders Europäern, beobachtet habe. Als sie dann jedoch Sundar Singh Ende Februar 1918 in Travancore persönlich kennen lernte, sah sie sich veranlasst, ihr Urteil über ihn gründlich zu ändern, und es reifte in ihr - zunächst ohne dass Sundar Singh etwas davon wusste - der Entschluss, selber eine Biographie von Sundar Singh zu schreiben und damit an die Stelle von Zahir's Schriften eine zuverlässige Darstellung zu setzen. Nachdem sie sich Sundar Singh's Einverständnisses brieflich versichert hatte, begann sie mit ihrer Arbeit. Im Mai traf sie ihn wieder, und im Juli war er dann ihr Gast und erzählte ihr weiter ausführlich aus seinem Leben. Mangels Schriftstücken (66) war es schwierig, zu klaren chronologischen Ergebnissen zu kommen, zumal Zahir sich weigerte, Sundar Singh die nötigen Schriftstücke herauszugeben. Aber Frau Parker verließ sich nicht nur auf Sundar Singh selbst, sondern trat mit zahlreichen anderen Personen in Briefwechsel, um alles, was ihr nötig schien, zu klären (67). Allerdings benutzte sie die Artikel, die Sundar Singh im Nûr Afshân geschrieben hatte, nicht direkt (68). Das Manuskript ihres Buches „Sadhu Sundar Singh, ein Berufener Gottes“ übersandte sie vor der Drucklegung zur Einsicht und zu etwaigen Verbesserungen an Sundar Singh, der ihr am 3. September 1918 ein Geleitwort (69) zu dem Buche schrieb. Darin bescheinigte er Frau Parker die Authentizität ihres Buches mit den kaum zu überbietenden Worten: „Als ich das Manuskript dieses kleinen Buches sah, erkannte ich klar, in welch herrlicher Weise der Geist Gottes Frau R. J.

Parker geholfen und sie so geleitet hat, dass sie es ohne irgend einen Fehler niederschrieb, und ich bin gewiss, dass das Werk der Verfasserin zur Ehre Gottes gereichen und eine Quelle geistlichen Segens für viele sein wird ...“ (70). Das Buch, das zahlreiche Auflagen und Übersetzungen, auch ins Deutsche, erlebte (71), blieb im wesentlichen unverändert; nur wurde im Laufe der Zeit die Lebensgeschichte Sundar Singh's weitergeführt (72). Was aber im einzelnen geändert oder hinzugefügt wurde, geschah auf Frau Parker's eigene Verantwortung (73).

Unter diesen Umständen sollte man erwarten, dass Frau Parker's Buch eine erstklassige Geschichtsquelle bildet. Dazu ist zunächst zu sagen, dass auch dieses Buch, wie sich aus seinem Vorwort ergibt, nicht den Anspruch erhebt, eine Biographie Sundar Singh's zu sein. Zwar tragen die Abschnitte, welche Sundar Singh's Jugendzeit bis zu seiner Taufe (1905) behandeln, sowie die Zeit von 1918 ab durchaus biographischen Charakter. Besonders diese spätere Periode ist ausführlich dargestellt und dürfte auch über alle historische Kritik erhaben sein, weil sich alle Privatpapiere des Sadhu von 1918 ab einschließlich vieler Briefe aus allen Teilen der Welt in Frau Parker's Besitz befinden (74). Dagegen ist die Zeit von 1905 bis 1918 sehr skizzenhaft geschildert; es fehlen freilich nicht eine Anzahl historischer Angaben, doch handelt es sich im wesentlichen um eine lose Sammlung zahlreicher Erzählungen, die, ähnlich wie bei Zahir, mehr nach sachlichen als nach chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellt worden sind. Infolgedessen war für Frau Parker eine Nachprüfung dieser Berichte unmöglich. Diese chronologischen Angaben des letzten wie des ersten Teiles (Jugendzeit) weisen ebenso wie zahlreiche Einzelheiten der Gesamtdarstellung Fehler auf. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle den Beweis hierfür anzutreten; jedoch wird im Laufe unserer Untersuchungen wiederholt Gelegenheit dazu sein. So verdienstvoll auch Frau Parker's Buch ist, weil es im Gegensatz zu Zahir's Überschwenglichkeiten eine viel nüchternere Darstellung gibt (75), so sind wir bei dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung den historischen Angaben Frau Parker's gegenüber zur Zurückhaltung angewiesen. Auch das Geleitwort Sundar Singh's ändert nichts an dieser Tatsache. Wir erinnern an das, was wir in dieser Hinsicht über Sundar Singh's Äußerungen betreffend Zahir's Urdu-Büchlein gesagt haben. Im Falle Parker war ein kritisches Urteil für Sundar Singh sogar noch schwieriger, weil ihm, dem noch nicht Dreißigjährigen, Frau Parker wie eine mütterliche Freundin entgegengetreten war; konnte er im Ernste anders als ihr ein freundliches und dankbares Geleitwort mitgeben? Seine englischen Kenntnisse waren vermutlich auch noch nicht derart, dass er damals wirklich alle Einzelheiten, die sie geschrieben hatte, voll verstand (76). Ihm genügte der Gesamteindruck, dass vor allem sein religiöses Wollen und sein Charakter warmherzig und, wie er empfand, zutreffend wiedergegeben worden waren.

top

3. B. H. Streeter und A. J. Appasamy.

Als Sundar Singh 1920 nach England kam, machte er in Oxford die Bekanntschaft des dortigen Gelehrten Streeter. Dieser hatte in seinem College den Inder Dr. A. J. Appasamy, der in Indien promoviert und in Amerika weiterstudiert hatte und damals in Oxford wissenschaftlich tätig war. Beide Männer fassten den Entschluss, ein Buch über den Sadhu zu schreiben. Sie glaubten, „... dass bleibende Aufzeichnungen seiner Lehren von großem Wert für die fortdauernde Wirkung und Befestigung des durch seinen Besuch in England Erreichten sein würden ...“ (77). Sie legten ihren Plan Sundar Singh dar und fanden seine Zustimmung, allerdings „nur unter der bestimmten Voraussetzung, dass unser Buch keine zweite Lebensbeschreibung sein werde, sondern ein Versuch, seine Botschaft dem Abendlande zum Verständnis zu bringen“ (78). In ausführlichen persönlichen Aussprachen wurde das wesentliche Material zusammengetragen. „Während mehrerer Tage beantwortete er unsere Fragen und teilte uns rückhaltlos seine Ideen mit; er versorgte uns mit reichlichem Material ...“ (79).

Damit ist bereits gesagt, dass dieses Buch sich wesentlich von den Veröffentlichungen Zahir's und Frau Parker's unterscheidet: hier wird der fast ausschließliche Versuch gemacht, die Gedankenwelt und Botschaft des Sadhu zu erfassen. Die Verfasser sind durchaus theologisch und religionsgeschichtlich interessiert, und so beschäftigt sich von den zehn Kapiteln lediglich das erste mit dem Werden und Leben des Sadhu. Die folgenden Quellen sind von den Verfassern benutzt worden: Frau Parker's Buch - allerdings mit der Maßgabe, dass sie es nach Möglichkeit

vermieden, dieselben Gebiete zu behandeln wie sie (80) -, die stenographischen Nachschriften von 6 Vorträgen Sundar Singh's in England, eine tamulische Sammlung von Vorträgen Sundar Singh's, die „Seven Addresses“ (Kandy 1919), zwei Aufsätze Sundar Singh's in „The Bible of the World“ und im „Foreign Field“ sowie Einiges aus Zahir's und Stokes' Schrifttum. Dazu kamen Mitteilungen von englischen Freunden, die Sundar Singh in Indien und anderswo getroffen hatten.

Danach handelt es sich hierbei um eine sorgfältige wissenschaftliche Schrift. In biographischer Hinsicht bringt sie allerdings so gut wie nichts Neues, ist aber wegen ihrer psychologischen Deutungen bedeutsam. Beispielsweise erfahren wir hier hinsichtlich Sundar Singh's Fasten einiges Neue.

Appasamy besuchte später Sundar Singh und veröffentlichte seine Eindrücke davon (81).

top

4. Friedrich Heiler.

Professor Heiler, der Marburger Religionshistoriker, erhielt den Anstoß zu einer Beschäftigung mit Sadhu Sundar Singh durch eine Bitte von Professor Martin Rade, eine Besprechung über das Streeter'sche Buch zu schreiben (82). Er verfasste eine längere Aufsatzreihe über den Sadhu, die 1923 in der „Christlichen Welt“ erschien. Daraus entstand ein selbständiges Buch von 234 Seiten, das Ende 1923 herauskam und bei seiner 4. Auflage 1926 auf 292 Seiten anschwoll. Es wurde auch mehrfach übersetzt. Bei diesem Buche „Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens“ handelt es sich ähnlich wie bei Streeter nicht um eine Biographie des Sadhu im engeren Sinne, sondern um eine „religionsgeschichtliche und religiöse Würdigung des Sadhu“ (83). Es ist ein äußerst eindringliches und lebensvolles Bild, das Heiler von der Persönlichkeit und der Gedankenwelt des Sadhu entwirft. Dass der Nachdruck durchaus hierauf liegt, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass Heiler dem Lebensgang des Sadhu nur ein Fünftel bis Sechstel seines Buches widmet. Er beschränkte sich hierbei darauf, nur mehr oder weniger einen „Auszug aus den Biographien von Parker und Schaerer wie aus dem Buche von Streeter“ zu bieten, „der in erster Linie dazu dienen sollte, den mit diesen Schriften noch nicht Vertrauten kurz zu orientieren“. Die Widersprüche, die ihm auffielen, notierte er und ergänzte die Lücken und Unstimmigkeiten aus den Reden des Sadhu (84). Man hat deshalb später diesen Teil von Heiler's Arbeit als eine „bloße Kompilation“ und als unwissenschaftlich bezeichnet (85), aber mit Unrecht. Nicht nur, dass Heiler zunächst nicht als Historiker und Biograph an seine Arbeit herantrat, sondern er glaubte tatsächlich, sich auf seine Quellen verlassen zu können (86). Als dann jedoch Zweifel an zahlreichen Einzelheiten der Berichte über Sundar's Leben laut wurden, besonders durch Pfister und Hosten, scheute Heiler nicht die Mühe, seine Nachforschungen auch auf den äußeren Lebensgang Sundar Singh's auszudehnen, obwohl ihn dieser weniger interessierte und er „die Frage nach der geschichtlichen Tatsächlichkeit seiner Wundererzählungen als nebensächlich für die Beurteilung seiner Persönlichkeit und seiner Botschaft betrachtete“ (87). Es gelang ihm, äußerst wichtiges Material zu sammeln - vor allem erhielt er auf seine zahlreichen Fragen auch vom Sadhu selbst immer wieder Briefe mit wichtigen Auskünften -, das er in den beiden Büchern „Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhu-Streit“ und „Die Wahrheit Sundar Singh's. Neue Dokumente zum Sadhu-Streit“ 1925 bzw. 1927 veröffentlichte und unter Beachtung abweichender Anschauungen einer eingehenden Würdigung unterzog. (88) Heiler gelangte hierbei zu einer Bestätigung seiner schon in seinem ersten Buche vertretenen Ansicht, dass zwar ein Teil der wunderhaften Berichte aus Sundar Singh's Leben legendären Charakter trüge, Sundar Singh selbst aber „ein wahrer Gottesbote“ (89) sei. Auch in zahlreichen Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätzen setzte er sich mit den gegensätzlichen Auffassungen auseinander, und zwar fast durchweg in vornehmer und ritterlicher Weise. Auch gelang es Heiler, das Reisebüchlein Sundar Singh's an das Tageslicht zu bringen und der Forschung zu erschließen, wenn er selbst es auch kaum auswertete.

Somit hat sich Heiler um die Sadhu-Forschung unschätzbare Verdienste erworben, und zwar nicht nur durch seine religionsgeschichtliche Würdigung Sundar Singh's, sondern auch gerade durch die historisch-kritische

Erforschung seines Lebens. Was das Letztere betrifft, so muss allerdings hinzugefügt werden, dass die Ergebnisse, zu denen Heiler bei seinen Schlussfolgerungen gelangt, vielfach der wissenschaftlichen Beweiskraft ermangeln. Heiler glaubt vieles bewiesen zu haben, was tatsächlich bei Anwendung streng historisch-kritischer Maßstäbe als unbewiesen angesehen werden muss. Der tiefere Grund dafür, dass diese historisch-kritischen Untersuchungen Heiler's weithin unbefriedigend bleiben, dürfte darin zu suchen sein, dass er die historisch-kritische Methode, welche sich vorwiegend mit den äußeren Geschehnissen befasst, niedriger einschätzt als - wenn man so sagen darf - die pneumatische Methode, die eine innere Wesensschau der in Frage stehenden Persönlichkeit vermittelt und von da aus zu einer Wertung der betreffenden Persönlichkeit wie auch zu einer Würdigung ihres äußeren Lebensganges gelangt. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht außer dem diesbezüglichen Ausspruch, den wir bereits anführten, das Bekenntnis: „So gleichgültig mir an sich die historische Tatsächlichkeit der Wundergeschichten für die religiöse Beurteilung des Sadhu und seiner Botschaft ist, so erblicke ich in ihnen doch einen Hinweis darauf, dass unsere historisch-kritische Methode ein recht unzulängliches Instrument ist und unsere Skepsis gegenüber allen Wundererzählungen, gerade auch den biblischen, auf einer Enge unseres intellektuellen und religiösen Gesichtskreises beruht“ (90). Wir unsererseits sehen uns außerstande, diesen Gedanken, die übrigens typisch indisch anmuten, zuzustimmen. Die pneumatische Methode ist zwar zweifellos bei allen Persönlichkeitsstudien unentbehrlich. Aber sie kann nicht nur nicht vom äußeren Geschehen abstrahieren, sondern muss vielmehr, wenn anders sie Anspruch auf Echtheit und Wahrheitsgehalt erhebt, die Tatsachen, welche die historische Kritik erschließt, von vornherein und grundsätzlich in Betracht ziehen. Für die Würdigung der Persönlichkeit und Frömmigkeit Sundar Singh's ist die Vorfrage geradezu von entscheidender Bedeutung, ob beispielsweise die von ihm wiederholt geschilderten Reisen zum Kailâs, nach Rasar usw. sowie die dabei gemachten Erlebnisse historisch oder unhistorisch sind. Von intellektueller Enge könnte man nur reden, wenn der Historiker seinerseits von der religiösen Wirksamkeit und von der Frömmigkeit des Sadhu abstrahieren wollte. In Wirklichkeit haben sich die historisch-kritische und die pneumatische Betrachtungsweise gegenseitig die Hand zu reichen.

Wenn wir nicht umhin konnten, die Grenzen der Forschungsarbeit Heiler's aufzuweisen, so sollen dadurch natürlich in keiner Weise seine großen Verdienste geschmälert werden.

top

5. H. Hosten.

Der belgische Jesuitenpater H. Hosten, der sich durch zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen den Namen eines gründlichen Historikers gemacht hat, wirkte ein volles Menschenalter in Indien, vor allem in Darjeeling, bis er unlängst aus Gesundheitsrücksichten nach Europa zurückkehren musste (91), dort ist er am 17. April 1935 in Brüssel gestorben. Er nahm tätigen Anteil an der Sadhu-Forschung. Man hat ihm dies um seiner stark polemischen Art willen verdacht und erklärt, er habe es aus konfessionellen Gründen getan, wenn man ihm auch die bona fides ausdrücklich zusicherte (92). Es fehlt nicht an Äußerungen Hosten's, die tatsächlich eine derartige Vermutung stützen (93), wenn er selbst es auch weit von sich weist und betont, dass er lediglich als Historiker seine Arbeit in Angriff genommen habe (94). Dass tatsächlich bewusst oder unbewusst konfessionelle Motive die Triebfeder abgegeben haben, wird sich schwer völlig ableugnen lassen. Denn es ist kaum anzunehmen, dass Hosten in gleicher Weise - wenn überhaupt - gegen Sadhu Sundar Singh vorgegangen wäre, wenn dieser ein Sohn der katholischen Kirche gewesen wäre. Hosten lehnte es allerdings anfänglich ab, in Sachen Sundar Singh zur Feder zu greifen, weil er anderweitig beschäftigt war, behielt aber diese Angelegenheit stets im Auge (95). Erst im Juni 1923, als die Behauptung auftauchte, Sundar Singh sei gestorben, schrieb er seinen ersten Artikel. (96) Dieser sowie eine weitere Reihe von Artikeln, die Hosten sämtlich in der Zeitschrift „The Catholic Herald of India“ 1923 - 24 veröffentlichte, wurden vor Weihnachten 1923 fertig gestellt (97). 1925 folgten einige weitere Aufsätze in der gleichen Zeitschrift (98). In diesen Aufsätzen nahm Hosten eine Reihe von Äußerungen und Erzählungen von und über Sundar Singh unter die Lupe. Man muss billigerweise zugeben, dass es sich dabei tatsächlich zum Teil um ungereimte Dinge handelt, die auf Sundar Singh's Konto kommen; es sei etwa an seine

Berichte über die Begegnung mit dem Maharishi vom Kailâs erinnert. Aber anstatt diese Punkte in aller Objektivität kritisch zu analysieren, wie es beispielsweise in solchen Fällen Hosten's deutscher Ordensbruder Pater Alfons Väth in wohltuender Weise versucht hat, bezog Hosten in seine Auseinandersetzung auch Berichte ein, bei denen Sundar Singh schlechterdings unbeteiligt ist, wie z. B. die Erzählung von der Begegnung mit dem Messias in einem indischen Eisenbahnabteil. Hosten kommt im Verlauf seiner Untersuchungen zu einer völligen Ablehnung Sundar Singh's, den er unter anderem als „schamlosen Quacksalber“ (99) bezeichnet und dessen „gewohnte Unverschämtheit“ (100) er anprangert. Auch brieflich erklärte er Sundar Singh für einen „frechen Betrüger“ (101). Dass jedoch seine Ausführungen alles andere als hieb- und stichfest waren, ergibt sich aus nichts so deutlich wie aus einer Bemerkung von keinem Geringeren als dem Jesuitenpater A. Gille, dem Herausgeber des „Catholic Herald“, der in diesem seinem eigenen Blatt die Angriffe Hosten's veröffentlicht hatte und nun unter Bezugnahme auf eine kritische Würdigung dieser Angriffe durch Professor Heiler im „Tag“ vom 8. 3. 1925 im Catholic Herald öffentlich von den von Hosten vertretenen Anschauungen betreffend Sundar Singh abrückte: „... Wir begnügen uns damit, die Verantwortung für unsere eigenen Anschauungen zu tragen, ohne zu wünschen, die Verantwortung für die Anschauungen unserer Mitarbeiter zu übernehmen. Solange sie sich alle in dem weiten Kreis der Wahrscheinlichkeit bewegen, lassen wir uns dadurch nicht anfechten. Ob Sundar Singh nur sich selbst betrügt oder auch andere betrügen will, ist nicht ohne Weiteres so deutlich, dass es alle Diskussion ausschlösse“ (102). Ist demnach der Inhalt der Darlegungen Hosten's wissenschaftlich anfechtbar, so erst recht die äußere Form, in die sie gekleidet sind. Die Leidenschaftlichkeit, mit welcher der Angriff erfolgt, und der ironisierende Spott, mit dem alles und jedes übergroßen wird, suchen ihresgleichen. Man kann es weder Hosten noch sonst jemand verwehren, dass sie es in die Hand nehmen, „Sundar Singh und Zahir und alle ihre unmöglichen Geschichten zu widerlegen“ (103). Wohl aber ist es zu beanstanden, wenn es in der eben geschilderten Form getan wird.

Und doch würde man ein völlig einseitiges, ja unzutreffendes Bild von Pater Hosten erhalten, wenn man seinen Beitrag zur Sadhu-Forschung nur nach seinen gedruckten Äußerungen beurteilen wollte. Viel bedeutsamer sind seine jahrelangen Forschungen, die in seinen so genannten Dossiers ihren Niederschlag gefunden haben. Diese enthalten einerseits in Abschrift die ungeheure Korrespondenz, welche Hosten zur Klärung der umstrittenen Punkte geführt hat; dabei gelang es ihm vielfach, Aussagen von erstklassigem Quellenwert zusammenzutragen. Hierüber, wie z. B. über seinen Beitrag zur Erschließung der Aufsätze Sundar 'Singh's im Nûr Afshân, wird noch weiter unten zu reden sein, wie umgekehrt bereits oben erwähnt worden ist, dass seinen Bemühungen die Übersetzung von Shaida zu danken ist. Andererseits kommentierte Hosten in seinen Dossiers fortlaufend die Briefe mit einer riesigen Fülle von Anmerkungen und fügte weitere Briefe, Rückfragen und vor allem zahllose Aufsätze hinzu, in denen er sich immer wieder aufs Neue mit den strittigen Fragen auseinandersetzte. Es ist keine leichte Arbeit, ihm hierin zu folgen, weil es dabei kunterbunt durcheinander geht und alte Erkenntnisse immer wieder neuen Einsichten Platz machen müssen. Es ist oft auch eine höchst unerquickliche Lektüre, weil sich Hosten auch hier beständig zu den heftigsten Ausfällen gegen Sundar Singh hinreißen lässt; berichtet er doch selbst, dass sich ein Schreibmaschinenfräulein, das ein Manuskript von ihm abzuschreiben hatte, von den darin enthaltenen Ausdrücken dermaßen abgestoßen fühlte, dass sie das Manuskript zurückschickte und die Abschrift verweigerte. (104) Aber sieht man darüber hinweg, so bleibt die Tatsache bestehen, dass Hosten's geradezu unschätzbares Verdienst in seiner philologisch-historischen Kleinarbeit besteht. Als der geborene Historiker prüft er gewissenhaft und scharfsinnig alle chronologischen und geographischen Einzelheiten, die sich ermitteln lassen, und so gelingt es ihm, die Forschung um ein beträchtliches Stück weiterzuführen. Freilich auch so bleibt uns vieles von dem, was er als erwiesen betrachtet, problematisch, ja ruft unseren Widerspruch hervor, wie z. B. seine Beurteilung der Todesdepeschen von 1913. Dagegen kann man ihm beispielsweise bei seinen Forschungen betreffend Sundar Singh's Himalayareisen weithin folgen; besonders die Aufsätze des Jahres 1928 bieten uns eine große Hilfe, wie wir bei unserer nachfolgenden Untersuchung wiederholt sehen werden. Alles in allem ist es eine außerordentliche Leistung, die Hosten vollbracht hat, und dabei beweist er eine große Selbstlosigkeit, da er das Material, das er erarbeitet, ständig anderen Wissenschaftlern, vor allem Pfister - wie dieser auch wiederholt dankbar bezeugt hat (105) - zugänglich gemacht und geradezu zu ausgiebiger Benutzung freigestellt hat (106).

Eins bleibt bei alledem freilich befremdlich: dass Hosten es vermieden hat, mit Sundar Singh selbst zu korrespondieren, geschweige denn, mit ihm persönlich zusammenzutreffen. Er sagt hierüber einmal: „Ich schreibe nicht an Sundar Singh selbst. Er sagt immer, er führe kein Tagebuch. Er wird mir entweder überhaupt nicht antworten oder ausweichend antworten; außerdem muss ich, falls er antwortet, sowieso seine Antworten nachprüfen. Er traut mir nicht und hat seine Gründe dafür. Ich traue ihm nicht und habe meine Gründe dafür“ (107). Aber mag dem sein, wie es wolle - es bleibt unverständlich und, wie mir scheint, unentschuldbar, dass Hosten nicht wenigstens den ernsthaften Versuch gemacht hat, sich mit Sundar Singh selbst ins Einvernehmen zu setzen, und zwar erst recht deshalb, weil er glaubte, Sundar Singh der schwersten Betrügereien beschuldigen zu müssen (108). Hierin sowohl wie in der gesamten Arbeit Hostens, soweit sie sich mit Sundar Singh beschäftigt, offenbart sich, dass Hosten bei der Bewertung der historisch-kritischen Arbeitsmethode ein Antipode Heiler's ist. Während Heiler die historisch-kritische Methode, soweit sie sich auf den äußeren Lebensgang eines Menschen erstreckt, unterschätzte, kann Hosten der Vorwurf nicht erspart werden, dass er sie seinerseits überschätzte. Sonst hätte er nicht die missionarische Wirksamkeit des Sadhu und seine Botschaft so völlig ignorieren können und wenigstens den Versuch gemacht, ihn selbst kennen zu lernen und sich einen Eindruck von ihm als lebender Persönlichkeit zu verschaffen.

top

6. Oskar Pfister.

Pfarrer D. Dr. Oskar Pfister in Zürich, der zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten vor allem auf dem Gebiet der Psychoanalyse veröffentlicht hat, hörte Sundar Singh bei seinem Schweizer Besuch im Jahre 1922 sprechen und bekam von ihm einen tieferen Eindruck. Immerhin konnte er gewisse Bedenken, denen er bereits vorher Ausdruck verliehen hatte, auch jetzt noch nicht unterdrücken, zumal sie dann vollends durch Heiler's Veröffentlichungen über Sundar Singh neuen Auftrieb erhielten. So sah er sich wiederholt veranlasst, in längeren und kürzeren Artikeln seine warnende Stimme zu erheben. Das, was ihm als besonders anstößig erschien, waren die von Sundar Singh berichteten Wunder. Pfister schreibt selbst: „Wären die Wunder nicht gewesen, so hätte ich nie eine Zeile gegen den Sadhu geschrieben“ (109). Allerdings ist zu sagen, dass Pfister die „Frequenz der Mirakel“ bei Sundar Singh, vielleicht ohne es selbst zu merken, stark überschätzt (110). Als Frucht seiner eingehenden Studien veröffentlichte er schließlich 1926 das Buch: „Die Legende Sundar Singh's“. Der Titel zeigt bereits an, dass er Sundar Singh zwar die bona fides nicht absprach, jedoch im übrigen die Wundererzählungen und zahlreiche andere Berichte Sundar Singh's als Legendenbildungen erklärte. Seine Arbeit war vorwiegend psychologisch orientiert, wie denn überhaupt Sundar Singh für ihn - wie er es selbst ausdrückt - „zunächst einmal ein religions-psychologisches Problem“ (111) darstellte. Ehe er indessen zu seiner eigentlich psychologischen Untersuchung kommt, unterzieht er die Erzählungen einer eingehenden historisch-kritischen Prüfung, um den geschichtlichen Sachverhalt zu klären. Dabei kommt Pfister zu dem Ergebnis: „Maßlose Übertreibungen, alle in der Richtung auf Selbsterhöhung, eine üppig wuchernde Phantasie, die aus Kleinigkeiten riesige Leistungen und Wundererlebnisse macht, massive Entstellungen des Sachverhaltes selbst dort, wo infolge ernster Vorstellungen von Seiten christlicher Missionare ein besseres Wissen erwartet werden müsste, zeichnen die von Sundar inspirierte und von ihm direkt in der Öffentlichkeit berichtete Sadhubiographik aus, und was als geschichtlicher Kern sich herausstellt, verhält sich zu den behaupteten Dingen, wie die Mücke zum Elefanten. Kurz gesagt: Was wir als „Lebensgang Sundar's“ angeboten erhielten, ist zum weitaus größten Teil Legende“ (112). Was diesen Abschnitt von Pfister's Untersuchung betrifft, so bleibt er weithin unbefriedigend, weil die Schlüsse, zu denen Pfister gelangt, vom strengen historischen Gesichtspunkt aus vielfach nicht zwingend sind und andere Möglichkeiten offen lassen. Die Ursache dürfte mit darin zu suchen sein, dass Pfister ausdrücklich darauf verzichtete, alle geographischen - und wie wir hinzufügen möchten - auch chronologischen Angaben Sundar Singh's systematisch in den Bereich seiner Untersuchungen einzubeziehen. Sagt doch Pfister selbst: „Einige Stoffe ließ ich bei Seite, da mir das wissenschaftliche Rüstzeug fehlt und sie für das Legendenproblem weniger wichtig sind, z. B. die ungemein zahlreichen Ortsangaben“ (113). In Wirklichkeit sind sie, wie wir nochmals feststellen müssen, von geradezu ausschlaggebender Bedeutung, wenn man entscheiden will, ob Sundar Singh's

Berichte eigenes Erleben wiedergeben oder nicht.

Was dann den psychologischen Teil von Pfister's Untersuchung betrifft, so kommt er zu dem Schluss, „dass Sundar Singh ebenso wenig ein Psychopath, als ein Betrüger ist, wohl aber ein Mann, dessen Legendenbildung zwar entschieden abnormen, neurotischen Charakter trägt, der aber durch hochwertige Sublimierungen sich vor dem Sturz in eine schwere Neurose in sehr erfreulicher Weise bewahrte“ (114). Als psychologisch nicht geschulter Laie fragt man sich allerdings, ob es angängig ist, einen Inder mit unseren psychologischen Maßstäben zu messen. Wir wissen doch vorläufig über die Psychologie des indischen Menschen viel zu wenig, als dass wir darüber zu sicheren Schlüssen gelangen könnten. Wenn der erfahrene Psychoanalytiker in schwierigen Fällen 100 und mehr Sitzungen benötigt, um einen einzigen Fall gründlich zu analysieren, ist es da möglich, ohne eine einzige derartige Sitzung einen Menschen zu analysieren, der noch dazu Orientale und Glied einer Fremdrasse ist? Wie dem auch sei, jedenfalls kam Pfister dann im Laufe der nachfolgenden Zeit mehr und mehr zu dem Schlusse, dass bei der Alternative „Gewohnheitslügner oder Neurotiker mit gestörter Realitätsfunktion“ (115) seine Entscheidung für das letztere doch nicht haltbar sei. So sehen wir, dass Pfister in späterer Zeit die Ansicht vertritt, Sundar Singh sei doch ein Lügner und Schwindler. In ungemein zahlreichen Aufsätzen versuchte er den Beweis dafür anzutreten. Freilich sind seine Ausführungen auch da vielfach ohne letzte Durchschlagskraft und stehen häufig im umgekehrten Verhältnis zu der Sicherheit und Schärfe der Sprache, die einen leidenschaftlich polemischen, ja bitteren Charakter annimmt und überhaupt oft eine wenig erquickliche Lektüre abgibt. In den Auslassungen Pfister's begegnet man auch im Einzelnen viel mehr als bei den anderen Forschern zahlreichen, zum Teil kräftigen Irrtümern, Versehen, Missverständnissen u.s.f., die dadurch, dass sie in zahlreichen Fällen mehrfach wiederholt werden, doch nicht richtiger werden (116) und bei der Beschäftigung mit Pfister's Schriften immer wieder zu besonders mühseliger Nachprüfung nötigen.

Behält man diese Einschränkungen, die in methodischer wie inhaltlicher Hinsicht gemacht werden mussten, im Auge, so soll darüber nicht vergessen werden, dass auch so der Anteil und die Bedeutung Pfister's bei der Sadhu-Forschung nicht leicht zu hoch eingeschätzt werden kann. Wir verdanken ihm wichtigste Aufschlüsse über Sundar Singh's Leben; er war es auch, der neben vielen wichtigen Briefen die geradezu unentbehrlichen Nûr Afshân Aufsätze der Forschung zugänglich zu machen geholfen hat. Und wenn er die wunderhaften Züge im Leben Sundar Singh's so energisch ablehnte, so sind wir mit ihm darin einig, dass wir uns jedenfalls vor einer Überschätzung dieser Züge geflissentlich zu hüten haben.

top

7. Paul Braeunlich.

Im Jahre 1927 trat Lic. Paul Braeunlich, der jetzt im Ruhestand befindliche frühere Generalsekretär des „Evangelischen Bundes“ mit einer Broschüre auf den Plan, die den Titel trägt: „Sundar Singh in seiner wahren Gestalt“. Er zeichnet uns Sundar Singh als Lügner und Schwindler, und zwar nicht als Einzelgänger, sondern als Glied eines internationalen Verschwörer-Konsortiums, das mit seinen Tollheiten die Welt an der Nase herumführt, wie es einst Leo Taxil und seine „Spießgesellen“ getan haben (117). Die stillschweigende Voraussetzung des Buches ist wohl gemerkt dieser Gedanke. Was nun Braeunlich beabsichtigt, ist die Betrachtung des gesamten Lebensbildes Sundar Singh's von dieser Schau aus. So entsteht ein geradezu dämonisches Bild von Sundar Singh. Alles, was anderen an ihm als groß und schön erscheint, ist Maske und Fassade und stellt letztlich nichts anderes dar als die teuflische Vermummung gottlosen Tuns. Sundar Singh ist in Braeunlich's Augen ein Erzlügner und Betrüger (166). „Es gibt keinen größeren Lästerer auf Gottes Erdboden, als diesen Sundar Singh, der mit dem Heiligsten sein Gespött treibt und der es in nichtswürdiger Weise mit seinen Lügen vermengt, sobald er den Mund auftut“ (81). Im Einzelnen stellt sich Braeunlich die Entwicklung Sundar Singh's folgendermaßen vor: Durch seine Schmähungen des Christentums lenkte Sundar schon als „15jähriges Bürschchen“ (92) die Aufmerksamkeit der internationalen Geheimbündler auf sich, die ihn als ihr Werkzeug erkoren. In der Nacht, in der sich Sundar Singh „bekehrte“, weilte einer von deren Sendboten, vielleicht sogar

„einer von den ganz Großen aus der religionsfeindlichen Bewegung“, in Sundar Singh's Elternhaus (92, 118) und gewann ihn und seine Angehörigen für seinen Plan. Hinfort steckten die Verwandten Sundars mit ihm unter einer Decke (44, 136). Die Erzählung von der Christuserscheinung und Bekehrung Sundar's gehörte ebenso „von vornherein zum Programm des großen Schwindelunternehmens“ (33) wie die nachfolgende sog. Verfolgungszeit, die in der geschauspielerten Vergiftung (36-38) sowie in dem von Sundar Singh's Verwandten eigens inszeniertem Volksauflauf vor den Missionaren in Ludhiana ihren Gipfel erreichte und die christlichen Kreise in Sicherheit wiegte. Nach seiner Taufe wurde dann Sundar Singh in die Praktiken der Verschwörer eingeführt, während man den Christen immer wieder mit angeblichen und eigens zu diesem Zwecke fabrizierten Reiseerlebnissen des Sadhu Sand in die Augen streute (45 ff.). Zwischendurch gab Sundar Gastrollen als bedürfnisloser, evangelisierender Sadhu, um das etwaige Misstrauen der Missionskreise zu bannen (52 ff.). Auch der Aufenthalt im College zu Lahore war solch ein „kurzes, christliches Intermezzo“ (56-58). Schließlich wurde Sundar Singh der ganzen Sache überdrüssig und machte 1912 den Versuch, als Evangelist nach Kanada zu gehen. Als Pass-Schwierigkeiten entstanden, gelang es der Clique, Sundar Singh wieder in ihr Lager zurückzuziehen. „Es wird eben einer von der Zunft gewesen sein, der den Sadhu in Bombay fasste und ihm die ‚dummen Flausen' ausredete“ (117). Es wurde nunmehr beschlossen, „ihm den Ruf eines evangelischen Heiligen und Apostels Nr. 13 zu verschaffen“ (119), und so setzte nach Absendung der falschen Todestelegramme von Nimoda die Aufführung der Fastenkomödie ein (109-120), bei der Daud Elias wahrscheinlich einer der Helfershelfer war (93). Auch andere erwiesen sich bei entsprechenden Gelegenheiten als tüchtige Helfer, wie Stokes (53) und Dr. Peoples (176 ff.). Vor allem galt es, die Länder der Welt mit Sadhu-Literatur zu überschwemmen; besonders der Nûr Afshân wurde „ausgiebig mit Kuckuckseiern belegt“ (121). Zahir entwickelte dabei als einer der Spießgesellen besondere literarische Fähigkeiten (122f., 178). Frau Parker und Streeter wurden, ohne dass sie es selbst merkten, eingelullt (125 ff., 132, 169). Selbst Heiler ist in die „Netze“ dieser „asiatischen Schwindler“ geraten (169), und bei Cecile Garons fragt Braeunlich sogar, ob auch er ein Spießgeselle Sundar's sei (153). Wenn man einwendet, dass Sundar Singh selbst so gut christlich reden und schreiben konnte, so ist zu sagen, dass es in der Zentrale einen Zettelkatalog gibt, mit dessen Hilfe jeder Genosse, wie auch Sundar Singh, stets „die richtige Mappe mit allen erforderlichen Materialien“ zugestellt bekam (104); da Sundar Singh nur eine mäßige Schulbildung besaß, wurden ihm wahrscheinlich „seine Textbücher schon im wesentlichen fertig aus der Weltanschauungsfabrik zugestellt“ (106). Die Erlebnisse in Tibet „sind zweifellos samt und sonders von A bis Z erlogen“ (68f.). Aber es steckt ein wahrer Kern dahinter: Wenn Sundar Singh von Tibet und vom Kailâs spricht, meint er das „mystische“ Tibet und den ebenso „mystischen“ Kailâs, einen Ort in der Gegend von Simla, wo die Geheimbündler ihren Unterschlupf haben. Der Maharishi ist dann einer „der Hauptdrahtzieher des Sundar-Singh-Schwindels“ (88), wenn nicht der Leiter der dortigen Intellektuellen-Zentrale (vgl. 51, 92). Die so genannte Geheime Sannyasi-Mission ist der Deckname für die geheime Organisation der Weltrevolutionäre in Indien (90, 101). Unter dem Mantel der christlichen Verkündigung zog so Sundar Singh durch die Lande, einerseits als christliches Aushängeschild der Dunkelmänner dienend, andererseits im Geheimen das Gift der Revolution in die Herzen der Menschen träufelnd, das Ganze ein „neues Taxil-Drama“. (96). Das Fazit lautet bezüglich Sundars: „Der Mann ist erledigt und muss erledigt bleiben. Wer in heiligen Dingen so schamlos lügen kann wie er, der ist gottlos bis in die tiefsten Gründe seiner Seele. An dem ist keine Faser, die nicht gottlos wäre...“ (184).

Das Besondere an dieser Schrift ist der Umstand, dass sie bewusst und durchgehend nicht nur auf wissenschaftliche Aufmachung verzichtet, sondern geradezu in einem feuilletonistischen Stil abgefasst ist und mit ihrer derben Satire oft wie eine Burleske anmutet. Es kommt hinzu, dass die Ausführungen fast durchweg in thetischer Form erfolgen, ohne dass man einen bündigen Beweis für Braeunlich's Thesen erzielte. Kein Wunder, dass die Schrift heftige Ablehnung gefunden hat. So bezeichnet sie Heiler als Sensationsschrift und tendenziöses Machwerk, aus „Taxilphobie“ und „Bolschewikophobie“ geboren (118), und selbst der Katholik Väth meint: „Nach den wissenschaftlichen Untersuchungen vieler ernster Forscher ... hätte uns dieses Sadhu-Buch ..., das als Schauerroman allenfalls durchgehen kann, aber zur Feststellung der Wahrheit nicht das Geringste beiträgt, erspart bleiben können“ (119). Gleichwohl führt eine nähere Beschäftigung mit dem Buche zu dem Ergebnis, dass die Schilderung der geschichtlichen Einzelheiten von Sundar Singh's Leben nicht ohne Kenntnis der einschlägigen Literatur verfasst ist. Wir können hinzufügen, dass Braeunlich sogar einige Zeit in Zürich geweilt hat, um Einsicht in Pfister's Aktenmaterial zu nehmen. Vor allem aber erhebt Braeunlich auch selbst ausdrücklich den

Anspruch, wissenschaftlich ernst genommen zu werden (120). Dies sind die Gründe, warum wir glaubten, Braeunlich's Buch hier besonders erwähnen zu müssen. Wissenschaftlich angesehen ist seine These von Sundar Singh's Zugehörigkeit zu einer internationalen Verschwörergesellschaft nichts als eine Hypothese, die ihrerseits von der Voraussetzung ausgeht, dass Sundar Singh unzweifelhaft ein Lügner und Schwindler sei. Aber selbst wenn dies Letztere erwiesen wäre - zu einer Urteilsbildung hierüber werden wir erst im Schlusskapitel in der Lage sein -, selbst dann läge noch keine Nötigung zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Braeunlichs Verschwörerhypothese vor, da bei ihm noch keine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung dieser Frage vorliegt. Gleichwohl werden wir die Mühe nicht scheuen, auf zahlreiche Einzelheiten seiner Schrift einzugehen.

top

8. C. F. Andrews.

Die neueste Veröffentlichung über Sundar Singh stammt aus der Feder des in Indien und darüber hinaus wohlbekannten Professors an der Internationalen Universität von Rabindranath Tagore in Santiniketan, Charles Freer Andrews. Dieser gibt seinem Buch, das 1934 erschienen ist und im gleichen Jahre bereits drei Auflagen erreicht hat, die Überschrift: „Sadhu Sundar Singh, a personal Memoir“. Daraus ergibt sich, dass wir bei Andrews in erster Linie persönliche Erinnerungen an Sundar zu suchen haben. In der Tat liegt hierin die Bedeutung dieses mit großer Liebe und Warmherzigkeit geschriebenen Buches. Wir finden in Andrews einen der vertrauten Freunde Sundar Singh's aus den Anfangsjahren seiner öffentlichen Wirksamkeit, und zwar etwa der Jahre 1907 bis 1912, und erhalten durch ihn über Sundar Singh's Leben wichtige, zum Teil erstmalige Mitteilungen. Insofern ist Andrews' Buch als eine Quellenschrift ersten Ranges zu bezeichnen. Darüber hinaus zeichnet uns Andrews aber auch ein Bild von den übrigen Abschnitten von Sundar Singh's Leben, und zwar unter Benutzung von Sundar Singh's eigenen Schriften sowie der Biographien von Frau Parker, Streeter-Appasamy und Heiler. Dabei erfahren wir auch die Einzelheiten über Sundar Singh's letzte Reise und sein Verschwinden (1929), sowie die nachfolgenden vergeblichen Versuche, das Rätsel seines Verbleibs zu lösen. Im Anschluss hieran erörtert Andrews die Frage, ob Sundar noch lebt oder tatsächlich tot ist und erklärt sich für das Letztere. Wichtig ist vor allem auch das, dass Andrews uns Wichtiges über die wunderhaften Seiten von Sundar Singh's Lebensbild zu sagen hat. Er findet den Schlüssel zu einem rechten Verständnis Sundar Singh's in dessen Art als indischer Mensch und Orientale. Wir werden später hierauf zurückkommen. Andrews ist zu solcher Deutung besonders befähigt, weil er einerseits fast drei Jahrzehnte in denkbar enger Gemeinschaft mit Indern gelebt hat und in ganz besonderem Maße ihr Freund und Vertrauter geworden ist, (121) und er sich andererseits seinem ganzen Wesen nach Sundar Singh's Natur verwandt fühlt (122).

Allerdings sind auch die Schranken seiner Schrift unverkennbar. Andrews lässt die Forschungen von Pfister, dessen Buch er allerdings in seiner Biographie erwähnt, Hosten und Braeunlich völlig beiseite und verwertet Sundar Singh's Reiseberichte ohne kritische Randbemerkungen, wie er überhaupt auf eine historisch-kritische Nachprüfung irgendwie umstrittener Berichte verzichtet. In dieser Hinsicht offenbart sich Andrews' Buch als eine Schrift, die zunächst nur für den englischen Leserkreis berechnet ist, der von der wesentlich in deutscher Sprache erfolgten Auseinandersetzung in Sachen Sundar Singh weder nähere Kenntnis, noch bisher ein inneres Verständnis dafür gewonnen hat.

Der Wert der Schrift Andrews' liegt somit für uns in den Partien, die aus Andrews' persönlichen Beobachtungen geschöpft sind, und wir werden sehen, dass sie uns bei der nachfolgenden Untersuchung mehrfach wichtige Aufschlüsse vermitteln.

top

Abschließendes.

Wenn wir in der Einleitung andeuteten, dass Sundar Singh's Leben und Persönlichkeit eine sehr widerspruchsvolle Beurteilung gefunden hat, so sind wir nunmehr, nachdem wir die bisherige Forschung umrissen haben, in der Lage, die sachlichen Gründe aufzuzeigen, die zu solch einer gegensätzlichen Deutung im Kreise der Wissenschaftler geführt haben. Wir fassen sie rückblickend kurz zusammen:

1. Die ersten Biographen des Sadhu, Alfred Zahir und teilweise auch Frau Parker im englischen sowie Max Schaerer und Müller - mit denen wir uns allerdings wegen ihrer mangelnden kritischen Einstellung nicht befasst haben - im deutschen Sprachgebiet, hatten es an der nötigen wissenschaftlichen Kritik mangeln lassen und in ihren Biographien im wesentlichen ein enthusiastisches und wunderfrohes Bild von ihrem religiösen Heros entworfen. Was sie schrieben, war, selbst von Frau Parker's Buch gilt es bis zu einem gewissen Grade, Traktatliteratur und wollte wohl auch nicht anders gewürdigt werden. Alsbald schieden sich die Geister. Die einen glaubten, sich auf die in diesen Biographien angegebenen Einzelheiten weithin verlassen zu können, und machten sie großenteils zur Grundlage ihrer eigenen Untersuchungen, so vor allem Heiler, während den anderen, an ihrer Spitze Hosten und Pfister, infolge der Anfechtbarkeit der genannten Biographien auch die Persönlichkeit Sundar Singh's selbst fragwürdig wurde. Damit war die Front der Freunde und die der Kritiker des Sadhu mehr oder weniger gegeben. Aber das Tragische war hierbei der Umstand, dass die ersten Eindrücke, die ihre Wurzel in den genannten traktatmässigen Biographien hatten und jeweils für die ganze nachfolgende Zeit dominierend wurden, von vornherein ein schwaches Fundament besaßen.

2. Eine weitere Schwierigkeit ergab sich aus dem Umstand, dass es sich bei der nun beiderseits einsetzenden Nachprüfung des Lebens und Charakters Sundar Singh's als sehr kompliziert erwies, zu exakten Resultaten zu kommen. Trotzdem große Opfer an Zeit und Geld gebracht wurden, dauerte es Jahre, bis die Einzelheiten, soweit sie sich überhaupt klären ließen, her ausgestellt waren. Aber anstatt hierbei das Ende des Weges abzuwarten, was wünschenswert gewesen wäre, aber aus praktischen Gründen wohl nicht möglich war, wurde schon vorher bei jedem Schritt jeder neue Fund veröffentlicht und kommentiert. So entstanden eine große Anzahl von Artikeln und sonstigen Veröffentlichungen, die, weil lediglich auf Teilentdeckungen fußend, nach kurzer Zeit überholt waren. Die großen Bücher von Heiler und Pfister wurden zu einer Zeit geschrieben (1924 bzw. 1926), wo diese Periode der Nachforschungen noch längst nicht abgeschlossen war. Eine Quellenschrift ersten Ranges, wie das Reisebüchlein Sundar's, gelangte überhaupt erst Ende 1927 in die Hand Heiler's.

3. Da die wissenschaftliche Auseinandersetzung über Sundar Singh nicht sine ira et studio erfolgte, kam es zu einer fast unüberbrückbaren Gegensätzlichkeit zwischen denen, die das Gespräch führten. Sie hatte zur Folge, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen, das beiderseitige wissenschaftliche Quellenmaterial bis zuletzt überhaupt kaum ausgetauscht wurde. Es wäre müßig zu fragen, wie so etwas möglich war. Aber wir können nicht umhin, die Tatsache als solche zu registrieren. Damit ist dann allerdings auch gesagt, dass der wissenschaftliche Wert der beiderseitigen Veröffentlichungen in Dingen Sundar Singh's begrenzt ist.

4. Die Biographen Sundar Singh's hatten von vornherein verschiedene Interessen und Ziele, als sie an eine Bearbeitung von Sundar's Lebensbild herantraten. Zahir, Frau Parker, Schaerer und Müller wollten im wesentlichen erbaulichen Zwecken dienen. Streeter und Pfister legten ihre Arbeit ausgesprochen auf eine psychologische Erfassung der Persönlichkeit Sundar Singh's an. Heiler wiederum trat in erster Linie mit religionsgeschichtlichen und theologischen Fragen an Sundar Singh heran. Sie alle waren nur zu einem geringen Teil historisch-kritisch interessiert. Hosten andererseits nahm seine Aufgabe rein als Historiker in Angriff. Bei derartig verschiedenen Grundinteressen der Forscher ist es nicht verwunderlich, dass die

historischen Teile ihrer biographischen Darstellung sehr verschieden ausfielen. Will man die soeben geltend gemachten Gesichtspunkte in eins zusammenfassen, so ergibt sich die Tatsache, dass bei der Sundar-Singh-Forschung bisher weithin die wissenschaftlichen Voraussetzungen gefehlt haben, um ein in jeder Hinsicht wissenschaftlichen Grundsätzen entsprechendes Bild von Sundar Singh zu zeichnen. Dadurch wird das Schwankende in der Beurteilung Sundar Singh's bis zu einem hohen Grade verständlich.

- Fortsetzung 2. Kapitel

top

Anmerkungen

1. Wir übergehen bei der nachfolgenden Würdigung die Biographien von Schaerer und Sanders-Judah, weil sie beide keinen selbständigen Quellenwert besitzen. Wenn Pfi. das letztgenannte Buch seiner Untersuchung mit zugrunde legt (vgl. Leg. 51), so übersieht er, dass das Buch ausgesprochenermaßen für die Jugend geschrieben worden ist. Dies ergibt sich aus einer Bemerkung der Verfasser: „Jenes Buch (Frau Parker's Biographie) ist natürlich für Erwachsene geschrieben“ (1925, 9. Auflage, p. 87).

2. W M A Karte 10, H 3.

3. ABC an Ho., 15. 12. 24, Doss. I, 353. Das englische „private practitioner“ heißt nicht „Privatmann“, wie Leg. 22 zu verstehen gibt, sondern besagt, dass der Betreffende eine ärztliche Privatpraxis versieht.

4. Die Übersetzung „Hochschule“ für „High School“ in Leg. 22 ist unzutreffend.

5. Sully an Ho., 7. 4. 25, Doss. II, 235 = Doss. U. 40; der größte Teil des Briefes deutsch in Leg. 22—24.

6. Kingdon an Ho., 2. 5. 25, Doss. U. 133, deutsch Leg. 24.

7. Z. an Ho., 4. 4. 25, Doss. II, 221 = Doss. U. 38, deutsch Leg. 25.

8. Sully an Ho., 7. 4. 25, a. a. O.

9. Dieser Methode steht das Verfahren Pfister's gegenüber, der auf nicht weniger als 20 Seiten seines Buches (Leg. 21-41) lediglich auf Grund der verschiedensten Äußerungen von und über Zahir sowie von und über Sundar Singh zu ergründen versucht, ob die Zahir'sche Darstellung als historisch zuverlässig und authentisch angesprochen werden kann. Da hier bei vielfach Meinung gegen Meinung steht, ist natürlich auf diesem Wege kein klares Bild zu gewinnen. - Wie widerspruchsvoll die Ansichten über Zahir und die Entstehung seines Schrifttums sind, ergibt sich aus Hosten's ausführlichem Aufsatz: „The position of Mr. Alfred Zahir versus S. S. S.“ (20. 8. 1927, Doss. V, 53-64), wo alle diesbezüglichen Äußerungen in großer Vollständigkeit nebeneinander gestellt werden und die ganze Verworrenheit der Lage enthüllen. Ho. verzichtet angesichts dieser Umstände auf ein Urteil über Z. als Historiker, so lange dieser die ihm von S. S. zur Aufbewahrung anvertrauten Briefschaften und sonstige Dokumente, welche ihm als Quellenmaterial dienten, nicht zur Einsicht freigibt. Da aber nunmehr wenig Hoffnung besteht, dass dies jemals möglich sein wird (vgl. S. 31 f.), so bleibt uns nur der oben angedeutete Weg.

10. Miss Campbell's Angabe, er sei damals 21 Jahre alt gewesen (Brief an Hei., 21. 6. 26, Dok. II, 133), ist somit

irrtümlich.

11. Pfarrer Schwab schreibt über seine Begegnung mit Za. an S. S.: „In einer inoffiziellen Unterredung gab er zuerst klar zu, dass Sie ihm keine Erlaubnis für seine Veröffentlichungen gegeben und er Sie gedrängt hätte. Jedes Mal, wenn ich seine Aussagen schriftlich festlegen wollte, änderte er sie und sagte, er könne beweisen, dass Sie ihm die Erlaubnis gegeben hätten ...“ (Brief v. 24. 1. 27, H-B VI, 23).

12. Z. an Pfi., 25. 10. 26, Pfi.-B. 937

13. Diese chronologische Fixierung ergibt sich aus zwei Briefen Zahir's. 1. Der „Epiphany“ (Calcutta) vom 3. 6. 1916, p. 92 bestätigt den Eingang einer Zuschrift von „Alfred Zahir, Kotgarh“ (Doss. I, 428), die demnach Ende Mai geschrieben sein muss (so auch Ho. in Doss. NA 201). Zweitens schreibt Z. am 20. 6. 1916 einen Brief vom Kotgarh an Ghulam Qadir, in dem er berichtet, er habe einen Abriss von S. S.'s Leben geschrieben, und in dem er für die Zeit nach dem 28. Juni seine Agra-Adresse angibt (Doss. V, 167).

14. Unter der Überschrift „Christian Sadhus in North-India“ im „Epiphany“ (Calcutta), 8. 7. 16, Abschr. Doss. I, 426-428. Übrigens enthält bereits dieser erste Artikel Z.'s eine sachliche Unrichtigkeit, nämlich die Behauptung, S. S. habe zu der „Bruderschaft der Nachahmung Christi“ gehört.

15. NA 24. 11. 16 (Doss. NA 148f. bzw. 176—178).

16. Ghulam-Qadir war erst Mohammedaner, wurde dann Protestant und als solcher 1910 ein Freund von S. S. sowohl wie später von Z., bis er im Dezember 1923 zum Katholizismus übertrat. Ho. und Dütschler besuchten ihn am 23. 12. 1927 (Näheres in Doss. V, 159—161).

17. Nûr Afshân 18. 8. 16 und 25. 8. 16 (Doss. NA 124).

18. Anzeige im NA 10. 11. 16 (Doss. 147 bzw. 176).

19. Besprechung von Wâ'az im NA 15. 12. 16 (Doss. NA 151—153 bzw. 178—180).

20. S. S. an Hei., 4. 8. 25, Dok. II, 16.

21. Brief an mich 6. 7. 34.

22. NA 15. 12. 16 (Doss. NA 154 bzw. 180), vgl. Ho/s Anm. Doss. NA 65, 192.

23. Z. im NA 9. 2. 17 (Doss. NA 220 bzw. 274).

24. Ankündigung in einem Werbezirkular von Z. (Doss. V. 186).

25. Ho. in Doss. V, 190.

26. Offensichtlich brachte Ghulam Qadir die Rede hierauf, als er mit seiner Frau im September 1925 S. S. auf 4-5 Tage in Subathu besuchte (Ho. in Doss. V, 159). In der zweiten Woche des November 1925 hat S. S. dann kurz vor seiner Augenkrankheit Gh. Q. in Lahore besucht (in seiner Karte an Gh. K. vom 6. 11. 25 stellt er seinen evtl. Besuch in Aussicht, Doss. V, 198, und am 15. 11. 25 dankt er ihm und seiner Frau für alle ihre Liebe, Doss. V, 199), und nachfolgend in einem Exemplar von Shaida für den etwaigen Neudruck seine Korrekturen angebracht. Ho. sah dieses Exemplar samt S. S.'s Karte vom 9. 12. 25 (Doss. V, 200), in welcher dieser die Korrekturen bestätigt und ausdrücklich die Zustimmung zum Neudruck gibt (Ho. in Doss.. V, 159). Eine

Reproduktion dieses Büchleins mit den eigenhändigen Korrekturen S. S.'s von 1925, bestehend aus 18 photographischen Abzügen, befindet sich in zwei Exemplaren unter Pfi.'s Papieren.

27. Doss. Shaida, 126 Seiten, unter Pfi.'s Papieren; das Exemplar in Väth's Besitz reicht nur bis Seite 92. Sowohl bei Pfi. wie bei Väth ist Seite 37 fälschlich als Seite 13a bzw. 14 eingeheftet.

28. Im übrigen zitieren wir z. B. „Shaida 17“ = Seite 17 der Urdu-Ausgabe; dagegen: „Doss. Sh. 17“ = S. 17 der englischen Schreibmaschinen-Übersetzung.

29. Z. selbst erklärt gegenüber Pfister: „Ich habe einiges Material davon (gemeint ist das Reisebüchlein) in meinen Darstellungen benutzt“ (undatierte Notiz, welche Z. auf dem an ihn gerichteten Brief Pfi.'s vom 10. 11. 25 angebracht hat, Pfi.-B. 940).

30. Auf R. gehen die folgenden Erzählungsstücke zurück:

Schlange in Doiwâla	Doss. Sh. 11,	R 50 f.
Mordanschlag der Afghanen	Doss. Sh. 12,	R 3 f.
Insekt im Backstein	Doss. Sh. 15	R 5 f.
Übernachtung im Kuhstall	Doss. Sh. 18	R 7
Kartar Singh	Doss. Sh. 26-36	R 10-14
Durch den Fluß getragen	Doss. Sh. 59-66	R 21 f.
Ilam-Martyrium	Doss. Sh. 77-80	R 42
Bhulera-Räuber	Doss. Sh. 81-85,	R 42 f.

Auf NA Aufsätzen beruhen:

Mann mit Lamm	Doss. Sh. 11 f.	NA 19. 5.16	Doss. NA 101
Nächtliche Speisung in Kamyan,	Doss. Sh. 20	NA 19. 5.16	Doss. NA 102
Geld im Kuchen (Nasik)	Doss. Sh. 22	NA 19. 5.16	Doss. NA 103
Menschenfressender Tiger	Doss. Sh. 40 f.	NA 19. 5.16	Doss. NA 103
Srinägar (Bawa Sita Ram)	Doss. Sh. 67-71	NA 17. 4.14	Doss. NA 35 f.

Auf beide gemeinsam gehen zurück:

Gefangenschaft in Tehri	Doss. Sh. 57 f.	NA 17. 4.14	Doss. NA 35, R16f.
Swami Sadanand	Doss. Sh. 88 f.,	NA 2.10.14	Doss. NA 43 f., R 44 f.

Maharishi (Auswahl)	Doss. Sh. 90-117	NA 7.11.13 NA 14.7.16	Doss. NA 22 f., R 17-21. Doss. NA 106/9 bzw. 160/163

31. Das Sondergut in Sh. besteht aus folgenden Stücken:

Mordabsicht der Afghanen, die in ihrer Stadt das Grab eines Heiligen errichten möchten	Doss. Sh. 13
Sundar Singh 30 Stunden auf einem Baum	Doss. Sh. 13a
Buddhistischer Yogi, dessen Haare am Dache der Höhle (sic) angebunden sind	Doss. Sh. 38f.
Rasar	Doss. Sh. 42-44
Schlange im Kailâs-Bezirk	Doss. Sh. 45-47
Bekehrung von Tashi Wangdi	Doss. Sh. 48-50
Nawar (Räuber u. tröstlicher Begleiter wie bei Emmaus)	Doss. Sh. 51-53
Rangit (Mann, der durch Kälte zugrunde ging, und Mann,der durch S. S. gerettet wurde)	Doss. Sh. 54-56)
Mann, der sich tot stellt und stirbt	Doss. Sh. 72-76
Panther im Thoria-Bezirk	Doss. Sh. 86-87
Viele Stücke vom Maharishi	Doss. Sh. 90-117

32. Ähnlich Gottfried Simon: „Auch hierin war der Sadhu wieder harmlos. Er hat manche Übersetzung gut geheißen, weil er glaubte, dass der Bericht dasjenige, worauf es ihm vor allem ankam, nämlich den geistlichen Gehalt seiner Ansprachen, richtig wiedergegeben hätte.“ (Der Streit um S. S. S., „Licht und Leben“, Elberfeld, 1927, 570.)

33. Z. B. sagt Redmann: „Es ist sehr schlimm, dass Alfred Zahir sich als ein solcher falscher Freund herausstellte. Sein ‚Leben’, voll von widerlichen Schmeicheleien und Ausschmückungen, das erste, das über S. S. veröffentlicht wurde, richtete großen Schaden an“ (Brief an Frau Parker, 28. 1. 25. Dok. I, 34).

34. Abschrift des Vorwortes in Doss. III. 10—13.

35. Vgl. Frau Parker an Popley, 25. 7. 18, Dok. II, 155.

36. S.S. sagt sogar, er habe Zahir's englisches Buch vor seiner Veröffentlichung überhaupt nicht gelesen (S. S. an Hei. 1. 12. 24, Dok. I, 9: desgl. 3. 3. 25, Dok. I, 21).

36a.
Der genaue Titel lautet: „Heaven & Hereafter. Being an account of the life, experience, and observations of the spiritual World and Heaven, of the very aged Christian Saint at Kailash, in the Himalayas."

37. Vgl. Ho.'s Artikel: Again the Kailash Rishi, or: Wanted a Copy of Alfred Zahir's ‚Heaven and Hereafter', CHI 1923, 467-469.

38. Abschrift, in Doss. III, 16 f.

39. E m m e t sagt mit Recht: „Es ist offensichtlich nicht der Mühe wert, all die hierin enthaltenen Einzelheiten zu kritisieren. Wir befinden uns hier in der Sphäre des krassen Unsinns, und zwar eines nicht ungefährlichen Unsinnes ... Es muss in aller Offenheit bedauert werden, dass eine Missionsdruckerei in Indien solch ein Werk veröffentlicht hat ..." (The Miracles of S. S. S., „The Hibbert Journal" Jhg. 19, 1920/21, 314 f.). - Es ist ein billiges Vergnügen, wenn Ho. in seinem Artikel: „We are six-or: The happy meeting of the Rishi, S. S., A. Zahir, a Padre, A. M. R. D., and the Messiah" (CHI 1923, 492f.; 509f.; 526; 541; 557f.; 574; 590; 606f.) den von Zahir wiedergegebenen Bericht über eine angebliche mitternächtliche Erscheinung des Messias in einem Eisenbahnwagen zwischen Bombay und Madras in unglaublicher Weise zerrupft und ironisiert- Durch derartige Entgleisungen wird das wissenschaftliche Gespräch in keiner Weise gefördert.

40. S. S. an Hei. 23. 12. 24, Dok. I, 10.

41. „Morning Star", Colombo, 5. 6. 18, Abschr. Doss. I. 445, vgl. Leg. 32.

42. Abschr. in Doss. III, 29.

43. Der langatmige Titel ist im Literaturverzeichnis angegeben.

44. Pfi.-A. 147; desgl. Leg. 34. Hei. in Dok. II, 256. - Wenn Hei. meint, Liebler habe sicher in gutem Glauben gehandelt, so erscheint dies reichlich optimistisch, wenn man sieht, dass Liebler in seiner Schrift tatsächlich verschiedene Biographien über S. S. anführt, jedoch mit keinem Wort Zahir's Schrift erwähnt. Pfi. redet deshalb mit Recht von einem Plagiat. Wir werden ohne weiteres S. S. glauben dürfen, dass er Liebler nicht die Genehmigung zur Veröffentlichung der Maharishi-Geschichte gegeben hat (S. S. an Hei. 23. 12. 24, Dok. I. 10; S. S. schreibt hier irrtümlich O t t o Liebler).

45. Vgl. Badley an Pfi., 13. 9. 26, Pfi.-B. 16.

46. a. a. O.

47. Siehe Literaturverzeichnis unter Badley. Auf Grund der schwedischen Übersetzung verglich Pfi. Badley's Buch mit Z.'s Lover, vgl. seine Synopse in Doss. IV, 269 = 444 = Pfi. A. 15, samt Ho.'s Kommentar. Doss. IV, 270. Vgl. auch Pfi., Bankerott, 1928, 42-47.

48. Abschr. in Doss. III, 18-183.

49. Übersetzung dieses Abschnittes auch in Leg. 25.

50. Desgl. Leg. 29.

51. S. S. schreibt am 22. 6. 17, einem Freitag, von Kotgarh aus an Munshi Ghulam Qadir: „... Ich bin hier gestern (erg.: von der dritten Kailâsreise) eingetroffen ... Mr. Zahir und ich sind heute hier, aber Mr. Zahir wird am nächsten Montag (erg.: 25. Juni) nach Agra abreisen ...“ (Doss. V, 191), (vgl. auch unten S. 145).

52. Z. an Pfi. 17. 6. 25, Pfi.-B. 944. Abschr. Doss. II, 435.

53. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 19.

54. Z. an Pfi., 17. 6. 25, Doss. U, 435.

55. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 19; desgl. 13. 6. 27, H-B. I, U 21.

56. S. S. an Hei., 3. 3. 25, Dok. I, 21.- 1917 konnte S. S. überhaupt noch nicht englisch sprechen (Sully an Ho., 7. 4. 25, Doss. U, 40, deutsch Leg. 23). 1918 schreibt Frau Parker, dass „die Kenntnisse des Sadhu im Englischen alles andere als gut sind, und dass er immer in das Hindustani zurückfällt, wenn er in Sprachschwierigkeiten gerät“ (Brief an Popley, 25. 7. 18, Dok. II, 156). Erst Anfang 1919 wagte er es, in den Streets Settlements zum ersten Male ohne Dolmetscher selbst auf Englisch zu predigen (S. S. an den Herausgeber, „The Morning Star“, abgedr. 8. 3. 19, Abschr. Doss. I, 31. Nach P-d 106 war dies am 2. Jan. 1919 in Singapore der Fall). Noch 1920 schrieb eine englische Zeitung: „Er (S. S.) spricht Englisch nicht ohne Schwierigkeit; er sucht oft nach dem rechten Wort oder verbessert sein letztes Wort“ („The Statesman“ 11. 4. 20, Doss. I, 41). Auch Missionsinspektor Pohl bezeugt, dass S. S.'s englischer Wortschatz „nicht so sehr groß“ gewesen sei (EMM. 1926, 267).

57. Frau Parker an Popley, 25. 7. 18, Dok. II, 155.

58. Emmet sagt: „Ein Vergleich der beiden (erg.: Auflagen von Lover) zeigt indessen hinsichtlich des Wesentlichen nicht viel Unterschied, obschon wir einige Punkte finden werden, wo der frühere Bericht gemildert ist“ (The Miracles of S. S. S., „The Hibbert Journal“ Jhg. 19, 1920/21, 309). Diese Aussage erscheint mir weder im Vordersatz noch Nachsatz haltbar.

59. Abschr. in Doss. III, 26-28.

60. So viel ich sehe, sind lediglich in Apostle 69 gegenüber den entsprechenden Abschnitten in Lover (1918) 67 zwei unwesentliche stilistische Verbesserungen vorgenommen worden.

61. Abschr. in Doss. III, 20-22.

62. Z. B. in: Christ's Secret Disciples 1919.

63. Frau Parker an Hei., 30. 11. (sic) 24, H-B III, 2, Beilage, ausgelassen in Dok. II, 157; an anderer Stelle sagt sie jedoch, sie sei 12 Jahre in Benares gewesen (desgl. 7. 4. 25, H-B III, 11).

64. „Indian Witness“, Lucknow, 6. 5. 25, Abschr. Doss. U, 187.

64a.
Ihr Gatte starb 1935 (vgl. den Nachruf von H. W. Peet in „The Guardian“ (Madras), 9. 1. 1936, p. 23 und 31.

65. Vgl. ihren Brief an Pfi. (21. 7. 25, Pfi.-B. 677, auszugsweise deutsch in Leg. 42f.) und an Hei. (9. 11. 24, Dok. I, 46f.; desgl. 30. 11. (sic.) 24, Dok. II, 157).

66. S. S. wusste sich, auf sein Gedächtnis gestellt, an viele Einzelheiten nicht mehr genau zu erinnern, vgl. auch Frau Parker an Hei. 9. 11. 24, Dok. I, 46.

67. Ähnlich Frau Parker an Nugent (7. 3. 25, Doss. IV, 366) und, von Ho. interpelliert (Brief v. 8. 10. 23, Doss. U, 313 f., mit Auslassungen deutsch in Dok. I, 83—85), auch an diesen (Frau Parker an Ho., 21. 10. 23, CHI 1924, 164, desgl. Doss. I, 150 f.).

68. „Frau Parker hat die Artikel in NA nicht direkt benutzt. Sie schrieb mir, dass sie bedaure, diesen Artikeln nicht schon früher nachgegangen zu sein ...“ (Hei. an Pfi., 7. 7. (sic) 25, Pfi.-B. 347, Abschr. Doss. U, 436.

69. Abschr. in Doss. III, 19.

70. P-d S. V, Abschr. des ersten Teiles: Leg. 42.

71. Vgl. die Einzelheiten im Literaturverzeichnis. Über die Unterschiede der einzelnen Ausgaben macht Frau Parker kurze Angaben in einem Brief an Ho. (9. 9. 23, Doss. I, 111).

72. Vgl. Frau Parker an Ho., 9. 9. 23, Doss. I, 111.

73. Frau Parker an Pfi., 21. 7. 25 a. a. O. (vgl. Anm. 65).

74. Frau Parker an Hei. 9. 11. 24, Dok. I, 47 f.

75. Ähnlich Wood an Hei. 6. 2. 25, Dok. I, 38. Allerdings geschah die Darstellung stofflich oft in Anlehnung an Zahir (ähnlich Leg. 44).

76. Vgl. S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 27. Ähnlich Fife an Hei., 25. 3. 26, Dok. II, 62 f.

77. Vorwort St-d 4 f.

78. Str-d 42.

79. St-d 5.

80. St-d 6.

81. Vgl. Literaturverzeichnis.

82. 4H, S. VII.

83. Hei. in: Sierp & Sundar. Eine Antwort. „Münchener Neueste Nachrichten“ 5. 2. 1925, Abschr. Doss. U, 462; ähnlich 4H p. XII.

84. Hei. in: Der Streit um S. S. S., CW 1924, 949.

85. U. a. Leg. 6, 51.

86. Vgl. auch Hei.'s Ausführungen: „... Wenn Sierp sich darüber aufhält, dass ich erst jetzt und nicht vor der

Abfassung meines Buches in Indien briefliche und telegraphische Erkundigungen einzog, so muss ich ihn darauf hinweisen, dass ich in meinem Buche nicht Detektiv bin, sondern Religionshistoriker. Als solcher habe ich die Aufgabe, die Frömmigkeit und Predigt des Sadhu, aber nicht wie ein Geheimpolizist seine irdischen Wege nachzuprüfen. Ich habe es immer als tief beschämend empfunden, gleich einem Untersuchungsrichter einen Heiligen ins Kreuzverhör nehmen zu müssen und nach allen Seiten genaue Anfragen über den Sadhu zu richten ...“ (Nochmals Sundar & Sierp. Eine zweite Antwort an P. Sierp, S. J. ,.Münchener Neueste Nachrichten“ 5. 3. 1925.)

87. Dok. I, p. X.

88. Vgl. auch den ausführlichen handschriftlichen Kommentar von insgesamt 95 Seiten, den Ho. 1927 zu Dok. II schrieb (unter Pfi.'s Papieren zusammengeheftet mit Doss. V).

89. Dok. II, p. VI.

90. Dok. II, p. XI f.

91. Der Lebenslauf, den Ho. auf Bitten Pfi.'s (Doss. U, 300) am 30. 5. 25 schrieb, befindet sich in Doss. U, 285 f.

92. Vgl. z. B. Hei.: Der Feldzug der Jesuiten gegen den Sadhu, Dok. I, 127 f., dazu a. a. O. S. XIII.

93. So schreibt Ho. in einem Brief an Nugent (1. 1. 25, Doss. I, 401): „... Wir Katholiken insonderheit haben S. S. allerlei vorzuwerfen (we Catholics have private grudges against S. S.), z. B.: a) dass er den franziskanischen römisch-katholischen Priester Dr. Swift erfunden hat, b) dass er behauptet hat, römisch-katholische Priester in Colombo hätten nichts dagegen, wenn ihre Leute seine Versammlungen besuchten, und dass sie ihn in Nordindien zu Vorträgen in ihre Kirchen eingeladen hätten, c) dass er behauptet hat, nicht Thomas a Kempis, sondern Papst Linus sei der Verfasser der Imitatio Christi, d) dass er sich unberufenerweise mit der Geschichte von St. Franciscus Xaverius und Vater Jerome Xaverius abgegeben hat, e) dass er einen Priester in Thana als Götzendiener bezeichnet hat, f) dass er die Katholiken lehrt, was sie halten sollen von der Autorität der Kirche (Str-e 150), der Absolution (a. a. O. 165), den guten Werken (a. a. O. 190) und der heiligen Eucharistie, einem Sakrament, für das er überdies in seinem System keinen Gebrauch hat.“

94. Wir verzeichnen folgende Äußerungen Ho.'s: „Es handelt sich bei uns lediglich um ein akademisches Duell über historische Fragen. Wenn dieser Kampf ausgefochten ist, wird es wahrscheinlich nicht mehr nötig sein, dogmatische Fragen einzubeziehen“ (Ho. an den Herausgeber des CHI, 10. 1. 25, Doss. II, 2 f.). „Es kann keine Rede von Intrigen sein, weder jesuitischen noch anderen. Ich möchte einfach nachweisen, wie völlig unzuverlässig, um nicht zu sagen: lächerlich, alle Bücher über den Sadhu sind“ (Ho. an Pfi., 14. 1. 25, Doss. II, 8). „Es besteht nicht die Absicht, S. S.'s Lehren anzugreifen, sondern nur der Wunsch, Licht in einige dunkle Winkel seines Lebens zu bringen“ (Ho. an Pickett, 30. 4. 26, Doss. IV, 68).

95. Vgl. Ho., an Gnana Prakasar, 31. 1. 19, Doss. I, 29; desgl. 20. 5. 20, Doss. I, 61.

96. Ho. am 4. 10. 23 in Doss. I, 131.

97. Ho. am 9. 6. 28 in Doss. V, 300.

98. Aufzählung aller Artikel im Literaturverzeichnis.

99. CHI 1923, 452.

100. a. a. 0. 794.

101. Ho. an Frau Parker, 8. 10. 23, Dok. I, 84.

102. A. Gille im CHI, 15. 4. 1925, p. 226, Abschr. Doss. U, 185.

103. Ho. an Frau Parker 8. 10. 23, Doss. U, 313a, deutsch Dok. I, 85. Die Übersetzung von „to disprove“ mit „als unwahr erweisen“ (Dok. I, 85) ist anfechtbar, mit „diskreditieren“ (Dok. I, 128) geradezu falsch.

104. Ho. an Pfi. 24. 8. 27, Pfi.-B. 431.

105. Z. B. Leg. 55, 234.

106. Hei. verweist auf eine Bemerkung Ho.'s, welche Stanley Jones wiedergibt: „Er sagte auch zu mir: ‚ich kann diese Dinge nicht veröffentlichen, ich muss einen Protestanten bekommen, der es tut“ (Stanley Jones an Hei. 10. 8. 26, Dok. II, 210), und folgert daraus, dass Ho. in seinem allereigensten Interesse Pfi. als seinen Sekundanten kräftig unterstützt habe (Dok. II, 254). Aber selbst wenn ein derartiges Motiv vorgelegen hat, ging Ho.'s Großzügigkeit doch erheblich über einen dadurch bedingten Rahmen hinaus.

107. Ho. an Mrs. Wright, 29. 5. 25, Doss. U. 282.

108. Pfi. verteidigt Hei.'s diesbezügliche Kritik gegenüber (Dok. I, 136) Ho.'s Vorgehen mit den Worten: „Ein Historiker ist kein Untersuchungsrichter, sofern er keine Strafe verfügt. Über vorliegende Akten ein kritisches Urteil abzugeben, ohne ihren Autor zu verhören, ist erlaubt, ja in vielen Fällen notwendig ...“ (Leg. 237). Demgegenüber ist zu sagen, dass Ho. in seiner Rolle als Historiker tatsächlich nicht nur ein Urteil über vorliegende Akten abgibt, sondern auch schon selbst die Akten zusammenträgt und überdies schließlich einen abschließenden Urteilsspruch fällt.

109. Pfi. an Hei. 20. 11. 25, Pfi.-B. 329, Dok. II, 240.

110. Vgl. Hei.'s Feststellungen in Dok. II, 254 in Bezug auf Leg. 17. 58. 226 f., 297.

111. Pfi.: S. S. und Albert Schweitzer, zwei Missionare und zwei Missionsprogramme. Sonderdruck aus ZMR (1922), S. 7.

112. Leg. 227 f.

113. Leg. 220.

114. Leg. 305, vgl. 227.

115. Leg. 305.

116. Eine Zusammenstellung derartiger Fehler, soweit es sich um Leg. handelt, gibt Hei. in seinem Kapitel: „Pfisters Buch gegen den Sadhu“ (Dok. II, 239-258).

117. Vgl. P. Braeunlich: Leo Taxil's weltgeschichtliche Schelmenstreiche. 3 Bände, Camburg 1924/25.

118. Dok. II, 259—262.

119. A. Väth in der „Theol. Revue“ 1927, Sp. 423 f.

120. „Ein ganz bedauerlicher Abweg wäre es endlich, wenn man ... in meiner Schrift nach Druckfehlern und anderen kleinen Unebenheiten (Br. gesp.) stöbern wollte, um dann alles, was ich sage, als unzuverlässig hinzustellen. Solche Lappalien sind schließlich bei entsprechendem Willen in jeder Broschüre zu entdecken, und die Lorbeeren, die man bei solchem Hobelspänesammeln erntet, billig ... Nach Tatsachen (Br. gesp.) also lassen Sie uns suchen. ... Und auf Grund derselben das Wesentliche (Br. gesp.) meiner Aufstellungen erörtern! So und nicht anders schaffen wir Boden für eine ernsthafte und fördernde Kritik, die mir um der Sache willen sehr erwünscht wäre. Das Wesentliche aber ist, restlose Klarheit darüber zu schaffen, ob meine Nachweise dafür, dass wir es bei S. S. mit einem bewussten Betrüger (Br. gesp.) zu tun haben, schlüssig sind oder nicht. Daran würde sich dann die Untersuchung anzuschließen haben, ob er Hintermänner hat, und wer diese sind“ (Br. in Meckl. Kirchen- und Zeitblatt, Jg. 55, 1927, 138f.).

121. C. F. Andrews: What I owe to Christ, Hodder & Stoughton, London ^{3}1934, 74.

122. „Es war bei meinem Zusammenleben mit ihm (Sundar Singh) für mich nicht schwierig, seine Natur zu verstehen; denn sie ähnelte meiner eigenen ...“ (C. F. Andrews a. a. O. 34), vgl. p. 170.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Zweites Kapitel

Unsere Aufgabe

Anmerkungen

Drittes Kapitel

Die Quellen

A. Mitteilungen aus Sundar Singh's Feder
  1. Die Aufsätze im Nûr Afshân
  2. Das Reisebüchlein
  3. Briefe

B. Mitteilungen anderer Berichterstatter
  1. Augenzeugen
  2. Berichte Dritter

C. Die verschiedenen Quellensammlungen

D. Kartographisches

Anmerkungen

top

Zweites Kapitel.

Unsere Aufgabe.

Unsere Untersuchung hat, um es auf eine kurze Formel zu bringen, ein doppeltes Ziel. Sie möchte einerseits ein möglichst zuverlässiges Bild von Sundar Singh's Lebensgang zeichnen und andererseits eine Würdigung seiner Persönlichkeit versuchen.

Was das erstere betrifft, so handelt es sich wesentlich um ein geschichtliches Problem, das unter Anwendung der historisch-kritischen Arbeitsweise (1) in Angriff genommen werden muss. Wir haben die Aufgabe, zunächst die in Frage kommenden Quellen herauszustellen und zu überprüfen, um sodann unter Zugrundelegung dieser Quellen die einzelnen Abschnitte von Sundar Singh's Leben herauszuarbeiten. Unser besonderes Augenmerk richten wir dabei auf dreierlei: 1. die Erforschung der bisher mehr oder weniger unbekannt gebliebenen Zeitabschnitte (z. B. die Zeit 1905-1910). 2. Die Untersuchung der besonders umstrittenen Ereignisse (z. B. Bekehrung, Vergiftung, Todestelegramme von 1913, Fasten, Tibetreisen, Ilam). 3. Die Behandlung der bisher geographisch oder chronologisch noch nicht oder noch nicht sicher fixierten, meist wunderhaften Erlebnisse (z. B. Reptil im Backstein, Schlange in Doiwâla). Um unsere Arbeit nicht zu sehr zu belasten, verzichten wir auf die Darstellung bekannter und nicht in Zweifel gezogener Zeitabschnitte, also vor allem der letzten 9 Jahre von Sundar Singh's Leben, welche Frau Parker und zum Teil Andrews (Verschwinden Sundar Singh's) eingehend geschildert haben; allerdings haben wir auch hier immerhin einige Episoden näher in Augenschein zu nehmen. Wir beabsichtigen also nicht eine Biographie von Sundar Singh im Vollsinn des Wortes zu schreiben, wohl aber hoffen wir, einen wesentlichen Beitrag dafür zu leisten.

Der Weg, den wir hierbei einschlagen, ist selbstverständlich der, dass wir überall auf die Quellen zurückgehen (2). Wir sind dabei in der glücklichen Lage, zum ersten Male von vornherein Sundar Singh's Reisebüchlein, seine Aufsätze im Nûr Afshân und Zahirs Shaida im vollen Umfang auswerten zu können. Gleichzeitig haben wir die Aufgabe, das gesamte sonstige Quellenmaterial, gedruckt wie ungedruckt, heranzuziehen. Bei der vorbereitenden Durcharbeitung des Gesamtstoffes machen wir es uns zur Aufgabe, vor allem von Anfang an jede geographische und chronologische Einzelheit zu registrieren, um auf diese Weise die unbedingt nötigen Unterlagen (z. B. chronologische Tafeln) für die Nachprüfung von Sundar Singh's Fahrten zu gewinnen. Das Studium der Quellen wird begleitet von der steten Auseinandersetzung mit der Literatur, die über den Sadhu veröffentlicht worden ist. Wenn es dabei nicht gelingt, den Tatbestand zu klären, nehmen wir, wenn angängig, weitere Nachforschungen auf. Wo dies nicht möglich ist, müssen wir uns mit einem non liquet begnügen; aber wir versuchen wenigstens, den gegenwärtigen Stand der Frage genau zu umreißen, um anderen ein etwaiges Weiterforschen zu erleichtern. Wir hoffen, dass es uns auf diese Weise gelingt, die historischen Fragen, welche uns die Sadhu-Forschung stellt, so weit es heute möglich ist, zu klären. Dabei befleißigen wir uns jeder nur denkbaren Unvoreingenommenheit.

Stellt uns schon dieser Teil unserer Arbeit vor eine denkbar schwierige Aufgabe, so nicht minder der Schlussabschnitt unserer Untersuchung, der eine Würdigung von Sundar Singh's Persönlichkeit versuchen soll. Unter Zugrundelegung des historischen Befundes betreffend Sundar Singh's Leben und Wirksamkeit sowie unter Heranziehung der entscheidenden Gesichtspunkte von Sundar Singh's Botschaft werden wir uns der Frage nach Sundar Singh's innerer Wahrhaftigkeit wie der Bedeutung seiner Gesamtpersönlichkeit zuwenden. Hierbei besteht die Schwierigkeit darin, allgemein gültige

Maßstäbe für solch eine Beurteilung zu finden. Indessen wird darüber Einmütigkeit bestehen, dass wir dabei entscheidend berücksichtigen müssen, dass Sundar Singh seinem ganzen Wesen nach ausgesprochen ein Inder ist und dass auch sein Christsein vom indischen Menschen her beeinflusst ist.

top

Anmerkungen

1. Vgl. das oben bei Hei., Pfi, Ho. Gesagte.

2. Hierbei muss natürlich den ältesten Quellen der Vorzug gegeben werden. Es wäre deshalb methodisch richtiger gewesen, wenn Pfi. grundsätzlich nicht die zweite Auflage von Zahir's Lover seiner Untersuchung zugrunde gelegt hätte, wie er es getan hat (Leg. 22), sondern die erste Auflage. Wir gehen selbstverständlich, wo angängig, auf das noch ältere Shaida, das Pfi. seinerzeit noch nicht vorlag, zurück.

top

Drittes Kapitel.

Die Quellen.

Wir machen einen Unterschied zwischen Quellen und Literatur. Unter Quellen verstehen wir die Niederschriften, bei deren Entstehung Sundar Singh irgendwie unmittelbar beteiligt war, und unter Literatur die Bearbeitung dieser Quellen. Die Quellen selbst sind primärer oder sekundärer Art. Zu den primären Quellen rechnen wir die Mitteilungen Sundar Singh's sowie seiner Augenzeugen, zu den sekundären Quellen die Mitteilungen Dritter, die mit Sundar Singh Austausch gehabt haben. Unter den Begriff der Literatur fällt dann alles Übrige. Auch hier kann man zwischen primärer und sekundärer Literatur unterscheiden, je nach dem, ob der betreffende Autor in der Lage gewesen ist, selbständig aus den Quellen zu schöpfen oder nicht. - Wenden wir uns nun kurz den verschiedenen Quellenarten und Literaturgattungen zu.

top

A. Mitteilungen aus Sundar Singh's Feder.

Die wichtigsten Quellen, die es für unsere Untersuchung gibt, sind Sundar Singh's Aufsätze im Nûr Afshân, seinem Reisebüchlein, und seine Briefe. Sie müssen deshalb im Folgenden eingehend gewürdigt werden. Seine sonstigen Veröffentlichungen, die im beigefügten Literaturverzeichnis möglichst vollständig aufgezählt werden, werfen für unsere vorwiegend historisch orientierte Arbeit nur sehr wenig ab, weil sie fast durchweg ausgesprochen erbaulichen - oder wie eine dieser Schriften, visionären - Charakter tragen.

top

1. Die Aufsätze im Nûr Afshân.

Für die Jahre 1912-18 sind Sundar Singh's Aufsätze in einer nordindischen, christlichen Wochenzeitschrift, dem Nûr Afshân („Strahlendes Licht"), eine unschätzbare Quelle der Information. Diese Zeitschrift wurde bereits im Jahre 1873 (1) von Missionar Dr. Wherry gegründet, der bis zu seinem Fortgang aus Indien der Hauptherausgeber blieb. Er war es, der Sundar Singh dazu ermutigte, von Zeit zu Zeit von seinen Erfahrungen Bericht zu erstatten (2). Man hat auch die früheren Jahrgänge des Nûr Afshân nach Aufsätzen von Sundar Singh durchforscht, aber vergeblich. (3) Als 1921 Dr. Wherry auf Urlaub ging, wurde die Zeitschrift statt in Ludhiana nunmehr in Lucknow veröffentlicht, und Prof. Moh. Ismail wurde der Hauptherausgeber. (4)

Die Schwierigkeit, diese Aufsätze verwerten zu können, liegt darin, dass einerseits Exemplare von dieser Zeitschrift nur schwer zu haben sind - die Bibliothek des Forman College in Lahore besitzt eine vollständige Ausgabe dieser Jahrgänge, leiht sie aber nicht nach auswärts aus - und andererseits die Zeitschrift selbst in Persisch-Urdu (5) geschrieben ist (6). So dauerte es Jahre, bis es gelang, englische Übersetzungen von diesen Aufsätzen zu beschaffen. Heiler (7) bemühte sich zunächst vergeblich durch Frau Parkers Vermittlung darum und wandte sich weiter an zahlreiche andere. Erst durch Missionar Schwab's Vorstellungen an Ort und Stelle gelang es, eine Übersetzung zugesichert zu bekommen; aber diese genügte dann, wie oben bereits erwähnt, streng kritischen Maßstäben nicht ganz, da der mit dieser Arbeit betraute Samuel H. Chawhan wenig sorgfältig verfuhr. Für die Jahre 1914 und 1918 ist allerdings seine Übersetzung die einzige, die es für diese beiden Jahre gibt; deshalb müssen wir für diese Zeit auf diese Übersetzung zurückgreifen, wenn auch mit dem nötigen Vorbehalt. - Pfister dagegen war es beschieden, in der Person von Eugen Dütschler einen zuverlässigen Helfer zu finden. Dieser Schweizer war damals als junger Kaufmann in Nordindien tätig und beherrschte das Urdu - er legte sogar zwei Sprachexamina ab; später kehrte er in die Schweiz zurück. Er verfertigte mit großer Gewissenhaftigkeit Übersetzungen für die Jahre 1913, 1915, 1916 und 1917, die dann Hosten sorgfältig nachprüfte und dann - wie auch die Jahrgänge 1912 und 1914 - eingehend kommentierte. Für die Jahre 1912 und 1917 gibt es außerdem Übersetzungen von Pt. Shambunath, die Hosten veranlasste und welche für 1912 - ob für 1917 weiß ich nicht - von Ghulam Qadir revidiert wurden. (8) - Am zuverlässigsten scheint die Übersetzung von Dütschler zu sein, der wir überall da, wo wir über mehrere verfügen, fast stets den Vorzug geben. Um für Urdukundige im Abendland eine Nachprüfung der Übersetzung zu ermöglichen, haben Hosten und Pfister überdies noch eine Abschrift der Abschnitte, deren Übersetzung sie veranlasst haben, bewerkstelligen lassen: diese Urduabschriften befinden sich in der Pfisterschen Materialsammlung. Alle englischen Übersetzungen finden sich im so genannten Dossier Nûr Afshân vereinigt (9). Man wird sagen dürfen, dass in philologischer Hinsicht alle Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Auswertung der Nûr Afshân - Aufsätze gegeben sind. (10) Sie sind von erstklassigem Quellenwert, weil sie von Sundar Singh meist unmittelbar nach seiner Reise geschrieben worden sind.

top

2. Das Reisebüchlein.

Im Frühjahr 1915 veröffentlichte Sundar Singh ein 72 Seiten starkes Büchlein auf Urdu, das erstmalig im Nûr Afshân vom 23. April 1915 (11) angezeigt wurde. Der weitläufige Titel liegt uns in zwei englischen Übersetzungen vor, deren eine von Tharchin herrührt, (12) während die andere auf Frau Parker zurückgeht (13). Wir zitieren nach der Letzteren: „Sammlung von Begebenheiten (auf Urdu: Majmu'a-i-Wâqáat) (14) auf den Reisen des Sadhu Sundar Singh (15), die er zur Verkündigung des Evangeliums in Indien, Afghanistan, Tibet, Kaschmir, Garhwal, Nepal, Sikkim, Bhutan, Assam usw. unternommen hat. Ein Bericht von äußerst nützlichen und interessanten Vorfällen, einschließlich der Erlebnisse hehrer, nachahmenswerter Märtyrer und auch einiger wunderbarer Begebenheiten sowie der Erzählungen des christlichen Weisen von dem Berge Kailâs, veröffentlicht von (der Druckerei) Jaini Lal, Maschinendruck, Saharanpur."

Es hat außergewöhnliche Schwierigkeiten bereitet, dieses Büchlein der Verborgenheit und Vergessenheit zu entreißen. Von Sundar Singh selbst war kein Exemplar zu erhalten, weil er keins mehr besaß (16). Dass Sundar Singh, wie Pfister meint, das Reisebüchlein verleugnet (17) und verheimlicht (18) hätte, lässt sich nicht aufrecht erhalten, wie uns scheint. Und dass er sich Pfisters Ersuchen gegenüber, die Genehmigung zur Übersetzung des in Tharchin's Besitz befindlichen Exemplars zu gestatten, spröde verhielt, (19) erklärt sich als Reaktion gegen Pfister's Angriffe. Hatte Heiler bei seinen Bemühungen um die Nûr Afshân - Aufsätze weniger Erfolg als Pfister und Hosten, so gelangte er bei der Suche nach dem Reisebüchlein im Gegensatz zu Pfister und Hosten ans Ziel. Nachdem er sich bereits 1925 an Sundar Singh selbst sowie an Rev. Ralla Ram und Rev. Redman gewandt hatte und 1926 in seinem Fragebogen, der in einigen hundert Exemplaren nach Indien ging, die Leser um Übersendung des Büchleins an Frau Parker gebeten hatte - auch mit ihr stand er in Fühlung -, erhielt er endlich im September 1927 die englische Übersetzung des Büchleins durch Frau Parker, nachdem Mrs. Humphrey in Rawalpindi ein Exemplar aufgefunden hatte (20). Im Frühjahr 1928 machte er dann in einem längeren Aufsatz nähere Mitteilung über diese neu erschlossene Quelle und stellte das Büchlein zur Einsicht frei. (21) Die englische Übersetzung zählt 52 Schreibmaschinenseiten. Das Büchlein, das dem anglikanischen Metropolitanbischof Dr. Lefroy in Calcutta gewidmet ist (p. 1), ist ganz überwiegend ein dürrer Reisebericht mit einer trockenen und für den gewöhnlichen Leser geradezu ermüdenden Aufzählung von Personen- und Ortsnamen. Für den Historiker ist allerdings gerade das von besonderem Werte. Der Inhalt ist kurz der folgende: Nach einer kurzen erbaulichen Einleitung (1-2) schildert Sundar Singh seine „erste Reise" (2-8). In diesem Abschnitt sind seine Fahrten vom 6. Oktober 1905 bis zum Jahr 1912 enthalten, die ihn zunächst durch Indien selbst (2f.), dann durch Afghanistan (3 f.) - hier ist ein Exkurs über den Märtyrer Abdul Karim eingefügt (4 f.) - und schließlich durch Kaschmir (5f.), wo er die Geschichte vom Reptil im Backstein berichtet (6), und durch die Gegend von Kullu und von Kotgarh (6-8) führte. Dieser Abschnitt schließt mit seinem Kursus in Lahore. Die „zweite Reise" (8-32) umfasst den Zeitraum vom 26. Februar 1912 bis Januar 1913. Sundar Singh beginnt mit einer Schilderung seiner Reise nach Poo und Tashigang (8-10), an die sich der Bericht über den Märtyrer Kartar Singh (10-14) anschließt. Sundar Singh reiste dann über Simla (14 f.), Subathu, Nahan, Annfield, Rishikesh, Mussoori nach Tehri (14-17), von wo er seine Reise zum Kailâs antrat. Der Besuch beim Maharishi wird eingehend beschrieben (17-21) und als Bestätigung das Wunder berichtet, wie Sundar Singh in geheimnisvoller Weise über einen Fluss getragen wurde (21 f.). Er reiste weiter über Pauri (schon 17 erwähnt) und weitere Orte nach Calcutta (22-26). Von dort fuhr er in mehreren Etappen durch Nordindien nach Bombay (26-30) und begab sich von dort über Baroda, Indore, Ujjain und Delhi nach dem Kajli Ban (30 f.), wo er fastete (32). Seine „dritte Reise" (33-51) erstreckt sich über den Zeitraum vom 11. März

1913 bis 1. Februar 1915. Sie beginnt mit einem längeren Bericht über Sundar Singh's Fahrten durch nordindische Städte (33-40), darunter Rampur (33 f.), an die die Erzählung vom Märtyrer Orson (40 f.) angeschlossen wird. Es folgt Nepal (41-44) einschließlich dem Bericht über seine Einkerkerung und Marterung (42), wobei Ilam nicht ausdrücklich genannt wird, die Bekehrung des Räubers im Bhulara-Wald (42-44) und die geheimen Christen in Neapal (44 f.). Dann folgt der Bericht über seine Reise in Sikkim und Bhutan (45-47) sowie durch eine Reihe nordindischer Städte (47-51) mit einem Einschub über sein Erlebnis mit der Schlange in Doiwâla, das als Nachtrag zur ersten Reise wiedergegeben wird (50 f.), nebst einem kurzen Bericht über den Märtyrer Gulbad Shah (51 f.). Das Büchlein schließt mit einem Aufruf zur Fürbitte (52).

Aus dieser Inhaltsübersicht ergibt sich nicht nur, dass es sich bei diesem Büchlein tatsächlich um einen Reisebericht handelt und nicht um eine Autobiographie (22), sondern auch, dass es eine Quellenschrift primärer Art darstellt. Der Wert liegt in einem Dreifachen. Zunächst finden sich hier so zahlreiche Orts- und Personennamen angegeben, dass diese geradezu ein Adressbuch darstellen, wenn man Zeugenaussagen über Sundar Singh's Reisen während dieser Perioden beschaffen will. Leider liegen jetzt die Ereignisse schon so weit zurück, dass Nachforschungen in dieser Richtung vielfach ergebnislos bleiben. Zweitens füllt das Reisebüchlein zahlreiche Lücken aus, welche die immerhin doch sporadisch verfassten und nur kurze Wochen oder Monate umfassenden Nûr Afshân - Aufsätze Sundar Singh's hinterlassen. Eine chronologische Fixierung bleibt aber auch so recht erschwert, weil Sundar Singh - wie auch sonst - mit der Nennung von Daten äußerst sparsam verfährt. Drittens finden wir im Reisebüchlein eine Reihe von Erlebnissen, die Sundar Singh selbst durchgemacht oder die er von anderen gehört hat, hier erstmalig und damit in ihrer Urform berichtet. Es bleibt allerdings zu verwundern, dass bisher von anderen die Ausnutzung der Quellenschrift im angedeuteten Sinne - abgesehen von einem Versuch in der dritten Richtung durch Heiler (23) - gar nicht erfolgt ist.

Die Benutzung dieser Quellenschrift wird allerdings durch einen Umstand erschwert. Sundar Singh hat erklärt, dass sie eine Anzahl Fehler enthält (24). Man muss wissen, dass bei den Urdu-Veröffentlichungen die einzelnen Seiten nicht wie bei uns gesetzt werden, sondern vom Katîb eigens für den Druck kalligraphisch geschrieben werden (25). Es ist klar, dass sich da manche Fehler einschleichen können. Pfarrer Schwab berichtet nach Rücksprache mit Sundar Singh: „... In diesem Falle hätte der Katîb ganze Stücke ausgelassen, andere hätte er nicht treu abgeschrieben und eine Geschichte auch selbst gehört gehabt“ (sic) (26). Dass Fehler vorliegen, ergibt sich in der englischen Übersetzung beispielsweise aus der Wiedergabe der Namen, die nachweislich an verschiedenen Stellen falsch sind (27). Dabei ist natürlich noch nicht ohne weiteres ersichtlich, ob diese Fehler auf das Konto des Katîb oder des Sadhu kommen. Auch Irrtümer der Übersetzerin sind natürlich nicht von vornherein ausgeschlossen. Wenn durch diese Irrtümer auch eine gewisse Unsicherheit entsteht, so lassen sich doch mit Hilfe von Kontrolluntersuchungen - beispielsweise bei den Namen mit Hilfe des „Protestant Missionary Directory“ - die Fehler weithin ausmerzen, so dass man schließlich mit einem wissenschaftlich einigermaßen gesicherten Text rechnen darf. Keinesfalls aber berechtigt uns die Tatsache der Fehlerhaftigkeit des Reisebüchleins dazu, dass wir es deshalb über Bord werfen; wir werden im Gegenteil im Verlauf unserer Untersuchung erkennen, wie wichtige Aufschlüsse wir gerade ihm verdanken.

Die englische Übersetzung verdanken wir Frau Parker (28).

top

3. Briefe.

Sundar Singh hat eine recht umfangreiche Korrespondenz geführt. Soweit diese Briefe ins Abendland gingen, hat er sie auf Englisch geschrieben. An seine Freunde und Bekannten in Indien dagegen schrieb er im allgemeinen auf Urdu. Frau Parker teilt hierüber folgendes mit:

> „Ich habe den Sadhu an seine indischen Freunde auf Urdu schreiben sehen... Die Schrift, die zum Schreiben benutzt wird, heißt „Shikasht-Urdu“ oder gebrochenes Urdu, und der Sadhu bedient sich dieser Schriftform. Es ist eine Kurrentschrift, bei der die Buchstaben verbunden und die meisten Vokale ausgelassen werden... Seine Briefe an mich waren natürlich auf Römisch-Urdu geschrieben, das allgemein von den Christen angewandt wird, da es schneller und leichter von der Hand geht. Sundar benutzte es, wenn er an mich schrieb, um mir Mühe zu ersparen, nicht etwa deswegen, weil es bei mir nötig gewesen wäre.“ (29)

Die Zahl der Briefe aus der Feder Sundar Singh's, die im Laufe der Zeit zusammengetragen worden sind und der Forschung zur Verfügung stehen, ist, von Heiler's Sammlung abgesehen, äußerst dürftig. Das ist vor allem durch drei Umstände veranlasst. Der erste Grund ist der, dass bisher, wie bereits ausgeführt, weder Frau Parker noch Zahir noch Miss Campbell die in ihrem Besitz befindliche Korrespondenz Außenstehenden zugänglich gemacht haben. Der zweite Grund ist offenbar der, dass die große Mehrheit der Sadhu-Freunde, welche im Besitz von Briefen des Sadhu sind, deren möglichen Quellenwert noch nicht erkannt und diese deshalb den Biographen Sundar Singh's noch nicht zur Verfügung gestellt haben. Man möchte nur wünschen, dass das Versäumte noch nachgeholt wird, ehe alle Reste vom Erdboden verschwinden. Der dritte Umstand, der die geringe Zahl der Briefe erklärlich macht, ist die für den Wissenschaftler äußerst bedauerliche Tatsache, dass verschiedene Personen die zahlreichen Briefe, die sie von Sundar Singh erhalten hatten, vernichtet haben. Dr. W h e r r y besaß eine derartige Briefsammlung, teilte dann aber mit, dass er glaube, sie sei vernichtet worden, da er sie nicht habe in die Hände neugieriger Inder fallen lassen wollen (30). Miss Turner, die mit Sundar Singh von 1917 ab in regem Briefwechsel stand, zerstörte Anfang 1925 alle Briefe Sundar Singh's außer einigen aus Europa und England; das ist ein für die Wissenschaft besonders schmerzlicher Verlust, da sie bekennt: „Wenn ich nur einige hätte, die 1917 geschrieben waren, nachdem er uns hier verlassen hatte, mit Poststempeln von Orten, die er vor dem Betreten und nach dem Verlassen Tibet's besuchte, so hätten wir einige nützliche Auskunft erhalten; desgleichen einen Brief von 1919, der das Todesgerücht verneinte ...“ (31). Missionar R e d m a n zerriss Sundar Singh's Briefe 1919 (32). Auch T h a r c h i n besaß zahlreiche Briefe von Sundar Singh, von denen er den größten Teil mit vernichtete, als er 1924 den Stapel von Papieren, der sich bei ihm aufgehäuft hatte, lichtete (33). Besonders fühlbar ist der Verlust der Briefe Sundar Singh's an Bischof L e f r o y und Kanonikus Sandys aus den ersten Monaten des Jahres 1913, wie wir später sehen werden. Geradezu unersetzlich sind die Briefe von Fräulein Dr. A. (nicht H.) Dayal, offenbar einer Inderin, die in Bezug auf Sundar Singh's Reisen in Afghanistan, Baluchistan, Tibet und Nepal schreibt: „Als sicherer Beweis für diese Reisen nach diesen Plätzen dient mir die Tatsache, dass ich von allen diesen Plätzen Briefe erhielt. Natürlich erhielt ich keine Briefe aus Tibet, aber er schrieb mir von der letztmöglichen Station, wo er Briefe aufgeben konnte, ehe er die Grenze von Groß-Tibet

überschritt.“ (34) Durch diese Briefe ist wichtiges Quellenmaterial für die Forschung verloren gegangen, jedenfalls schlugen meine Versuche, mit Fräulein Dr. Dayal in briefliche Verbindung zu treten, fehl, weil sie nach einem unbekannten Orte verzogen ist.

Bei einem Überblick (35) über die zur Einsichtnahme vorliegenden Briefe, von denen etwa die Hälfte publiziert ist, ergibt sich, dass wir gegenwärtig 71 Briefe an Heiler und 20 Briefe an andere Adressaten, insgesamt 91 Briefe besitzen. Dazu kommen 10 Urdukarten und Briefe Sundar Singh's an den Munschi Ghulam Qadir, die Hosten in englischer Übersetzung mit in seine Sammlung aufgenommen hat; sie werfen aber für unsere Zwecke nicht viel ab (36). Vor allem dürfen sie nicht ohne Ghulam Qadir's Erlaubnis veröffentlicht werden (37). - An und für sich könnte man auch die Briefe, die Sundar Singh an den Herausgeber des Nûr Afshân gerichtet hat, mit unter der Briefliteratur aufführen. Aber da diese Briefe, soweit sie uns bekannt geworden sind, dann mit Überschrift im Nûr Afshân veröffentlicht worden sind (38), rechnen wir sie der Einfachheit halber mit unter die Artikel Sundar Singh's.

Worin ist der Quellenwert der Briefe des Sadhu zu erblicken? Krönert erklärt anlässlich der Besprechung von Heiler's zweitem Dokumentenbuch: „Was bringt Heiler zur Erkenntnis der Wahrheit? Briefe des Sadhu, die er selbst mit Vorbehalt veröffentlicht (IX). Wunderschön, aber kein entscheidendes Kriterium! Dann Briefe von Freunden des Sadhu! Das ist schon mehr, viel mehr, ja sehr viel wert, zumal sie weithin Antworten auf Fragen sind, die Heiler vorlegte....“ (39). Diese geringe Einschätzung des wissenschaftlichen Wertes der Briefe Sundar Singh's entspringt offenbar dem uns auch sonst in der Sadhu-Literatur häufig entgegentretendem Empfinden, dass die Selbstaussagen des Sadhu relativ wertlos seien, solange sie nicht durch Zeugenaussagen erhärtet sind. Wenn wir an dieser Stelle uns auch noch kein Urteil erlauben können, inwieweit diese Annahme gerechtfertigt ist - das können wir erst am Ende dieser Untersuchung -, so ist doch prinzipiell im Blick auf Sundar Singh's Briefe zweierlei festzuhalten: erstens sind die Briefe eine vielseitige Informationsquelle, und zwar nicht nur diejenigen, welche Antworten auf konkrete Fragen enthalten, sondern auch die anderen, welche den Charakter von Gelegenheitsbriefen tragen. Inhaltlich sind sie bunt und abwechslungsreich, da sie vor allem die mannigfachen Erlebnisse Sundar Singh's, sowie seine künftigen Pläne zum Gegenstand haben. Ihr wissenschaftlicher Wert ist demnach groß, wenn auch die vielfach äußerst knappe Fassung oft viele Fragen offen lässt. Immerhin helfen sie ja z. B. zur Klärung vieler chronologischer Probleme. Hat doch selbst eine auf den ersten Blick so nebensächliche Sache wie der Poststempel auf einem der Briefe Sundar Singh's die Entstehung einer ganzen Literatur veranlasst; dieser so genannte Khyber-Paß-Brief wird uns weiter unten noch beschäftigen. Ein ganz unscheinbarer Brief kann dem Historiker äußerst bedeutsame Aufschlüsse geben. Aber nicht nur aus geschichtlichen, sondern zweitens auch aus ethisch-religiösen Gründen ist das Studium der Briefe von großer Bedeutung, weil sich von da aus Rückschlüsse auf den Charakter des Briefschreibenden machen lassen. Stellt es sich beispielsweise heraus, dass der Briefschreiber unzutreffende oder geradezu unwahre Angaben macht, so stände seine Vertrauenswürdigkeit auf dem Spiele und vice versa. Tatsächlich haben ja einige Forscher gerade unter Berufung auf bestimmte Briefe Sundar Singh's diesen für einen bewussten Lügner und Schwindler erklärt. Ob mit Recht, werden wir zu prüfen haben.

top

B. Mitteilungen anderer Berichterstatter.

1. Augenzeugen.

Die Augenzeugen von Sundar Singh's Reisen und Erlebnissen haben in Büchern, Artikeln und Briefen ihre Beobachtungen und Eindrücke niedergelegt. Das Buch eines derartigen Augenzeugen ist das von C. F. Andrews, das wir bereits erwähnt haben. Ein Augenzeuge, der seine Eindrücke in gelegentlichen Artikeln niedergelegt hat, ist z. B. Ali. Handelt es sich indessen hierbei stets um vereinzelte Fälle, so ist die Zahl der Augenzeugen, die sich brieflich über Sundar Singh ausgesprochen haben, sehr groß. Ein großer Teil dieser Briefe ist veröffentlicht worden, wir erinnern an die Dokumentenbücher von Heiler und die Briefauszüge, die Pfister in seinem Legendenbuch mitteilt, während ein nicht minder großer Teil noch unveröffentlicht ist.

Da auffallenderweise in der bisherigen Diskussion über das Leben Sundar Singh's ein weitgehender und, wie sich bei näherem Zusehen herausstellt, nicht immer berechtigter Gebrauch von den Ausdrücken Zeuge, Kronzeuge, Augenzeuge u. dergl. gemacht worden ist, erscheint eine klare Definition nötig. Wir verstehen unter einem Augenzeugen einen Menschen, der bestimmte Geschehnisse selber miterlebt hat und auf Grund dessen einen Bericht über den Verlauf dieser Geschehnisse wie über das dabei beobachtete Verhalten der dabei beteiligten Personen abzugeben vermag. Demnach kann niemand als Zeuge für Ereignisse angesprochen werden, von denen er selbst erst brieflich oder mündlich Kenntnis erhalten hat, und wäre es aus dem Munde des Hauptbeteiligten selbst. Es gibt also keine schlechthinnigen Zeugen für Sadhu Sundar Singh, sondern immer nur Zeugen für bestimmte Ereignisse seines Lebens.

Was nun die Glaubwürdigkeit der einzelnen Zeugen betrifft, so liegt die Sache natürlich in den Fällen, wo es sich um bekannte Persönlichkeiten handelt, sehr einfach. Schwierigkeiten entstehen jedoch, wenn der betreffende Berichterstatter eine ganz unbekannte Persönlichkeit ist. Hosten hat in solchen Fällen konsequent den Standpunkt absoluter Skepsis vertreten; eine ganze Anzahl von ihnen erklärte er für nicht existierend und betrachtete ihre Äußerungen als pseudonyme Briefe Sundar Singh's oder seiner Helfer. (40) Allerdings ergab sich hierbei die Schwierigkeit, dass diese Briefe aus z. T. weit entlegenen Ortschaften stammten. Hosten schrak nicht davor zurück, die Lösung darin zu suchen, dass Sundar Singh, vielleicht mit Hilfe von Zahir, nicht nur die entsprechenden Briefe fabriziert, sondern auch die Poststempel gefälscht und überdies die Briefe durch Helfershelfer in die Redaktion des Nûr Afshân dirigiert hätte (41). Man sieht, welch absurder Hypothesen sich Hosten bedienen muss, um die Nichtexistenz so vieler für ihn häufig unerwünschter Zeugen plausibel machen zu können. Im Einzelnen hat dann Hosten tatsächlich Nachprüfungen darüber angestellt, ob die Zeugen existierten oder nicht. Dabei ist ihm nicht in einem einzigen Falle der Nachweis für die Nichtexistenz eines Briefschreibers geglückt, sondern es lassen sich im Gegenteil eine Reihe von Fällen nachweisen, wo sich die von Hosten als nicht existierend gedachten Schreiber als tatsächlich lebend und die als unauthentisch vermuteten Briefe sich als echt erwiesen (42). Dies gibt uns demnach ein Recht, den Standpunkt der prinzipiellen Skepsis, der sowieso wissenschaftlich anfechtbar sein dürfte, abzulehnen und die Eingesandtes im Nûr Afshân ernst zu nehmen.

Dürfen wir somit grundsätzlich damit rechnen, dass stets hinter allen auftauchenden Berichten Zeugen von Fleisch und Blut stehen, so hat sich allerdings bei näherer Nachprüfung öfter die

Tatsache ergeben, dass diese Zeugen inzwischen verstorben waren. Aber von vornherein wieder anzunehmen, wie es Hosten z. B. im Falle von Dr. Wilson in Dharchula tut, dass Sundar Singh absichtlich inzwischen Verstorbene als Zeugen vorgeschoben hätte, weil diese nicht reden könnten, und dass somit das betreffende Ereignis als von Sundar Singh fingiert erwiesen sei, ist ein Trugschluss. Was in solch einem Falle geschlossen werden kann, ist lediglich, dass das betreffende Ereignis unbezeugt ist. Erst wenn in einem konkreten Fall der Beweis dafür erbracht worden wäre, dass Sundar Shing Verstorbene als Zeugen für tatsächlich nie geschehene Ereignisse anführt, hätte man ein wissenschaftliches Recht, ähnliches auch für andere Fälle anzunehmen; aber selbst solch ein Analogieschluss trüge lediglich hypothetischen Charakter. Es darf auch, soweit Inder als Zeugen in Frage kommen, nicht vergessen werden, dass sie durchschnittlich ein viel kürzeres Lebensalter erreichen als wir. Denn das Durchschnittsalter eines Deutschen beträgt etwa 57 Jahre, das eines Inders dagegen nur knapp 25 Jahre (43).

Eine weitere Schwierigkeit bei der Heranschaffung der indischen Zeugen bedeutet die für jeden mit den Verhältnissen in Indien Vertrauten bekannte Tatsache, dass die Inder sehr häufig nicht nur ihre Wohnung, sondern auch ihren Wohnort wechseln. Tharchin's Lebenslauf ist dafür ein beredtes Beispiel. Es brauchen also durchaus keine Ausflüchte Sundar Singh's zu sein, wenn, er sich für unfähig erklärt hat, z. B. den Arzt, der ihn nach seiner Vergiftung behandelte und den er in Burma wieder traf, aufzufinden.

Die Namen der einzelnen Zeugen hier aufzuzählen, ersparen wir uns. Wichtig ist nur noch die Frage nach den Grundsätzen, welche für die Wertung der Zeugenaussagen maßgebend sein sollen. Ohne auf die Psychologie der Zeugenaussage eingehen zu wollen, muss doch einiges an und für sich Selbstverständliches ausdrücklich ausgesprochen werden, weil es bei der bisherigen Sadhu-Forschung zum Schaden der Sache von manchen nicht genügend beachtet worden ist:

1. Es muss bei jedem einzelnen Zeugen mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass er sich irrt und infolgedessen falsche Behauptungen aufstellt. Das gilt besonders beim Bericht über länger zurückliegende Ereignisse. Tatsächlich hat die Sadhu-Forschung eine ziemlich große Anzahl derartiger Gedächtnisfehler aufgedeckt und zwar gerade auch bei Europäern. Bei einem Mann wie Nugent, der auf sein gutes Gedächtnis stolz ist, lässt sich, wie wir sehen werden, in zahlreichen Fällen ein Irrtum in seinen Aussagen nachweisen. Das gleiche gilt von Sundar Singh.

2. Da Irren menschlich ist, geht es nicht an, die Aussagen von solchen Männern, denen Irrtümer begegnet sind, deshalb von vornherein abzulehnen oder gar solche Männer als unzuverlässig hinzustellen. Allerdings wird stets zu prüfen sein, inwieweit die einzelnen Aussagen durch solche Irrtümer wertlos werden.

3. Ergibt sich bei Zeugenaussagen von zwei verschiedenen Personen über das gleiche Ereignis ein Unterschied, wird man sich hüten, aus Mücken Elefanten zu machen und aus bloßen Abweichungen Widersprüche zu konstruieren, wie es Pfister in seinem Legendenbuch wiederholt getan hat. Denn man muss geradezu von vornherein mit kleineren Abweichungen

bei der Schilderung eines Ereignisses durch verschiedene Zeugen rechnen.

4. Wenn sich der Fall ergibt, dass einer Aussage von Sundar Singh eine andersartige Aussage eines einzelnen anderen Zeugen gegenübersteht, so ist es keinesfalls angängig, Sundar Singh kurzerhand Unrecht zu geben und ihn als widerlegt zu betrachten, wie es Hosten gern tut. Die Gerechtigkeit erfordert vielmehr, dass in solch einem Falle entweder nach weiteren Kriterien gesucht oder aber ein non liquet ausgesprochen wird.

5. Besondere Vorsicht ist geboten, wenn ein Zeuge über den Inhalt eines Briefes oder Gespräches Mitteilung macht, zumal wenn inzwischen Jahre darüber hingegangen sind. Das gilt beispielsweise im Blick auf Äußerungen von Nugent und Sandys, welche sich über weit zurückliegende Ereignisse verbreiten. Gerade was den vermeintlichen Inhalt beispielsweise solch eines Briefes betrifft, kann er nicht eher als in jeder Beziehung wissenschaftlich einwandfrei gesichert gelten, solange nicht der Brief selbst oder zur mindest eine Abschrift oder Übersetzung von ihm vorliegt. Es wird keinen Menschen geben, der nicht selbst erlebt hat. dass er über den Inhalt eines bestimmten Briefes eine bestimmte Vorstellung hatte, die sich beim späteren Nachlesen des Briefes als irrig erwies. Dieses sind, wie gesagt, lauter selbstverständliche Grundsätze. Und doch war ihre Herausstellung unbedingt nötig, weil vielfach gegen sie gesündigt worden ist.

top

2. Berichte Dritter.

Zu den Quellen, wenn auch sekundärer Art, gehören außer den Mitteilungen Sundar Singh's und seiner Augenzeugen die Mitteilungen Dritter über das, was sie von diesen beiden vernommen haben. Wir meinen damit 1. diejenigen Biographien, vor oder bei deren Entstehung Sundar Singh mündlich mehr oder weniger eingehend gefragt worden ist, also die von Zahir, Frau Parker und Streeter-Appasamy. Da wir diese bereits besprochen haben, gehen wir nicht weiter auf sie ein. 2. gehören hierher die Nachschriften von Sundar Singh's Reden, die veröffentlicht worden sind. Eine Zusammenstellung von ihnen befindet sich im Literaturverzeichnis, wo auch soweit als möglich Anmerkungen über den Inhalt der Reden und ihren quellenkundlichen Wert angefügt worden sind.

Bei diesen sekundären Quellen müssen stets zwei mögliche Fehlerquellen in Ansatz gebracht werden. Die eine mögliche Fehlerquelle ist Sundar Singh selbst, der bei seinen Besprechungen und Ansprachen mehr oder weniger weit zurückliegende Ereignisse zu schildern hatte und infolge der vielfachen Wiederholungen in Gefahr stand, unbewusst neue Züge zum Erlebten hinzuzufügen oder auch sonst die Dinge zu verändern. Die zweite mögliche Fehlerquelle ist die Persönlichkeit des Berichterstatters oder Biographen, der entweder Sundar Singh missverstehen konnte, oder aber - auch das ist möglich - bei der Niederschrift des Gehörten entweder bewusst oder unbewusst Subjektives einfließen lassen konnte. Es ist ein billiges Vergnügen, das sich leider Hosten und andere Forscher reichlich geleistet haben, beispielsweise Zahir gegen Frau Parker oder beide gegen Sundar Singh auszuspielen. Aus der Sackgasse führt nur die Erkenntnis, dass Zahir und Frau Parker beide in ihrer

Art dem Subjektivismus Raum gegeben haben und dass ihre Bücher deshalb mit Vorbehalt zu benutzen sind. Sie tragen eben die Mängel jeder sekundären Quelle an sich.

Was schließlich die „Literatur“ im oben definierten Sinne betrifft, so ist sie außerordentlich reichhaltig. Nur der allerwichtigste Teil konnte im Eingangskapitel besprochen werden. Im übrigen müssen wir wiederum auf die Bibliographie verweisen. Im Folgenden ist uns eine durchgehende Auseinandersetzung selbst mit der primären Literatur nicht immer möglich. Dem Kundigen wird es jedoch nicht entgehen, dass ich bei meiner Arbeit vor allem an den verschiedenen Punkten und wo ich zu abweichenden Ergebnissen gelange, mit der jeweiligen Literatur vertraut bin, selbst wenn ich nicht ausdrücklich darauf hinweise. Da die Beteiligten infolge der ständig neuen Erkenntnisse, die durch das Auftauchen neuen Quellenmaterials verursacht waren, wiederholt zur Modifizierung ihrer Anschauungen über die einzelnen Phasen von Sundar Singh's Leben gedrängt wurden, ist es oft schwer, dem jeweiligen Beurteiler stets voll gerecht zu werden. Natürlich wird es unser Anliegen sein, den jedes Mal zuletzt vertretenen Standpunkt des einzelnen Verfassers herauszuschälen.

top

C. Die verschiedenen Quellensammlungen.

Das Quellenmaterial, das gesammelt worden ist, um die Einzelheiten des Lebens Sundar Singh's historisch kritisch nachzuprüfen, ist ungeheuer weitschichtig. Aber selbst heute ist es noch nicht in seiner ganzen Fülle für den Forscher zugängig. Zu diesen bisher unzugänglichen Quellen ist erstens Zahir zu rechnen, der sich noch nicht hat entschließen können, die in seinem Besitz befindlichen Briefschaften Sundar Singh's, die bis ins Jahr 1918 reichen, einem Außenstehenden zur Verfügung zu stellen, (44) und zweitens Frau Parker, an die Professor Heiler auf meinen Wunsch die Bitte richtete, mir das in ihrer Hand befindliche briefliche Material betr. Sundar Singh vom Jahre 1918 ab zur Einsicht zuzuschicken; leider fand sie sich nicht zur Erfüllung dieser Bitte bereit, weil sie einem derartigen Unterfangen wie meiner Untersuchung skeptisch gegenüber steht. Dazu kommt drittens Miss Mary J. Campbell, die von 1916 ab in enger Verbindung mit Sundar Singh stand. Sie teilt mir auf Anfrage aus Palästina, ihrem augenblicklichen Wirkungsgebiet, mit, dass sich die Briefe, die sie von Sundar Singh erhalten hat, unter ihren Sachen in Amerika befinden und ihr deshalb vorläufig nicht zugänglich sind. (45)

Um die Erschließung der sonstigen Quellen haben sich, wie schon ausgeführt, drei Männer die größten wissenschaftlichen Verdienste erworben: Heiler, Hosten und Pfister. Ihr Material ist nur z. T. - weithin sogar zum allerkleinsten Teil - veröffentlicht worden. Sowohl Prof. Heiler wie Dr. Pfister hatten die Freundlichkeit, mir ihr gesamtes Material, Letzterer einschließlich der Hostenschen Dossiers, auf lange Monate hinaus zu leihen.

Im Einzelnen umfassen die Heilersche sowohl wie die Pfistersche Q u e l l e n s a m m l u n g neben einer größeren Anzahl von Büchern und Zeitschriftennummern je zwei gesonderte Abteilungen. In der ersten haben sie jeder eine große Fülle von Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätzen vereinigt, die sie ausgeschnitten und mit Angabe des Fundortes versehen haben. (46) Hierdurch wurde mir, wie ich hier dankbar erwähnen möchte, die Zusammenstellung der Bibliographie wesentlich erleichtert. In der zweiten Abteilung haben sie ihr briefliches Material zusammengetragen, das ich nur noch zu

nummerieren brauchte, und zwar Pfister in einem einzigen Riesenband, der nicht weniger als 949 Briefe enthält, darunter auch die Durchschläge seiner eigenen Briefe, wie vor allem die Originale der Briefe, die er in seinen Veröffentlichungen ganz oder teilweise zitiert, (47) und Heiler in einer größeren Anzahl von Sammelmappen, die einerseits die Originale zu seinen beiden Quellenbüchern enthalten (48), und andererseits eine große Anzahl - etwa 200 - unveröffentlichter Briefe (49), welch letztere allerdings - von einigen späteren und deshalb in den beiden Dokumentenbüchern nicht aufgenommenen Briefen abgesehen - fast durchweg recht unergiebig sind. Ein besonders wichtiges Stück der Heilerschen Sammlung ist die englische Übersetzung des Reisebüchleins (50) von Sundar Singh; die englische Übersetzung der Nûr Afshân - Aufsätze dagegen ist zu Heilers eigenem Schmerz infolge ihrer Unvollständigkeit und Unzuverlässigkeit von nur bescheidenem Quellenwert.

Die H o s t e n s c h e Q u e l l e n s a m m l u n g umfasst insgesamt 2896 Schreibmaschinenseiten, zu denen ein unveröffentlichtes Manuskript von 242 Seiten sowie ein handschriftlicher Kommentar zu Heilers zweitem Dokumentenbuch im Umfang von 95 Seiten tritt. Und dabei sind die ausführlichen Aufsätze im Indian Catholic Herald noch nicht mitgezählt. Natürlich ist dies ungeheuer reichhaltige Material von sehr ungleichem Werte. Es befindet sich darin viel wertlose Spreu, und die unendlichen Wiederholungen, an denen diese Blätter reich sind, wirken stark ermüdend. Andererseits befinden sich in diesen dicken Bänden äußerst wertvolle Abschnitte von größtem Quellenwert, die freilich in Gefahr stehen, in diesem Erbbegräbnis übersehen zu werden. Das ganze Material gliedert sich in einzelne Abschnitte, genannt Dossiers, (51) über die erstmalig Pfister nähere Angaben gemacht hat (52).

top

D. Karthographisches.

Da uns bei der vorliegenden Arbeit außerordentlich viele Ortsangaben begegnen, ist die Heranziehung zuverlässiger Karten eine selbstverständliche Notwendigkeit. Von großer Hilfe erweist sich für diese Zwecke der in England 1925 veröffentlichte Welt-Missions-Atlas (53) mit seinem erstklassigen und äußerst zuverlässigen Kartenmaterial im Maßstab 1:4 Mill. (soweit es sich um Indien handelt), in dem unter anderen der Name jeder einzelnen Missionsstation, die nach dem damaligen Stand der Weltmissionsarbeit von einem Missionar besetzt war, rot unterstrichen ist. Wo dieser Atlas versagt, sind wir auf die Karten angewiesen, welche die englische Regierung veröffentlicht hat. Wir benutzen die: India and adjacent Countries Series (54), deren Normalkarten im Maßstab 1:1 Mill. veröffentlicht sind. Von je einer derartigen Karte gibt es außerdem je 16 Karten mit der Unterbezeichnung A-P im Maßstab 1:253440, welche das Gebiet zwischen je zwei Längen- und Breitengraden umfassen. Von den für unsere Untersuchung notwendigen Karten konnte ich mir einen Teil von Dr. Pfister und Pfarrer Schwab leihen (55). Da uns somit gute Karten zur Verfügung stehen, brauchen wir nicht auf Hostens Kartenzeichnungen zurückzugreifen (56).

- Fortsetzung 4. Kapitel

top

Anmerkungen

Drittes Kapitel.

1. „vor 52 Jahren“ (Wherry an Hei., 24. 2. 25, Dok. I, 30).

2. Wherry an Rev. Parker, 21. 12. 23, Dok. I, 24.

3. Vgl. den Brief von Dütschler an Ho. (16. 5. 28, Pfi.-B. 207), wonach die Jahrgänge 1902 bis 1911 mit Ausnahme von 1906 durchgesehen worden sind.

4. „The Harvest Field“, August 1921, p. 310, Abschr. Doss. I, 480.

5. Wherry an Hei., 5. 2. 25, Dok. I, 27.

6. Ich selbst verstehe Urdu nicht.

7. Vgl. Hei.: S. S. S. im Lichte neu erschlossener Quellen, EMM 1928, 79f. Derselbe: Berichtigungen . . ., ZMR 1930, 113.

8. Dütschler an Ho., 16. 5. 28, Pfi.-B. 207.

9. Das Doss. NA gliedert sich folgendermaßen:
   P. 1- 7 1912 Übers. v. Pt. Shambunath.
   P. 8- 9 1912 Übers. v. Samuel H. Chawhan.
   P. 10- 17 1912 Kommentar v. Hosten (23.-24. 5. 1928).
   P. 18 1912 Kommentar v. Hosten zu Chawhan's Übers.
   P. 19- 23 1913 Übers. v. E. Dütschler.
   P. 24- 25 1913 Übers. v. Chawhan.
   P. 26- 34 1913 Kommentar von Ho. (6. 5. 27).
   P. 35- 44 1914 Übers. v. Chawhan.
   P. 45- 59 1914 Kommentar von Ho. zu Chawhan (26.-28. 5. 28).
   P. 60- 68 1912-1917 Kommentar von Ho. (ab 30. 5. 28).
   P. 69- 83 1915 Übers. v. Dütschler.
   P. 84- 87 1915 Übers. v. Chawhan.
   P. 88- 95 1915 Kommentar von Ho. (8. 6. 27).
   P. 96-156 1916 Übers. v. Dütschler.
   P. 157 1916 Übersetzer unbekannt (Zahir?).
   p. 158-180 1916 Übers. v. Chawhan.

P. 181-184 1916 Korrekturen zu Dütschler's Übers. v. Hosten.
P. 185-188 1916 Kommentar von Ho. (13. 12. 26).
P. 189-192 1916 Weiterer Kommentar von Ho. (undat.).
P. 193-199 1916 Weiterer Kommentar von Ho. (23. 5. 27).
P. 200-210 1916 Weiterer Kommentar von Ho. (24. 5. 27).
P. 211-263 1917 Übers. v, Dütschler.
P. 264-315 1917 Übers. v. Pt. Shambunath.
P. 316-324 1917 Übers. v. Chawhan.
P. 326-352 1917 Kommentar von Ho. (10.-21. 9. 1927).
Außerdem gibt es eine Übersetzung der Artikelserie S. S.'s über seine Erlebnisse in Südindien im NA 1918 (enthalten in Hei.'s Sammlung).

10. Damit werden auch die wissenschaftlichen Bedenken, die Prof. Hauer in einem Brief an Pfi. ausspricht (19. 12. 28, Doss. IV, 435) hinfällig.

11. Doss. NA 70. Abermalige Anzeige am 16. 7. 15 durch Wâ'az, Doss. NA 76.

12. 12) Aufgezeichnet in Doss. U, 414, deutsch in Leg. 20.

13. R, p. 1, deutsch von Hei. in EMM 1928, p. 80.

14. Ho. in Doss. NA 88.

15. Hier findet sich bei Tharchin der einzige belangreichere Unterschied: er sagt „des Swami S. S.“. Pfi. knüpft daran in seinem Aufsatz: S. S.'s Demut (Schweizerisches Protestantenblatt 1928, 79) die Bemerkung: „S. S. ist einer der bedenklichsten Prahlhänse, die seit langem die Öffentlichkeit beschäftigt haben“, weil er seine Teilbiographie betitelt hat: „Reise des Swami (von Pfi. gesp.) S. S.“. Da die Urdu-Ausgabe nicht vorliegt, läßt sich nicht nachprüfen, was im Urtext steht. Pfi. fügt hinzu, Missionar Potter habe im „Indian Witness“ vom 27. 6. 1917 daraufhin S. S. vorgehalten, nach Matth. 23, 8 dürfe man nur Gott diesen Ehrentitel beilegen. Falls dies zu trifft - auch das vermag ich nicht nachzuprüfen -, so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, dass es zwar in Indien nicht üblich ist, dass sich jemand selbst als Swami bezeichnet, dass es aber durchaus nichts Ungewöhnliches darstellt, dass man einen Vorgesetzten oder sonst eine Respektsperson mit Swami tituliert; selbst Ali tut es inbezug auf S. S. (NA 10. 8. 17, Doss. NA 248, deutsch in EMM 1928, 83 f.). Diese Gepflogenheit unter Berufung auf Matth. 23, 8 als unerlaubt hinstellen zu wollen, ist abwegig. Streeter schreibt mit Recht: ,,,Swâmi' bedeutet ‚Herr' und ist ein Ehrentitel, der in Indien Göttern und Heiligen beigelegt wird“ (St-d 72). S. S. selbst betont, er habe stets zu verhindern gesucht, dass man ihn so genannt habe (a. a. O.).

16. Der englische Satz in S. S.'s Brief an Hei. (4. 8. 25): „Unfortunately I have got no copy of it“ wird von Hei. übersetzt: „Unglücklicherweise habe ich kein Exemplar aufgehoben“ (Dok. II, 16). Pfi. dagegen

übersetzt got mit „erhalten“ und tadelt Hei. wegen seiner falschen Übersetzung und S. S. wegen seiner unmöglichen Behauptung (Leg. 20; Bankerott 1928, 48f.). In Wirklichkeit aber sind beide Übersetzungen unzutreffend. Es handelt sich bei der Ausdrucksweise S. S.'s um eine idiomatische Redewendung, die besagt: „Unglücklicherweise besitze ich kein Exemplar davon“ oder auch „Unglücklicherweise habe ich kein Exemplar davon zur Hand“. Wenn man bedenkt, dass S. S. ein stetes Wanderleben führte, wird man diese Aussage nicht ohne weiteres als Unwahrheit abtun können.

17. Pfi. stellt in seinem Flugblatt „S. S. S.'s evident untruths“ (ca. 1927, p. 3 f.) sowie an anderen Stellen (Zeitschr. f. Parapsychologie 1927, 217; desgl. Ostasienjahrbuch 1927, 68 f.) zwei Aussagen S. S.'s von 1924 und 1925 in Gegensatz. S. S. erklärte 1924: „Bis zum heutigen Tage habe ich nie ein Buch über mein Leben oder eine Autobiographie geschrieben, nur drei Bücher, welche Botschaften an Menschen enthalten“ (S. S. an Hei. 28. 10. 24, Dok. I, 6) und 1925: „Ja, ich denke, im Jahre 1916 (sic) schrieb ich ein kleines Büchlein auf Bitten einiger Freunde . . .“ (desgl. 4. 8. 25, Dok. II, 15). Pfi. folgert daraus, S. S. habe 1924 die Unwahrheit gesagt, ja sich der bewussten Täuschung schuldig gemacht. In Wirklichkeit ergibt sich aus eifern Vergleich der beiden Aussagen nur, dass S. S. seinen Reisebericht nicht als eine Autobiographie betrachtete.

18. So Pfi. Bankerott, 1928, 48ff. Dass dies nicht der Fall war, ergibt sich daraus, dass er das Exemplar, das er besaß, im Jahre 1918 Frau Parker gab, die es ihm später wieder zustellte (Frau Parker an Hei., 21. 1. 27, Hei.-B. III, 25, vgl. Hei. ZMR, 1930, 112 f.). Es kommt hinzu, dass S. S., eben so wie bei seinen NA-Aufsätzen, schwerlich eine Vorstellung davon hatte, dass seine Aufzeichnungen von großem Quellenwert sind.

19. Die Einzelheiten bei Pfi., a. a. 0.

20. Hei. in ZMR 1930, 112.

21. Hei.: S. S. S. im Lichte neu erschlossener Quellen, EMM 1928, 79ff.

22. Pfi. redet in den ersten Veröffentlichungen stets von einer „Biographie“ S. S.'s. Später bezeichnet er das Schriftchen als „Teilbiographie“ (z. B. Bankerott, ZMR 1928, 50), was immer noch angesichts der mehr tagebuchartigen Reiseschilderungen zu weit geht. S. S. versichert demgegenüber, es sei keine Biographie oder Lebensbeschreibung.

23. Hei., EMM 1928, 79 ff.

24. „Der Katîb (Schreiber), der es für den Druck im Urdu schrieb, machte einige böse Fehler, und unglücklicherweise war ich durch eine Predigtreise in Anspruch genommen, so dass ich nicht die Korrekturen lesen konnte, und wegen der Fehler haben meine Freunde und ich das Buch nie wieder neu aufgelegt, noch wurde es übersetzt“ (S. S. an Pfi. 15. 6. 26, Doss. IV, 406). „Der Drucker machte

schreckliche Fehler in diesem Büchlein, und es wurde keine zweite Auflage veröffentlicht, sonst hätte ich Verbesserungen angebracht“ (S. S. an Hei. 4. 8. 25, Dok. II, 15; ähnlich S. S. an Hei., 31. 1. 28, H.-B. I U 24, wo angegeben wird, der Katîb sei ein Nichtchrist gewesen).

25. Schwab an Hei. 28. 1. 27, Dok. II, 167.

26. a. a. O.

27. Z. B. Lindsay (p. 26) statt Sandys; Pur bzw. Pau (p. 8) statt Poo; Miss Ibrahim (p. 47) statt Miss Abrahamson usf.

28. Hei. in EMM 1928, 80.

29. Frau Parker an Hei., 7. 11. 27, Hei.-B. III, 28.

30. Wherry an Hei. 20. 5. 25, Dok. II, 55. In gleichem Zusammenhang schreibt Wherry nach Hei.'s Übersetzung: „Bevor ich fortging, gab ich Rev. (jetzt Bischof) Brenton T. Badley meine Sammlung des NA mit den Poststempeln, welche die Briefe von S. S. trugen . . .“ Solche Poststempel würden natürlich für die Sadhu-Forschung von großer Bedeutung sein. Bei einer Nachprüfung des englischen Originaltextes (Hei.-B. I B 3c) zeigt es sich, dass die betreffende Stelle reichlich unleserlich ist. Ich entziffere sie folgendermaßen: „Just before I left I gave Rev. (now Bishop) Brenton T. Badley my file of Nûr Afshân with the ports (sic) marked which gave the letters of S. S. S. . . .“ Dann wäre „Ports“ ein Schreibfehler für „reports“ und die Übersetzung müsste lauten: „Kurz vor meiner Abreise gab ich Rev. (jetzt Bischof) Brenton T. Badley meine Sammlung des NA mit den (von mir) gekennzeichneten Berichten, welche die Briefe S. S. S.'s brachten“. Danach würde es sich bei diesen „Briefen“ lediglich um Material handeln, das im NA zum Abdruck gelangt ist.

31. Miss Turner an Redman, 21. 5. 25, Dok. II. 139.

32. Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 72; vgl. auch seinen Brief vom 3. 11. 25, Dok. II, 80.

33. Interview zwischen Ho. und Tharchin, Doss. U, 394.

34. Brief an Hei., 5. 8. 26, Dok. II, 150.

35. 12 Briefe an Hei., veröffentlicht auf deutsch in Dok. I, 1-22. 30 Briefe an Hei., veröffentlicht auf

deutsch in Dok. II, 1-34. 2 Briefe an Hei., veröffentlicht auf deutsch in Dok. II, 282 f. 27 Briefe an Hei., der letzte vom 6. 2. 1929, enthalten in Hei.-B. I U, alle im englischen Original und bisher unveröffentlicht. Dazu kommen die folgenden Briefe an:

Alyas, 3. 3. 13, veröffentl. von George Milton Taîb in NA, 14. 3. 13, Doss. NA 21.

Anstein, 13. 3. 28, englische Abschr. Hei.-B. I U 26.

Campbell, Mary, 18. 4. 29, englische Abschr. von Miss Campbell in meinem Besitz.

Coldstream, 5. 7. 23, englisch mit deutscher Übersetzung, Dok. II, 35 f.

Coldstream, 15. 10. 23, engl. Abschrift, Hei.-B. VII, 28c, deutsche Übers. Dok. II, 36.

Larsen, 12. 12. 24, engl. Original, Hei.-B. I U, 6.

Larsen, 30. 12. 24, engl. Original, Hei.-B. I U, 7.

Larsen, 12. 1. 25, engl. Original, Hei.-B. I U, 8.

Nugent, 2. 9. 17, Urdu-Abschrift Doss. I, 173f., engl. Übersetzung von Nugent 175 f., von Ho. 176, 2 f.

Nugent, 18. 9. 17, Urdu-Abschrift Doss. I, 179-181, engl. Übersetzung von Nugent 182 ff., Ho. 184, 2 ff.

Nugent, 4. 12. 17, Ürdu-Abschrift Doss. I, 185, engl. Übersetzung von Nugent 186, von Ho. 186, 2. Parker, Frau, 23. 11. 24, engl. Abschrift in Frau Parker's Brief an Hei., 5. 1. 25, Hei.-B. VI, la. Parker, Frau, 12. 12. 24, desgleichen.

Parker, Frau, 30. 12. 24, desgleichen. Pfister, 15. 6. 26, engl. Original, Pfi.-B. 721, Abschr. Doss. IV, 406, deutsche Übersetzung Dok. II, 35.

Segesser, Frl., 11. 1. 26, engl. Abschrift, Hei.-B. I U, 12. Sher Singh, 1. 7. 16. Näheres vgl. S. 36.

Steiger-Züst, 10.7.23, deutsche Übersetzung erstmalig in: Mitteil. d. Schweiz. Hilfskommites für die Misson in Indien 1923, Nr. 5, p. 8, französ. Übersetzung in ,,Mission aux Indes“ 1923, p. 72. Beides enthalten in Pfi.-A. 132 f.

Wanka, 9. 4. 22, deutsche Übersetzung, Hei.-B. I U, 1.

Wherry, 12. 3. 25, engl. Original, Hei.-B. I U, 10.

36. Doss. V, 191-200. Pfi. besitzt sogar die Urdu-Abschriften dieser Briefe (eingeheftet in Doss. V, zwischen p. 205 und 206).

37. Ho. in Doss. V, 160.

38. z. B. S. S. S.'s Brief vom 22. 5. 17 unter der Überschrift „Swami S. S. ist vom Kailâs zurückgekehrt“ im NA 1. 6. 17 (Doss. NA 228).

39. Dr. Krönert: Die .‚Wahrheit“ S. S.'s. „Sächsisches Kirchenblatt“ 77 (1927) 630.

40. Ho. schreibt inbez. auf Sant Ram Gohal, der einen Brief im „Parkâsh Lahore“ geschrieben hatte (NA 7. 11. 13, Doss. NA 22): „Der Brief von Sant Ram stammt wahrscheinlich auch von S. S.“ (Doss. NA 33). In Bezug auf M. B. Christopher (Autor des Artikels im NA 31. 1. 13, Doss. NA 19 bzw. 24): „Es scheint mir, dass allein S. S. diesen Brief durch irgend jemand hat schreiben lassen können“ (Doss. NA 26). Weiter sagt Ho. inbez. auf NirbhayaNandBharti (Autor des Briefes im NA, 28. 7. 16, Doss. NA 114-116): „Ist es nicht klar, dass N. N. B. ein Deckname für S. S. S. und Z. ist?“ (Doss. NA 194a). „Der Brief, ich wiederhole es, ist gefälscht. Er kommt von S. S. oder Z. Sie hatten in Kotgarh nicht lange vorher glänzend Gelegenheit, ihn zusammen auszubrüten. S. S. S. mag Z. einige seiner eigenen Kniffe im Fälschen von Dokumenten gelehrt haben“ (196). Oder inbez. auf N. P. Parwana (Autor des Briefes in NA, 5. 3. 15, Doss. NA 69): „Wer ist N. P. Parwana ...?... Ein Deckname? S. S. S. mag es selbst geschrieben haben“ (88). Oder inbez. auf Munâ Lâl 'Aziz (Autor des Briefes im NA 28. 2. 13, Doss. NA 20): „Ich glaube nicht, dass M. L. A., ein mohammedanischer Name, echt ist. S. S. mag diesen Brief haben schreiben lassen... Sein Name ist fingiert (a blind)“ (28), oder inbez. auf George M i l t o n T a i b (Autor des Briefes im NA 14. 3. 13, Doss. NA 21) und des von ihm erwähnten Elias junior (a. a. O.): „Ich glaube nicht an die Existenz des Juniors oder G. Miltons ... Er (S. S.) erfindet Elias junior . . . Er erfindet Milton . . .“ (30). „Ich habe den Verdacht, dass der Milton-Brief von S. S. geschrieben worden ist . . .“ (31).

41. Ho. schreibt im Doss. NA 198: „Wie konnten S. S. & Co. es fertig bringen, Briefe mit N. N. B. (Nirbhaya Nand Bharti) und mehreren anderen gefälschten Namen als Unterschrift den NA durch die Post erreichen zu lassen? Ich habe oft gedacht, dass S. S. S. mit Hilfe von Abdrucken auf Briefumschlägen nachgeahmte Poststempel herstellen lassen konnte und dass er sich für diesen Zweck Prägestöcke, billige Prägestöcke schnitzen ließ. Sie konnten die Daten einsetzen, die sie benötigten, und mit Hilfe eines Helfershelfers im Postamt zu Ludhiana, der auf dem Postamt in Ludhiana am richtigen Tage den Brief mit einem Stempel versah (N. B. in Indien wird stets die Post vor der Auslieferung nochmals gestempelt), wurde der Trick bewerkstelligt. Der Brief würde dann mit der Post vom Ludhiana-Postamt zur NA-Geschäftsstelle ausgetragen worden sein. Briefe von Kotgarh würden den Helfershelfern in einem doppelten Briefumschlag zugestellt worden sein, wobei der äußere die Adresse des Helfershelfers getragen hätte.“

42. Ein Schulbeispiel hierfür ist I s a a c, der Leiter einer höheren Schule (nicht „Hochschule“ bzw. „Hochschulprofessor“, wie Dok. I, 19 bzw. Br. 100f. irrtümlich übersetzen). Ein Brief von ihm wurde in Dok. I, 43 f. veröffentlicht. Ho. bezweifelte die Echtheit des Briefes wie überhaupt die Existenz des Schreibers. Nachdem dann Hei. eine Photographie des Originalbriefes an Pfi. gesandt hatte (enthalten in Pfi.-B. 564), schrieb Ho. am 3. 6. 25 an Isaac selbst (Doss. U, 336 f.). Da sein Brief weder beantwortet wurde, noch als unbestellbar zurückkam, bat er Pater Hyacinth in Agra um persönliche Nachforschungen an Ort und Stelle in einem Brief vom 6. 5. 26 (Doss. IV, 98), wobei er u. a. ausführt: „Ich bestreite die Existenz dieser Leute und verurteile S. S. S. aus diesen und anderen Gründen als Betrüger. Der Brief Isaac's ist zufällig an genau dem gleichen Tage (12. 2. 25) geschrieben wie S. S. S.'s Brief an Hei., in dem S. S. S. sagt, er schriebe an „Mr. S. Isaac, B. A., Schuldirektor, Baptistische

Mission-High-School“, und dabei läßt er den Namen der Stadt, Agra, aus. Am gleichen Datum kündigt er Hei. bereits an, was den Inhalt von Isaac's Brief bildet. Ich habe deshalb den Verdacht, dass S. S. S. Isaac's Brief zusammengebraut hat und dass Isaac entweder nicht existiert oder für den Brief nicht verantwortlich ist.“ - Die Antwort von Pater Hyacinth (9. 5. 26, Doss. IV, 135) ergab, dass Isaac tatsächlich existierte, wie nunmehr auch Ho. aus dem Adressbuch der protestantischen Missionen in Indien ersah (a. a. O.). Ho. schrieb abermals an Isaae (20. 5. 26, Doss. IV, 155), aber erhielt wieder keine Antwort. Wenn sich somit Isaac auch nicht ausdrücklich als der Schreiber des fraglichen Briefes bekannt hat, so ist doch seine Existenz über alle Zweifel erhaben. - Ähnlich bezweifelte Ho. die Authentizität anderer von Hei. veröffentlichter Briefe, die sich dann als echt herausstellten und von den Verfassern anerkannt wurden; vgl. z. B. betr. Ralla Ram's Brief an Frau Parker (Dok. I, 36 f.), Ho.'s Anfrage bei R. R. (26- 5. 26, Doss. IV, 164) und dessen Antwort (2. 6.26, Doss IV 187) oder betr. Lewis' Brief an den Herausgeber des „Indian Standard“ (Dok II, 211-213) Ho.'s Anfrage bei Lewis (18. 6. 28, Doss. V, 353) und dessen Antwort (23. 6. 28, Doss. V, 356). - Dass auch zwei der in der vorletzten Anmerkung genannten Personen tatsächlich existieren, ergibt sich aus einem Brief von Rev. Dharamjit an Pfi. (16. 8. 27, Pfi.-B. 181), der schreibt, er wisse zwar von George Milton Taîb sehr wenig, kenne aber vor allem die beiden Elias Brüder sehr gut; Elias j u n. heiße auch William Alyas (vgl. auch p. 241 Anm. 44).

43. Indian Year Book 1926, 22.

44. Ein Versuch, die Erlaubnis zu einem Einblick in Z.'s Papiere zu gewinnen, wurde mehrfach von Leuten unternommen, die ihn eigens zu diesem Zwecke besuchten, und zwar von Missionar Popley (vgl. Frau Parker an Hei. 9. 11. 24, Dok. I, 46 f.) und später Missionar Schwab (vgl. Schwab an Hei. 28. 1. 27, Dok. II, 169f.); aber Z. lehnte ein derartiges Ansinnen stets ab. Mir selbst schreibt er am 6. 7. 34: „Ich habe keine Briefe usw. von oder über Sunder, die ich an Sie weitersenden könnte. Das meiste davon ist infolge meines unruhigen Lebens verloren gegangen“.

45. Brief an mich vom 5. 7. 34.

46. Ich verweise auf diese beiden Quellensammlungen durch die Abkürzungen Pfi.-A. bzw. H-A.

47. Abgekürzt: Pfi.-B.

48. Ich fand die Originale bzw. die englischen Abschriften zu allen von Hei. veröffentlichten Briefen - und konnte deshalb die Übersetzung, soweit
es mir nötig erschien, nachprüfen - mit Ausnahme der folgenden: Dok. I, 34 (Nr. 2b), 39 (Nr. 6), 44 (Nr. 10); Dok. II, 34 (Nr. 29), 106 (Nr. 21b), 119 (Nr. 26b), 155f. (Nr. 45b), 160 (Nr. 45g), 207f. (Nr. 57a), 211 (Nr. 58b), 236f. (Nr. 1), 237 (Nr. 2).

49. Abgekürzt: H-B.; die römischen Ziffern geben die jeweilige Sammelmappe an, die arabischen die Nummer des Briefes.

50. Abgekürzt: R.

51. Die Korrespondenz von Ho. findet sich vor allem in den folgenden Dossiers:

    Doss. I, 571 Seiten, umfassend die Zeit 1918 bis Februar 1925.

    Doss. F, 44 Seiten, umfassend die Zeit Februar bis April 1925.

    Doss. II, 258 Seiten, umfassend die Zeit Dezember 1924 bis April 1925.

    Doss. U, 491 Seiten, umfassend die Zeit Februar bis August 1925. Doss. IV, 449 Seiten, umfassend die Zeit April bis Juli 1926, z. T. bis Januar 1929.

    Doss. V, 514 Seiten, umfassend die Zeit Juli 1926 bis November 1928. In den genannten Dossiers befinden sich außerdem die Kopien von zahlreichen Artikeln und vor allem zahllose Diskurse Ho.'s über S. S. S.

    Weiter enthalten im wesentlichen:

    Doss. K,

    Doss. NA, 352 Seiten

    Doss. III, 45 Seiten: die Vorworte zu den Z.'schen Büchern in Abschrift.

    50 Seiten: die Papiere bzgl. Ilam. Die Übersetzungen der S. S.-Aufsätze im NA (Näheres in Anmerkung 9).

    Doss. Sh, 122 Seiten: die englische Übersetzung von Z.'s Shaida.

    Dazu treten schließlich Ho.'s Manuskript über die Swift-Affäre (242 Seiten) sowie Ho.'s Kommentar zu Hei.'s zweitem Dokumentenbuch (95 Seiten). Die Ho.'sche Sammlung, die sich in Pfi.'s Besitz befindet, ist bis auf wenige Seiten vollständig; es fehlen in Doss. I, p. 50, 253, 544-556; in Doss. II, p. 80, 90-92, 99, 102-110, 118f.; in Doss. IV, p. 167 (überschlagen); in Doss. V, 220 (p. 418-447 und 492 sind übersprungen); in Doss. U, p. 37, 99 (überschlagen), 223-227, 269. Der in Väth's Besitz befindliche Durchschlag weist dagegen in einzelnen Partien erhebliche Lücken auf, und ein Dossier ist nicht paginiert.

52. Leg. 53.

53. World Missionary Atlas, edited by Harlan P. Beach, D. D., F. R. G. S., & Charles H. Fahs, B. A., B. D., London, Edinburgh House Press, 1925. Abgekürzt: WMA.

54. Herausgegeben vom Survey of India, Calcutta.

55. Wir benutzen außer den in meinem Besitz befindlichen Karten 53 E, I, M, O, 62 A, B, C, F, 72 N, 78 B die von Dr. Pfi. entliehenen Karten 44, 52,
53, 62, 78 A sowie die von Pfarrer Schwab 43, 44, 52, 53, 53 J, K, N, 61, 62, 63, 71, 72, 77. Die Karten im Maßstab 1 :1 Million gehören der politischen Ausgabe an; nur von Karte 52 und 53 besitzt Pfi. außerdem noch je eine Höhenschichtenkarte, die wir als L. 52 und L. 53 (layered edition) im Gegensatz zu P. 52 und P. 53 (political edition) bezeichnen. Einige dieser Karten sind erst in den letzten Jahren erschienen; andere sind alt und lassen viel zu wünschen übrig. - Wie ich erst nachträglich feststellte, besitzt auch die Alpenvereinsbücherei in München einen Teil der Kartensammlung India and adjacent Countries Series (Himalaya-Bibliographie, 1801-1933. München 1934, S. 42).

56. Enthalten z. B. in Doss. V, 40, 129a, b, Pfi.-B. 439.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Viertes Kapitel

Die Jugendzeit Sundar Singh's
1. Die Heimat und die elterliche Religion
2. Das Elternhaus und die Familie
3. Geburtsdatum und erste Jugend
4. Schule in Rampur
5. Widerstand gegen das Christentum
6. Bekehrung
7. Prüfungszeit
8. Vergiftung
9. Schule in Ludhiana
10. Taufe

Anmerkungen

top

Die Jugendzeit Sundar Singh's.

Die Jugendzeit Sundar Singh's stellt uns vor eine Fülle ungelöster oder halbgelöster Fragen, so dass wir vielfach auf Vermutungen angewiesen sind. Einigermaßen erschöpfende Auskunft könnte man wahrscheinlich nur durch Nachforschungen an Ort und Stelle, besonders in Rampur, erhalten - wenn es nicht überhaupt zu spät dazu ist. Der Besuch von Pfarrer Anstein in Rampur fiel in eine Zeit, wo die zahlreichen Probleme kaum erst aufgetaucht waren. So bietet er wenig mehr als einige allgemeine Eindrücke von Rampur und Sundar Singh's Elternhaus. (1) Später beabsichtigte Pfarrer Schwab, der n. a. in Ludhiana Nachforschungen anstellte, einen Besuch in Rampur, ließ sich jedoch leider von Dr. Fife davon abraten (2). Auch Dütschler plante einen Besuch in Rampur, der sich dann bedauerlicherweise ebenfalls zerschlug (3). So müssen wir viele Fragen in der Schwebe lassen. Aber

auch so ist im Laufe der Zeit über manches Wichtige Klarheit geschaffen worden.

1. Die Heimat und die elterliche Religion Sundar Singh's.

Die Heimat Sundar Singh's befindet sich im Panjab, einer der 15 großen Provinzen, in die sich Britisch-Indien gliedert. Dies sogenannte Fünfstromland trägt seinen Namen nach seinen fünf Hauptströmen Jhelum, Chenab, Rawi (mit der Hauptstadt Lahore), Beas und Sutlej. Ihr Wasser fließt in den Indus, der weithin die Grenze nach der weiter westlich und nördlich gelegenen Nordwestprovinz bildet. Dieses ganze Gebiet, das auf eine bewegte Geschichte (4) zurückblicken kann und das landschaftlich die größten Gegensätze aufweist - im Norden erheben sich die schneegekrönten Gebirgszüge des Himalaya in majestätischer Pracht, im Südwesten erstrecken sich die Sandwüsten von Bahawalpur, und dazwischen liegen weite Strecken fruchtbaren Landes -, wurde 1849 dem Britischen Reiche einverleibt; doch behielten in diesem Gebiet 13 Eingeborenenstaaten (5) eine gewisse Selbständigkeit. Der größte von ihnen, wenn auch nicht der Ausdehnung, so doch der Bevölkerung nach ist der Staat Patiala (5a), in dem Rampur, der Geburtsort Sundar Singh's, liegt. Die Bevölkerung des Panjab beträgt nach der letzten Volkszählung von 1931 (5b) reichlich 24 Millionen, von denen 3 bis 4 Millionen zu den Sikhs („Jünger“) gehören, als deren einer auch Sundar Singh geboren wurde.

Der Sikhismus (6) wurde von Guru („geistlicher Lehrer“) Nanack (1469 - 1538) begründet, dem 9 weitere Gurus folgten, und stellte eine Reformbewegung dar, welche vor allem vom Islam den Gedanken des einen Gottes und vom Hinduismus den Gedanken der Mittlerschaft des Guru übernahm (7). Der letzte Guru, Govind Singh (1675 - 1708) (8), faßte die Sikhs durch die Begründung der Khalsa („rein“) zu einer Art Theokratie zusammen, die einen stark militärisch-politischen Charakter trug. Jeder Sikh hatte hinfort den Beinamen Singh („Löwe“). Die heilige Schrift der Sikh's ist der Adi-Granth, der eine Sammlung der Aussprüche der Sikh-Gurus, sowie Kabirs und anderer religiöser Lehrer darstellt, und wird im Goldenen Tempel zu Amritsar fast göttlich verehrt. Bis auf den heutigen Tag spielen die Sikhs eine wichtige Rolle. In militärischer Hinsicht zeichnen sie sich dadurch aus, dass sie mit die besten und zuverlässigsten Soldaten für die britische Armee liefern. (9) Vor etwa einem Jahrzehnt machten die Akalis viel von sich reden, die ursprünglich eine religiöse Bewegung unter den Sikhs vertraten und eine Tempelreform anstrebten. Sie griffen aber auch politisch in den Kampf ein und fochten für die Belange der Sikhs, da sie fürchteten, bei der Neuordnung der Verhältnisse, welche die Verfassungsreform in Indien zur Folge haben, an die Wand gedrückt zu werden. (10) Doch haben sich mittlerweile die erregten Wogen geglättet.

Die Mission (11) fand frühzeitig Eingang im Panjab; bereits 1834, also vor hundert Jahren, ließ sich die amerikanische Presbyterianer-Mission, aus der Sundar Singh hervorgegangen ist, in Ludhiana nieder und eröffnete bald weitere Stationen in Nachbarorten. Dazu kam die englische Kirchenmission, die ihre Arbeit 1852 in Amritsar begann, sowie die Mission der schottischen Staatskirche, welche im Bunde mit den linierten Presbyterianern 1855 in Sialkot einsetzte. Viel Förderung erfuhr die Missionsarbeit dadurch, dass ein Teil der leitenden Staatsmänner des Panjab ausgeprägt christliche Persönlichkeiten waren und ihr Christentum auch in der Öffentlichkeit mannhaft bekannten.

top

2. Das Elternhaus und die Familie Sundar Singh's.

Über die nähere Lage von Rampur gibt ein Brief Auskunft: „... Rampur, der Geburtsort Sundar Singh's, liegt im Abstand von etwa einer Meile von Dúráhá (12) (Bahnstation der North-Western Railway) am Serhind-Kanal (13). Es ist 18 Meilen (14), eine Stunde mit der Bahn (15), von Ludhina entfernt. Kein Schnellzug hält dort an, wohl aber alle anderen Züge“ (16).

Sundar Singh's Vater war Sirdar (17) Sher Singh und erfreute sich einer angesehenen Stellung. Ob er einen offiziellen Posten bekleidet hat, wie Schaerer angibt (17a), oder gar Tahsildar war, d. h. Distriktsvorsteher, wie Sandys schreibt (17b), lässt sich schwer ausmachen. Seinem Beruf nach war er ein Zemindar, oder, wie wir es am zutreffendsten übersetzen: ein größerer Landwirt. Pfarrer H. Anstein, der auf seiner Weltreise am 15. Oktober 1924 Rampur besuchte, erwähnt „die schönen ausgedehnten Felder der Familie Sundar Singh“, durch die ihn der Weg geführt habe (18), und schildert weiter das Haus, in dem Sundar Singh's Verwandte wohnten (19). Freilich das, in dem Sundar Singh seine Jugend verlebt und Christus gefunden hatte, bestand nicht mehr. Das neue Haus, das wie alle sonstigen Häuser dieser Gegend in Ermangelung besseren Baumaterials aus Lehm errichtet war, machte auf Anstein mehr den Eindruck einer Lehmhütte, obschon die Eingangstür eine Backstein-Einfassung auswies und auf dem flachen Dache eine kleine Kammer aufgebaut war. Gleichwohl wäre es verkehrt, aus der für europäische Augen ärmlichen Beschaffenheit dieses Hauses ohne weiteres zu schließen - wie es vor allem Lic. Bräunlich getan hat (20) -, dass damit die sonstigen Aussagen Sundar Singh's und seiner Freunde über die Wohlhabenheit seiner Familie bzw. ihren Reichtum und Luxus hinfällig seien. Sundar Singh hat völlig recht, wenn er schreibt:

> „Betreffend der Häuser meiner Verwandten, die, wie Sie schreiben, aus ‚Lehm und Schlamm’ oder Ton hergestellt sind, möchte ich sagen, dass dies nicht unbedingt ein Zeichen von Armut ist. In den indischen Dörfern lebt man einfach, und viele reiche Leute wohnen in solchen Häusern. Diejenigen, welche die Dörfler und die altmodischen Inder kennen, können Ihnen bezeugen, dass sehr viele reiche Leute sehr einfach leben und sich entsprechend kleiden und kein Geld auf Luxus verwenden, wie in Europa oder westlichen Ländern; und viele Leute häufen auch Geld, Silber und Gold auf und vergraben es in ihren Häusern unter dem Boden, anstatt es auf die Bank zu tun. Den Europäern wird es seltsam erscheinen.“ (21)

dass Sundar Singh's Vater zumindest wohlhabend war, ergibt sich nicht nur aus dem ausdrücklichen Zeugnis von Sundar Singh's Jugendkameraden Chauhan (22) sowie aus dem von Sundar Singh's Lehrer Dr. Fife (23), der Sundar Singh 1904 - 1905 in seiner Schule hatte und dabei den Vater kennen lernte (24), sondern auch aus anderen Tatsachen. So pflegten Sundar Singh's Eltern während der heißen Jahreszeit nach den kühlen Himalaya-Bergen, meist nach Simla zu reisen (25), was sich natürlich nur jemand leisten konnte, der in guten Verhältnissen lebte. Aber selbst wenn dies ungeschichtlich sein sollte, so steht fest, dass Sher Singh seinem Sohn nach der im Jahre 1919 erfolgten Aussöhnung 1000 Rupies für seine Europareise 1920 gab, (26) ihm 1921 Geld für den Kauf eines Hauses in Subathu schenkte (27), ihm 1922 wiederum Geld für seine zweite Europareise gab,

das allerdings von Anhängern Sundar Singh's in der Schweiz nachher wieder vergütet wurde (28), und schließlich bei seinem Tode eine beträchtliche Summe hinterließ, die er behördlich für seinen Sohn sicher stellte. „Mit dieser Summe und mit dem Ertragsanteil seiner Bücher kaufte er (Sundar Singh) sein jetziges Bungalow (einstöckiges Sommerhaus) um 5000 Rupies“ (29). In diesem Zusammenhang verdient auch der Brief Erwähnung, den Sirdar Sher Singh am 1. Juli 1916 an Sundar Singh schrieb (30) und in dem er ihn aufforderte, sich zu verheiraten; für diesen Fall sagt er ihm „den ganzen Betrag der drei Banken“ zu. (31) Ist der Brief echt, so ergibt sich aus ihm, dass Sher Singh 1916 Konten bei nicht weniger als drei Banken besaß, also über größere Geldsummen zu verfügen hatte.

Fasst man alle diese Einzelzüge zusammen, so wird man nicht umhin können, Sundar Singh's Vater als wohlhabend zu betrachten (32). Eine andere Frage ist es, ob man ihn geradezu als reich ansprechen kann. Nicht nur einige seiner Biographen tun es (33), sondern auch Sundar Singh selbst (34). Aber bei Sundar Singh's eigenen Aussagen muss man zweierlei im Auge behalten: Einerseits hat ihn wohl sein eigenes Sadhu-Leben mit seinen mannigfachen Entbehrungen den gesicherten Wohlstand seines Vaters als Reichtum empfinden lassen, und andererseits muss man, wie Schwab mit Recht bemerkt (35), bedenken, dass Sundar Singh als Inder spricht, der unwillkürlich die durchschnittlich recht arme Lebensführung seiner Landsleute zum Vergleich heranzog; in solch einem Falle erscheint natürlich das, was wir höchstens als Wohlhabenheit ansprechen würden, als Reichtum.

Die Mutter (36) Sundar Singh's, deren Name uns nicht bekannt geworden ist, starb, als Sundar Singh ein Knabe war (37); er zählte damals 14 Jahre (38). Zwischen Mutter und Sohn herrschte ein inniges Vertrauensverhältnis, wie dies bei den Sikhs überhaupt häufig der Fall ist (39). Sie übte auf ihn in religiöser Hinsicht einen schlechthin entscheidenden Einfluss aus; davon wird gleich noch weiter unten zu reden sein.

Sundar Singh besaß noch zwei ältere Brüder und eine Schwester. Der eine der beiden Brüder hieß Jayânandan Singh (40), der andere Kohar Singh. (41) Der eine von beiden, Jayânandan, starb wenige Monate nach dem Tode von Sundar Singh's Mutter. Sundar Singh trauert diesem Verluste nach: „Die Natur und Geistesrichtung dieses Bruders waren der meinen sehr ähnlich“. (42) Dagegen scheint er wenig Gemeinsames mit dem einzigen überlebenden Bruder gehabt zu haben; bekennt er doch: „Seit dem Tode meines Vaters ging ich nicht mehr nach Rampur. Mein Bruder kümmert sich nicht viel um Religion.“ (43) Offenbar unter Bezugnahme auf diesen gleichen Bruder schreibt Sundar Singh ein Jahr später ähnlich: „Meine Verwandten stehen mit mir nicht in Briefwechsel, obgleich sie jetzt nicht mehr meine Feinde sind; aber sie glauben, dadurch dass ich Christ wurde, hätte ich ihnen Unehre gebracht; denn ich habe ihre alte Religion verleugnet.“ (44) - Enge Bande verbanden Sundar Singh dagegen mit seiner Schwester, die er später für Christus zu gewinnen versuchte; aber sie nahm an dem weltlichen Gebaren vieler Namenschristen Anstoß und blieb bei ihrer eignen Religion. Sundar Singh gibt ihr das Zeugnis, dass sie ein ernstes Leben geführt und täglich in aller Frühe die erforderlichen religiösen Zeremonien erfüllt habe. (45) Neben den Brüdern hatte Sundar Singh auch einige Vettern, die Pfarrer Anstein bei seinem Besuch in Rampur kennen lernte (46). Von weiter entfernten Verwandten Sundar Singh's nennt Zahir Sardar Bahadur Sardar Shamsher Singh, einen Vetter Sundar's, und einen Onkel Sardar Natha Singh, der in einem der eingeborenen Sikh-Staaten

des Panjab der Oberbefehlshaber eines indischen Truppenteils gewesen sei (47); der Letztere wird auch von Frau Parker erwähnt (48). Doch wissen wir nichts Näheres über sie. Von Sundar Singh's Schwager Sardar Spuran Singh werden wir noch unten hören.

Ein bezeichnendes Erlebnis aus Sundar Singh's Jugendzeit, das dieser selbst berichtet (49) - es erinnert an eine ähnliche Episode im Leben von Mahatma Gandhi (50) - sei noch hinzugefügt. Sundar Singh wurde von seiner Mutter zur Hilfsbereitschaft gegen Notleidende angehalten. So schenkte er einmal das Taschengeld, das ihm kurz vorher sein Vater gegeben hatte, einer alten Frau, die unter Hunger und Kälte litt, und bat nachher seinen Vater, der Frau eine Decke zu geben. Als dieser die Bitte abschlug, stahl ihm Sundar Singh 5 Rupies aus seiner Tasche. Als der Vater am Abend das Geld vermisste und Sundar Singh zu Rede stellte, log dieser sich heraus. Nach einer schlaflosen Nacht ging er jedoch zu seinem Vater und bekannte ihm sowohl den Diebstahl als auch die Lüge. Der Vater schloss ihn bewegt in seine Arme: „Mein Sohn, ich habe dir immer vertraut; nun weiß ich, dass ich daran nicht unrecht tat.“ Er kaufte nicht nur eine Decke für 5 Rupies, sondern schenkte Sundar Singh einen weiteren Rupie für Süßigkeiten. Sundar Singh schließt: „Später schlug er mir nie mehr etwas ab, wenn ich eine Bitte aussprach, und ich beschloss meinerseits, nie etwas zu tun, was gegen mein Gewissen oder gegen den Willen meiner Eltern wäre.“

top

3. Geburtsdatum und erste Jugend.

Sundar Singh's Geburtsdatum wird verschieden angegeben. Nach Sandys wurde er im Jahre 1887 (51) geboren, nach Redman 1888 (52), nach Zahir (53) und nach allen sonstigen Autoren bis hin zu Andrews 1889, und zwar, wie nunmehr genau angegeben wird, am 3. September. Unter diesen Umständen ist die Bestimmung des wirklichen Datums schwierig. Aber nicht nur hinsichtlich des Jahres, sondern auch des Monats und Tages erheben sich Zweifel, weil letztere mit dem Taufdatum (3. September 1905) identisch sind. Das Taufdatum ist über alle Zweifel erhaben. So liegt die Vermutung nahe, dass von ihm ausgehend das Geburtsdatum konstruiert worden ist (54).

War es bisher nicht möglich, die Frage nach Sundar Singh's wirklichem Geburtsdatum zu klären, so lässt sich nunmehr mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sagen, dass Sundar Singh im Jahre 1888 geboren sein wird. Da ich vermutete, dass die Schulakten in Ludhiana einen Eintrag über Sundar Singh's dortigen Schuleintritt und zugleich über sein damaliges Alter enthalten könnten, wandte ich mich an Missionar Leeder, den jetzigen Leiter der dortigen Ewing Christian High School. Er teilt mir mit, dass er tatsächlich einen diesbezüglichen Eintrag gefunden habe und gibt die genauen Einzelheiten an. (55) Da er uns noch weiter unten beschäftigen wird, greifen wir jetzt nur heraus, dass für das Datum von Sundar Singh's dortigem Schuleintritt, für Ende 1904, als Sundar Singh's Alter „sechzehn Jahre, sechs Monate“ angegeben werden. Da dies die älteste uns zugängliche Quelle ist, darf man somit als einigermaßen gesichert ansehen, dass Sundar Singh Mitte 1888 geboren ist. Dazu passt auch das bereits erwähnte zweitälteste Zeugnis, das wir haben, nämlich das von Sundar Singh's Taufvater Missionar Redman.

Über Sundar Singh's Kindheit wissen wir nicht viel. Aber soviel steht fest, dass ihn, wie erwähnt,

seine Mutter von frühauf anhielt, die Obliegenheiten seiner Religion zu erfüllen. Sundar Singh berichtet selbst, dass in seiner Familie „die Lehren des Hinduismus ganz besonders beachtet wurden“ und seine Mutter „ein lebendiges Beispiel und eine gläubige Vertreterin seiner Lehren“ gewesen sei. (56) So überwogen in Sundar Singh's Jugend die hinduistischen Tendenzen der elterlichen Sikh-Religion. Seine Mutter war es, die ihn einige Jahre lang in den heiligen Büchern der Hindus unterrichtete und ihn anhielt, Gott zu suchen. „Sie pflegte jeden Tag vor Sonnenaufgang aufzustehen und nach dem Bad die Bhagavad Gita oder andere Hinduschriften zu lesen ... Sie prägte mir früh die Regeln ein, dass ich als erstes am Morgen nach dem Aufstehen Gott um geistige Nahrung und um Segen bitten müsste und dass ich erst darnach frühstücken sollte.“ (57) Ähnlich schreibt Missionsinspektor Pohl: „Er (Sundar Singh) hat mir mit großer Gemütsbewegung erzählt, wie sie (seine Mutter) ihn von frühester Jugend an ermahnt habe, Frieden mit Gott (Santi) zu suchen, und wenn er ihn gefunden, ihn für das allerhöchste Gut zu achten“ (58). Im gleichen Zusammenhang berichtet Pohl, dass Sundar Singh von ihr für das Sadhu-Ideal begeistert worden sei. Seine Mutter war es auch, die seine weitere religiöse Erziehung einem Hindu-Pandit und einem alten Sikh-Sadhu anvertraute. (59) „Sie kamen täglich zwei oder drei Stunden in unser Haus und unterrichteten mich. Der Pandit gab mir einfache Stunden nach den Hindu-Shastras; nach seinem Tode kam ein anderer Pandit, Kashi Nath, der mich die Sanskritschriften lesen lehrte. Der ehrwürdige Sadhu lehrte mich den Granth ...“ (60). Sundar Singh las die Schriften mit leidenschaftlichem Eifer und oft bis Mitternacht, so dass sein Vater aus Gesundheitsgründen Einhalt gebot (61). Aber was er suchte - Frieden -, fand er nicht. Und weder der Pandit noch der Sadhu konnten ihm den Weg dazu weisen, (62) und so blieb seine tiefe religiöse Sehnsucht ungestillt.

Eine andere Frage ist es, mit welchen Schriften Sundar Singh sich im Einzelnen damals beschäftigt hat. Ob er tatsächlich bereits mit 7 Jahren den größten Teil der Bhagavad Gita auswendig wusste, (63) mag dahingestellt bleiben, wenn man natürlich auch nicht vergessen darf, dass bei den Indern das mechanische Auswendiglernen selbst unverstandener Stücke eine große Rolle spielt und infolgedessen von dieser Seite her kaum Schwierigkeiten erwachsen. (64) Aber dass er die Gita gelesen (65) und sich mit dem Adi-Granth sowie dem Koran und einer Reihe Upanischaden befasst hat (66), berichtet er nicht nur selbst (67), sondern erscheint auch durchaus glaubhaft, wie auch die Bemerkung Zahir's (68), dass er von den Upanischaden - außer vom Koran - „eine Reihe von Versen“ auswendig hersagen konnte. Dazu trat dann auch seine Beschäftigung mit der Yoga (69), die ihn jedoch körperlich sehr mitnahm (70). In seiner manchmal drastischen Art erklärte Sundar Singh später einmal, dass die Yoga-Lehre den Menschen anhält, auf seine Nasenspitze zu blicken, anstatt auf Gott zu schauen (71). In seinem Leipziger Vortrag 1922 bekannte Sundar Singh im Blick auf diese Zeit: „Ich übte mich als Hindu in Betrachtungen, das half mir, viele geistliche Dinge zu sehen, aber ich konnte nicht die geistliche Wahrheit erkennen. Man muss eben mit der Betrachtung das Gebet vereinigen“. (72)

top

4. Schule in Rampur.

Über die Anfänge der Missionsarbeit in Rampur berichtet uns Dr. Elwood M. Wherry (73), ein Missionar der amerikanischen Presbyterianer-Mission, der im Jahre 1867 nach Indien kam und von

1869 ab ein langes Menschenleben in Ludhiana wirkte. Er erzählt in einem Briefe Folgendes:

> „In diesem Dorfe (Rampur) lebte ein Faqir mit Namen Hakim Singh (74), der zu dem Glauben gekommen war, dass Jesus Nishkalank Avatar (die sündlose Inkarnation) Gottes sei. Er hatte sein eigenes Haus als seinen gadhi (Thron) eingerichtet, wo er als Guru oder Lehrer saß. Ich erfuhr zum ersten Mal über ihn, als er einen seiner Jünger und dessen Sohn absandte, um einige Exemplare des Neuen Testamentes auf Panjabi und Gurumukhi zu kaufen. Er lud mich auch ein, ihn in seinem Dorfe zu besuchen. Ich lieferte ihm die Schriften, für die er bezahlte. Bei seinem Jünger erkundigte ich mich, was für einen Zweck diese Schriften hätten. Er erklärte, der Heilige, sein Guru, habe die Gewohnheit, durch einen Jünger in seinem Dorfe ein Exemplar laut vorlesen zu lassen, so dass auch andere etwas über Jesus, dem Nishkalank, erführen. Ich pflegte jedes Jahr 14 Tage in jenem Dorfe zuzubringen (75), wo der Nishkalank mich als einen der Seinen betrachtete. Viele dieser Leute hatten einen anderen Namen „Satsangi“ angenommen, und einige von ihnen schienen mir wahrhaft an Jesus als den Heiland zu glauben, der am Kreuz um der Sünden willen gestorben ist.“ (76)

Kein Wunder, dass sich Dr. Wherry nach einiger Zeit entschloss, in Rampur eine Elementarschule zu begründen. Es geschah in den 70er Jahren (77). Wherry berichtet weiter: „Der Lehrer in der Schule war der junge Mann, der mit seinem Vater kam, um die Neuen Testamente zu kaufen. Er fasste eine große Zuneigung zu mir, und ich überredete seinen Vater, dass er ihm erlaubte, nach Ludhiana zu gehen und die höhere Schule zu besuchen, deren Direktor ich war.“ (78) „Er lernte die Gurumukhi- und die persische Urdu-Schrift und machte rasche Fortschritte in seinem Studium, und nach einigen Jahren war er fähig, unsere Elementarschule in Rampur zu übernehmen. Durch diese Schule wurden wir mit den bedeutendsten Männern der Stadt und der Dörfer ringsum bekannt.“ (79) Dieser Lehrer hieß Maima Singh (80). Später übernahm der mit Dr. Wherry zusammenarbeitende Missionar Edward Newton die Schule. Den Bibelunterricht erteilte ein Katechet (81).

Das war die Schule, in die Sundar Singh eintrat. John W. Chauhan, dessen Vater Kanhaya Lal (82) damals der Hauptlehrer der Schule war, plaudert über diese Zeit seines Zusammenseins mit Sundar Singh, bis sein Vater zwei Jahre später versetzt wurde:

> „... Wir begannen zu gleicher Zeit mit unserem ABC. Wir wurden sogleich Freunde. Mein Vater begann sich für ihn zu interessieren, schon deshalb, weil er mein Freund war, und überdies, weil er klug und tüchtig in seinen Schülerleistungen war. Er war still und kontemplativ und beteiligte sich nur wenig an Schülerspielen (83), sondern pflegte zu seinem Hof jeden Morgen und Abend allein oder mit seinen Freunden zu gehen. Das war seine einzige Erholung. Der Hof lag 1 ½ Meilen vom Dorfe entfernt. Er war auch ein sehr guter Schwimmer und pflegte im Kanal zu schwimmen, der vorbeifloss ...“ (84).

top

5. Widerstand gegen das Christentum.

Die indische Missionsgeschichte ist reich an Beispielen dafür, dass die Missionsarbeit gelegentlich

auf fast unüberwindlichen Widerstand stößt. So ist es nicht überraschend zu hören, dass auch in Rampur ein Teil der Bewohner der Mission feindlich gegenüberstand. Wherry schreibt: „Die Feindschaft der Nichtchristen zeigte sich oft darin, dass sie die Bibelabschnitte vernichteten, die als Textbuch in der Schule gebraucht wurden“ (85).

Die Frage ist nun, ob Sundar Singh auch selbst eine Periode solch eines Hasses gegen das Christentum durchgemacht hat, wie er und seine ersten Biographen berichten, oder nicht. Vor allem seine Bibelverbrennungen sind bezweifelt worden. Pfister bringt drei Gründe hierfür: „Die Bibelverbrennungen sind von Sundar erfunden, um seine Bekehrung desto heller strahlen zu lassen (Leg. 60 f.). Sundars Mitschüler Chauhan bezeugt, dass der spätere „Sadhu“ als Schüler still und kontemplativ war (W. 49). Sundar verhehlte den Namen dieses ihm unbequemen Mitschülers, mit dem er doch in regestem Verkehr steht (W. 10), um seine Unwahrheiten der Nachprüfung zu entziehen. Ein früherer Lehrer in Rampur vor und nach Sundars Bekehrung weiß nur, dass der Knabe sich dem Christentum widersetzte (W. 81 - 83)“ (86).

Wenn wir von Sundar Singh's angeblicher Ruhmsucht absehen - betreffend der Motive eines Menschen kann man nur schwer zu wissenschaftlich einwandfreien Resultaten gelangen -, bleibt es in der Tat überraschend, dass Chauhan in seinem Brief an Heiler weder von einer Feindschaft Sundar Singh's gegen das Christentum noch von Sundar Singh's Bekehrung berichtet. Billigerweise hätte sich aber Pfister erst ausdrücklich mit einer Rückfrage an Chauhan wenden sollen, ehe er in diesem Falle den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit und Ruhmsucht gegen Sundar Singh erhob. Mir selbst gelang es nicht, diese Frage zu lösen, weil mein diesbezüglicher Brief an Chauhan unbeantwortet blieb. Was schließlich den dritten Grund Pfisters, das Zeugnis des früheren Lehrers (richtiger: Evangelisten) von Rampur betrifft, so ist der Wortlaut reichlich unklar (87); die Worte, auf die sich Pfister bezieht, befinden sich in einem Briefe von Rev. Orbison und stellen offenbar eine Antwort auf eine präzise Frage Heilers dar. Da uns aber diese Frage Heilers nicht bekannt ist, bleibt auch die entsprechende Antwort etwas unklar. Jedenfalls lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob hier ausdrücklich die Bibelverbrennungen abgelehnt werden.

Demgegenüber steht aber die Tatsache, dass sich der Bericht von Sundar Singh's zeitweiliger Feindschaft gegen das Christentum wie ein roter Faden durch die Sundar Singh-Literatur zieht. Augenzeugen dafür fehlen freilich. Aber bereits Missionar Redman, der Sundar Singh taufte, glaubt sich zu erinnern, dass schon bei der Unterredung vor der Taufe Sundar Singh „von dem Widerstande erzählte, den er zunächst entfaltet hätte, als er im Evangelium unterrichtet wurde, wie er die Evangelien zerrissen.“ (88) dass solch eine Handlung seitens Sundar Singh's und seiner Schulkameraden denkbar ist, spricht auch Dr. Fife aus (89). Andrews ist wohl der gewichtigste Zeuge: „Als ich einige Jahre später (erg. nach der Bibelverbrennung) bei ihm in Kotgarh war, pflegte er noch mit brennender Scham auf dies Ereignis der Bibelverbrennung zurückzukommen“ (90). Auch Sandys weiß 1913, dass Sundar Singh sich dagegen aufgelehnt habe, die Bibel im Schulunterricht zu lesen; allerdings verlegte er diese Episode fälschlich nach Ludhiana (91); freilich weiß er nichts von Exzessen. Zahir schreibt 1916 in seiner Urdu-Biographie: „... Während dieser Zeit (Schulbesuch in Rampur) wurde er solch ein erbitterter Feind der christlichen Religion, dass er sehr oft die heiligen Bücher der Christen nahm und zerriss oder verbrannte. Er hasste die christliche Religion“ (92). Von Sundar Singh besitzen wir zahlreiche Äußerungen, die in die gleiche Richtung weisen. In seinen Ansprachen auf Ceylon spricht er davon, dass er andere veranlasst habe, christliche Prediger mit

Steinen zu bewerfen und dass er selbst Christen mit Kuhdung beworfen und die Bibel zerrissen, ja sie und andere Bücher in Gegenwart seines Vaters mit Petroleum begossen und verbrannt habe. (93) 1922 erzählte er in Leipzig, er habe Missionare mit Steinen und Kot beworfen (94). Er will die Bibel ausdrücklich „nicht nur zweimal, sondern mehrmals zerrissen“ (95) und am 16. Dezember 1904 (lies: 1903) verbrannt haben (96).

Dass Sundar Singh tatsächlich dem Christentum heftigen Widerstand entgegengebracht und vermutlich auch die Bibel zerrissen und verbrannt hat, wird durch zwei weitere Umstände wahrscheinlich gemacht. Missionsinspektor Pohl berichtet: „... Er (Sundar Singh) hat nie die Bitte der Menschen, sie zu segnen, erfüllt (Pohl bezieht sich hier offenbar auf seine Beobachtungen während Sundar Singh's Europareise), nicht einmal die Bitte der Zarinmutter in Kopenhagen, - weil seine Hände die Bibel in leidenschaftlicher Feindschaft gegen den Herrn Christus zerrissen hätten“ (97). Aber selbst wenn dies Tun Sundar Singh's als Berechnung betrachtet werden müsste - was mir selbst als unwahrscheinlich erscheint -, so bleibt doch zweitens die unzweifelhafte Tatsache bestehen, dass Sundar Singh nach einiger Zeit die Schule in Rampur verließ und die 3 Meilen weit entfernte Regierungsschule in Sanwal besuchte (98), und zwar, wie Zahir bereits 1916 ausdrücklich bemerkt (99), weil er die Missionsschule in Rampur um des biblischen Unterrichtes willen nicht mehr ausstehen konnte. Da jedoch die Entfernung auf die Dauer zu groß war, musste er nach einiger Zeit auf die Schule nach Rampur zurückkehren.

Wie weit tatsächlich die Ablehnung ging, lässt sich nicht mehr mit wissenschaftlicher Genauigkeit feststellen. Ein klarer Gegenbeweis ist keinesfalls geglückt. Bei Erwägung aller Umstände lässt sich jedoch kaum bestreiten, dass Sundar Singh sich dem Christentum heftig widersetzt und die Bibel zerrissen hat.

In diese Zeit der Ablehnung fällt wahrscheinlich auch noch die bereits oben erwähnte Lektüre der hinduistischen Schriften sowie die Beschäftigung mit der Yoga.

top

6. Bekehrung.

Die Bekehrungsgeschichte Sundar Singh's liegt in verschiedenen Fassungen vor. Die erste sehr kurze Version gibt Mangal Singh (100) (M.), wie er sie von Sundar Singh im Jahre 1916 bei dessen Besuch in Pauri gehört haben will. Die zweite findet sich bei Zahir (Z) in seinen Büchern von 1918 und 1919, (101) - hierauf fußt im Wesentlichen Schaerer (102) -, die dritte bei Frau Parker (103) (P), die vierte in einer von Sundar Singh selbst am 30. 6.1918 in Kandy gehaltenen Ansprache (104) (Sk). Dazu treten weitere Schilderungen Sundar Singh's in seiner Rede in Saanen am 2. 3. 1922 (Ss) (105), sowie in: Mit und ohne Christus (106) (Sc), wie schließlich in Frau Parkers Buch, für das er auf deren Bitte eine selbständige Schilderung seiner Bekehrung gab, die als Anhang in jenem Buche abgedruckt ist (107) (Sp). Den Bericht von Kandy hat Streeter wörtlich in sein Buch übernommen (108).

Wenn man diese genannten Niederschriften miteinander vergleicht, wie es z. B. Dr. Krönert - wenn auch unter Fortlassung von verschiedenen Berichten, die wir genannt haben, aber unter Hinzufügung

von Heilers Version - in seiner synoptischen Tafel getan hat (109), so ergibt sich eine Reihe von Abweichungen, die es zwar unmöglich machen, mit Sicherheit alle Einzelheiten des ursprünglichen Geschehens herauszustellen, die aber doch nicht so groß sind, dass wir uns nicht den Gang der Ereignisse ziemlich klar veranschaulichen könnten.

Darnach hatte Sundar Singh schon vorher eine längere Periode der Friedlosigkeit durchgemacht, und es waren ihm bereits Selbstmordgedanken (Sk) gekommen. Aber er fand Trost in Matth. 11, 28 und Joh. 3, 16 (Z, P). Schließlich brach der kritische Frühmorgen des 18. Dezember heran. Sundar Singh erhob sich um 3 Uhr morgens (Z, Sk, Ss, Sc; nach M und P hatte er die ganze Nacht gewacht und gebetet), nahm das tägliche kalte Bad (Sk; nach P schon am Vorabend) und betete dann inbrünstig um Erleuchtung (Sk; nach Ss: „O Gott, wenn du bist, so zeige mir doch den Weg des Heils, und ich will ein Sadhu werden, sonst bringe ich mich um.“). Ob er dabei das Neue Testament in der Hand hatte (P), ist Sundar Singh, wie er ausdrücklich mitteilte (110), nicht mehr erinnerlich. Im Gegenteil gab er sich der Hoffnung hin, „Krishna oder Buddha oder irgend einen anderen Avatara der Hindureligion zu sehen“ (Sc). Der Zeitpunkt, an dem er sich um 5 Uhr vor den Ludhiana-Schnellzug werfen wollte, falls sein Flehen unerhört blieb, rückte immer näher (nach Z, Sk, Sc fasste er erst am Morgen diesen Entschluss, nach P schon am Vorabend). Um ½5 Uhr sah er plötzlich ein großes Licht (Sk, Sc; Z: Licht, ohne Zeitangabe; Sc: Licht, öffnet die Tür, kehrt, weil es draußen dunkel ist, zurück, das Licht wird stärker und nimmt die Form einer Lichtkugel über dem Fußboden an; M: um 3 Uhr Licht, das ihm wie ein Lampenlicht erschien; P: kurz vor Dämmerung glänzende Wolke), so dass er zunächst glaubte, das Haus sei in Flammen (Sk). Da erblickte er Christus (Sk; Sc: Christus und sein Antlitz; Z: erhobene Hände, Dornenkrone, Wundenmale; P: Angesicht Christi; M: Christus mit ausgebreiteten Armen in der Luft schwebend) (111) und vernahm seine Worte ähnlich wie einst Paulus (der Wortlaut wird verschieden wiedergegeben; wir zitieren nur Sundar Singh's eigene Versionen Sk: „Wie lange willst du mich verfolgen? Ich bin gekommen, dich zu erlösen; du erflehtest den rechten Weg, warum gehst du ihn nicht?“; Ss: „Wie lange willst du mich verfolgen? Ich gab mein Leben für dich hin, ich bin gekommen, dich zu erretten“. Ähnlich Sc., Sp. Weiter schreibt Sundar Singh an Heiler, 31. 3. 25, Dok. II, 5: „Die Worte, die Christus zu mir damals sprach, als er mir erschien, waren sehr wenige, aber er sprach unmittelbar zu meiner Seele so viel, was Worte nicht ausdrücken können. Dennoch erinnere ich mich sehr gut an einen Satz, nämlich: „Warum verfolgst du mich? Bedenke, ich gab mein Leben für dich am Kreuz“. In Römisch-Urdu: „Tu mujhe kyun satátá hai? Dekh main ne tere liye apui ján salib par di“). Da erkannte er, dass Christus lebt, und er betete den Erlöser an (Sk). Sein Herz wurde von Frieden erfüllt (Z, P, Sk), und als die Erscheinung verschwunden war, erzählte er seinem Vater, was er erlebt hatte (desgl.).

Wenn wir uns zunächst die Frage nach der Geschichtlichkeit der Bekehrungsgeschichte vorlegen, so gibt es nur wenige, die diese völlig ablehnen. Pfister sprach zunächst keine Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit aus (112), erklärte dann aber einige Jahre später: „Die Bekehrungsvision ist nach Chauhan's und jenes Lehrers Meldung gleichfalls ungeschichtlich“ (113).

Das erweckt den Anschein, als hätten Chauhan und der frühere Lehrer (richtiger: Evangelist) von Rampur, von denen bereits oben die Rede war, ausdrücklich ein dahingehendes Urteil gefällt. In Wirklichkeit liegt die Sache anders. Was Chauhan betrifft, so erwähnt er die Bekehrung überhaupt nicht (114), was allerdings seltsam ist. Indessen gilt hier das Gleiche wie bei der bereits erörterten Frage der Bibelverbrennungen, dass es unbedingt einer Rückfrage bei Chauhan bedurft hätte, ehe

man aus seinem Schweigen die Konsequenz zieht, dass ihm die Bekehrungsvision Sundar Singh's unbekannt sei. Auf meine diesbezügliche Rückfrage erhielt ich leider keine Antwort. Was dann den Lehrer betrifft, so hat er lediglich Rev. Orbison berichtet, dass ihm Sundar Singh nichts von seiner Vision erzählt habe (115). Aber wenn man bedenkt, dass Orbison ausdrücklich hinzufügt: „Dieser Mann war nicht Sundar Singh's persönlicher Lehrer, sondern lebte in Rampur als Evangelist und predigte in den Dörfern ringsum“ (116), so ist es gewagt, zu folgern, dass deshalb, weil Sundar Singh ihm nichts von der Bekehrungsgeschichte erzählt hat, diese ungeschichtlich sei. - Auch Hosten hält die Bekehrungsvision für ungeschichtlich: „... Das neue Material, das in seinem (Heiler's) Buch von 1927 (Dok. II) enthalten ist, zeigt, dass in keiner Weise eine Erscheinung stattgefunden haben kann“ (117). Da jedoch Hosten an dieser Stelle keine nähere Angabe macht, fehlt der Nachweis für diese Behauptung. An anderen Stellen bringt Hosten eine Reihe von Bekehrungsgeschichten, welche Ähnlichkeiten mit der Sundar Singh's haben (118). Offenbar ist er der Meinung, dass Sundar Singh sie gelesen und mit ihrer Hilfe seine eigene Bekehrungsgeschichte erdacht habe. Hosten vergisst aber, dass das häufige Vorkommen derartiger Erlebnisse zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Menschen unter ähnlichen Anzeichen tatsächlich mindestens ebenso stark etwas ganz anderes nahe legt, nämlich die Glaubwürdigkeit eines derartigen Erlebnis-Ablaufes bei Sundar Singh angesichts der überraschenden Frequenz ähnlich gearteter Erlebnisse bei anderen religiösen Persönlichkeiten des Ostens.

Fehlen uns auch Zeugen aus Rampur, welche die Tatsächlichkeit des Erlebens wahrscheinlich machen oder gar bezeugen könnten, so ist doch die Aussage von Ralla Ram wichtig, der selbst ein Schulkamerad und dessen Bruder ein Klassenkamerad von Sundar Singh war (119). Auf Heiler's Frage, wann ihm Sundar Singh von seiner Christusvision erzählt habe, erwidert er: „Sehr schwer zu sagen, wann er das tat, aber ich hörte davon bald nach seiner Ankunft in Ludhiana“ (120). Redman ist sich zwar nicht ganz sicher, was ihm Sundar Singh am 2. 9. 1905, dem Tage vor seiner Taufe, erzählt habe, aber er glaubt sich zu erinnern, dass Sundar Singh damals von seiner Vision gesprochen habe (121). Sandys berichtet mit aller Bestimmtheit von Sundar Singh's Besuch in Calcutta im Herbst 1912: „Er erzählte mir die Geschichte seiner Bekehrung ...“ (122). Dass auch Mangal Singh 1916 in Pauri aus Sundar Singh's Munde die Bekehrungsgeschichte vernahm (123), wurde bereits erwähnt. Warum Zahir davon nicht schon in seinen Schriften von 1916 und 1917 spricht, lässt sich schwer klären; Sundar Singh meint, er habe Zahir über sie von Anfang an berichtet (124), während Zahir erklärt, Sundar Singh habe ihm von ihr erst kurz vor der Veröffentlichung der zweiten Auflage von Lover erzählt (125). Aber hieraus zu folgern, dass Sundar Singh überhaupt erst seit 1917 seine Bekehrungsgeschichte erzählt und wohl gar erst zu diesem Zeitpunkt erfunden habe, geht nicht an. Denn erstens ist zu bedenken, dass Zahir beispielsweise auch die Fastengeschichte, die Sundar Singh bereits im Reisebüchlein bringt, in der ersten Auflage von Lover völlig unerwähnt lässt. Er konnte also sehr wohl auch von Sundar Singh's Bekehrungserscheinung gewusst haben, ohne sie zu berichten. Zweitens aber kommt etwas anderes hinzu, - und das ist das Entscheidende. Lassen wir nämlich die Gesamtheit der eben angeführten Aussagen von Ralla Ram bis Mangal Singh auf uns wirken, so erscheint es als sehr wahrscheinlich, dass Sundar Singh schon frühzeitig über seine Visionen zu sprechen begonnen hat.

Das Datum der Bekehrung ist allerdings, wie es Sundar Singh angibt, ähnlich anderen chronologischen Aussagen von ihm, nicht haltbar. Sundar Singh nennt den 18. Dezember 1904 (126).

Bereits Pfister hat nachgewiesen (127), dass ja Sundar Singh bereits im Laufe des Jahres 1904 in die Ludhiana-Schule eintrat. Demnach kann die Bekehrung nur 1903 stattgefunden haben.

Weiter ist die Frage aufgeworfen worden, ob es sich bei der Christus-Schau Sundar Singh's um eine Vision, also ein inneres Schauen mit dem geistigen Auge gehandelt hat, oder um eine tatsächliche Erscheinung Christi, die mit der Christus-Erscheinung bei Damaskus in eine Linie zu rücken ist. Sundar Singh selbst gebrauchte anfänglich stets das Wort Vision, korrigierte sich dann aber mit aller Entschiedenheit dahin, dass es eine Erscheinung gewesen sei. Dies wird eindrucksvoll von Anstein bezeugt (128). Wenn die Wissenschaft hierzu Stellung nehmen soll, so ist zuzugestehen, dass eine Entscheidung hierüber außerhalb ihres Bereiches liegt. Denn solch eine Erscheinung entzieht sich der Kontrolle der exakten Wissenschaft. Ja, sie muss es nach ihrem immanenten Gesetz; denn ließe sich das Unendliche vom Endlichen einfangen, hörte es auf, unendlich zu sein. Will man sich, falls man das Erlebnis nicht überhaupt bestreitet, für eine der beiden Alternativen Erscheinung oder Vision entscheiden, muss man bereit sein, auch die nötigen Folgerungen daraus zu ziehen. Mir scheint, dass es drei Möglichkeiten gibt:

1. **Subjektive Vision**.
   Hierbei würde es sich um eine Erfahrung handeln, wie sie jeder Christ hat, nur mit dem Unterschied, dass bei Sundar Singh als Orientalen Erinnerungsstücke von der möglicher Weise früher gelesenen Bekehrung des Paulus, die aus dem Unterbewusstsein auftauchten, bildhaft an den eigenen Erlebnishorizont projiziert wurden. Der lebhafte Geist des Inders sähe dann tatsächlich die Christusgestalt. In diesem Falle hätte man ein Recht zu psychologischer Betrachtungsweise und könnte etwa an eine „psychische Halluzination“ (129) denken, wobei jedoch durchaus nichts Krankhaftes vorliegen würde.

2. **Objektive Vision**.
   Hier hätten wir es mit einem Eingriff Gottes zu tun, der Offenbarungscharakter trägt und deshalb der Psychologie nicht mehr zugänglich ist. Es wäre dann ein Gesicht, das Sundar Singh in der Ekstase oder Verzückung von oben her zuteil wurde. Er sah es mit seinen inneren Augen so lebhaft, dass er glaubte, es mit seinen leiblichen Augen wahrzunehmen, obwohl es sich nicht um eine wirkliche Erscheinung Christi handelte.

3. **Wirkliche Erscheinung**.
   In diesem Falle würde es sich bei Sundar Singh um eine Wahrnehmung handeln, die er mit seinen leiblichen Augen machte und die ihm nur auf diesem physischen Wege zum Bewusstsein kam. Hier wäre erst recht jede psychologische Deutung ausgeschlossen. Ein derartiges Erlebnis hatte offenbar Paulus auf dem Wege nach Damaskus.

Was die Literatur über Sundar Singh betrifft, so setzt sich, so viel ich sehe, kaum jemand ausdrücklich für die 3. Möglichkeit ein. Allerdings ist Heilers Stellungnahme nicht ganz eindeutig, da er offensichtlich zwischen den beiden letzten Möglichkeiten schwankt und Sundars Christusschau teils als wirkliche Christuserscheinung, teils als objektive Vision betrachtet. So schreibt er beispielsweise: „Sundar Singh's Bekehrungs-Erlebnis ist wie die Gotteserfahrung aller wahrhaft

Frommen eine Offenbarung (H. gesperrt) der göttlichen Wirklichkeit, ein Wunder der göttlichen Gnade. Aber nicht in der äußeren Christuserscheinung ist dieses Wunder zu suchen, sondern über und hinter ihr. Die äußere Wahrnehmung ist nur der notwendige, sinnenfällige Ausdruck jener unmittelbaren geistigen Einwirkung, die er von der jenseitigen ‚Gotteswirklichkeit' empfangen, von dem ‚lebendigen Christus'" (130). In ähnliche Richtung weist das Urteil von Bouttier: „Diese Vision ist nicht eine Hallucination, sie ist nicht ein Phantom wie die unserer Träume, sie ist die Konsekration der Verbindung einer Seele mit der Seele Christi" (131). Hier wird also mit der Überweltlichkeit des Bekehrungserlebnisses bei Sundar Singh Ernst gemacht. Eine vermittelnde Haltung nimmt Knevels ein, wenn er in Sundars Vision eine Verbindung von Subjektivem und Objektivem sieht (132).

Was schließlich eine psychologische Deutung des Bekehrungserlebnisses betrifft (133), so sehen neben anderen die Katholiken Pater Väth (134) und Meinertz (135) - um mit den Worten des Letzteren zu reden - die Erklärung darin, „dass sich das persönliche Erlebnis unwillkürlich in die ihm aus dem Neuen Testament wohlbekannten Formen der Paulinischen Bekehrung ergoss". Ähnliches meint offenbar Girgensohn (136), wenn er sagt: „Ich teile Heilers antirationalistische Einstellung und seine Wertschätzung jeder aufrichtigen und lauteren Frömmigkeit. Dennoch könnte ich nicht so glattweg die Gleichwertigkeit der Berufung des Paulus und des Sundar Singh anerkennen. Ich müsste mindestens stärker den Unterschied zwischen Original und Kopie betonen. Auch ist die grundlegende Vision des Sundar Singh mit ihrer Vorbereitung in einer verzweifelten Selbstmordstimmung psychologisch wesentlich anders verlaufen als das unmittelbar vorher gar nicht vorbereitete Damaskuserlebnis des Paulus ..." W. Oehler wiederum, der ebenfalls das Bekehrungserlebnis von Paulus und Sundar Singh vergleicht (137), findet zwar Parallelen und auch Abweichungen zwischen beiden, lässt jedoch die Möglichkeit einer Beeinflussung Sundar Singh's durch den biblischen Bericht völlig außerhalb seiner Betrachtung. Der Schriftsteller Dr. Robert Drill (138) operiert mit dem Ödipuskomplex der Psychoanalyse und sieht die Wurzel zum Bekehrungserlebnis in einer unbewussten Feindseligkeit Sundar Singh's gegen seinen Vater, die ihm alle Ruhe geraubt und in ihm die Sehnsucht nach Frieden, d. h. nach Verzeihung geweckt habe. Das Bekehrungserlebnis sei so zu deuten, dass er unbewusst seinen Vater mit Christus identifiziert und von diesem Vater-Christus Verzeihung verlangt habe. Pfister andererseits gibt als Deutung des Bekehrungsvorganges: „Sundar Singh verlegt in Jesus hinein alle Züge, die ihm die Mutter groß und herrlich, lieb und teuer gemacht hatten ... Christus wird zum idealen Mutterersatz ..." (139). Günther Schulemann wiederum sieht in Sundar Singh's Bekehrungsbericht ein Schulbeispiel zu William James' Psychologie der religiösen Erfahrung (140). Dr. F. Lienhard glaubt zwar an die Objektivität der Geistberührung bei Sundar Singh; aber er fährt fort: „An die Schaubarkeit des Lichtleibes glaube ich nicht; dieses Schauen ist für mich Projektion, die Symbolbedeutung hat" (141). Man sieht, wie verschiedenartig und in vieler Hinsicht unbefriedigend die psychologische Deutung der Bekehrung Sundar Singh's ausfällt. Eine große Zurückhaltung gegenüber der Ausdeutung derartiger religiöser Phänomene dürfte demnach durchaus im Sinne wahrer Wissenschaft liegen.

Immerhin sind bei der Beurteilung des Geschehens folgende von Sundar Singh berichtete und auch von uns bereits erwähnte Einzelheiten, die auch Streeter zum größten Teil geltend macht, (142) nicht ohne Bedeutung: Erstens nahm Sundar Singh vorher ein Bad, war also nicht mehr schlaftrunken; zweitens erschien ihm der Lichtschein im ersten Augenblick als der Widerschein eines plötzlich ausgebrochenen Hausbrandes, war also etwas, das nicht in ihm, sondern außer ihm aufleuchtete;

drittens war es ihm, wie er selbst betont, etwas ganz Unerwartetes, dass er Christus erblickte, und viertens macht Sundar Singh selbst einen entscheidenden Unterschied zwischen der Art dieses Erlebnisses, das er als Erscheinung bezeichnet, und den späteren Visionen. (143) Diese Dinge machen eine subjektive Vision höchst unwahrscheinlich. Aber die Frage, ob es sich um eine Erscheinung oder um eine Vision handelt, klären sie auch nicht. Bei Erwägung aller Umstände erscheint es mir deshalb nicht nur geraten, sondern um der Wahrheit Willen geboten, auf eine Entscheidung zu verzichten. Es kommt hinzu, dass wir zwei Dinge entscheidend im Auge behalten müssen. Das erste ist Sundar Singh's Persönlichkeit. Er war damals ein noch junger Mensch, der sich in den Entwicklungsjahren befand und infolgedessen leicht erregbar war; er besaß offenbar eine labile Geistesverfassung. Zweitens dürfen wir auch die äußeren Verhältnisse nicht außer acht lassen. Für uns Abendländer besteht immer wieder die Gefahr, dass es uns gerade in diesem Punkte an dem nötigen Verständnis mangelt. Für die Mission bedeutet es eins der Hauptprobleme, dass die jungen Leute, welche in den Missionsschulen die christliche Botschaft vorgetragen bekommen und innerlich davon angefasst werden, während auf der anderen Seite in ihrem hinduistischen Heim sich Gegenwirkungen geltend machen, nicht irgendwie einen Kompromiss schließen. Ähnlich war für Sundar Singh die innere Lage aufs höchste gespannt, wenn nicht zum Verzweifeln. Für ihn handelte es sich bei der Frage, ob er Christ werden sollte, um Sein oder Nichtsein, und ein evtl. Bruch mit dem Elternhaus warf bereits seine Schatten voraus. Diese beiden Gesichtspunkte sind bei der Beurteilung von Sundar Singh's Bekehrungserlebnis von nicht geringer Wichtigkeit. Wie immer dieses geartet gewesen sein mag, so genügt es, wenn wir feststellen, dass Sundar Singh's Erlebnis von ihm als schlechthin außergewöhnlich empfunden und mit großem Ernste als eine Erscheinung Christi bezeichnet wurde. Jedenfalls lässt sich nicht bezweifeln, dass hierdurch bei ihm eine radikale und für seine weiteren rund 25 Lebensjahre unbedingt in Geltung bleibende Neugeburt entstand. Emmet kleidet es in die Worte: „Wenn die Probe auf die Bekehrung ein neues Leben und die Überhöhung der Persönlichkeit darstellt, so ist dies eine Bekehrung, die über allem Zweifel erhaben ist, eine Bekehrung, die wie die eines Paulus oder Augustinus dem lebenden Geiste Christi zuzuschreiben ist, der sich auf alle Weise als wirksam erweist“ (144).

Das bedeutet nicht, dass Sundar Singh nunmehr ohne Fehl gewesen wäre; wir werden im Gegenteil finden, dass er auch so Irrungen anheim fiel. Aber selbst dann verliert er nicht den Halt, sondern bleibt in der Nachfolge des Christus.

top

7. Prüfungszeit.

Nachdem Sundar Singh seine Bekehrung erlebt hatte, war Chauhan der erste, dem er anvertraute, er wolle Christ werden; bei dessen Vater erhielt Sundar Singh mitternächtlichen Bibelunterricht. (145) Sundar Singh's Angehörige, die bald sahen, dass es Sundar Singh ernst war, versuchten im Guten und im Schlimmen, ihn von seinem Vorhaben abzubringen.

Frau Parker erzählt in diesem Zusammenhang die Geschichte von dem reichen Onkel (146), der Sundar Singh in das Kellergewölbe unter seinem großen Haus geführt und ihm unermessliche Schätze in einem dort befindlichen großen Geldschrank gezeigt habe. Der Onkel habe dann seinen Turban Sundar Singh zu Füßen gelegt und ihm alle diese Schätze angeboten, wenn er den Gedanken

ans Christwerden aufgäbe. Diesem seien aus Schmerz über die Erniedrigung des Onkels die Tränen gekommen; aber er habe der schweren Versuchung nicht nachgegeben (147). - Die Geschichtlichkeit dieser Erzählung ist stark in Frage gestellt worden (148). Sundar Singh selbst hat sich zu ihr bekannt, allerdings bedauert, dass sie veröffentlicht worden sei (149); offensichtlich war ihm nicht lieb, dass die Selbstdemütigung seines Onkels veröffentlicht wurde. Als man dann Näheres über diesen Onkel wissen wollte, erklärte Sundar Singh, er sei vor einigen Jahren gestorben (150) und habe Gurdit Singh geheißen (151); aber den Ort, wo er gelebt hatte - Missionar Orbison erwähnt einen Onkel Sundar Singh's im Nabha-Staate (152) - gab er trotz Heilers ausdrücklicher Anfrage (153) nicht an. So hat sich die Geschichtlichkeit dieser Erzählung nicht nachprüfen lassen. Wherry hegt an ihr zwar keinen Zweifel (154), doch müssen wir vom historischen Standpunkt aus die Frage offen lassen.

Weiter erzählt Frau Parker, dass die Angehörigen von einem Klassenkameraden Sundar Singh's, der ebenfalls durch die Lektüre des Neuen Testamentes Christus gefunden hatte, beim Gericht Klage gegen den amerikanischen Missionar eingereicht hätten. Bei diesem Prozess hätte der Knabe indessen unerschrocken bekannt, dass er nicht um des Missionars willen, sondern um des Evangeliums willen an Christus glaube. So sei die Klage abgewiesen worden, doch hätten Sundar Singh und sein Freund infolgedessen noch weiterhin bei ihren Verwandten bleiben müssen. (155) - Um was es sich bei dieser Angelegenheit im Einzelnen gehandelt hat und inwieweit Sundar Singh dabei beteiligt war, lässt sich nicht ganz klären. Missionar E. P. Newton in Khanna, gegen den sich damals die Anklage richtete und der allein einwandfreie Nachricht geben könnte, ist längst gestorben. (156) Sundar Singh selbst meint, es sei überhaupt kein regelrechter Prozess gewesen. (157) Doch Wherry schreibt ausdrücklich zweimal, dass Missionar Newton, dem damals die Schule in Rampur unterstellt war, wegen Kindesentführung bzw. Menschenraubes verklagt worden sei. (158) Dies würde jedoch zur Voraussetzung haben, dass sich die Knaben gar nicht mehr zu Hause aufgehalten, sondern in der Obhut von Missionar Newton in Khanna befunden hätten. (159) Möglicherweise weilte tatsächlich der Freund Sundar Singh's längere Zeit bei Missionar Newton; das würde die ganze Sache verständlicher machen. Immerhin ist die ganze Begebenheit ein Zeichen dafür, wie sehr die Verwandten der dem Christentum zuneigenden Jungen aufgebracht waren.

Als Sundar Singh hartnäckig blieb, bemächtigte sich schließlich der Bewohner von Rampur eine große Unruhe, die sich geradezu zu einer Feindseligkeit gegen die Missionsarbeit steigerte. Wenn wir Zahir glauben dürfen, war es besonders Kohar Singh, der Bruder Sundar Singh's, der die Dörfler bedrohte, so dass sie ihre Kinder nicht mehr zur Missionsschule schickten (160). Auch Sundar Singh durfte nicht mehr die Schule besuchen, und schließlich wurde diese überhaupt geschlossen (161). Die Christen wurden so bedrängt, dass sie infolge des Boykottes fortziehen mussten (162).

In diesem Zusammenhang erzählt Zahir die Geschichte von Rahmat Ullah , dem „Unbarmherzigen“ (163). Es war ein Mohamedaner aus Rampur, der eines Tages sah, wie Sundar Singh unter einem Baume sitzend das Neue Testament las; er riss es ihm unter Schmähungen aus der Hand und berichtete Sundar Singh's Angehörigen über dessen Bibellesen. Nach einigen Tagen erkrankte er an der Cholera und erzählte seinen Verwandten, er sehe sich von teuflischen Gestalten umgeben und habe Grauen vor dem Tode; aber hinter allem erblicke er ein herrliches Angesicht. Sundar Singh, der, von der Menschenmenge vor dem Hause des Sterbenden angelockt, herein trat, erklärte ihm, es sei Christus; doch Rahmat Ullah sagte, es sei jetzt für ihn zu spät, sich zu ihm zu

bekehren, und starb. - Es ist natürlich unmöglich, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung, welche in mancher Hinsicht etwas seltsam anmutet, nachzuprüfen.

Die Schwierigkeiten, die nunmehr über Sundar Singh daheim hereinbrachen, wurden immer unerträglicher, und schließlich blieb ihm nichts anderes übrig, als sein Elternhaus zu verlassen und Zuflucht in der Missionsschule zu Ludhiana zu suchen. Es erhebt sich die Frage, ob Sundar Singh nur einmal, und zwar erst später, in Ludhiana Unterkunft gefunden hat, oder zweimal, und zwar zum ersten Mal schon jetzt. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung lässt sich diese Frage nicht einwandfrei klären. Letzteres erzählen Zahir (164) wie andere (165), jedoch nicht die Schulkameraden Sundar Singh's. Falls es als historisch anzusehen ist, dass Sundar Singh bereits jetzt Ludhiana aufsuchte, so war dieser Besuch nur von kurzer Dauer; es wird berichtet, dass sich Sundar Singh von dem unchristlichen Lebenswandel der dortigen christlichen Schüler abgestoßen fühlte und deshalb bald wieder nach Rampur zurückkehrte.

In Rampur herrschte zunächst bei seinen Angehörigen über die Rückkehr Freude, weil man glaubte, er sei anderen Sinnes geworden. Aber als sich herausstellte, dass er im Herzen nach wie vor Christ war, begann man wieder, ihm auf alle Weise zuzusetzen. Zahir berichtet - und zwar nur in seinen späteren Schriften - von zwei Überredungsversuchen seiner Angehörigen. Zunächst habe ihn sein Schwager Sardar Spuran Singh mit nach seinem Hause genommen und dort für die väterliche Religion zurück zu gewinnen versucht. Schließlich sei Sundar Singh sogar vor den Durbar des Maharaja geladen worden, bei dem Spuran Singh eine Beamtenstellung bekleidet habe. Dort habe Sundar Singh vor den versammelten Großen des Staates unerschrocken seinen Glauben verteidigt. Selbst als der Maharaja in eigener Person Sundar Singh freundlich zugeredet und ihm sogar eine ehrenvolle Stellung angeboten habe, wenn er dem Christentum den Rücken kehre, sei Sundar Singh nicht ins Wanken gekommen (166). Auch Frau Parker erzählt, dass einer der Schwäger Sundar Singh's - nach ihr wie übrigens auch nach Zahir hätte also Sundar mehrere Schwestern gehabt - diesen mit in sein Haus genommen habe; allerdings nennt sie nicht dessen Namen, gibt aber als Zeit für diesen Besuch zwei Tage an. Sie berichtet ebenfalls die Erzählung vom Durbar: sie spricht jedoch nicht von einem Maharaja, sondern einem R a j a und zwar dem des Staates N a b h a (167). - Auch hier fehlt jede Möglichkeit einer Nachprüfung. Mag Sundar Singh's Aufenthalt bei Spuran Singh auch geschichtlich sein, so erheben sich doch hinsichtlich der Erzählung von Sundar Singh's Erscheinen vor dem Durbar lebhafte Zweifel; denn die Staatsversammlung eines Eingeborenen-Königs dürfte sich schwerlich um einen Knaben von 14 - 15 Jahren bemühen.

Nunmehr dokumentierte Sundar Singh auch äußerlich den Bruch mit seiner elterlichen Religion dadurch, dass er sich sein Haar abschnitt, was den Sikhs von religionswegen verboten ist (168). Wann dies geschehen ist - ob erst jetzt oder schon früher - lässt sich allerdings nicht entscheiden. (169) Wie dem auch sei, es kam nunmehr zu einem offenen Bruch. Neun Monate hatte die Zeit der Verfolgung gewährt (170). Nun wurde Sundar Singh, da alle Überredungsversuche fehlschlugen, verstoßen und von zu Hause fortgejagt, so dass er heimatlos davonziehen musste (171).

Damit hatte sich die Tür des Elternhauses hinter Sundar Singh auf lange Jahre geschlossen. Im Herbst 1905, bald nach seiner Taufe, besuchte er seinen Vater, wurde aber wie ein Kastenloser behandelt, wie wir noch sehen werden.

top

8. Vergiftung.

Die verschiedenen Berichte über Sundar Singl's Vergiftung (172) zeigen in den entscheidenden Punkten keine wesentlichen Abweichungen. Sie erzählen, dass sich Sundar Singh, nachdem er von zu Hause verstoßen war, nach Rupar (173) begab, wo er heftig erkrankte und im Hause des dortigen eingeborenen Pfarrers C. P. Uppal und seiner Gattin Aufnahme und liebevolle Pflege fand. Es stellte sich heraus, das Sundar Singh vor dem Verlassen seines Elternhauses Gift in die Nahrung gemischt bekommen hatte. Der Arzt, der hinzugezogen wurde, hatte keine Hoffnung mehr, dass Sundar Singh mit dem Leben davon kommen würde, und war dann am nächsten Morgen überrascht, als er fand, dass Sundar Singh noch lebte und die Krise überstanden hatte (174). Langsam genas Sundar Singh wieder im Verlauf von zwei bis drei Wochen (175). Nach vielen Jahren, und zwar im Jahre 1918, stellte sich dieser Arzt in Burma nach einem Vortrag Sundar Singh's diesem vor und erklärte ihm, er habe unter dem Eindruck der wunderbaren Heilung Sundar Singh's nach der Vergiftung angefangen, das Neue Testament zu lesen und sei zwei Jahre später Christ geworden. Jetzt wirke er missionarisch (176).

Was zunächst das geschichtliche Zeugnis betrifft, so erklären sowohl Dr. Wherry wie Dr. Fife, dass sie gleich damals gehört hätten, dass man Sundar Singh's Erkrankung auf einen Vergiftungsversuch zurückführte. (177) Chauhan bezeugt, dass Sundar Singh ihm am Tage seines späteren Schuleintrittes in Ludhiana erzählt habe, „dass er von Rupar komme, wohin er gegangen sei, um Christ zu werden; aber seine Eltern und Verwandten hätten ihn verfolgt und vergiftet, damit er sterbe“ (178). Selbst Rev. P. C. Uppal gibt gelegentlich zu, „dass er (Sundar Singh) in einem sehr schlechten Gesundheitszustand kam, welcher die Folge von vielleicht Vergiftung zu sein schien“ (179). Wenn Uppal somit jetzt nur mit der Möglichkeit der Vergiftung rechnet - er rückte später ausdrücklich von Frau Parkers Bericht ab (180) -, so scheint er früher selbst auch an eine Vergiftung geglaubt zu haben. Denn Kalla Ram erklärt: er „hat diese Geschichte hin und her bestätigt“ (181); und Miss. Mary J. Campbell berichtet, dass die Tochter von Uppal, Louise Uppal, in ihrer Schule als Lehrerin Anstellung gehabt und anlässlich des Besuches von Sundar Singh (ca. 1915 oder 1916) und in dessen Gegenwart erzählt habe, „wie er (Sundar Singh) in ihrem Hause seine Zuflucht nahm, nachdem er von seinem eigenen Vaterhause vertrieben war, wie das Gift zu wirken begann, wie sie beteten, dass er nicht sterben möge ...“ (182). Auch Sandys hörte aus Sundar Singh's Munde von seiner Vergiftung, und zwar 1912 in Calcutta (183). Schließlich muss noch ein anderer Schulkamerad Sundar Singh's, Shaman Khazan erwähnt werden, der selbst aus Rupar stammt und ebenfalls von Sundar Singh's Vergiftung weiß, jedoch keine Einzelheiten anzugeben vermag (184).

Hieraus ergibt sich einwandfrei, dass damals alle Beteiligten - allerdings fehlt das Zeugnis des Arztes, wie wir gleich sehen werden - überzeugt waren, Sundar Singh sei vergiftet worden. Sundar berichtet sogar, sein eigener Vater habe es ihm später eingestanden (185), und hegt den Verdacht, dass seine Schwägerin, die Frau seines Bruders, das Gift verabfolgt habe (186).

Aber können wir nun auch ein wissenschaftlich zuverlässiges Urteil darüber abgeben, ob diese Annahme der Beteiligten berechtigt war? Mit anderen Worten: war die Ursache zu Sundar Singh's

Erkrankung tatsächlich eine Vergiftung oder nicht? Dass eine Vergiftung vorlag, wird erstmalig von Hosten bestritten (187). Pfister, der die diesbezüglichen Berichte einer eingehenden Untersuchung unterzog (188), kam zunächst zu dem Resultat, die ganze Vergiftungsgeschichte sei für den Historiker „in höchstem Grade zweifelhaft“ (189). Später verweist er sie ganz „ins Reich der Fabel“, und zwar nennt er als Grund: Rev. Uppal „nennt als einziges (Pfister gesp.) Symptom blutigen Stuhl, nicht aber Erbrechen (Pfister gesp.), so dass Vergiftung ausgeschlossen ist ...“, wie denn Sundar Singh damals überhaupt nur gesagt habe, er sei vielleicht vergiftet worden. Auch der Arzt- sei „eine reine Erfindung des Fakirs“, da Uppal von solch einem Arzt nichts wisse und erst recht nichts von seiner Bekehrung gehört habe (190).

Was die Krankheitssymptome (191) betrifft, so entspricht Pfisters Behauptung, dass bei fehlendem Erbrechen eine Vergiftung nicht in Frage komme, nicht der Wirklichkeit. Ein Leipziger Internist, den ich mündlich befragte, erwiderte mir sofort, dass er gerade kürzlich mehrere Fälle von Vergiftungen zu behandeln gehabt habe, wo die Patienten nichts erbrochen hätten (192). Ist demnach dieses Argument gegenstandslos, so nicht minder das andere betreffend des Arztes in Rupar. Denn Uppal sagt ausdrücklich: „Ich erinnere mich nicht, ob ein medical officer (ein staatlich angestellter Arzt) (193) als Arzt gerufen wurde“ (194). Was Uppal selbst im weiteren Verlaufe des Briefes hinzufügt, ist lediglich: „Ich weiß nichts von diesem Arzt, der Christ wurde, und seinem Aufenthalt“ (195). Da es sich bei diesem Arzt offensichtlich um einen Regierungsbeamten handelte, ist es sehr gut möglich, dass er, wie es oft in Indien der Fall ist, sehr bald von Rupar wegversetzt wurde. Das würde ohne weiteres erklärlich machen, dass Uppal nie wieder von ihm gehört hat. Sundar Singh erzählt ja auch ausdrücklich, dass der Arzt erst zwei Jahre später getauft worden sei (196). Dieser Arzt wäre tatsächlich der einzige, der uns genauen Aufschluss geben könnte. Aber Sundar Singh erinnert sich weder an seinen Namen noch kennt er seine Adresse, da die Begegnung in Burma nur ganz flüchtig war (197).

Abschließend lässt sich sagen, dass zwar kein wissenschaftlicher Beweis dafür zu erbringen ist, dass die Erkrankung Sundar Singh's tatsächlich eine Vergiftung war, dass aber die Umstände es wahrscheinlich machen (198).

Übrigens berichtet Sundar Singh, dass auch noch einem anderen Knaben, und zwar dem gleichen, der im oben erwähnten Prozess eine Rolle gespielt hatte, von Verwandten Gift beigebracht worden und er so getötet worden sei: „Es waren damals noch zwei oder drei andere Knaben, die Christen werden wollten. Zwei gingen wegen der Bestrafungen, die sie von ihren Eltern erhielten, fort, und ein anderer ging nach Khanna und wurde dort von Rev. Newton getauft; kurz darauf aber kam sein Vater und erzählte ihm, seine Mutter läge im Sterben, und lockte ihn zurück. Er starb sehr bald, offenbar infolge einer Vergiftung“ (199). Er habe Gurdit Singh geheißen (200). Wherry fügt hinzu, dieser Knabe habe einer niederen Kaste angehört (201). - Ob diese letztere Vergiftung historisch ist, lässt sich ebenfalls nicht nachprüfen. Wenn Pfister fragt: „Untersuchten die Behörden den Fall nicht? Wurde die Leiche nicht auf die Anwesenheit von Gift hin geprüft?“ (202), so verkennt er die indischen Verhältnisse. Dort werden die Toten wegen der Hitze noch am gleichen Tage zum Verbrennungsplatz hinausgetragen - Beerdigung ist eine Seltenheit - und verbrannt. Außerdem muss man wissen, wie hilflos die indische Polizei angesichts ihrer eigenen zahlenmäßigen Kleinheit im Verhältnis zu der Riesengröße des indischen Reiches vielfach selbst in den Fällen ist, wo es sich um flagrante

Mordtaten handelt; dann wundert man sich nicht, dass die Polizei solche Fälle wie Vergiftungen, bei denen überdies sowieso die Dörfler geschlossen zusammen halten, meist auf sich beruhen lässt. Endlich ist in einem Lande wie Indien, wo Seuchen umgehen und Schlangen ihre Opfer fordern, es durchaus nichts Seltenes, wenn Menschen plötzlich vom Tode ereilt werden. So ist es völlig ausgeschlossen, über Gurdit Singh Zuverlässiges in Erfahrung zu bringen. Wir müssen uns damit genügen lassen, dass ein Mann wie Dr. Wherry die Vergiftungsgeschichte geglaubt hat, und können nur hinzufügen, dass an sich die Geschichte auch nichts Unwahrscheinliches hat.

top

9. Schule in Ludhiana.

Nachdem Sundar Singh in Rupar wieder hergestellt war, begab er sich, gutem Rat folgend (203), nach Ludhiana zu Dr. Wherry, der ihn in das unter seiner Leitung stehende Schülerheim aufnahm. Gleichzeitig trat Sundar Singh in die dortige höhere Schule, eine Missonsschule, ein. Sundar Singh muss es heimatlich berührt haben, als er am Tage seines Schuleintrittes sofort einen guten Bekannten vorfand: seinen früheren Schulkameraden aus Rampur, Chauhan. Dieser wurde vom Schuldirektor gerufen und musste Sundar Singh in die neue Klasse geleiten. In Erinnerung daran sagt Chauhan: „Ich freute mich, ihn (Sundar Singh) zu sehen. Er war stark gewachsen und kräftig und war viel größer als ich ...“ (204). Nach einiger Zeit verließ Dr. Wherry Indien und begab sich nach Amerika auf Heimaturlaub; sein Nachfolger wurde Dr. Fife (205).

Als das Datum von Sundar Singh's Schulantritt gab Dr. Fife den 21. April 1904 an (206). Im Gegensatz hierzu zitiert Andrews einen Brief des jetzigen Headmaster's der Ludhiana-Schule, der ein Schulkamerad Sundar Singh's war, wonach Sundar Singh „gegen Ende des Jahres 1904 (late in the year 1904)“ dort eingetreten ist (207). Zur Klärung dieses Widerspruches wandte ich mich, da Dr. Fife bereits im Mai 1928 gestorben ist (208), an den jetzigen Prinzipal der Ewing Christian High School in Ludhiana, Missionar G. B. Leeder, mit der Bitte um authentische Mitteilung auf Grund der Schulakten. Er teilt nun mit, er habe den Originaleintrag von Sundar Singh's Schuleintritt in den Akten, im sog. Admission Register, gefunden. Dort sei unter Nr. 490 Sunder Singh eingetragen mit den folgenden Angaben: Alter: 16 Jahr 6 Monate; Vaters Name: Sher Singh; Volksstamm oder Kaste: Christ; Beruf: Landwirt; Wohnung: Khanna; Klasse, in die aufgenommen: Fünfte U. P. (209); Schulgeld: 12 Annas; Abgemeldet: 3. Oktober 1905; Bemerkungen: -. Missionar Leeder fährt fort: „Das Papier ist an der Stelle, wo das Datum der Aufnahme steht, abgerissen, und die Nummer der Reihenfolge ergibt sich nur aus dem nachfolgenden Eintrag. Die anderen Einträge sind genau so, wie ich sie oben angegeben habe. Bei einem Vergleich der vorhergehenden und nachfolgenden Einträge ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, dass er in diese Schule im Dezember 1904 eingetreten ist, und es ist gewiss, dass es zwischen November 1904 und Januar 1905 der Fall war. Außerdem war unser Headmaster, Mr. Sardar Khan (210), ein Schüler dieser Anstalt zu der Zeit, wo Sadhu Sundar Singh hierher kam, und er erklärte, dass das Eintrittsdatum der Dezember 1904 ist. Dies scheint nicht zu dem Datum (21. April 1904) zu passen, welches Sie als den Zeitpunkt von Sundar Singh's Schuleintritt angeben“ (211). - Unter diesen Umständen muss Dr. Fife's Angabe als irrtümlich angesehen werden. Oder aber es müsste sein, dass Sundar Singh, wie bereits oben erwähnt, zweimal in Ludhiana war. Auf alle Fälle passt das Datum Dezember 1904 viel besser in die Chronologie von

Sundar Singh's Jugendzeit. Denn wenn die Bekehrung Sundar Singh's auf den 18. Dezember 1903 fiel und eine Verfolgungszeit von 9 Monaten nachfolgte, wie oben ausgeführt, passt alles leidlich gut zueinander.

Über die Zeit, die Sundar Singh in Ludhiana verlebte, erzählt uns Andrews auf Grund des bereits oben erwähnten Briefes, dass Sundar Singh damals recht zurückgezogen gelebt habe: „Um seiner nachdenklichen Art und seiner religiösen Einstellung willen fand er nur wenige Freunde. Die besondere Aufmerksamkeit, die ihm von unseren Vorgesetzten geschenkt wurde, weckte in uns sogar Eifersucht gegen ihn. Er konnte kaum zur Teilnahme an Spielen oder anderen Schulveranstaltungen überredet werden."

Einmal habe Sundar Singh, der sich wegen seiner Unkenntnis des Englischen mit der Leiterin der Schülerheims nur sehr schwer verständigen konnte, auf deren Frage, ob er schon getauft sei, erwidert: „Nein danke" - das war der einzige Brocken Englisch, den er zur Zeit und Unzeit anwandte - und damit einen Sturm der Heiterkeit ausgelöst (212). - Ein indischer Geistlicher mit Namen Aznar Masih schreibt: „Ich kenne Sundar Singh seit 1904; er studierte mit mir in der Schule zu Ludhiana. Sein Leben verfloss mit uns in Liebe, Freundlichkeit und Fröhlichkeit. Jeder Knabe in der Schule liebte ihn und hatte Achtung vor seinen Worten in der Schule. Er gab seinen Klassenkameraden nie Anlass zu Ärger" (213). Ein anderer Schulkamerad von Sundar Singh war E. Ahmed Shah, der auch Deutschland besucht hat (214), jedoch keine Einzelheiten von dieser Zeit angibt (215). Einer von denen, die in dieser Zeit Freundschaft mit Sundar Singh schlössen, war Ralla Ram, ebenfalls ein Schulkamerad Sundar Singh's. Er schreibt u. a.: „Nur daran erinnere ich mich sehr wohl, dass er entschieden gegen jede, auch die kleinste Form des Bösen auftrat, das er bei den Knaben fand. Besonders redete er mit mir von einem Jungen, der gegen einen anderen Knaben einen falschen Vorwurf erhoben hatte. Er sagte mir während des allerersten Schuljahres, dass er ein Sadhu werden wolle" (216).

Aber auch in Ludhiana sollte Sundar Singh nicht ungestört bleiben. Eines Tages erschienen seine Verwandten mit seinem Vater an der Spitze. Es muss zu stürmischen Auftritten gekommen sein. Chauhan berichtet: Sie „kamen mit einer großen Schar, um ihn (Sundar Singh) mit Gewalt fortzuführen. Nur sein Vater durfte ihn sehen. Die übrigen wurden gezwungen, das Schulgebäude sogleich zu verlassen. Bei dem Gespräch war ich zugegen, und ich kann nie diese furchtbare Szene vergessen. Sein Vater bat und flehte ihn an, fortzugehen und nicht ein Christ zu werden, aber Sundar Singh sagte: „Es ist unmöglich. Ich bin Christ und will immer ein Christ bleiben. Ich liebe Christus." Der Vater weinte dann bitterlich und auch Sundar Singh und ich selbst weinten. Der Vater hörte dann auf zu weinen und wurde unmenschlich hart und drohte ihm auf vielfache Weise; aber es hatte keinen Wert. Er ging ohne Sundar Singh weg mit einer Drohung, dass er wiederkommen wolle, um ihn zu töten (217). Sie erschienen drei- oder viermal wieder, aber es wurde ihnen nicht gestattet, ihn zu sehen" (218). - Sundar Singh selbst sagt im Rückblick auf jenes Wiedersehen: „Ich erinnere mich nicht, was ich zu meinem Vater sagte, als er nach Ludhiana kam, um mich nach Rampur zurückzuholen. Aber mein Gespräch handelte immer von Christus und seiner wunderbaren Liebe" (219). Auch Dr. Fife bestätigt den Besuch des Vaters, weiß sich aber nicht mehr zu erinnern, ob die Hilfe der Polizei in Anspruch genommen werden musste (220), wie Zahir und andere angeben (221). Demnach ist dieser Auftritt geschichtlich völlig gesichert.

Für die Ferien vermittelte die Mission für Sundar Singh einen Aufenthaltsort. So verbrachte er sie das eine Mal in Ambala bei dem eingeborenen Geistlichen Ghulam Masih (222), das andere Mal in Subathu (223).

top

10. Taufe.

Sundar Singh hatte einen Teil seiner Ferien in Subathu verlebt. Dann hielt es ihn nicht länger. Er wollte nun endlich die Taufe empfangen. Ausgerüstet mit einem Empfehlungsschreiben von Dr. Fife, das an Rev. J. Redman, den Leiter der anglikanischen Missionsarbeit in Simla, gerichtet war, begab er sich mit einer Reihe von anderen Ludhiana-Knaben nach Simla. Er befand sich, als er bei Missionar Redman eintraf, in Begleitung eines damals 23jährigen (224) Amerikaners mit Namen Samuel Evans Stokes, der im Frühjahr des gleichen Jahres (225) nach Indien gekommen war, und von brennender Missionsliebe erfüllt als Missionar tätig war; ob Sundar Singh ihn schon in Ludhiana bzw. Subathu kennen gelernt hatte oder erst in Simla traf, entzieht sich unserer Kenntnis. Dr. Fife schrieb in seinem Briefe, wie Redman wiedergibt, „dass er den Knaben, der er damals war (Sundar Singh), als reif für die Taufe erachtete; aber sie hielten es aus verschiedenen Gründen für klüger, ihn nicht an jenem Ort (scil. Ludhiana) zu taufen; sie wünschten jedoch, dass ich ihn sorgfältig prüfen und dann nach meinem Gutdünken handeln sollte“ (226).

Redman unterzog Sundar Singh einer eingehenden Prüfung. Er empfing nicht nur „einen tiefen Eindruck von seiner Lauterkeit“, sondern stellte bei ihm auch „eine ganz beträchtliche Kenntnis“ bezüglich der Tatsachen des Evangeliums fest. „Ich prüfte ihn dann im Hinblick auf seine persönliche, erfahrungsmäßige Kenntnis Christi als des Erlösers. Wieder war ich mehr als befriedigt.“ So sah Missionar Redman die Vorbedingungen für die Taufe erfüllt und taufte Sundar Singh am folgenden Tage - am Sonntag, den 3. September 1905 - in der anglikanischen Kirche zu Simla (227). Damit ging der schon lange gehegte, sehnliche Wunsch Sundar Singh's in Erfüllung, und er wurde ein Glied der christlichen Kirche. Redman erinnert sich nicht mehr des Tauftextes für Sundar Singh (228). Doch glaubt Sundar Singh, dass bei seiner Taufe der 23. Psalm verlesen worden sei (229). Für alle kommenden Zeiten blieb Sundar Singh in ehrfürchtiger Dankbarkeit mit Missionar Redman verbunden. „Kein zarterer und milderer Taufvater (father in God) konnte Sundar geschenkt werden als dieser betagte Diener Christi. Sein Haus stand ihm alle Zeit offen, und ein Prophetenstübchen war für Sundar bereit, wann immer er durch Simla kam“ (230).

Am 3. Oktober - offenbar nach Wiedereröffnung der Schule - meldete sich Sundar Singh von der Schule in Ludhiana ab und trat nunmehr selbständig in das Leben hinaus, um ein wandernder Botschafter Christi zu werden.

- Fortsetzung 5. Kapitel

top

Anmerkungen

1. „Das Gespräch kam nicht darauf, da damals (Herbst 1924) der Streit über diese Punkte mir noch unbekannt war. Ich erfuhr davon erst auf meiner Rückreise durch die Vereinigten Staaten im Frühjahr 1926“ (Anstein an Hei. 26. 8. 26, Hei.-B. IV, 32).

2. Schwab an Hei., 28. 1. 27, Dok. II, 182. Der Abratende war also nicht S. S., wie Pfi. (Bankerott 1928, 63) und Br. (Freund und Feind über den Sadhu, Preuß. Kirchenzeitung, 1928, 39) behaupten.

3. Ho. stellte für Dütschler mit großer Sorgfalt einen umfangreichen Fragebogen mit nicht weniger als 53 Fragen zusammen, die vor allem über S. S.'s Familienverhältnisse und seine Jugendzeit Klarheit schaffen sollten (enthalten in Ho.'s Brief an Dütschler, 3. 10. 27, Doss. V, 133-141).

4. Ein kurzer Überblick über die Geschichte des Punjab findet sich bei Hellmuth v. Glasenapp: Indien, München 1925, S. 63f., und Alfons Väth, S. J.: Die Inder, Freiburg i. Br. 1934, p: 68, 113, 206f., 227.

5. Näheres im „Indian Year Book“ 19 (1932/33), 197-201.

   5a.
   Nicht Patalia, wie Br. 20 schreibt.

   5b.
   Genauere Einzelheiten in Census of India, Abstract of Tables, Calcutta 1932, p. 8, 16.

6. Über den Sikhismus unterrichten: M. A. Macauliffe: The Sikh Religion, its Gurus, Sacred Writings and Authors, Oxford 1906, 6 Bände; J. N. Farquhar: An Outline of the Religious Literatur of India, Oxford University Press, London etc. 1920, 336-341, 382; ders. Modern Religious Movements in India, Macmillan, London 21924, 336-343; H. v. G 1 a s e n a p p: Der Hinduismus München 1922, 403-405; Sten Konow: Die Inder, enth. im- Lehrbuch der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye, Tübingen 21925 Bd. II, 170f.; F. 0. Schrader, Sikhs, RGG2 1931, 491 f.; John Campbell O m a n: The golden Temple of the Sikhs. In: Cults, Customs and Superstitions of India, London 1908, 83-103; Nicol Macnicol: The Living Religions of the Indian People (Wilde Lectures, Oxford 1932-34), Calcutta 1934, 205-231. Weitere Literaturangaben bei H e i., S. S. S., München 41926, 254f. Der dort von Hei. zitierte Aufsatz: v. Glasenapp „Die Sikhs, ihr Staat und ihr Glaube“ befindet sich in „Der Neue Orient“ 1918 (nicht 1920), p. 403.

   Der Abriss der Geschichte der Sikh-Religion von Hei. (4H 3-9) enthält verschiedene Irrtümer, die seltsamerweise noch niemand beanstandet hat und die sich deshalb durch alle Auflagen ziehen und ausnahmslos selbst in der englischen Ausgabe von 1927 zu finden sind: Guru Nanak wurde nicht in Rayapur geboren (4H 4; so auch P-d 149 und Müller, S. S. S. der Pilger, 1922, p. 6), sondern in Talwandi (z. B. Macauliffe Bd. I, p. LXX, desgl. Trumpp: Die Religion der Sikhs, Leipzig 1881, p. 1). Was die fünf k betrifft, die Govind Singh vorschrieb, lautet die Übersetzung für kara nicht Messer (^{4}H 7) sondern eisernes bzw. stählernes Armband (Macauliffe V, 95; desgl. Glasenapp, Neuer Orient 1918, 407). Auch die Zählung der Gurus ist bei Hei. unrichtig; es gab 10 Gurus bzw. Nanak hatte 9 Nachfolger (nicht 10 Nachfolger, wie außer Hei. P-d 150 und Edmond Grin in der Rev. de Theol. et Phil. 1925, 238 behaupten). Dementsprechend war Guru Râm Dâs nicht der vierte Nachfolger Nanaks (^{4}H 6), sondern der dritte, und der zehnte Guru Govind Sinkh nicht der

zehnte Nachfolger (4H 7), sondern der neunte. Der Goldene Tempel in Amritsar wurde nicht von Guru Räm Das erbaut ([4]H 6; desgl. Trumpp a. a. O., p. 23), sondern von Guru Arjun (Macauliffe III 3f., 9f. [4]H 255 beruft sich ausdrücklich auf E. D. Maclayan (lies: Maclagan); ausgerechnet er schreibt jedoch ausdrücklich in seinem Artikel über Amritsar in ERE Bd. I (1908) 399f.: „... the actual purchase of the site and excavation of the tank are believed to have been undertaken by the fourth guru, Râmdâs, in A. D. 1577, and the masonry work was begun by the fifth guru Arjan, in A. D. 1588." Ähnlich Helmuth v. Glasenapp: Heilige Stätten Indiens. München 1928, p. 16 f. (im Gegensatz zu dem, was er im „Neuen Orient" 1919, p. 404 geschrieben hatte): „... Historisch ist nur soviel, dass Râmdâs sich um 1574 in Amritsar niederließ und 1577 von Kaiser Akbar mit einem Stück Land am See belehnt wurde. Der Bau des Tempels wurde von dem nächsten Guru, Arjan, begonnen." - Guru Arjan starb nicht 1616 ([4]H 6; die Zeit für den Nachfolger wird [4]H 7 richtig von 1606 ab datiert), sondern 1606.

7. Es bedeutet, dass - wenigstens im Prinzip - der Götzendienst bekämpft wurde, wenn auch weithin die Mythologie des Hinduismus erhalten blieb. - Ob man im Sikhismus einen Monotheismus mit pantheistischem Einschlag sieht (so z. B [4]H 9 und Schlunk: Führer fremder Völker und das Christentum, Gütersloh 1933, p. 58) oder einen „Monismus mit monotheistischen Einsätzen" (so J. Engert, Theologische Revue, 1925, 3) zu sehen hat, lässt sich schwer entscheiden. Eine derartige synkretistische Reformbe-wegung tritt nicht ein für allemal mit einem eindeutigen Gedankengut hervor, sondern stellt eine vieldeutige Bewegung dar, in deren jahrhundertelanger Entwicklung zu verschiedenen Zeiten verschiedenartige Tendenzen in den Vordergrund treten.

8. 1657 ist bei Sten Konow (a. a. O., 170) ein Druckfehler.
9. Bezeichnend ist die Tatsache, dass der Panjab während des Söldneraufstandes 1857 - 1858 ruhig blieb. Von den 148 000 indischen Soldaten, die 1930 zur britischen Armee gehörten, rekrutierten sich nicht weniger als 82 200 aus dem Panjab („India in 1930 - 31", Calcutta 1932, Diagramm auf S. 39; es ist indessen nicht angegeben, wie viele davon Sikhs sind). Im Weltkriege dienten als Soldaten mit der Waffe in der Hand nicht weniger als 6000 christliche Sikhs („Missionary Review of the World". New York, 1920, 826 f.).

10. L. F. Rushbrook Williams: India in 1924 - 25, Calcutta 1925, p. 105, 341-343; vgl. auch H. C. E. Zacharias in CHI 1925, 103.

11. Vgl. Julius Richter: Indische Missionsgeschichte, Gütersloh 21924, 208 ff.

12. Dorâhâ auf Karte 53, A 2. Rampur ist dort nicht verzeichnet.

13. Der Serhind-Canal wird vom Sutlej gespeist und nimmt bei Rupar seinen Anfang. Er gabelt sich dicht hinter Dorâhâ; der eine Zweig führt südwärts, der andere westwärts. Beide gabeln sich abermals in ihrem weiteren Verlauf.

14. Nach Mitteilung des geodätischen Amtes von Dehra Dun an Pfi. (24. 6. 26, Pfi.-B. 172a) liegt es „etwa 14 Meilen südöstlich von Ludhiana".

15. Nach dem Fahrplan (Newman's Bradshaw, März 1925, p. 120) sind es eine halbe bis höchstens dreiviertel Stunde.

16. Uppal an Pfi. 29. 8. 25, Pfi.-B. 839.

17. Ein bei den Sikhs gebräuchlicher Ehrentitel, [5]Sch 13.

17a.
a. a. O.

17b.
1913 im Nekrolog, Dok. II, 128.

18. Anstein: Mein Besuch bei Gandhi und bei S. S. S. in Indien, EMM 1927, 74.

19. a. a. O.; ders.: Indische Reiseskizzen, Reformierte Schweizer Zeitung (Basel) v. 13. 11. 25, Nr. 46.

20. Br. 137 und besonders in den beiden Aufsätzen: Die Verteidigung S. S. (Meckl. Kirchen- und Zeitblatt, 1927, Nr. 20/21, Sonderdruck, p. 1/2) und: Freund und Feind über den Sadhu (Preuß. Kirchenzeitung, Baruth, 1928, 37-39).

21. Ich selbst weiß von meinen Besuchen in vielen indischen Dörfern, dass dort in zahlreichen Fällen das Wohnhaus nicht Schlüsse auf die wirtschaftlichen Verhältnisse der Hausbewohner zulässt, und ich habe mit manchem in den Augen der übrigen Dorfbewohner reichen Mann gesprochen, dessen Lehmhaus mit Palmblättern gedeckt war und nicht einmal ein Oberzimmer besaß wie das, das Anstein in Rampur besuchte. - Das obige Zitat ist einem bisher unveröffentlichten Brief S. S.'s an Anstein entnommen (13. 3. 28, Hei.-B. I U, 26).

22. „Er hatte irdische Güter in Menge“ (Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 45). Heilers Übersetzung: „Er hatte irdische Güter in Hülle und Fülle“ geht etwas zu weit.

23. „Er war ein Dorfjunge aus einem wohlhabenden Bauernhof“ (Fife an Hei. 9. 3. 25, Dok. II, 60). ... er war nicht der Sohn eines armen Mannes...“ (desgl., 25. 3. 26, Dok. II, 64).

24. Vgl. S. 52.

25. P-d 14. Bereits 1912 erzählte S. S. in Calcutta, wie Sandys berichtet (Nekrolog, Dok. II, 129), dass S. S. Simla dadurch kennen lernte, dass er mit seinen Verwandten dorthin ging; aber Sandys erwähnt nicht, ob es sich um einen vereinzelten Besuch oder um alljährliche Reisen handelte.

26. In P-d 138 wird die Höhe der Summe nicht genannt, aber gesagt, dass S. S. auf dieser Reise, die er mit dem Dampfer „City of Cairo“ am 16. 1. 1920 antrat, eine Kabine für sich allein hatte. Bei Br. 134 wird daraus: „Auf weiten Seefahrten (sic) belegte er sogar eine Luxuskabine für sich allein“. Später schreibt Dr. Wherry: „Ich habe seither erfahren, dass sein Vater wenigstens für eine Reise um die Welt aufgekommen ist“ (Brief an Hei., 20. 5. 25, Dok. II, 53). Dass es 1000 Rupies waren, erhielt Ho. von einem Gewährsmann bezeugt, dessen Namen er verschweigt, dessen Brief er aber im Dossier aufnimmt (ABC an Ho. 15. 12. 24, Doss. I, 353).

27. S. S. an Hei. 12. 8. 25, Dok. II, 17; desgl. 7. 4. 26, Dok. II, 20. Vgl. auch unten S. 55. Übrigens hatte sich, wie Ho. im Gespräch von Ghulam Qadir erfuhr (Doss. V, 160), dieser vor S. S.'s Europareise erboten, ihm die Überfahrt zu bezahlen; aber S. S. lehnte es ab, weil er bereits das Geld dafür erhalten hatte.

28. ^{6}P-e 147.

29. Riddle an Hei., 19. 8. 26, Dok. II, 126; ähnlich S. S. an Hei., 12. 8. 25. Dok. II, 17.

30. Erstmalig veröffentlicht von J. Bansi Lal im Nûr Afshân vom 28. 7. 16 (Doss. NA 117 bzw. 163). Ein phptographisches Faksimile dieses Briefes nebst einer englischen Übersetzung findet sich in Lover (1917) gegenüber S. 16, übersetzt a. a. O., S. 12 f. = Lover 1918, 16, desgl. von Ho.'s Munshi m. Anmerk. Ho.'s in Doss. III, 15, und ein lithographisches Faksimile bei Frau Parker (z. B. P-e 1924, 96). Ho. transskribiert den Urdu-Text nach Z.'s Faksimile und bietet ihn in lateinischen Buchstaben und fügt eine genaue englische Übersetzung bei (in seinem Brief an Dütschler, 6. 9. 27, Doss. V, 78 f.). Nachdem Ho. bereits bei Sher Singh selbst betreffend der Echtheit des Briefes angefragt hatte (3. 10. 23, Doss. I, 124 f.), aber da dieser inzwischen verstorben war, keine Antwort erhalten hatte, sprach er sich näher über seine Zweifel an der Echtheit des Briefes aus; er glaubte, dass Differenzen bei dem im NA veröffentlichten Brieftext zwischen dem Urdu-Text und der englischen Übersetzung und wiederum zwischen der NA-Veröffentlichung und den späteren Faksimiles wahrzunehmen seien. Immerhin bat er in diesem Zusammenhang Dütschler (a. a. O.) unter Darlegung seiner eigenen Beobachtungen und Vermutungen um eine nähere Nachprüfung (vgl. auch Ho. in Doss. NA 201). Bemerkenswerterweise hat Dütschler nie auf diesen Brief geantwortet, wie er auch einen diesbezgl. Brief Pfi.'s (Pfi. an Dütschler, 7, 9. 27, Pfi.-B. 217) unbeantwortet ließ. Auch Ho. kam nicht wieder auf diese Angelegenheit zurück. So fehlt ein wissenschaftlicher Beweis für die Unechtheit des Briefes, und Ho.'s diesbezgl. Bemerkungen sind lediglich Vermutungen; das Gleiche gilt von Pfi.'s Ausruf: „... Also drei verschiedene Textgestalten des einen Briefes! Welche ist echt? Höchstwahrscheinlich sind alle drei Fälschungen“ (Pfi.: S. S.'s Demut „Schweizerisches Protestantenblatt“ 1928, 69) und ähnlich an anderer Stelle: „Offenbar ist der ganze Brief von A bis Z eine Fälschung ... Soll man sich mehr über die Prahlerei des frömmelnden Fakirs oder über die freche Fälschung entrüsten?“ (Bankerott, 1928, 62). Dies sind weiter nichts als unerwiesene Aussagen. Andererseits fehlt aber auch der wissenschaftliche Beweis für die Echtheit des Briefes; Frau Parker bekennt, dass sie das Original nicht in der Hand gehabt habe (Brief an Hei., 7. 11. 27, H.-B. III, 28). - Bedenkt man indessen, dass es für S. S. und seine Freunde ein groteskes Risiko bedeutet hätte, sich solch einen Brief aus den Fingern zu saugen, da Sher Singh noch lebte und jeden Augenblick von der Veröffentlichung des Briefes Kenntnis erhalten konnte, scheint es mir nicht ungerechtfertigt, den Brief als echt anzusehen, solange er nicht einwandfrei als unecht erwiesen ist.

31. Gerade diese Stelle ist umstritten, da einige Worte, die unmittelbar hinter dem Wort „Banken“ stehen, wie übrigens auch eine andere Stelle am Anfang des Briefes in den beiden Faksimiles mit Seidenpapier überklebt erscheinen (Ho. in Doss. I, 126 f.). Entweder stehen dort die Namen der Banken, oder es ist die Höhe der Summe angegeben, die man nicht gern veröffentlichen wollte. Bansi Lal gibt an, dass es sich um eine Summe handle, die monatlich 300 Rupies Zinsen ergäbe, während Z. in seiner Übersetzung von 300 - 400 Rupies monatlicher Zinsen redet, aber beide tun es nur anmerkungsweise. So bleibt es unklar, ob die Summe im Briefe selbst erwähnt ist oder

lediglich eine Ergänzung von Bansi Lal und Z. darstellt. Auch so erscheint die Summe riesenhaft groß und sieht wenig glaubwürdig aus. Immerhin kommt selbst Ho. zu dem Schluss: „Es scheint, dass sich die Paranthese über die Summe, die sich jährlich ergibt, nicht im Original befindet“ (Doss. I, 127), wie er denn glaubt, dass an der fraglichen Stelle stattdessen die Namen der Banken angegeben sind (Doss. III, 15).

32. So auch Ho. in CHI 1924, 209. Br. hält gleichwohl an der gegenteiligen Auffassung fest und kommt zu dem Schluss, dass S. S. einerseits nur aus Ruhmsucht seinen Vater für reich erklärt habe, andererseits aber die Quelle, aus der ihm die Mittel zugeflossen seien, habe tarnen wollen. Bleibt er dabei rein im Hypothetischen stehen, so kann Ho., der sich ebenfalls gelegentlich zur Tarnungshypothese bekennt (Brief an Miss Lawson, 16. 6. 26, Doss. IV, 249), in diesem Zusammenhang auf einen Brief von Dr. Nugent berufen. Dieser teilte ihm mit: „Er (ein Mr. Gray) sagte mir auch von jemand, der einen von S. S. fallen gelassenen Brief aufgehoben habe, der von seinem Vater war und eine Bitte um Geld enthielt“ (Brief v. 16. 12. 24, Doss. I, 379). Wenn diese Mitteilung auf Wahrheit beruhte, so wäre es tatsächlich fraglich, ob Sher Singh's Wohlhabenheit nicht eine Fabel ist. In Wirklichkeit ist aber der von Nugent berichtete Vorfall viel zu wenig greifbar, als dass man es wagen dürfte, wie Ho. es tut, mit ihm bei wissenschaftlichen Erörterungen in irgendeiner Weise zu operieren.

33. Als erster bezeichnet Z. (Lover 1918, 24) Sher Singh als „einen der hervorragendsten und reichsten Grundbesitzer des Patiala-Staates“. Frau Parker sagt: „Als Kind wurde S. S. im Luxus erzogen“ (P-d 14). Als letzter nennt ihn Andr. 41 einen „Mann von beträchtlichem Vermögen“.

34. Z. B. spricht S. S. (in: Seven Addr. 1919, p. 32) von seinem elterlichen „Heim mit all dem Luxus“. An anderer Stelle schreibt er anlässlich der Schilderung seiner Gefühle bei seiner Verstoßung aus dem Elternhaus („The Bible in the World“, Juni 1920, zitiert St-d 16): „Da dachte ich: Gestern und vorgestern lebte ich zu Hause in der Fülle des Reichtums“. An der gleichen Stelle spricht er von seinem „üppigen Heim ... umgeben von Reichtum und Bequemlichkeit.“

35. Brief an Hei. 28. 1. 27, Dok. II, 165.

36. Vgl. die liebevolle Darstellung von den Beziehungen zwischen S. S. und seiner Mutter in Leg. 281 ff. Allerdings können wir uns mit der daran geknüpften psychologischen Deutung Pfi.'s (nach seiner Meinung wird für S, S., nachdem seine Mutter gestorben war, Christus zum idealen Mutterersatz) nicht befreunden.

37. Orbison an Hei., 12. 11. 26. Dok. II, 83; Hei. druckt durchweg irrtümlicherweise Orbinson.

38. P-d 15, St-d 11.

39. Andr. 43 f.

40. Z. hat Jainandan Singh (Shaida 9, Doss. Sh. 5), das, wie Ho. wahrscheinlich macht, eine Verstümmelung von Jayânandan (Jaya = Sieg, Ananda = Freude, Wonne) ist (Doss. Sh 14).

41. Z. in Shaida 10 (Doss. Sh. 7). - Ho. hat in seinem Brief an Sardar Sher Singh (3. 10. 23, Doss. I,

122, 2) die Schreibweise Gohur Singh.

42. S. S.: Mit und ohne Christus, p. 69. - Es ist also nicht zutreffend, wenn Pfi. schreibt: „die Brüder (sic) vertraten eine ganz andere Geistesrichtung als er“ (Leg. 283).

43. S. S. an Hei., 3. 3. 25, Dok. I, 21 f.

44. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 19. Vgl. auch p. 47.

45. S. S. in den „Seven Addr.“ 1919, 6; vgl. Sermons and Sayings, 1924, 50; vgl. auch Andr. 46.

46. Sie stellten sich ihm als „Brüder“ S. S.'s vor. „Der Sadhu sagte mir dann präziser, jene ‚.Brüder“ seien seine Vettern. Man brauche eben dort den Namen „Bruder“ für beides“ (Anstein an Pfi. 11. 3. 27. Pfi.-B. 10, p. 6). Ähnliche Verhältnisse finden sich übrigens, wie ich aus eigener Erfahrung bestätigen kann, in Südindien. Dort werden Vettern und Basen, solange sie Kinder von Vaters Bruder und Mutters Schwester sind, als Brüder und Schwestern angesehen, während umgekehrt ein Mann die Base, die das Kind von seines Vaters Schwester oder von seiner Mutter Bruder ist, nie als Schwester betrachten würde, da er sie im Gegenteil normalerweise zu heiraten hat.

47. Lover 1918, 24.

48. Sirdar A. Nath Singh, P-d 14.

49. S. S., Mit und ohne Christus, p. 68 f.

50. Als Gandhi in seiner Jugend seinem Bruder ein Stück seines rein goldenen Armbandes gestohlen hatte, um dessen Schulden zu bezahlen - also ebenfalls, um zu helfen -, vermochte er es auch nicht lange zu ertragen. Er schrieb seinen Bericht samt dem Gelöbnis, er wolle sich bessern, auf ein Blatt Papier und übergab dieses zitternd seinem Vater, der damals bettlägerig war. „Während er es las, rannen ihm die Tränen wie Perlentropfen über die Wange und benetzten das Papier. Für eine kurze Zeit schloss er die Augen in Betrachtung und zerriss alsdann das Papier ... Auch ich vergoss Tränen, als ich meines Vaters Seelenschmerz sah ... diese Perlentropfen der Liebe reinigten mein Herz und wuschen meine Sünde hinweg ...“ (Mahatma Gandhi: Mein Leben. Herausgegeben von C. F. Andrews. Übertragen von Hans Reisiger. Leipzig. Ohne Jahreszahl, p. 41).

51. Nekrolog von 1913, Dok. II, 128. Die englische Vorlage zeigt 1887; Hei.'s 1889 ist demnach ein Druckfehler.

52. Brief an Hei. 25. 5. 25, Dok. II, 71: „Er war damals 17 Jahre alt (es war Anfang September 1905)“.

53. Zuerst in Shaida 9 (Doss. Sh. 5).

54. Auch Ho. zweifelt an S. S. Geburtsdatum, vgl. seinen Brief an Rev. T. D. Sully, 24. 3. 25, Dok. II, 176.

55. Brief vom 27. 9. 34.

56. S. S.: Mit und ohne Christus, p. 64.

57. a. a. O.

58. Pohl: S. S. S., EMM 1926, 261.

59. Br. 35 verlegt fälschlich diesen Unterricht der beiden „Hauslehrer“ in die Zeit nach der „Bekehrung“ und missdeutet ihn als „Unterweisung von Seiten erfahrener antichristlicher Kämpen“.

60. Mit und ohne Christus, p. 65.

61. a. a. O.

62. a. a. O. 65-68.

63. St-d 11.

64. Vgl. Pohl's Ausführungen in seinem Brief an Pfi.. 1. 2. 27, Pfi.-B. 288: desgl. Fehlberg an Hei.. 7. 5. 27. Dok. II, 290.

65. Bezeugt von S. S.'s Schulkamerad E. Achmed Shah in dessen Brief an Hei., 24. 3. 27, Dok. II, 48.

66. St-d 11.

67. „Ja ich pflegte die Bhagavad Gita, den Granth und viele andere hinduistische Schritten vor meiner Bekehrung zu lesen“ (S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 5).

68. Shaida 9 (Doss. Sh 5).

69. „Seven Addr.“ 24, St-d 109.

70. Pohl: S. S. S., EMM 1926, 262.

71. S. S. in „Sermons and Sayings“ 1924, 39.

72. S. S. in „Betrachtung und Gebet, Mitteilungen aus dem Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh“, Mai 1922, p. 22.

73. Vgl. J. J. Lucas: A Missionary Patriarch of India. An Appreciation of the Life and Work of the Late Rev. E. M. Wherry D. D. „The Missionary Review of the World“, New York, 1928, 143 f. - Wherry trat besonders durch literarische Arbeiten hervor, so z. B. durch die Herausgabe eines vierbändigen Kommentars zum Koran. Als er am 5. Oktober 1927 in Amerika starb, war er 84

Jahre alt (1925 zählte er 82 Jahre, vgl. Wherry an Hei., 5. 2. 25, Dok. I, 29).

74. Hakim Singh war ursprünglich ein vermögender Getreidehändler. Von seinem Freund erhielt er vor dessen Tode neben einem anderen Buch ein Neues Testament, durch dessen Lektüre er veranlasst wurde, seine Vorräte zu verkaufen und seine Besitztümer seiner Frau und seinen Söhnen zu vermachen. Er selbst wurde Faqir und sprach oft vom zweiten Kommen Christi, über 300 Leute schlossen sich ihm im Laufe der Zeit an (vgl. E. A. A n n e tt: Conversion in India, a study in religious psychology. Christian Literature Society for India. Madras etc. 1920, p. 25 f.).

75. Tatsächlich hat Wherry, wie er selbst sagt, nirgends so oft gepredigt wie in Rampur (Brief an Miss Purneil, 28. 4. 20, Dok. II, 49).

76. Wherry an Rev. Parker 21. 12. 23, englische Abschr. in Hei.-B. IV, 2b; in der deutschen Übersetzung Dok. I, 23 ist diese Stelle ausgelassen; vgl. auch Wherry an Miss Purnell 28. 4. 20 a. a, O.

77. Wherry an Hei., 5. 2. 25, Dok. I, 26.

78. Wherry an Rev. Parker a. a. O. Auch diese Stelle ließ Hei. unveröffentlicht.

79. Wherry an Hei., 5. 2. 25, Dok. I. 26 f.

80. Wherry an Miss Purneil a. a. O.

81. a. a. O.

82. Der Name von Chauhan's Vater wird mir so von Missionar F. J. Newton angegeben (Karte v. 17. 8. 34). - Dr. Fife schreibt an Pfi.: „Der Lehrer, der sich damals in Rampur befand, war R. Ishar Das. Bald danach trat er in den Dienst einer anderen Mission, und ich hörte kürzlich, er sei gestorben - obschon ich das Datum seines Todes nicht erfuhr“ (6. 3. 25, Doss. U, 137). Dieser war vermutlich der Nachfolger von Kanhaya Lal.

83. Ähnlich muss sich auch S. S. selbst geäußert haben. Denn es wird von ihm auf Grund seiner Mitteilungen geschrieben: „In seiner Kindheit fand er sehr wenig Geschmack an Spielen; er mochte viel lieber lesen. Er pflegte Tag und Nacht zu lesen ...“ (Sermons and Sayings, 1924, 55).

84. Brief an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 42. Nach Chauhan („vor 26 Jahren“) wäre S. S. 1901 in die Schule eingetreten, doch sind die chronologischen Angaben des ersteren undurchsichtig.

85. Brief an Hei., 24. 2. 25, Dok. I, 29.

86. Pfi., Bankerott 1928, 62.

87. Der Lehrer erinnert sich nur daran, dass S. S. dem Lesen der Evangelien sich widersetzt und den Gedanken, ein Christ zu werden, gehasst habe ...“ (Dok. II, 83).

88. Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 72.

89. Fife an Hei., 9. 3. 25, Dok. II, 60.

90. Andr. 77.

91. Nekrolog Dok. II, 128.

92. Shaida 10 (Doss. Sh 6).

93. Seven Addr. p. 10, 23, 26 f., 37; Six Addr. 20 f. - Br. 96 verlegt diese Episode nach Simla; indessen lassen alle Biographen nur an Rampur denken.

94. S. S.: „Betrachtung und Gebet“ a. a. O. 23.

95. S. S. an Hei., 27. 3. 24, Dok. I, 2.

96. Desgl., 31. 3. 25, Dok. II, 5, nach Pohl sogar unter Lästerungen des Christentums (EMM 1926, 263).

97. Pohl a. a. O. 261.

98. S. S.: Mit und ohne Christus, p. 70. Hier sagt S. S., dass er „im nächsten Jahre“ die Sanwal-Schule besucht habe, d. h. ein Jahr nach dem Tode seiner Mutter und seines Bruders; das würde 1903 gewesen sein (vgl. p. 36).

99. Shaida 10 (Doss. Sh 6).

100. Mangal Singh an Hei., 27. 3. 27, Dok. II, 117.

101. Lover 1918, 30f.; Apostle 1919, 29f.

102. [5]Sch 19-23.

103. P-d 19-21.

104. „Seven Addr.“ 10 f.

105. Neue Menschen. Vier Konfirmationsreden von Pf. Otto Lauterburg in Saanen und eine Ansprache von S. S. S. (Thun, Stämpfli) 1922, 30-32.

106. p. 70 f.

107. P-e 1927, 217 f.

108. St-d 12 f.

109. Georg Krönert: Sadhu Sundar Singh und die heutige Bibelwissenschaft, Schwerin 1925, p. 6 f.

110. Brief an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 5.

111. Es sei eine Bemerkung von Missionsinspektor Pohl hinzugefügt: „Ich fragte ihn (S. S.) einmal, ob die Gestalt des Heilandes den Vorstellungen, die wir uns von Ihm machen und wie Ihn die Maler malen, entsprochen habe. Da sah er lange an mir vorbei und sagte dann: „Mit jeder Beschreibung könnte ich Ihm nur Unehre antun; es war so herrlich, so leuchtend wie die Sonne und so mild, dass da3 Licht meinen Augen nicht v/ehe tat“ (EMM 1926, 264).

112. Leg. 65.

113. Bankerott 1928, 62.

114. Dok. II, 42 ff.

115. Orbison an Hei., Poststempel 12. 11. 26, Dok. II, 83.

116. a. a. O.

117. Ho. am 20. 8. 27 in Doss. V, 53.

118. Nehemiah Goreh, Kharak Singh, Amir Ali, Theophilus Subrahmanyam u. a. (Doss. I, 4072f., 408 f., 410 f., 422-424, 470, Doss. IV, 144 f., 265 ff.).

119. Ralla Ram an Hei., 28. 8. 25. Dok. II, 67 f.

120. a. a. O.

121. Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 72.

122. Sandys an Hei., 13. 1. 25. Hei.-B. VI, 5.

123. angal Singh an Hei., 27. 3. 27, Dok. II, 117.

124. S. S. an Hei., 23. 9. 24, Dok. I, 3.

125. Z. an Pfi., 25. 10. 26, Pfi.-B. 937.

126. Nach Ho. geschah es erstmalig in Kandy (Ho. im oben p. 4, Anm. 88 erwähnten Kommentar IVa, p. 25).

127. Leg. 66.

128. Anstein in EMM 1927, 77.

129. Vgl. die Begriffsbestimmung von Oesterreich (Artikel „Halluzination“ RGG II 1595).

130. ^{4}H 31.

131. Gabriel Bouttier: Le Témoignage du Sadhou Sundar Singh. „Etudes Théologiques et Réligieuses“, Montpellier, 1926, p. 204.

132. Lic. Wilhelm Knevels (Die Botschaft zweier weltgeschichtlicher Führer. I. Christentum aus der Kraft Jesu (S. S.), „Landeskirchliche Blätter“, Mannheim 1924, Nr. 27, Oktober, p. 2ff.) schreibt: „Es wurde die Frage aufgeworfen, ob die Erscheinung durch psychologische Gesetze erklärbar oder rein übernatürlich aufzufassen sei. Hei. entscheidet sich mit der (begreiflichen) Ansicht S. S.'s selbst gegen Streeter für die übernatürliche Auffassung. Ich meine: beides ist richtig und schließt einander nicht aus. Sicher waren die psychologischen Gesetze wirksam (ohne Frage gehört die vorherige Bekanntschaft mit Christus und auch mit Paulus - „Saul, was verfolgst du mich?“! - dazu); und sicher hat Gott hier ein Wunder getan, das in seelische Vorgänger (sic, gemeint ist wohl: in seelischen Vorgängen) sich nicht erschöpft.“

133. Vgl. Hei.: Der Streit um S. S. S., CW, 1924, 954f.

134. „Die katholischen Missionen“ 52 (1923-24), 224.

135. „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ 1924, 162.

136. Theologisches Literaturblatt 1924, Heft 8 (11. April).

137. „Geisteskampf der Gegenwart“, 1927, 35-38.

138. Frankfurter Zeitung, 13. 3. 1924.

139. Leg. 285; vgl. oben Anm. 36.

140. „Hochland“ 21 (1924), 292 f.

141. Lienhard an Pfi., 29.-30. 6. 26, Pfi.-B. 611.

142. St-d 14.

143. „‚Ich habe Visionen gehabt', schreibt er, ‚und ich weiß sie zu unterscheiden. Aber Jesus habe ich nur einmal gesehen'" (Andr. 72).

144. Emmet: The Miracles of S. S. S., „The Hibbert Journal", 1920 - 21, p. 316.

145. Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 43.

146. P-d 23 f. (Sondergut).

147. Nach Br. reagierte S. S. auf die Bitte des Onkels ganz anders: „Etwas unhöflich zwar, doch in voller Erfassung des weltgeschichtlich bedeutungsvollen Moments erwiderte der Knabe: ‚Hebe dich weg von mir Satan! Ich kann nicht anders! Ich bin ein Christ!'" (Br. 30). - Die Antwort S. S.'s hat Br. offenbar übernommen aus Th. B e c h 1 e r : S. S. S., sein Wesen und Wirken, Herrnhut 1925, p. 11. Eine Quelle für diese Version gibt Bechler indessen nicht an. Ein derartiges Verhalten ä! S.' erscheint unwahrscheinlich.

148. Vgl. z. B. Pfi., Bankerott 1928, 63 und die Erwiderung von Hei., Berichtigungen, ZMR 1930, 114.

149. S. S. an Hei., 26. 5. 25, Dok. II. 10; desgl. 7. 4. 26, Dok. II, 20.

150. S. S. an Anstein, 13. 3. 28, Hei.-B. I U, 26.

151. S. S. an Hei., 29. 3. 27, Dok. II, 34.

152. Orbison am 12. 11. 26, Dok. II, 83.

153. Hei., Berichtigungen a. a. O.

154. Wherry an Hei., 20. 5. 25, Dok. II, 53.

155. P-d 24 f. (Sondergut).

156. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 20.

157. a. a. O.

158. Wherry an Rev. Parker, 21. 12. 23, Dok. I, 23; ders. an Hei., 24. 2. 25, Dok. I, 29. Hei.'s Übersetzung „Erpressung" für „kidnapping" ist verkehrt.

159. Vgl. die gesetzlichen Bestimmungen bei Paul Appasamy: Law applicable to Christians. Madras etc. 1928, p. 39-44.

160. Shaida 10 (Doss. Sh 7) als Sondergut.

161. Shaida 11 (Doss. Sh 7); Lover 1917, 24f.; 1918, 35 = Apostle 1919, 34; P-d 25; desgl. Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 43,

162. z. und Frau Parker a. a. 0. Br. 34 berichten, die Christen seien nach Rupar geflüchtet; doch liegt zu dieser Annahme, so viel ich sehe, kein Grund vor.

163. Sondergut Z.: Shaida 11-13 (Doss. Sh 7f.), Lover 1917, 26-28; 1918, 36-39; Apostle 1919, 35-38.

164. Zwar nicht in Shaida und Lover 1917, wohl aber in Lover 1918, 39 f. und Apostle 1919, 38 f.

165. P-d 26; desgl. Missionar Orbison (12. 11. 26, Dok. II, 83) und anscheinend auch Fife (vgl. Schwab an Hei., 28. 1. 27, Dok. II, 182).

166. Beide Geschichten in Lover 1918, 41 f.; Apostle 1919, 40f.

167. P-d 27. Offenbar auf Grund von Frau Parker's Bericht findet sich ein ganz kurzer Hinweis auf dieses Ereignis bei Streeter (St-d 15).

168. Braeunlich macht die ironische Bemerkung: „Aus dem Hause gejagt wurde S. nicht etwa ihretwegen (scil. der Taufe wegen), sondern, weil er sich - die Haare schneiden ließ! So etwas darf sich ein richtiger Sikh unter keinen Umständen zu Schulden kommen lassen“ (Br. 32). Br. übersieht, dass das Abschneiden der Haare in diesem Falle eine symbolhafte Handlungsweise ist und dass S. S. in Wirklichkeit wegen seines Abfalles vom väterlichen Glauben vertrieben wurde.

169. Nach Shaida geschah dies bereits einige Tage, nach Lover 1917, 28 etwa eine Woche nach Rahmat Ullah's Tod, wie denn diese beiden Schriften von S. S.'s erstem Aufenthalt in Ludhiana und bei Spuran Singh und S. S.'s Erscheinen vor dem Durbar nichts wissen; nach Lover 1918, 42 und Apostle 1919, 41 tat S. S. diesen Schritt erst nach dem Durbar, nachdem er abermals nach Hause zurückgekehrt war, dagegen nach P-d 26 bereits nach der Rückkehr aus Ludhiana.

170. Lover 1918, 36 und Apostle 1919, 35 zählen 9 Monate bis zu der Zeit, wo S. S. nach Ludhiana ging; ob damit der erste oder zweite Besuch in Ludhiana gemeint ist, bleibt offen. P-d 22 und Str-d 15 dagegen rechnen bis zur Verstoßung 9 Monate. - Br. 32 rechnet irrtümlich bis zur Taufe 9 Monate.

171. Die Verstoßung wird im einzelnen verschieden wiedergegeben. Shaida 13 (Doss. Sh 9) berichtet nur die Tatsache der Vertreibung aus dem Dorfe und fügt hinzu, S. S. sei nach Rupar aufgebrochen. Lover 1917, 29 = 1918, 43 = Ap. 1919, 42 berichtet, S. S. sei eines Tages eröffnet worden, dass er am nächsten Tage das Haus verlassen müsste; an dem betreffenden Morgen habe er dann seine Kleider und Sachen abliefern müssen und sei mit dem Zeug, dass er auf seinem Leibe getragen habe, in den Dschungel gejagt worden. Dort habe er eine Zeitlang gesessen und gebetet und sei schließlich nach Rupar gewandert. P-d 27 f. erklärt, dass S. S. verflucht und enterbt und am nächsten Morgen vor Sonnenaufgang mit den dünnen Kleidern, die er trug, fortgejagt worden sei. Ihm wurde immerhin genug Geld mitgegeben, so dass er mit der Bahn nach Patiala fahren konnte; doch stieg er schon in Rupar aus. Nach S. S.'s eigener Schilderung („The Bible in

the World“, Juni 1920, zitiert Str-d 15 f.) verbrachte er die erste Nacht vor Kälte zitternd, obdachlos und ohne Nahrung unter einem Baume; doch sein Herz war von Freude erfüllt, weil er die Gegenwart des Erlösers spürte. Am 1. 3. 1922 schilderte S. S. diese erste Nacht nach seiner Verstoßung ähnlich, fügte jedoch hinzu, dass ihm sein Elend zu einer rechten Anfechtung geworden sei; aber sein Herz sei von Frieden erfüllt gewesen (Ansprache in Tavannes in der Schweiz, vgl. PC 19 f., engl. Übersetzung v. Ho., in Doss. U, 202a).

172. Shaida 13 (Doss. Sh 9), Lover 1917, 29f.; (hier ist erstmalig von der Zuziehung eines Arztes die Rede), 1918, 43f.; Ap. 1919, 42f., P-d 28f. (engl. Abschr. von P-e 1918, 21 f. in Doss. U, 201); PC 1923, 98f. (engl. Übers. Doss. U, 203). „Oeverflödande Liv“, 1923, 56 (deutsche Übers. 4H 35 f.). - Den Bericht von Frau Parker erklärte S. S. später ausdrücklich für korrekt (S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 5).

173. Der Ort ist auf den mir zugänglichen Karten nicht verzeichnet. Von den verschiedenen Schreibweisen Roper, Ropar, Rupar dürfte die letztgenannte die offizielle sein, da nur sie im Post-Office Guide (Calcutta, April 1912, p. 404) verzeichnet ist.

174. Bei anderer Gelegenheit sagt S. S., der Arzt sei nur einmal an sein Krankenbett gekommen (S. S. an Hei., 27. 3. 24, Dok. I, 2).

175. Nach Uppal hielt sich S. S. 16-17 Tage in seinem Hause auf (Uppal an Larsen, 9. 1. 25, Dok. II, 65 f.).

176. Hiervon weicht der Bericht, der sich in den „Six Addr.“ 1920, 26f. findet, erheblich ab. Danach kam zunächst der Arzt und erklärte S. S.'s Fall für hoffnungslos. Dann besuchte ein hinduistischer Freund S. S. und verspottete ihn, dass er durch seinen Christusglauben nicht nur seine Religion, seine Kaste und seine Angehörigen verloren habe, sondern auch noch sein Leben dahingehen müsste. Am nächsten Tage kam dieser Hindufreund wieder und ging beschämt fort, als er sah, dass S. S. die Krise überstanden hatte. Nach langen Jahren erhielt S. S. von ihm einen Brief aus Burma, indem er mitteilte, er habe seit jenem Tage, wo S. S. genesen sei, die Bibel zu lesen angefangen und habe auch den heiligen Geist empfangen. - Da diese Version völlig allein steht, werden wir zu der Folgerung gedrängt, dass hier wohl ein Missverständnis des Nachschreibers vorliegt.

177. „Sie fragen mich, ob ich diese Tatsache (scil. der Vergiftung) von S. S. oder anderen erfuhr. Ich vernahm sie zuerst von dem verstorbenen E. P. Newton und seinem Katechisten“ (Wherry an Pfi., 16. 10. 25, Leg. 74). - „Als S. S. soweit genesen war, um aus dem Hause von Rev. P. C. Uppal von Rupar zurückzukommen, hörten wir von seiner Vergiftung“ (Fife an Hei., 9. 3. 25, Dok. II, 61; vgl. desgl. 22. 1. 25, Dok. I, 33).

178. Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 44.

179. Uppal an Larsen, 9. 1. 25, Dok. II, 65; vgl. ders. an Pfi., 29. 8. 25, Leg. 73 f.

180. Uppal an Larsen, 16. 2. 26, Dok. II, 66.

181. Ralla Ram an Hei., 21. 1. 26, Dok. II, 68. Ähnlich S. S.: „Rev. Uppal erzählte davon vielen Missionaren und Indern“ (S- S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 20).

182. Miss Campbell an Hei., 21. 6. 26, Dok. II, 132. - Miss Louise Uppal ist inzwischen gestorben (desgl. 23. 1. 27, Hei.-B. IV, 19).

183. Sandys an Hei., 13. 1. 25, Hei,-B. VI, 5: vgl. Nekrolog Dok. II, 129.

184. Shaman Khazan an Hei., 18. 4. 27, Dok. II, 284.

185. S. S. an Hei.. 7. 4. 26, Dok. II, 20.

186. S. S. an Hei.. 3. 3. 25. Hei.-B. I A, 12, ausgelassen in Dok. I, 22, Zeile 2.

187. Ho.: S. S., The Thaumarturgos, CHI 1924, p. 34f., 49.

188. Leg. 69-77.

189. Leg. 75.

190. Ostasien Jahrbuch 1927, p. 70 f.

191. Wherry berichtet, dass S. S.'s Magen leer gepumpt worden sei (Brief an Hei., 20. 5.25, Dok. II, 55); doch steht er mit seiner Aussage ganz allein da.

192. Da Pfi. keine fachärztliche Literatur als Beleg für seine Behauptung zitiert, sehe ich auch davon ab.

193. Nicht: Arztgehilfe, wie Pfi. übersetzt (Leg. 73), vgl. auch die Ausführungen von Fehlberg über die ärztlichen Beamten in Indien (Brief an Hei., 7. 5. 27, Dok. II, 290 f.).

194. Uppal an Pfi., 29. 8. 25, Leg. 73.

195. a. a. O., 74.

196. C 99, engl. Übers.: Doss. U 203.

197. S. S. an Hei., 23. 12. 24, Dok. I, 12; desgl. 26. 5. 25, Dok. II, 10.

198. Wenn Hei. sagt: „Über die Vergiftung des Sadhu kann kein Zweifei sein“ (Dok. II, 267), so übersieht er, dass immerhin das Zeugnis des Arztes nicht beizubringen war.

199. S. S.: Mit und ohne Christus, p. 72.

200. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 20; vgl. P-d 29.

201. Wherry an Miss Purnell, 28. 4. 20, Dok. II, 49.

202. Leg. 76.

203. Nach Chauhan war es Rev. Uppal, der S. S. nach Ludhiana schickte (Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 44), nach S. S. selbst Missionar Newton in Khanna (Mit und ohne Christus, p. 72).

204. Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 44.

205. Wherry an Rev. Parker, 21. 12. 23, Dok. I, 23; ders. an Hei., 5. 2. 25, Dok. I, 27.

206. Fife an Pfi., 6. 3. 25, Doss. U, 137.

207. Andr. 89.

208. S. S. an Hei., 14. 8. 28, Hei.-B. I, U 29.

209. Da S. S. im Herbst des nächsten Jahres die Schule verließ, passt hierzu die Aussage Z.'s, dass S. S. die Schule „bis zur sechsten Klasse“ besucht habe (Lover 1917, 31; fehlt in den späteren Veröffentlichungen). - Die Abkürzung U. P. ist mir unbekannt.

210. Es ist offenbar derselbe, den Andr. zitiert, vgl. Anm. 207.

211. Rev. G. B. Leeder an mich, 27. 9. 34.

212. Andr. 89 f.

213. Azhar Masih an Hei., April 1927, Dok. II, 283.

214. Vgl. Stosch: Indischer Besuch in Berlin, „Die Biene auf dem Missionsfelde“ 1928, 90 f.

215. Vgl. Ahmed Shah an Hei., 24. 3. 27, Dok. II, 47-49. Wenn er angibt, er habe S. S. 1901 oder 1902 in Ludhiana getroffen, so irrt er in der Jahreszahl. - Auch S. S. bezeugt, dass Ahmed Shah ein Schulkamerad von ihm gewesen sei (S. S. an Hei., 31. 1. 28, Hei.-B. I, U 24).

216. Ralla Ram an Hei., 21. 1. 26, Dok. II, 68. Allerdings irrt er sich, wenn er in diesem Zusammenhang sagt, S. S. sei „bald nach seiner Taufe“ nach Ludhiana gekommen.

217. Der Abschied verlief demnach anders als Bechler schildert (S. S. S., sein Wesen und Wirken, 1925, p. 13).

218. Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 44.

219. S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 5.

220. vgl. Fife an Pfi., Leg. 77; Schwab an Hei., 28. 1. 27, Dok. II, 182.

221. Shaida 13 (Doss. Sh 9); Lover 1917, 31; 1918, 45f.; Ap. 1919, 45: P-d 29.

222. Andr. 90.

223. Fife an Pfi., 6. 3. 25, Doss. U, 138, erwähnt Ambala sowohl wie „Sauabthu“; letzteres ist offensichtlich ein Schreibfehler für Subathu (so auch Leg. 78).

224. In der am 26. 11. 1908 geschriebenen Einführung zu Stokes' Buch „The Love of God“ (51912) gibt J. O. F. Murray als Stokes' Alter 26 Jahre an. Vgl. auch Ho. in Doss. I, 4.

225. a. a. O. 46, vgl. Doss. I, 5.

226. Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 71. Dort auch alle sonstigen hier wiedergegebenen Einzelheiten.

227. Alle Einzelheiten a. a. O.

228. Redman an Hei., 11. 8. 25, Dok. II, 76.

229. S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 5.

230. Andr. 84.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Fünftes Kapitel

Anfänge der Sadhu-Tätigkeit 1905 bis 1912

1. Sundar Singh wird Sadhu
2. Erste Reise 6. X. 1905 - 8. VII. 1906
3. Zusammenarbeit mit Missionar Stokes. 8. VII. 1906 - XI 1907
4. Weitere Wirksamkeit. XI 1907 - XII 1909
5. Im St. John's College zu Lahore XII 1909 - VII 1910
6. Wanderjahre. VIII 1910 - I 1912

Anmerkungen

top

Anfänge der Sadhu-Tätigkeit 1905 bis 1912.

Der vorliegende Zeitabschnitt, der den ersten Teil von Sundar Singh's öffentlicher Wirksamkeit umschließt, umfasst die Jahre der Verborgenheit Sundar Singh's. Die Biographen wissen nur wenig im Zusammenhang über diese Jahre zu sagen, wenn sie nicht überhaupt mit nur wenigen Zeilen über diese Periode hinweggehen. Besonders die Chronologie ist höchst lückenhaft.

Wir behandeln aus diesem Grunde dieses Kapitel etwas breiter und versuchen, die verhältnismäßig dürftigen Notizen, die sich hier und da zerstreut finden, möglichst vollständig zusammenzutragen. Wir werden sehen, dass dadurch diese unbekannten Jahre mit Leben erfüllt werden. In chronologischer Hinsicht tut uns dabei das bisher für diesen Zweck noch nicht ausgeschöpfte Reisebüchlein die besten Dienste.

top

1. Sundar Singh wird Sadhu.

Schon von seinen Kindertagen an hegte Sundar Singh den Wunsch, ein Sadhu zu werden. Den Keim dazu hatte seine Mutter in seine Seele gelegt. Missionsinspektor Pohl berichtet: „Sie beschwor ihn unter Tränen, nie so weltlich zu werden wie seine Brüder; ihr sehnlichster Wunsch war, dass ihr Sundar (‚der Schöne') ein Sadhu, ein Heiliger, ein Gottgeweihter werde. Er sagte mir einmal: ‚Meine Mutter hat mich zu einem Sadhu, aber der Herr Jesus hat mich zu einem Christen gemacht'" (1). Schon als Knabe in Rampur äußerte er seinem Schulfreund Chauhan gegenüber diesen Wunsch, wie dieser bezeugt (2), wie er auch in Ludhiana Ralla Ram gegenüber hiervon gesprochen hatte (3).

Nachdem Sundar Singh die Taufe erhalten hatte, sah er den Zeitpunkt gekommen, seinen längst gehegten Plan zu verwirklichen. Wir können uns nur schwer vorstellen, was für eine Entschlossenheit dazu gehörte. In unendlich vielen Fällen haben sich die Getauften in die Obhut der Mission begeben, sich weiter ausbilden und schließlich von der Mission anstellen lassen. Sundar Singh hätte auf diesen Gedanken kommen können, da er mit der Taufe alle Brücken hinter sich abgebrochen und sein Elternhaus verloren hatte. Aber nichts lag ihm ferner als dies. In seinem Herzen loderte der Wunsch, die frohe Botschaft, die ihn mit Frieden und Freude erfüllt hatte, weiter zu tragen, und zwar als christlicher Sadhu.

Hinduistische Sadhus (4) gibt es in Indien so zahlreich „wie Frösche in der Regenzeit", wie Sundar Singh in einem humorvollen Vergleich treffend bemerkt (5). Sie sind vielfach unangenehme, bettelhafte Gesellen, die sich zu einer wahren Landplage entwickelt haben. Nur die wenigsten von ihnen sind geistlich gesinnt und ernstlich darauf bedacht, der Welt völlig zu entsagen und darum zu ringen, dass sie Schritt für Schritt mit dem Göttlichen eins werden. Derartige Ziele fielen natürlich bei Sundar Singh weg, ebenso wenig legte er asketische oder monastische Gelübde ab (6). Er sagt hierüber: „.... Es muss daran erinnert werden, dass ich nie irgendwelche Gelübde ablegte, ein Asket zu sein, sondern als ein christlicher Sadhu zu leben und zu wirken, wie ich getan habe und tue und weiterhin tun werde, solange ich lebe. Und ich hasse kein Ding, noch halte ich es für etwas Schlechtes; nur der Missbrauch guter Dinge verursacht Schlechtes, aber wir müssen alles mit Dankbarkeit annehmen, was unser himmlischer (Vater) uns gibt. Und ich nehme auch Honorar und Ertraganteile für meine Bücher (6a) an, denn dabei ist nichts Schlechtes, und ich kann es für gute Zwecke verwerten" (7). Zwischen ihm und den nichtchristlichen Sadhus besteht eine Ähnlichkeit nur in der Gewandung und in der Art des Auftretens. Sundar Singh legte das safrangelbe Sadhugewand an, weil er glaubte, in ihm am besten evangelistisch wirken zu können. Dass er sich weder zur Armut noch zur Ehelosigkeit verpflichtete, zeigt, dass er seine evangelische Freiheit bewahrte und nicht in mönchisches Wesen verfiel. Es ist also völlig abwegig, wenn man glaubt, er sei dadurch, dass er später zwei Häuser (8) kaufte, seinem „Gelübde" untreu geworden (8a) und habe deshalb das Recht verwirkt, als Sadhu angesprochen zu werden (8b). Wie Appasamy berichtet, äußerte sich Sundar Singh ihm gegenüber zu dieser Frage im Herbst 1928 folgendermaßen: „Mein Ideal ist nie die Entsagung um der Entsagung willen gewesen. Entsagung ist nichts Verdienstliches. Alles in der Welt ist von Gott geschaffen worden, und was immer Gott geschaffen hat, ist gut. Das Unheil entsteht nicht, wenn wir Gottes Gaben gebrauchen, sondern wenn wir sie missbrauchen ... Ich habe niemals jemand um Geld gebeten, das Geld ist vielmehr ungebeten gekommen ... Den Jüngern wurde anfänglich kein Geld gegeben. Als sie die Lektion gelernt hatten, dass Gott für ihre Bedürfnisse

sorgen würde, wurde ihnen erlaubt, mit Geld umzugehen. Das ist auch meine Erfahrung gewesen ...“ (9) - und Appasamy fügt hinzu: „In seiner Lebensweise ist Sundar Singh noch so schlicht wie zuvor und trägt die einfachste Kleidung und isst einfaches Essen“ (10).

So werden wir sagen dürfen, dass bei Sundar Singh vom altindischen Sadhu-Ideal wenig übrig blieb. Aber das Entscheidende war, dass er dies Ideal auch positiv neu gestaltete. Wie Andrews sagt: „Er fügte als etwas Neues das eine überragende Motiv hinzu, welches alles verwandelte. Denn es war die bezwingende Macht der Liebe Christi, die ihn trug und ihm inneren Frieden gab.“ Und Andrews charakterisiert zusammenfassend, was das Kennzeichnende dieses neuen Sadhutums bei Sundar Singh im Gegensatz zu seinen zahllosen Vorgängern war: „Er war ein Bhakta des Herrn Jesus“ (10a).

Nachdem Sundar Singh seine Taufe empfangen hatte, kehrte er - vielleicht über Ludhiana - nach Subathu zurück, von wo er dann reichlich einen Monat später seine erste Reise antrat.

top

2. Erste Reise.

6.10.1905 - 8.7.1906.

Sundar Singh begann seine erste evangelistische Reise am 6. Oktober 1905 von Subathu aus. Zunächst machte er eine kleinere Rundreise, die ihn über Kasauli, Solon und Dagshai nach Simla führte (11). Es folgte, wie Sundar Singh angibt, eine Reise „durch ganz Indien, nämlich den Panjab, Sindh, die Vereinigten Provinzen, Calcutta, Bombay, Madras etc.“ (12). So weit die erste Hälfte dieses Satzes geht, hat Sundar Singh wahrscheinlich recht. Dagegen weckt die Behauptung betr. Calcutta, Bombay und Madras Zweifel, da diese Orte so weit entfernt sind. Doch können wir hierüber nichts Endgültiges sagen.

Was dann die Einzelheiten dieser Reise betrifft, so trieb es Sundar Singh vor allem nach Rampur. Er berichtet darüber: „Als ich zu predigen anfing, ging ich in mein Heimatdorf und in die benachbarten Orte, aber später machte ich ausgedehnte Wanderungen über ganz Indien hin“ (13). Es wird bei dieser Gelegenheit gewesen sein, dass er seinen Vater besuchte und von ihm als Ausgestoßener behandelt wurde. Als er anklopfte, wollte ihn sein Vater zunächst überhaupt nicht ins Haus hineinlassen, bis er ihm dann wenigstens für die eine Nacht die Tür auftat. „... am Abend ließ er mich getrennt von den anderen sitzen, damit ich nicht sie oder ihre Gefäße schänden könnte; dann brachte er mir zu essen und gab mir zu trinken, indem er aus einem hochgehaltenen Gefäß in meine Hände goss, wie man einem Kastenlosen zu trinken gibt. Bei dieser Behandlung konnte ich die niederstürzenden Tränen nicht zurückhalten ...“ Dann nahm Sundar Singh Abschied von seinem Vater, schlief die Nacht unter einem Baum und zog am Morgen weiter (14). Ähnliches berichtet Frau Parker (15).

An dieser Steile sei eingefügt, dass die Bitterkeit des Vaters mit den fortschreitenden Jahren abnahm. Als Sundar Singh seinen Vater z. B. im April 1913 nach seinem Fasten besuchte, zeigte sich endlich ein Wandel. „Sie behandelten mich gerade so wie in der Zeit, bevor ich Christ wurde; sie sind sogar

bereit, mir meinen Anteil am ganzen Besitz zu geben; aber es ist nicht recht, dass ich zurückblicke, nachdem ich meine Hand an den Pflug gelegt habe ...“ (16). Gegen Ende 1919 rang sich dann Sundar Singh's Vater zu dem Wunsche durch, selbst Christ zu werden (17). Damit kam es zu einer Aussöhnung zwischen Vater und Sohn. Ob jedoch Sundar Singh seinen Vater selbst getauft hat, wie dieser es wünschte, lässt sich nicht zweifelsfrei feststellen (18).

Weiter hören wir von zwei besonderen Erlebnissen Sundar Singh's, von denen wir nicht wissen, ob sie dem Besuche in Rampur vorausgingen oder nachfolgten.

Das erste ist Sundar Singh's Errettung von einer Schlange in D o i w a l a (19). Da wir einen eigenhändigen Bericht von Sundar Singh darüber haben, der bisher noch nicht veröffentlicht worden ist, geben wir ihn hier wieder:

> „Jetzt erinnere ich mich (ergänze: an ein Erlebnis), als ich während meiner ersten Reise von Hardwar nach Dehra-Dun ging. Es regnete, und abends traf ich in Doiwalu (sic) ein, und niemand bot mir einen Platz zum Übernachten an. So ging ich zu einer völlig verfallenen Örtlichkeit, voll von Schmutz, und schlief da; denn ich konnte keinen besseren Platz als diesen finden. Ich besaß nur eine einzige Decke und war durchnässt. Ich legte mich schlafen, indem ich mich auf die eine Hälfte legte und mich mit der anderen zudeckte. Als ich am anderen Morgen aufstand, sah ich an meiner Seite innerhalb der Decke eine große Schlange liegen. Bei ihrem Anblick schrie ich laut, aber nachher wurde mein Herz mit Dankbarkeit erfüllt und ich war getrost, dass Gott ebenso, wie er mich die Nacht hindurch vor diesem schädlichen Tier bewahrt hatte, er auch jetzt dessen Maul geschlossen halten würde. Deshalb stand ich auf und nahm langsam meine Decke hoch, und die Schlange blieb zusammengerollt in einer Ecke liegen. Es ist kein Zweifel, dass unser geliebter Herr seinem Versprechen gemäß Tag für Tag bei uns ist, um uns vor Gefahren aller Art zu bewahren ...“ (20).

Diese Schlangengeschichte, die in dieser Form durchaus den Stempel der Echtheit an der Stirn trägt, ist von Zahir, nachdem er sie in Shaida (21) noch in enger Anlehnung an Sundar Singh's eigenen Bericht gebracht hatte, von Jahr zu Jahr immer mehr ausgeschmückt worden. (22) Was den Zeitpunkt dieses Erlebnisses betrifft, so werden wir kaum fehl gehen, wenn wir dafür September oder Oktober 1905 annehmen. (23)

Kurze Zeit danach hatte Sundar Singh ein ganz andersartiges Erlebnis. Als er sich auf dem Wege von Roorkee nach Meerut (24) befand, hatte er infolge der heißen Mittagssonne sehr zu leiden. Er hatte sich Blasen gelaufen und verspürte dazu heftigen Hunger und Durst, so dass er sich innerlich schwer angefochten fühlte. Da traf er einen am Wegrand sitzenden Mann mit einem Lamm im Schoß. Während der Unterhaltung mit ihm fielen Sundar Singh die Worte Jesu ein: „Meine Schafe hören meine Stimme und folgen mir.“ Dann stand der Mann auf und zog weiter. Nach kurzer Zeit folgte ihm Sundar Singh, aber plötzlich war der Mann mit dem Lamm seinen Blicken entschwunden. Es dauerte nicht lange, bis Sundar Singh auf seiner Wanderung von einem Brahmanen gerufen und von ihm mit Brot und Hülsenfrüchten gestärkt wurde (25). - Offenbar verstand Sundar Singh die Begegnung in dem Sinne, dass hier ein Wunder geschehen sei; ob allerdings in dem Sinne, dass Sundar Singh glaubte, der Mann mit dem Lamm sei ein von Gott zu seiner Belehrung gesandter

Engel gewesen, wie Zahir zu verstehen gibt, möchten wir dahingestellt sein lassen. - Zwei Erklärungen für dies Erlebnis sind möglich. Vielleicht handelte es sich um eine mystische Erfahrung; so deutete es jedenfalls Emmet (26), wenn er schreibt, es sei eine Erfahrung gewesen, „... bei der des Sadhu lebendiges Gefühl von einem inneren göttlichen Gefährten (companionship) in dem Eindruck von einem ‚Begleiter', der an seiner Seite schritt, äußere Gewalt gewonnen" habe. Diese Möglichkeit lässt sich nicht ohne weiteres von der Hand weisen. Es könnte indessen auch sein, dass Sundar Singh tatsächlich einem Mann mit einem Lamm begegnet ist und die wunderhaften Züge (plötzliches Verschwinden des Mannes) erst später in dies Zusammentreffen hineinprojiziert hat. -

Über den Khyberpass (27) gelangte dann Sundar Singh Januar oder Februar 1906 (28) nach Afghanistan. (29)

Hier hatte er viele Schwierigkeiten durchzumachen, weil man ihn einerseits zunächst als einen Spion betrachtete - man muss ja bedenken, dass eigentlich beständig ein Guerilla-Krieg zwischen der englischen Regierung und den afghanischen Grenzbewohnern stattfindet - und man dort andererseits seine evangelistische Tätigkeit nicht billigte. Afghanistan ist bis zum heutigen Tag ein für das Evangelium verschlossenes Land (30). Sundar Singh erzählt als Beispiel für die Gefahren, welche die Evangeliumsverkündigung in Afghanistan mit sich bringt, die Geschichte von Abdul Karim, der erst ein heftiger Gegner des Christentums war und ein böses Leben führte, bis er bekehrt wurde und anfing, das Evangelium in Afghanistan zu verkündigen. Da er sich dort durch nichts bewegen ließ, zu seiner väterlichen Religion zurückzukehren, wurde er in grausamer Weise zu Tode gemartert (31). Sundar Singh berichtet, er habe diese Geschichte von Daud Khan erfahren, der Abdul Karim mit gemartert habe, aber durch dessen Geduld und Standhaftigkeit selbst zum Christentum bekehrt worden sei (32). Zehn Jahre später sah Sundar Singh in der Kirche zu Quetta in Baluchistan eine Erinnerungstafel für Abdul Karim sowie für einen anderen Märtyrer Nasir U l l a h Khan, der ebenfalls in Afghanistan, und zwar unweit Chaman (33) ermordet worden sei (34). Ein dritter, der in Afghanistan auf grausamste Weise getötet wurde, ist G u l b a d S h a h (35), dessen Geschichte Sundar Singh ebenfalls kurz wiedergibt (36).

Auch Sundar Singh blieben schwere Stunden nicht erspart. Einmal im Februar hatte man ein Komplott geschmiedet ihn zu töten. Aber es wurde ihm hinterbracht, so dass er nachts während eines wolkenbruchartigen Regens fliehen musste. Die nächste Nacht suchte er Zuflucht in einer verfallenen Hütte voller Lehm und Kuhdung, da ihm die Dörfler keine Unterkunft gewährten, noch auch Brot und Feuerholz gaben. Er verbrachte die Nacht frierend, ohne ein Auge zuzutun, so dass er ernstlich fürchtete, er würde sich eine Lungenentzündung oder Rheumatismus zuziehen. Aber er nahm keinen Schaden. Als er am nächsten Morgen seine Kleider in der Sonne trocknete, sah er sich plötzlich von den Dörflern sowie den Feinden, die ihm aufgespürt hatten, umzingelt. Schon machte er sich auf das Schlimmste gefasst, als sich alles plötzlich zum Guten wandte. Da seine Widersacher ihn gesund und munter vorfanden, glaubten sie, er stünde unter Gottes besonderem Schutze. Sie nahmen ihn auf eine Woche mit in ihr Dorf und schenkten ihm zum Abschied einen Turban und einen Rock (37). - Auch sonst erfuhr Sundar Singh unerwartete Freundlichkeiten. So gab ihm in einem Orte ein siebenjähriger Knabe, der an der Tür stand, ohne weitere Worte Brot, das er gerade in der Hand hatte. Es war Sundar Singh hochwillkommen, weil er heftigen Hunger litt (38).

Sehr weit ist Sundar Singh nicht in Afghanistan eingedrungen. „Er sagte, dass er bis Jahallabad (lies Jalalabad) (39) gekommen sei; aber da er weder Pashtu noch Persisch verstand, hielt er es für zwecklos, weiter zu reisen“, berichtet Missionar Riddle (40).

Von Afghanistan führte Sundar Singh's Weg nach Kaschmir. Die landschaftliche Schönheit dieser Gegend, die das Entzücken aller Reisenden ist, sprach auch zu Sundar Singh's Sinnen, so dass er sagt: „Wer mit der Geographie nicht vertraut ist, mag dieses Land sicher für den einstigen Garten Eden halten“ (41), überhaupt zeichnet sich Sundar Singh dadurch aus, dass er im Gegensatz zu den meisten seiner Landsleute einen ausgesprochenen Sinn für Naturschönheit besitzt. Sundar Singh erwähnt als Orte, die er besucht hat, Srinagar (42), Islamabad (43) und Derinag (44) und fügt hinzu: „Die Leute hier behandelten mich mit äußerster Freundlichkeit. Ich arbeitete vor allem unter den Pilgern, die aus ungeheuren Entfernungen gekommen waren, um Amarnath (45) anzubeten“ (46). Bei Kishtwar (47) hatte Sundar Singh wieder große Schwierigkeiten zu bestehen, so dass er am Verzagen war. Wir lassen ihn selbst erzählen, wie er bei solch einer Gelegenheit getröstet wurde: „... Ich schloss mich zwei anderen Männern an, und wir gelangten zusammen zu einem Dorf Darashta (48). Dort buken die Einwohner auf einem riesigen flachen Stein Brot. Der Stein selbst war von der Hitze der Flammen glühend rot geworden, aber es wurde mit Erstaunen beobachtet, dass ausgerechnet in der Mitte des Steines eine Stelle etwa in der Größe eines Rupies kalt blieb. Als der Stein zerbrochen wurde, fiel ein weißes Reptil heraus. Alle waren voller Verwunderung, dass Gott auf wunderbare Weise das Leben der Kreatur inmitten solch intensiver Hitze bewahrt hatte“ (49).

Sundar Singh fährt fort, dass ihn der Gedanke von Gottes Fürsorge sehr getröstet habe, und schließt diese Stelle mit der Erinnerung an die drei Männer im feurigen Ofen. - Wir haben diesen Bericht in Sundar Singh's eigenen Worten angeführt, weil dies die erste Fassung darstellt, die überdies bisher noch nicht veröffentlicht worden ist. Vergleicht man damit, was Zahir daraus gemacht hat (50), so fallen sofort erhebliche Unterschiede auf. Im Reisebüchlein bleibt es eine offene Frage, ob Sundar Singh dies alles mit eigenen Augen gesehen oder nur davon gehört hat, während Zahir es als eigenes Erlebnis Sundar Singh's schildert. Bei ihm wird in Shaida aus dem flachen Stein eine aus Ton hergestellte Pfanne, auf der trotz des Feuers das Brot ungebacken blieb; es wird hinzugefügt, es sei unter den Versammelten zunächst Geld gesammelt worden, ehe diese Pfanne zerbrochen wurde, um den Besitzer zu entschädigen; Zahir weiß ferner in Lover, es sei ein „großes flaches Insekt“ gewesen, und Sundar Singh habe erklärt: „Ich bekannte sofort meine Sünde im Schreine Gottes, und ich schämte mich aufs tiefste, dass ich an Gottes Freundlichkeit gezweifelt hatte.“ Wir haben hier tatsächlich ein Musterbeispiel dafür, was Zahir unter Umständen aus einer Geschichte zu machen versteht. - Was dann unsere Stellungnahme zu Sundar Singh's eigenhändigem Bericht betrifft, so werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir ihn so deuten, dass Sundar Singh ihn nicht als eigenes Erlebnis hinstellen will, sondern als etwas, was ihm erzählt worden ist. Pfister neigt zu der Annahme, dass es sich bei dieser Geschichte überhaupt nur um eine Gleichniserzählung handele (51). Mir scheint jedoch, dass Sundar Singh sie als bare Münze genommen hat, wie auch sonst Manches, über das wir den Kopf schütteln. Aber es beweist nur, dass Sundar Singh im Punkte Leichtgläubigkeit sich - von seinen letzten Lebensjahren abgesehen - nicht von den meisten seiner Landsleute unterschied.

Von Kishtwar reiste Sundar Singh über Jammu (52) nach Kotgarh. Er traf dort am 8. Juli 1906 ein (53). Damit fand Sundar Singh's erste evangelistische Reise ihr Ende. Er hatte sie in einem

ungewöhnlich jungen Alter unternommen; wurde er doch gerade jetzt erst 18 Jahre alt und damit mündig (54).

top

3. Zusammenarbeit mit Missionar Stokes.

8.7.1906 - November 1907.

Kotgarh (55) sollte für viele Jahre die zweite Heimat Sundar Singh's werden, zu der er nach seinen Reisen immer wieder zurückkehrte. Es liegt 50 Meilen (56) nordöstlich von Simla an der sog. Hindustan-Tibet-Road, die Sundar Singh in späteren Jahren noch oft entlang ziehen sollte. In Kotgarh traf Sundar Singh Missionar S. E. Stokes wieder, der ihn einen Tag vor seiner Taufe zu Missionar Redman begleitet hatte. Stokes hatte zu Beginn seiner Indienzeit eine kurze Periode in Verbindung mit der sog. Ausbreitungsgesellschaft (57), einer bekannten amerikanischen Missionsgesellschaft, in Delhi gearbeitet und wohnte jetzt in Bareri (58), einem Hause bzw. einer Niederlassung etwa zwei Meilen von Kotgarh entfernt (59).

Es war wahrscheinlich eine Frucht des Zusammenseins von Sundar Singh und Stokes, dass dieser beschloss, auch seinerseits Sadhu zu werden. Sundar Singh erzählt (60), wie er versucht habe, Stokes diesen Gedanken auszureden. Er hatte ja bereits eine einjährige Erfahrung hinter sich und wusste, wie schwer solch ein Leben schon für ihn als Inder war. Wie viel mehr für einen Abendländer, der schon rein körperlich solchen Strapazen in einem Tropenlande auf die Dauer nicht gewachsen ist. Sundar Singh's prinzipielle Stellungnahme, die echt evangelisch ist, findet sich in dem prägnanten Satze: „... Es ist nicht wesentlich, dass alle als Sadhus dienen. Es gibt viele Arten von Berufen (Dienst), und alle sind gut. Deshalb sollte jeder das tun, wozu er sich von Gott berufen weiß“ (61). Stokes ließ sich jedoch nicht irre machen. Er war von einer glühenden Opferbereitschaft erfüllt und wollte nach dem Vorbild von Franziskus von Assisi sein Leben völlig dem Dienst an den Armen und Kranken weihen. Er glaubte dies am besten durch die freiwillige Übernahme mönchischer Askese verwirklichen zu können. Seine Gedanken entwickelte er später ausführlicher in einem Aufsatz, der in einer englischen Missionszeitschrift erschien und weithin Beachtung fand (62). So verteilte er alles, was er hatte und wurde, nachdem er sich zwei Hütten gebaut hatte - eine in einem Dorfe, und eine in einer Bergeshöhle -, ein Sadhu wie Sundar Singh (63). Das war im August oder September 1906 (64).

Bald darauf folgten gemeinsame Reisen der beiden Freunde in den nördlich von Simla gelegenen Eingeborenenstaaten, in Kullu, Mandi und Suket, wobei sie mit Hilfe einer Laterna Magica Lichtbilder zeigten (65). Sie hatten dabei mancherlei Entbehrungen auf sich zu nehmen. Einmal erhielten sie, wie Sundar Singh schildert, keinen Unterschlupf für die Nacht, bekamen auch keinen Bissen zu essen, bis sich um Mitternacht jemand über sie erbarmte, ihnen ein Maisbrot zu essen gab und sie in einem schmutzigen K u h s t a l l einquartierte. Vor Kälte und Ungeziefer konnten sie nicht einschlafen; aber der Gedanke an die Niedrigkeit Christi und seine Geburt in der Krippe ließ ihre Herzen gleichwohl voll Freude sein (66). Aber es fehlte auch nicht an gegenteiligen Erfahrungen. So wurden sie eines Abends, als sie schon an viele Türen umsonst angeklopft hatten, von einem Dorfbewohner auf der Hausveranda einquartiert und jeder wenigstens mit zwei Matten bedacht, so

dass sie nicht völlig der Kälte preisgegeben waren; am nächsten Morgen brachte ihnen jemand zwei dicke Gerstenbrote (67).

Ein anderes Erlebnis, das als einziger von beiden Beteiligten Stokes schildert, soll nicht unerwähnt bleiben. Beide waren „Hunderte“ (?) von Meilen in das Landesinnere vorgedrungen. Dabei erkrankte Sundar Singh und hatte täglich Fieberattacken und Leibschmerzen. Schließlich, eines Abends, konnte er mitten im Gebirge nicht mehr weiter und wurde von Stokes, der sich große Sorge um ihn machte, auf den Boden gebettet. Stokes fährt fort: „Mich dicht zu seinem Ohr hinabneigend, fragte ich ihn, wie er sich fühlte. Ich wusste, dass er niemals klagen würde, aber auf die Antwort, die ich erhielt, war ich nicht gefasst. Er öffnete seine Augen und lächelte abwesend; dann sagte er mit einer fast unhörbaren Stimme: „Ich bin sehr glücklich: wie süß ist es, um Seinetwillen zu leiden!“ (68). Später erholte sich dann Sundar Singh wieder.

Neben der Wortverkündigung widmeten sich Sundar Singh und Stokes auch der Krankenpflege, ohne sich vor Ansteckung zu fürchten. So arbeiteten sie freiwillig einen oder mehrere Monate im Aussätzigen-Hospital zu Subathu (69). Im Verlauf des Jahres 1907 geschah dies, und zwar mit dem Erfolge, dass mehrere der Aussätzigen Christen wurden (70).

Im gleichen Jahr (1907) traf Sundar Singh erstmalig Tharchin, der später ein Mitarbeiter Sundar Singh's werden sollte. Augenblicklich befand er sich im Dienste des Herrnhuter Missionars Schnabel, der damals 6 Monate in Kotgarh lebte und ebenfalls Sundar Singh kennen lernte. Tharchin besuchte gern die Lichtbildervorführungen von Sundar Singh und machte dabei dessen Bekanntschaft (71). Offenbar geht es auf eine Mitteilung Missionar Schnabel's zurück, wenn Missionsinspektor Bechler im Blick auf jene Zeit schreibt: „Um die Eingeborenen anzulocken, brauchte Sundar oft eine Ziehharmonika. Auf seine Musik hin sammelten sich Leute um ihn, und nun begann er zu reden“ (72).

In das Jahr 1907 fiel auch die Konfirmation (73) Sundar Singh's. Da sie in den Biographien Sundar Singh's nirgends erwähnt wird, bringen wir die Übersetzung des vollen Berichtes aus der Feder eines Augenzeugen, Rev. C. F. Andrews:

> „Letztes Jahr (scil. 1907) begab ich mich von Simla mit dem Bischof von Lahore (74), der in Kotgarh eine Konfirmationsfeier halten sollte, auf die Wanderung ... Dann sahen wir plötzlich zu unseren Füßen die kleine christliche Kirche mit ihrem Kreuz und hölzernen Glockenturm und hörten die Kinderstimmen einen christlichen Choral singen. Dies friedliche Bild und die ergreifende Schönheit unseres christlichen Glaubens inmitten des krassen Heidentums ringsum war unbeschreiblich. Die Missionsleute waren ein betagter, weißbärtiger deutscher Missionar (75) und seine Frau, die in das Bild trefflich hineinpassten. Am nächsten Morgen, einem Sonntag, waren die Dorfchristen früh auf und begrüßten draußen im Sonnenschein vor der Kirche stehend den Bischof bei seinem Näherkommen. Der Regen hatte aufgehört, und die Luft war rein und durchsichtig blau. Der Gottesdienst war voller Stille. Der alte deutsche Pastor spielte das Harmonium sehr weich und leitete den Gesang. Die Konfirmanden, alle in Weiß, traten einer nach dem anderen hervor, um eingesegnet zu werden (to receive the gift), als Letzter ein junger Sikh-Christ von vornehmer Abkunft, der alles für Christus aufgegeben hatte, um mit einem jungen amerikanischen Geistlichen das Leben der Askese zu führen. Sein

> Antlitz leuchtete und war von fester Entschlossenheit und heller Energie erfüllt, als der Bischof nach dem Gottesdienst ihm die Hand schüttelte und Gottes Segen wünschte. Er war sehr bescheiden und still, aber voller Ernst und seinem amerikanischen Bruder ergeben ...“ (76). An anderer Stelle schildert Andrews, wie zwischen ihm und Sundar Singh eine innige Freundschaft entstand, die sich von Jahr zu Jahr vertiefte. Obschon fast ein Menschenalter seitdem vergangen ist, steht diese Zeit noch völlig lebendig vor Andrews, der sie in seinem Buch mit warmem Herzen schildert. Er beschreibt uns Sundar Singh, den er damals eben erst kennen lernte, als anfänglich sehr zurückhaltend. Aber als die erste Fremdheit überwunden war, wurde es anders. „Da blühte sein ganzes Wesen in einer einzigartigen, glückseligen Weise auf, und er gewann unsere Herzen durch seine zarte Freundlichkeit. Sein Gesicht trug noch den Stempel der Jugend, obschon sich auch Zeichen von Schmerz hineingegraben hatten. Beim ersten Anblick waren es indessen nicht so sehr seine Gesichtszüge, die meine Aufmerksamkeit fesselten, als seine wundervollen Augen. Sie waren voller Leuchten wie das dunkelglänzende Wasser irgend eines Teiches, der sich im Walde befindet und von einem Sonnenstrahl berührt wird. Neben einem Schatten von Traurigkeit war darin auch das Licht von Freude und Friede. Meistens, wenn wir zusammen waren, schien er fast ganz in seine eigenen Gedanken versunken zu sein ... In späteren Jahren machte mir sein würdevolles Verhalten, wenn er anwesend war, tiefen Eindruck; aber bei jenem ersten Male war es mir, als sähe ich nichts als diese Augen, die in meine eigenen Augen blickten und mir seine Freundschaft anboten. Sie schienen mir ohne Worte zu sagen, was für einen großen Schatz seine Seele in Christus gefunden hatte, und wie er auf den ersten Blick erkannt hatte, dass mein Herz mit dem seinen in der Hingabe an den gleichen Herrn eins war ...“ (77).

Jahr für Jahr pflegte dann Andrews seine Besuche in Kotgarh zu wiederholen, und so lernte er Sundar Singh immer besser kennen und immer tiefer schätzen. Das muss man in seinem Buche selber nachlesen (78). Wir müssen nachholen, dass Sundar Singh und Stokes keineswegs immer Seite an Seite arbeiteten. „Sundar selbst sagt, dass er und Stokes nur drei Monate lang wirklich zusammengelebt hätten, obgleich sie zwei Jahre gemeinschaftlich arbeiteten“ (79). So hatte Stokes im Frühjahr 1907 auf einige Zeit Kotgarh verlassen. Denn es trieb ihn, eins der von der Pest heimgesuchten Dörfer aufzusuchen, um dort zu wirken. „So nahm ich eine Decke, ein kleines Wassergefäß, genannt Lota, einige Medizinen und mein griechisches Neues Testament und brach auf, um mir ein passendes Dorf auszusuchen“ (80). Im Herbst begaben sich dann Stokes und Sundar Singh gemeinsam nach Lahore und arbeiteten unter den Pockenkranken. Dort traf sie Andrews beide, „wie sie auf dem bloßen Boden schliefen und abwechselnd einen Rajputen-Knaben von den Bergen pflegten ...“ (81). Darnach reiste Stokes im November 1907 (82) nach Amerika, um dort Freunde für seine Arbeit zu gewinnen, während Sundar Singh auf die Berge zurückkehrte.

top

4. Weitere Wirksamkeit.

November 1907 - Dezember 1909.

Das Erste, was wir über diese Zeit wissen, betrifft den 22. Februar 1908. Wie Streeter mit Sundar

Singh's eigenen Worten berichtet, sah dieser einmal in der Ekstase einen Menschen mit einem verklärten Leibe, der sich ihm gegenüber als ein früherer Bekannter ausgab. Er sagte zu Sundar Singh: „Ich war in einem Hospital für Aussätzige, das du besuchtest. Infolge des Aussatzes hatte ich meine Finger verloren und mein Gesicht war ganz entstellt. Jetzt bin ich kein Aussätziger mehr. Von Jesus Christus empfing ich dies selige Dasein. Am 22. Februar 1908 verließ ich jenen Leib und ging zu diesem Leben ein.“ Sundar Singh fährt fort: „Ich prüfte später diese Angaben und fand sie richtig. Er war an dem Tage und an dem Orte gestorben, die während der Vision genannt wurden“ (83). - Da Sundar Singh diese für den Historiker entscheidenden Angaben fortlässt, schrieb Hosten zur Feststellung der geschichtlichen Wahrheit an den Leiter des Aussätzigenheimes in Subathu und bat ihn zu ermitteln, ob dort am 22. 2. 1908 ein Aussätziger gestorben sei (84)“. Aber er erhielt keine Antwort, wie es ja überhaupt zweifelhaft ist, ob tatsächlich Subathu gemeint ist. Streeter hat vielleicht Recht, wenn er telepathische Einwirkungen zur Erklärung dieser Vision für möglich hält. Im übrigen sind wir außerstande ein Urteil zu fällen, ob erstens die Vision und zweitens das in der Vision Geschaute geschichtlich sind.

Das Nächste, was wir über Sundar Singh hören, stammt aus dem Munde Tharchin's, der uns bereits vorhin begegnete. Er besitzt die seltene Eigenschaft, dass er sorgfältig Tagebuch schreibt und fast immer mit genauen Einzelheiten aufwarten kann. Wir holen hier aus seinem Leben nach, dass er seiner Nationalität nach ein Tibeter war und in Poo, das uns noch öfter beschäftigen wird, im Jahre des Eisernen Tiger, also im Jahre 1890 (85) geboren und in Poo am 16. April 1905 am Palmsonntag konfirmiert wurde (86). Nachdem er, wie wir sahen, im Winter 1906 bis 1907 mit Missionar Schnabel in Kotgarh gewesen war, „kam er Ende 1907 nach S i m l a. Für etwa 6 Monate lebte er in Simla und tat Kuliarbeit, schleppte Steine usf. Eines Tages, am 10. Mai 1908 ... traf er Sundar Singh, wie er auf dem Basar predigte. Nach der Predigt stellte sich Tharchin Sundar Singh in den Weg und dieser erkannte ihn in seiner heruntergekommenen Gewandung und sagte: „Bist du es, Tharchin? Komme mit mir mit. Ich will für dich sorgen.“ Sundar Singh lebte in der St. Thomasbücherei der Kirchenmission (87). Tharchin ging mit ihm mit und diente ihm sowie zwei bis drei indischen Babus (88), die am gleichen Orte wohnten. Tharchin arbeitete als Bediensteter, holte Wasser, half beim Kochen usf. Im Mai, Juni (und Juli ?) war Sundar Singh in Simla. Dann sagte Sundar Singh, er ginge zu einem weit entfernten Orte, ohne zu erwähnen, wohin ...“ (89). - Wir bekommen hier einen Einblick, wie Sundar Singh sich des Hilfsbedürftigen annahm. Aber nicht nur das -; „Tharchin sagt, dass Sundar Singh ihn während seines dreimonatlichen Aufenthaltes (er spricht von drei Monaten) bei ihm im Jahre 1908 Hindustani gelehrt hätte und er (Tharchin) ihn als seinen Guru (geistlichen Lehrer) betrachtet und verehrt habe, als einen, der ihn im Punkte Religion und Frömmigkeit stark beeinflusst hätte. Es sei Sundar Singh gewesen, der ihn aus seiner niedrigen Stellung emporgehoben und befähigt habe, seine Lage nach und nach zu bessern. Er empfindet daher für Sundar Singh die größte Verehrung und Dankbarkeit“ (90). In ähnlichem Sinn schreibt Tharchin an Heiler (91), und auch Sundar Singh selbst berichtet dass Tharchin im Jahre 1908 bei ihm in Simla gewesen sei (92). Im August trat dann Tharchin in Delhi bei einem Inder aus dem Panjab eine Stelle an (93).

Der Ort, zu dem Sundar Singh von Simla aus ging, war P o o. Die Einladung hierzu hatte Sundar Singh von dem Herrnhuter Missionar H. B. Marx erhalten, als dieser ihn früher während seines Zusammenseins mit Stokes in Kotgarh besucht hatte. Marx fährt unter Bezugnahme auf Sundar Singh ganz kurz fort: „... Den Besuch führte er 1908 aus, als wir alle auf der Station waren. Damals blieb er nur wenige Tage in Poo und kehrte von da wieder zurück, wahrscheinlich nach Kotgarh“ (94). Dieser

Besuch muss zwischen dem 17. Juni und 3. August erfolgt sein, da Missionar Schnabel, der damals ebenfalls in Poo stationiert war, sich auf einer Evangelisationsreise durch Spiti nach Kyelang befand, wo anschließend eine Missionskonferenz stattfand. „Gerade in dieser Zeit scheint Sundar Singh Pu (= Poo) besucht zu haben ...“ (95). - Das sind die einzigen Nachrichten über Sundar Singh's Besuch in Poo, der schwerlich vor Mitte oder Ende Juli stattgefunden haben dürfte (96).

Nach einiger Zeit trat Sundar Singh abermals eine längere Reise an. Schon lange Zeit hatte ihn der Wunsch erfüllt, Palästina zu besuchen. So begab er sich - wahrscheinlich war es 1909 - nach Karachi, um eine Überfahrtsgelegenheit nach dem Heiligen Lande zu suchen. Aber sein Plan scheiterte, und so reiste er nach Bombay weiter (97). Im weiteren Verlauf der Reise - vielleicht ehe er noch Bombay erreichte - hatte er zwei besondere Erlebnisse, bei denen nicht feststellbar ist, welches sich zuerst zutrug und weiches nachfolgte (98), wenn die beiden Erlebnisse überhaupt historisch sind. Das eine geschah bei K a l y a n (99), und zwar nach George Milton am 1. März 1909. Seit drei Tagen war Sundar Singh ohne Nahrung geblieben. Nun begegneten ihm auch noch die Dörfler feindselig, als er ihnen die frohe Botschaft verkündigte, und verweigerten ihm Essen und Nachtquartier. Als er das Dorf verließ und mit der sinkenden Nacht dem Dschungel zuwanderte, wurde er heftig von der Versuchung angefochten, zu seinem Vater heimzukehren. Der Kummer überwältigte ihn so sehr, dass er bittere Tränen vergoss. Schließlich betete er und fand Frieden, so dass er einschlummerte. Um Mitternacht wachte er davon auf, dass zwei Männer seine Hand berührten; sie brachten ihm einen Teller mit Speise und einen Becher zum Trinken. Sundar Singh war erstaunt, dass sich die Hartherzigkeit der Dörfler gewandelt hatte, und wollte ihnen danken. Aber sie forderten ihn auf, erst zu essen. Als er nach seiner Mahlzeit aufstand, um ihnen endlich seinen Dank auszusprechen, war plötzlich alles verschwunden (100). - Es ist klar, dass es sich hier um ein Erlebnis handelt, das in einer Linie mit der Geschichte von dem Mann mit dem Lamm liegt. Vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus liegt keine Möglichkeit zu einer Nachprüfung der Schilderung vor, zumal Sundar Singh in dieser nächtlichen Speisung zweifellos ein göttliches Wunder erblickte. Ob es sich nun um eine wirkliche Speisung durch den Dörfler oder um einen Traum Sundar Singh's oder etwas anderes handelte, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls liegt kein Grund vor, diese Geschichte als eine bloße Erfindung Sundar Singh's abzutun.

Das andere Erlebnis trug sich in N a s i k zu (101). Von der Reise hungrig und durstig begab sich Sundar Singh zum dortigen Missionar. Er hoffte auf etwas Wasser zum Trinken. Aber da ihn der Missionar nicht weiter beachtete, musste er enttäuscht und mutlos davonziehen. Er war noch nicht weit gegangen, als der Missionar ihm einen Diener nachschickte und ihn zurückrief. Er fragte ihn nach seinem Namen, und da stellte es sich heraus, dass sich im Missionshaus ein Paket befand, das die Post dort abgegeben hatte (102) und das an ihn adressiert war; aber da der Missionar Sundar Singh's Adresse nicht gewusst hatte, war er nicht imstande gewesen, es umzuadressieren. Als Sundar Singh das Paket öffnete, fand er darin etwas zu essen (103). Als er es verzehrte, entdeckte er zu seiner freudigen Überraschung darin einen hohen Geldbetrag (104), der es ihm ermöglichte, die Reise mit der Bahn fortzusetzen. - Heutzutage ist es nicht mehr möglich, die Geschichtlichkeit der Erzählung festzustellen. Hätte man dieses rechtzeitig versucht, hätte sich wenigstens der Name des Missionars sowie seine Stellungnahme zu diesem Vorfall ermitteln lassen (105).

Dann kehrte Sundar Singh über Bhusaval (106), Hoshangabad (107), Lucknow und Delhi nach

Kotgarh zurück (108).

Am 31. Mai 1909 kam ein Brahmane mit Namen Shri Dhar Tirath, der 42 Jahre lang als Sadhu durchs Land gezogen war, nach Kotgarh und wurde dort getauft. Da Sundar Singh selbst dieses Ereignis erwähnt (109), hat er vielleicht die Taufe mit erlebt. Das würde bedeuten, dass seine Reise vorher beendigt gewesen wäre.

top

5. Im St. John's College zu Lahore.

Dezember 1909 - Juli 1910.

Schon ehe Sundar Singh auf seine allererste Reise ging, hatte ihm sein väterlicher Freund Dr. Wherry zugeredet, er solle sich einer theologischen Ausbildung unterziehen, und zwar im theologischen Seminar zu Saharanpur. Aber da Sundar Singh keine Neigung dazu verspürte, ließ ihn Wherry mit seinem Segen davonziehen (110). Aber schließlich spürte Sundar Singh doch das Bedürfnis nach weiterer Ausbildung und trat in das John's College der englischen hochkirchlichen Mission in Lahore ein (111). Hierzu veranlasste ihn vor allem der Rat von Freunden, die ihn überredeten, in Zukunft nicht nur, wie bisher, unter Nichtchristen, sondern auch unter Christen zu wirken (112). Der Leiter der Anstalt war damals zunächst Kanonikus Wigram (113), der dann nach einigen Wochen von Kanonikus Wood abgelöst wurde (114). Über den Kursus, den Sundar Singh absolvierte, erfahren wir nähere Einzelheiten aus einem Brief von Kay, der später die Anstalt leitete. Danach trat Sundar Singh im Dezember 1909 von Kotgarh kommend in den Anfängerkursus ein, der bereits im Oktober eröffnet war, und wurde dann nach Weihnachten zu dem unteren Katechetenkursus zugelassen (115), den er bis zu Ende durchmachte (116). Auf dieser Stufe gibt es weder Lateinisch noch Griechisch als Fremdsprachen, wenn auch einzelne Studenten die Gelegenheit benutzen, sich hier bereits die Anfangsgründe des Griechischen anzueignen. Das Ziel des Studiums ist die Vorbereitung zu einem der 4 kirchlichen Ämter, welche die anglikanische Kirche in Indien aufweist: Evangelisten, Katecheten, Diakonen (117) und Priester. Die beiden Ersteren werden nicht ordiniert, während die beiden Letzteren der bischöflichen Ordination bedürfen. Jedem, der als Evangelist oder Katechet ausgebildet wird, steht die Laufbahn zum geistlichen Amte offen; das war auch bei Sundar Singh der Fall (118). Er hätte nur eine Zeitlang praktisch arbeiten und sich nach einer gewissen Bewährungszeit zu einem weiteren Kursus nach Lahore begeben müssen (119), wie es überhaupt in Indien von den protestantischen Missionen oft so gehandhabt wird. Hieraus ergibt sich, dass das, was Sundar Singh lernte, etwa dem gleichzustellen ist, was bei uns in Deutschland die Diakonen lernen. Tatsächlich waren die Unterrichtsfächer Bibelkunde, Gebetbuch (Common Prayer Book). Grundzüge der Kirchengeschichte und Apologetik sowie Einführung in die nichtchristlichen Religionen, soweit sie bei ihrer späteren Arbeit mit ihnen in Berührung kommen konnten. Von Streeter erfahren wir außerdem, dass Sundar Singh im College Sitar, ein indisches Saiteninstrument, spielen lernte. „Aber er gab es bald wieder auf, weil es ihm zuviel Zeit kostete und weil es für ihn als Sadhu zu schwierig gewesen wäre, es mit sich herum zu tragen“ (120).

Der Einzige, der uns einen Einblick in Sundar Singh's Inneres während dieser Zeit vermittelt, ist

Andrews. Er besuchte ihn öfters und versuchte ihn aufzuheitern. „Er (Sundar Singh) erschien mir wie ein Vogel des Waldes, der mit seinen Flügeln vergebens gegen die Stangen des Käfigs schlägt. Es war fast so, als ob seine Flügel beschnitten wären, und ich machte mir viel Sorgen um ihn, wenn ich sah, wie sich vor meinen Augen etwas wie eine Tragödie abspielte“ (121). Sundar Singh fand sich nur schwer in das Zusammenleben mit den anderen Studenten hinein, von denen er so grundverschieden war, und zog es vor, sich so viel wie möglich in sein eigenes Zimmer zurückzuziehen, ohne sich indessen völlig zu isolieren. Anfänglich ergaben sich dadurch Schwierigkeiten, wie nicht anders zu erwarten, bis ein plötzlicher Wandel eintrat. Eines Tages fand nämlich einer von den Studenten, die sich Sundar Singh gegenüber mancherlei Lieblosigkeiten hatten zuschulden kommen lassen, Sundar Singh im Freien allein unter einem Baume sitzend, ohne dass dieser ihn bemerkte. „Zu seiner großen Überraschung fand er, dass Sundar Singh weinte und in ernster Fürbitte sein Herz vor Gott ausschüttete, und zwar gerade für den Studenten, der eben herangekommen war. Er betete, dass das, was er selbst falsch getan haben könnte, vergeben werden möchte und dass es zwischen ihnen zu aufrichtiger Liebe kommen möchte.“ Der Student war davon so überwältigt, dass er sich alsbald Sundar entdeckte, ihn um Verzeihung bat und mit ihm herzliche Freundschaft schloss (122). Auch sonst scheint Sundar Singh in dieser Zeit einen stillen, nachhaltigen Einfluss ausgeübt zu haben. „... Junge Leute, Christen wie Nichtchristen, pflegten zu geistlicher Hilfe und Beratung zu ihm zu kommen ...“ (123).

Später erhielt Sundar Singh eine schriftliche Predigtlizenz von Bischof Lefroy, die ihn berechtigte, in der Diözese Lahore zu predigen. Aber bald erkannte Sundar Singh, dass er damit eben auch an die anglikanische Kirche sowie an diese Diözese gebunden war, also konfessionell wie territorial. Dies erschien ihm als Beschränkung seiner Wirkungsmöglichkeit, wie er sich überhaupt mehr „zu einem prophetischen als zu einem pastoralen Dienst von Gott berufen glaubte“ (124). So legte er schließlich Bischof Lefroy seine Ansichten dar und stieß bei ihm auf volles Verständnis. Er durfte seine Predigterlaubnis zurückgeben, ohne dass ihm das Predigen verboten wurde. Dieses völlig unbürokratische, verständnisvolle Entgegenkommen des Bischofs (125) ermöglichte es dann Sundar Singh, eine ungeahnte, weit reichende Tätigkeit zu entfalten. Auch so blieb er ein Kind der anglikanischen Kirche, in der er die Taufe empfangen hatte und konfirmiert war und in der er auch weiterhin zum Abendmahl ging (126). Aber bei seiner Wortverkündigung war er in jeder Weise ungebunden (127) und nahm weder in kirchlicher noch in konfessioneller Hinsicht besondere Rücksichten. Allerdings nahm er mit seiner theologisch unbeschwerten Einstellung eine Ausnahmestellung ein, die ihm gegenüber der Erzbischof von Canterbury lächelnd in die Worte kleidete: „Das ist alles ganz gut und schön - für Sie“ (128).

In die Zeit von Sundar Singh's Aufenthalt in Lahore fällt die Gründung der „Bruderschaft der Nachahmung Christi“. Nachdem Stokes im November 1907 nach Amerika und dann 1908 weiter nach England gereist war, entwarf er - noch in England - Richtlinien für eine neu zu gründende Bruderschaft, für die er sich das Einverständnis des Bischofs von Lahore durch einen Besuch am 2. Juni 1908 gewann (129). Im November 1908 kehrte Stokes nach Indien zurück (130). Wie sich aus einem ausführlichen Brief ergibt, den er an seine Freunde in Übersee schrieb (131), widmete er sich wieder dem praktischen Dienst der Nächstenliebe, indem er Kranke pflegte und für unbemittelte Knaben eine Kostschule in Kotgarh begründete. Hierbei verwirklichte sich allmählich der Plan der Bruderschaft, bis der Bischof sie am 22. Februar 1910 in einem feierlichen Eröffnungsgottesdienst in der Kathedrale zu Lahore offiziell anerkannte und gleichzeitig Stokes und Missionar später

Kanonikus, jetzt Bischof - Western, den Letzteren als Novizen, zu Mitgliedern der Bruderschaft erklärte (132). Auch Sundar Singh scheint an diesem Gottesdienst teilgenommen zu haben (133), ohne jedoch beizutreten (134). Stokes und Western blieben die einzigen Mitglieder; ein Missionar Branch, der mit ihnen eng befreundet war, konnte sich schließlich doch nicht zum Beitritt entschließen. Im Sommer 1910 weilten Stokes und Western außerhalb Indiens (135) und setzten nach ihrer Rückkehr ihre gemeinsame Arbeit im Sinne ihrer Regeln (136) fort und versuchten auf jede Weise das franziskanische Ideal des Dienstes an den Brüdern zu verwirklichen.

top

6. Wanderjahre.

August 1910 - Januar 1912.

Die eineinhalb Jahre, die dem Aufenthalt in Lahore folgten, sind für uns in Dunkel gehüllt. Einen Anhalt bietet uns Kanonikus Western, der schreibt: „... Ich kam (nachdem ich 1910 in England gewesen war) Anfang 1911 nach Kotgarh ... Ich glaube, er (Sundar Singh) war einen Teil der Zeit von Februar bis Juli 1911 in Kotgarh, aber ich glaube nicht für lange, höchstens ein- bis zweimal. Er führte einfach ein Wanderleben und arbeitete an verschiedenen Orten für sich allein und auf eigene Verantwortung“ (136a). Welche Orte dies waren, wissen wir nicht (137). Zweifellos hat Sundar Singh während dieser Zeit auch weiterhin mit Stokes, Western und ihrem Freundeskreis zusammengearbeitet. Die Bruderschaft fand indessen ein schnelles Ende, weil sich bereits im August 1911 Stokes entschloss zu heiraten (138).

Nach dem, was wir über Sundar Singh's frühere Tätigkeit gehört haben, können wir uns ein Bild davon machen, wie er auch jetzt gearbeitet haben wird. Andrews, der bis 1911 alljährlich nach Bareri bei Kotgarh zu gehen pflegte (139), entwirft ein anschauliches Bild von Sundar Singh's Art und seinem Wirken während all dieser Jahre. Er vergleicht ihn mit den rauschenden Gebirgsbächen: „In jener ersten Zeit, als das Feuer seiner Hingabe am hellsten loderte, war gewiss diese unmittelbare und schöpferische Freiheit des Geistes kennzeichnend für den Sadhu, wie wir ihn kannten. Heute konnte er hier sein und morgen wieder dort. In aller Frühe, ehe der Tag anbrach, konnte er eine neue Reise antreten, bloß einen Zettel hinterlassend, dass er den Ruf vernommen hätte und gegangen sei. Dann wieder konnte er ebenso plötzlich wieder erscheinen, niemand wusste, woher“ (140). Andrews erzählt ein Beispiel aus der Zeit, wo er selbst in Kotgarh war: „Eines Nachts stand er vom Gebet auf und traf Anstalten, allein fortzugehen. Als er gefragte wurde, warum er so spät abends aufbreche, erwiderte er, dass er den Ruf von jemand im Tale unten, der seiner sofortigen Hilfe bedürfe, gehört habe. Die, die neben ihm schliefen, baten ihn, bis zum Anbruch der Dämmerung zu warten und sich nicht den nächtlichen Gefahren des Urwaldes auszusetzen. Doch der Sadhu blieb bei seinem Vorsätze, sofort aufzubrechen. Nach einigen Tagen kehrte er zurück. Der Mensch, den zu suchen er fortgegangen war, war schwer krank gewesen und hatte sehr seiner Hilfe bedurft. Dieser plötzliche Ruf durch den Geist in ihm, der mit seinem eigenen Geiste während einer Nacht schweigenden Gebetes Zwiesprache hielt, passte zu Sundar Singh's ganzem Christenleben und sein sofortiger, furchtloser Gehorsam war von der gleichen Art ...“ (141).

In diese gleiche Zeit mögen auch Sundar Singh's Besuche in Delhi gehören, bei denen er der Gast von Principal Rudra (142), dem Leiter des St. Stephen's College, war, an dem auch Andrews wirkte. Bei diesen Gelegenheiten widmete sich Sundar Singh vor allem den Studenten des Studentenheims. Andrews sagt, dass Sundar Singh zuwege gebracht habe, was alle anderen vergeblich versucht hätten: die Studenten mit brennender Hingabe zu Christus zu erfüllen. Und zwar war es praktisches Christentum, das Sundar Singh den Studenten vorlebte. Andrews fährt fort: „Der Wandel, der auf diese Weise zustande kam, war erstaunlich zu beobachten. Einer der Studenten, ein Kricketspieler und Athlet, ließ seine sicheren Aussichten auf Regierungsstellen fahren für direkt christlichen Dienst. Ein anderer beschloss, in den Dienst der Kirche zu treten ... Als ein Angehöriger der Fegekaste, der im College zu fegen hatte und ein „Unberührbarer“ war, krank danieder lag, ging einer von denen, die am stärksten unter den Einfluss des Sadhu geraten waren, in die Behausungen der Feger, blieb bei ihm und pflegte ihn während seiner Krankheit. So etwas war in der Geschichte des College bis dahin noch nie vorgekommen“ (142a). Will man Sundar Singh's tief greifenden Einfluss recht ermessen, muss man sich vor Augen halten, dass kein anderer als auch Andrews selbst von ihm aufs Nachhaltigste beeinflusst wurde. Mit durch Sundar Singh's Beispiel sah sich Andrews schließlich veranlasst, seine gesicherte Stelle als Professor am St. Stephen's College in Dehli aufzugeben (143); er löste die Verbindung mit seiner Mission und wurde auch seinerseits ein heimatloser Wanderer um Christi willen. Und gerade dadurch wie durch sein ganzes Wesen und Wirken gewann Andrews die Herzen der Inder, der Christen wie der Nichtchristen, in einem Maße, wie es nur ganz selten einem Missionar möglich war.

Feuer entzündet sich nur an Feuer. Wenn wir rückblickend auf die Frucht sehen, die Sundar Singh's Leben während dieses Zeitabschnittes gewirkt hat, so können wir nicht anders als sagen, dass es ein großes und reiches Leben war. Es war die Zeit der ersten Liebe. Aber wir wollen nicht vergessen, dass sie für Sundar Singh selbst auch unendlich Schweres enthielt. Schreibt er doch einmal in seiner gleichnisreichen Sprache beim Rückblick auf die ersten 8 Jahre seines Dienstes, dass er in dieser Zeit soviel Tränen vergossen habe, dass damit jedes Jahr eine Flasche hätte gefüllt werden können. Erst in späteren Jahren habe man mit Freundlichkeit auf ihn geblickt (144).

- Fortsetzung 6. Kapitel (1)

top

Anmerkungen

1. EMM 1926, 262.

2. Chauhan an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 43.

3. Ralla Ram an Hei., 21. 1. 26, Dok. II, 68.

4. Vgl. John Campbell Oman: The Mystics, Ascetics and Saints of India. A Study of Sadhuism with an Account of the Yogis, Sanyasis, Bai-ragis, and other stränge Hindu Sectarians. London 1903. - Einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Sadhutums gibt J. M. Farquhar: The Crown of Hinduism, London etc. 1913, p. 247-296. Das Problem des christlichen Sadhutums behandelt F. J. Western: Hindu and Christian Sadhuism, „International Review of Missions", London, 10 (1921), 525-541.

5. A p p a s a m y : S. S. S., „The National Christian Council Review", Mysore & London, 49 (1929), 124.

6. Die irrtümliche Behauptung, S. S. habe „Gelübde abgelegt", findet sich erstmalig bei Stokes: Interpreting Christ to India. A new Departure in Missionary Work. „The East and the West", Westminster, 6 (1908), 125. - Auch der später von Stokes und Western begründeten Bruderschaft ist S. S. nicht beigetreten und hat infolgedessen auch dort kein Gelübde auf sich genommen, wie Leg. 79 irrtümlich angibt. Näheres darüber weiter unten.

   6a. Einen Überblick über diese zum Teil hohen Einnahmen gibt S. S. selbst in seinem Brief an Hei. (4. 8. 26, Dok. II, 29). Er griff davon nur wenig an, so dass er eine beträchtliche Summe hinterließ, über die später seine Testamentsvollstrecker zu verfügen hatten.

7. S. S. an Hei., 12. 8. 25, Dok. II, 17; ähnlich Brief v. 4. 8. 25, Dok. II, 16.

8. Das erste Haus erwarb S. S. noch zu seines Vaters Lebzeiten - also etwa 1922 - mit dessen Unterstützung und nach dessen Anweisung in Subathu (S. S. an Hei., 12. 8. 25, Dok. II, 17). Bis dahin war es im Besitz der Presbyterianer-Mission von Neuseeland und kostete S. S. 750 Rupies (Riddle an Hei., 19. 8. 26, Dok. II, 126f.; nach Pater Fairhall, der die Cantonment Books eingesehen haben will, betrug der Kaufpreis 1000 Rupies; vgl. Brief an Ho., 8. 6. 25, Doss. U 375). Es war das gleiche Haus, in dem ihn Pfarrer Anstein am 18. Oktober 1924 antraf und das er später mehrfach beschrieb. Früher hatte, es für Schulzwecke gedient, und in den Schulräumen wohnte nun der indische Arzt des Aussätzigenasyls von Subathu. So herrlich der Ausblick von dort in die wundervolle Gebirgswelt war, so bescheiden war das aus dünnen Lehmwänden hergestellte Haus (Anstein in EMM 1927, 75). „Zum Teil waren die Mauern infolge starker Regengüsse eingesunken, sowie auch ein Stück der kleinen Terrasse vor der Wohnung gegen das offene Tal zu ..." (Ders. in der Reformierten Schweizer Zeitung, 13. 11. 25). Die ganze Wohnung machte Anstein einen ärmlichen Eindruck; er nennt das Haus geradezu eine Lehmhütte, nur dass ihn - wie Anstein offenbar übertreibend sagt - das Rampurhaus, das er ebenfalls als Lehmhütte bezeichnet, im Vergleich hierzu fast wie ein Palast anmutet (Anst. im Kirchenblatt für Württbg. 1927, p. 20). Später stellte sich dann heraus, dass die Örtlichkeit für S. S.'s Gesundheit nicht zuträglich war, so dass er genötigt war auszuziehen (S. S. an Hei., 12. 8. 25, Dok. II, 17). Er schenkte das Haus Dr. Peoples, dem Arzt des Aussätzigenheims, der ihn während seiner Krankheit hingebend gepflegt

hatte (S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 20: Watson an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 208; Riddle an Hei., 19. 8. 26, Dok. II, 126f.)-Später, wohl 1925, kaufte S. S. in Subathu stattdessen ein zweites Haus mit Namen „Land's End“, das ziemlich 100 Jahre alt war und das er durch Vermittlung von Dr. Fife von der amerikanischen Presbyterianer-Mission zu einem herabgesetzten Preise für 5000 Rupies erstand (S. S. an Hei., 12. 8. 25, Dok. II, 17; Fife an Hei., 25. 3. 26, Dok. II, 64; Watson an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 208). Es besaß 6 Acker - reichlich 2 ha Land (Fairhall an Ho., 8. 6. 25, Doss. U 375) - und erfreute sich einer gesunden Lage, wenn es auch den Nachteil hatte, dass das Wasser etwa eine halbe Meile weit herbeigeschafft werden musste (S. S. an Anstein, 13. 3. 28, H.-B. I U 26). Vorher lebten Aussätzige in den Nebenräumen des Hauses (S. S. an Hei., 4. 8. 26, Dok. II, 30), aber auch später überließ S. S. wieder eins der Außengebäude für die Zwecke der Aussätzigeiimission (Riddle an Hei., 19. 8. 26. Dok. II, 126 f.). Bei der Erwerbung des Hauses hatte S. S. von vornherein im Sinn, dass es später entweder ein Stützpunkt für die Missionsarbeit werden sollte oder aber verkauft werden und der Erlös der Missionsarbeit zu gute kommen sollte (S. S. an Hei., 4. 8. 26, Dok. II, 30). Ein Teil des Hauses wurde von Dr. Peoples und seiner Familie bewohnt, die S. S. auch beköstigten (Appasamy: S. S. S., The National Christian Council Review, Mysore etc. 1929, 121). Appasamy gibt eine eingehende Schilderung der ganzen Örtlichkeit, wie er sie bei seinem Besuch vom 24.-31. Oktober 1928 vorfand (a. a. O.). Br. ist bei der Schilderung von S. S.'s Hausbesitz („Die Verteidigung S. S.'s“ 1927, p. 2) im Irrtum, wenn er den Leiter des Aussätzigenheims Wilson (lies: Watson) gegen Pfarrer Anstein ausspielen zu müssen glaubt. In Wirklichkeit spricht Watson vom zweiten Haus, während Anstein das erste Haus beschreibt. So erklären sich die angeblichen Widersprüche, die Br. festnageln zu müssen meint.

8a. So“ Leg. 78-80.

8b. Pfi. nennt ihn einen „Exsadhu“, Bankerott 59ff.

9. Appasamy a. a. O., 123 f.

10. a. a. O./125.

10a. Andr. 100.

11. R 2; die Orte in WMA, Karte 10, I 4.

12. R 2-3.

13. Mit und ohne Christus, p. 77.

14. a. a. O., 76 f.

15. P-d 32 f.

16. R 34; vgl. S. S. an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 13.

17. Vgl. S. S.: Aus seinen Reden in der Schweiz. Heft II, 1922, p. 26f.

18. S. S.'s Aussagen hierüber sind seltsam widerspruchsvoll. Pfarrer Schaerer schreibt: „Vom Sadhu wurde mir bei seinem Besuch in Bern bestätigt, dass er seinen Vater nicht getauft habe. Allerdings habe ihn sein Vater wiederholt um die Vornahme der Taufhandlung gebeten und gehofft, er werde sie vollziehen“ (Brief an Pfi., 9. 4. 25, Pfi.-B. 732, zitiert im Brief von Pfi. an Ho., 1. 5. 25. Doss. U 298). Ähnliches berichtet auch Frau Parker (P-d 136). Wenn Ho. das Gegenteil von ihr behauptet (CHI 1924, 17), so ist er im Irrtum (vgl. den Brief Frau Parker's an Hei., 30. 11. 24, H.-B, III, 2. Anm. 8). Andererseits erzählt Missionsinspektor Pohl ausdrücklich: „Es stimmt, dass mir S. S. erzählt hat, er habe nach langem Sträuben seinerseits auf inständiges Bitten seinen Vater getauft“ (Brief an Pfi., 1. 2. 27, Pfi.-B. 688; vgl. Pohl in EMM 1926, 261). Ähnlich berichtet auch Ho.: „Auch Ghulam Qadir hörte aus S. S.'s Munde, dass sein Vater getauft worden sei, ehe er gestorben wäre“ (Ho. Interview mit Ghulam Qadir am 23. 12. 27 (Doss. V. 160); indessen fügt Ho. nicht hinzu, von wessen Hand S. S.'s Vater getauft worden sein soll. - Unter diesen Umständen bleibt die Frage vorläufig ungeklärt, ob und von wem S. S.'s Vater die Taufe empfangen hat.

19. Karte L P 53, C 2.

20. R 50. - Hiermit erübrigen sich auch Ho.'s Bemerkungen in Doss. I. 45 f.

21. Shaida 16 (Doss. Sh 11).

22. Lover 1917, 34f.; 1918, 50f.; Ap. 1919, 49f. Z. B. die „große Schlange“ von S. S. wird bei Z. zunächst zu einer „schwarzen Schlange“ und dann zu einer „schwarzen Kobra“. - Br. 73 f. folgt der Version Z.'s; allerdings war ihm die in R nicht bekannt.

23. Z. gibt in Shaida (a. a. O.) den 1. Jan. 1906 an. Doch erscheint dies Datum aus zwei Gründen als falsch. Erstens ist es schwer mit der Gesamtchronologie der Reise vereinbar; denn im Februar 1906 war S. S., wie wir gleich sehen werden, bereits in Afghanistan, und zweitens wird uns für die nachfolgende - weil weiter südlich stattfindende Begegnung S. S.'s mit dem Mann, der ein Lamm im Schoße hatte - ausdrücklich der Oktober 1905 berichtet.

24. Beide Orte in WMA 10, I-J 5.

25. George Milton Taîb in NA 19. 5. 16 (Doss. NA 101 f. bzw. 159); hier auch die Zeitangabe (Oktober 1905). Ganz ähnlich Shaida 16f. (Doss. Sh 11 f.), aber ohne die Speisung durch den Brahmanen. Wesentlich geändert in Lover 1917, 36f.; 1918, 52f.; Ap. 1919, 51 f.

26. The Miracles of S. S. S. „The Hibbert Journal“ 1920/21, 316.

27. R 3.

28. dass es bereits im Jahre 1906 geschah, ergibt sich aus S. S.'s Brief an Hei. (23. 7. 26, Dok. II, 26f.): „Ich kam nie an den Khyberpaß oder Peshawar außer 1906 und dann wieder Winter 1916“; dass es im Januar oder Februar des Jahres gewesen ist, ergibt sich aus den weiteren chronologischen Daten.

29. Afghanistan ist nicht zu verwechseln mit dem noch zu Indien gehörigen Baluchistan, das S. S. ein Jahrzehnt später besuchte. Er hielt vom 6. Mai 1916 ab etwa 10 Tage lang in Quetta (WMA 13, D

4) Versammlungen ab, die auch einige Frauen aus dem in Afghanistan gelegenen Kandahar (a. a. O., C-D 4) besuchten. Gern hätte S. S. von Chaman (a. a. O., D 4), das auf der Grenze zwischen Afghanistan und Baluchistan liegt und zu dem eine Bahnlinie von Quetta führt, eine Reise nach dem nur 30 Meilen jenseits der Grenze gelegenen Kandahar gemacht, zumal er von Hindus und Mohammedanern eingeladen wurde, dorthin zu kommen. Aber es ließ sich nicht einrichten (die Einzelheiten bei S. S. in NA, 26. 5. 16, Doss. NA 104 f.).

30. Erst 1924 gelang es den presbyterianischen Missionaren von Mesched, das in Nordostpersien liegt (WMA 14, H-I 2), vom Westen her einen Vorstoß nach Herat im westlichen Afghanistan zu unternehmen. Aber selbst dabei handelte es sich lediglich um eine Erkundungsreise (Julius Richter: Mission und Evangelisation im Orient, Gütersloh 1930, 233).

31. Einzelheiten in R 4f.; ähnlich in Lover 1918, 102-104. Eine etwas andere Version dieser Geschichte, jedoch ohne Angabe des Namens Abdul Karim, gibt S. S. in „Seven Addr." 1919, 23 f. - Wie Ho. festgestellt hat (20. 6. 28, Doss. V, 411), befindet sich die gleiche Erzählung in dem Buch von Dr. T. L. P e n n e l: Among the wild tribes of the Afghan Frontier, London 21909, 292-295. Ein Einblick in dieses Buch ergibt, dass Abdul Karim tatsächlich gelebt hat. Er wurde in Quetta vom Missionsarzt Dr. Sutton getauft und starb als Märtyrer in Afghanistan. Damit wird S. S.'s Bericht als historisch bestätigt. Es entsteht allerdings eine Schwierigkeit dadurch, dass Pennel als Todesjahr Abdul Karim's das Jahr 1907 angibt, während die Angaben S. S.'s (vgl. nächste Anmerkung) zur Voraussetzung haben, dass er bereits 1906 von dessen Martyrium gehört hat. Zur Klärung dieser Frage schrieb ich nach verschiedenen Seiten Briefe, konnte jedoch keine eindeutige Auskunft erhalten.

32. „Seven Addr." 1919, 24: „Ich traf Daud Khan, und er war es, der mir diese Geschichte erzählte." - In den Seven Addr. steht ursprünglich „Dowthan Khan", das S. S. in Hei.'s Exemplar handschriftlich korrigiert hat.

33. Vgl. Anm. 29.

34. S. S. in NA 26. 5. 16, Doss. NA 105. - dass Nasir Ullah Khan ebenfalls eine geschichtliche Persönlichkeit ist, ergibt sich aus der Mitteilung der Missionarin Miss E. Steward: „. . . Ich kam 1902 nach Quetta. Etwa ein Jahr vorher oder so hatte Nasir Ullah eine christliche Lehrerin mit Namen Rebekka geheiratet. Sie waren glücklich, aber kinderlos. Es war einige Jahre später, dass er sich auf eine Handelsreise nach Chaman begab. Als er auf seinem Wege nach Kandahar die Grenze überschritt, wurde er ermordet. Es heißt, es sei geschehen, weil er sich geweigert habe, die Kalima (mohammedanisches Glaubensbekenntnis) herzusagen. Seine Witwe starb einige Jahre später an Tuberkulose . . ." (Karte an mich vom 25. 10. 34).

35. Andere Schreibweise: Gul Badshah.

36. R 51f.; weiter ausgesponnen und ausgeschmückt in Lover 1918, 104 f. S. S. gibt an (R 51), dass er diese Geschichte von Rev. Khair Ullah gehört habe. Es gelang mir, mit diesem in briefliche Verbindung zu treten. Er teilt mir mit, dass er tatsächlich diese Geschichte S. S. erzählt habe. Gul Badshah sei ein Landsmann von ihm gewesen. Weiter fügt er hinzu, dass seine - Khair Ullah's - Gattin ein dreibändiges Buch auf Urdu über christliche Märtyrer veröffentliche, von dem der dritte Teil die Märtyrer von Afghanistan behandele; hiervon sei ein Kapitel Gul Badshah gewidmet (Q.

Khair Ullah an mich, 21. 9. 34).

37. So R 3 f. - Shaida 17 f. (Doss. Sh 12) lehnt sich eng hieran an, während die späteren Berichte Lover 1917, 37f.; 1918, 53f.; Ap. 1919, 52f.; P-d 43 f. eine Anzahl Änderungen aufweisen. - Eine andere Erzählung in Shaida 18 (Doss. Sh 13) besagt, dass S. S. in einem anderen Orte ermordet werden sollte, weil die dortigen Bewohner gern das Grab eines Heiligen in ihrer Mitte haben wollten. S. S. sei jedoch rechtzeitig entwichen. Ho. wird recht haben, wenn er als Kommentar (a. a. O.) hinzufügt: „Diese Geschichte ist so absurd, dass sie in der englischen Ausgabe (Lover) keinen Platz gefunden hat ...“.

38. Diese Episode, die uns sonst nirgends berichtet wird (so auch Ho. in Doss. NA 181), erzählt George Milton Taîb in NA 19. 5. 16 (Doss. NA 102 bzw. 159).

39. WMA 13, F 2.

40. Undatiert, Dok. II, 121. - Es dürfte demnach ein Irrtum sein, wenn M. B. Christopher in seinem Aufsatz „Die Geschichte eines christlichen Faqirs“ (im NA 31. 1. 13, Doss. NA 19 bzw. 24) behauptet, S. S. sei auch in Kabul gewesen.

41. R 5.

42. WMA 10, H 2.

43. a. a. O. H 3.

44. Auf der Karte nicht zu finden.

45. Dieser an der Nordostgrenze Kaschmir's gelegene Berg Amarnath („Herr der Unsterblichkeit“) besitzt „eine große Höhle, die sich in einer Spalte an der Südostseite des Berges befindet. In dieser sind zwei große Eisblöcke, hinter welchen die Frommen ihre Gabe - Geld, Körner, Früchte, Blumen - niederlegen. Die Hindus, die Shiva in Amarnath verehren wollen, haben vorher eine Reihe von in der Umgegend befindlichen Heiligtümern zu besuchen und dort ihre Gebete und Abwaschungen zu verrichten, bis sie nach schwierigem Aufstieg zu der geweihten Höhle gelangen und dort Shiva durch Rufe und Händeklatschen auffordern, sich ihnen zu zeigen“ (Helmuth von Glasenapp: Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus. München 1828, p. 20 f.).

46. R 5.

47. WMA 10, H 3.

48. Auf Karte 43 und L P 52 nicht zu finden. Es wird wohl im Gebiet von Kishtwar zu suchen sein.

49. R 6.

50. Shaida 18 (Doss. Sh 15), Lover 1917, 39; 1918, 54f. Fortgelassen in Ap.

51. Leg. 245.

52. WMA 10, H 3.

53. S. S. in NA 21. 7. 16 (Doss. NA 110).

54. Die Inder werden nach dem indischen Gesetz ohne Rücksicht auf das Geschlecht mit 18 Jahren mündig, vgl. Paul Appasamy: Law Applicable to Christians, Madras etc. 1928, p. 104 f. Die uns sonst wiederholt in der Sadhu-Literatur begegnende Äußerung, dass man in Indien mit 16 Jahren mündig wird, ist somit unzutreffend.

55. WMA 10, I4. - Eine ausführlichere Beschreibung von Kotgarh, seinen Bewohnern sowie der dortigen Missionsarbeit gibt S. S. im NA 21. 7. 16 (Doss. NA 110-113).

56. Auf Karte Nr. 53 E, B 3, zwischen der 48. und 52. Meile.

57. S. P. G. = Society for the Propagation of the Gospei in Foreign Parts.

58. Nicht auf der Karte.

59. Lover 1917, 42; 1918, 57.

60. S. S. in NA 21. 7. 16 (Doss. NA 110 f.).

61. a. a. O. 111.

62. Stokes: Interpreting Christ to India. A new Departure in Missionary Work „The East and the West“, Westminster Jg. 6 (1908) April; desgl. in: The Love of God, London etc. 51912, p. 3-22. Zum Teil zitiert in Andr. 104 f. Eine ziemlich ausführliche deutsche Übersetzung bietet P. Steiner in seinem Aufsatz: Protestantisches Mönchstum, EMM 1908, 512-520.

63. Sundar Singh in NA 21. 7. 16 (Doss. NA 111).

64. Nach S. S. in R 6 am 6. September 1906, in NA (a. a. 0.) ebenfalls im September; dagegen nach Stokes im August 1906, allerdings mit dem Zusatz: „wenn ich mich recht erinnere“ (Love of God 1912, p. 6). Übrigens sagt Stokes im gleichen Zusammenhang, dass sich ihm ein indischer Christ - gemeint ist zweifellos S. S. - einige Wochen später angeschlossen habe. Das darf kaum als Widerspruch zu S. S.'s Aussagen aufgefasst werden, da es sich offenbar nur auf die dann gemeinsam unternommenen Reisen von S. S. und Stokes bezieht.

65. R 7. - Vgl. J. Hutchison und J. Ph. V o g e l: History of Mandi State. „Journal of the Panjab Historial Society“, Calcutta, 1918, 1-31. - Dieselben: History of Suket State, a. a. 0., 1919, 91-114.

66. R 7; ähnlich Shaida 20 (Doss. Sh 18). S. S. verlegt dies Erlebnis nach Jhangi, Z. nach Chandi. Es dürfte sich um Jhungi (Karte P 53, B 1) handeln, das westnordwestlich von Kotgarh im äußersten Süden von Mandi dicht an der Grenze von Sûket liegt. - Später verwandelt Z. den Kuhstall in eine Sarai, d. h. Karawanserei, vgl. Lover 1917, 43; 1918, 59; Ap. 1919, 57.

67. Sondergut Z.: Shaida 21 (Doss. Sh 18f.), Lover 1917, 43f.; 1918, 59f.: Ap. 1919, 57 f. Z. gibt an, dies sei in Jhoki geschehen, das im gleichen Distrikt wie der vorgenannte Ort läge. Es gelang mir nicht, den Ort zu identifizieren.

68. Stokes „The Love of God“ 1912, p. 8 = Andr. 104 f., Abschr. in Doss. I, 1.

69. WMA 10, I 4. Es liegt südwestlich von Simla. Andere Schreibweise: Sabathu.

70. R 7 (ohne Jahresangabe, einen Monat lang): die Zahl 1907 findet sich in einem Brief S. S.'s an Hei. (23. 6. 25, Dok. II, 15). Nach Stokes („The Love of God“ 1912, p. 19) betrug der Aufenthalt im Aussätzigenasyl verbunden mit der Pflege der Erkrankten „viele Monate“. Vgl. auch die Angabe von Watson (Brief an Ho., 6. 6. 25, Doss. U 374): „Sie wohnten in der Nähe des Aussätzigenasyls und gingen zu den Aussätzigen, wuschen ihre Wunden und sorgten für sie. so viel sie konnten. Dies taten sie nicht gegen Bezahlung, sondern weil sie wünschten, den Aussätzigen zu helfen ...“ Watson hat dies zwar nicht selbst miterlebt, glaubt aber, dass seine Information zuverlässig ist. Er schreibt in diesem Zusammenhang von zwei bis drei Monaten im Jahre 1907.

71. Ho., Interview mit Tharchin. 4. 6. 25, Doss. U 393: vgl. auch Tharchin an Ho., 20. 4. 25, Dok. II, 97. - Ähnlich Schnabel an Pfi., 13. 7. 25: Pfi.-B. 748: „Wir brachen damals bereits am Ende Oktober 1906 (sie) von Poo auf und reisten nach Kotgarh, wo wir die beiden Genannten (Stokes und S. S.) trafen.“ Demnach ist es offenbar ein Schreibfehler, wenn Schnabel an anderer Stelle schreibt: „Ich lernte S. S. im Winter 1907-1908 zum ersten Male ... kennen“ (Brief an Jasper, 7. 1. 25, Hei.-B. V, 24. - Zitiert von Jasper in NAMZ 1925, 148, wo irrtümlich 1908 gedruckt ist).

72. Th. B e c h l e r : S. S. S., sein Wesen und Wirken. 1925, p. 18.

73. Den einzigen Bericht hierüber neben Redman's Hinweis: „Ich glaube, er wurde von Bischof Lefroy gefirmt (lies: konfirmiert), aber ich bin dessen nicht ganz sicher“ (Brief an Hei.. 25. 5. 25, Dok. II, 73) finden wir bei C. F. Andrews: North India, London 1908, 153-155 (Abschr. in Doss. I, 405). Die einzige chronologische Angabe lautet: „Letztes Jahr . . .“, so dass wir die Wahl zwischen 1906 und 1907 haben, je nachdem, ob das Manuskript des Buches 1907 oder 1908 fertig gestellt worden ist. Meine Anfrage bei dem derzeitigen indischen Pfarrer in Kotgarh nach den etwaigen Einträgen in den dortigen Kirchenbüchern blieb unbeantwortet. Dagegen teilt mir Rev. Andrews mit, dass S. S. seiner Erinnerung nach im Jahre 1907 konfirmiert worden sei (Karte an mich vom 23. 10. 34).

74. Gemeint ist offenbar Bischof Lefroy, vgl. Redman a. a. 0.

75. Missionar Beutel (Andr. 23).

76. Andr.: North India a. a. 0.

77. Andr. 20 f.

78. Andr. 106 f.

79. St-d 18.

80. Stokes: Interpreting ... p. 126. Hier und auf den folgenden Seiten gibt Stokes eine eingehende Schilderung seiner Erlebnisse bei dieser Reise. S. S. blieb offenbar währenddessen in Kotgarh; denn hierauf bezieht sich anscheinend die Bemerkung von Stokes (a. a. O. 125): „Als mich meine Arbeit in die Ebene führte, blieb er als unser Sachwalter auf den Bergen und arbeitete so gewissenhaft, dass sich alle wunderten."

81. Andr.: North India, 1908, p. 155 (Abschr. Doss. I, 406); R 7 wie Shaida 21 (Doss. Sh 19) verlegen die Arbeit im Pestlager von Lahore in die Zeit kurz vor Stokes' Abreise. Das Gleiche tut Stokes (Interpreting ... p. 132 f.), der eine ausführlichere Schilderung von dieser Zeit gibt, jedoch mit keinem Worte S. S. erwähnt. Das schließt natürlich nicht aus, dass S. S.bei ihm war. Nach der Beschreibung von Stokes war ein College-Student in Lahore an den Pocken erkrankt, dessen Pflege er sich in einem abgetrennten Flügel des College widmete, bis er und der Kranke auf ärztliche Anordnung ins Isolierlager außerhalb Lahore's übersiedeln mussten. Dort blieb dann Stokes drei Wochen. Möglicherweise bezieht sich auf diese Episode die oben angeführte Anm. von Andr.

82. Nicht 1908, wie P-d 37 angibt. Dazu passt, dass Andr. dieses Ereignis in das Jahr der Konfirmation S. S.'s verlegt, also in das Jahr 1907.

83. St-d 110.

84. Ho. an Watson, 10. 9. 27, Doss. V, 99.

85. Ho. verstand, dass es ungefähr das Jahr 1889 sein müsse (Interview mit Tharchin, 4. 6. 25, Doss. U 393). dass es sich um das Jahr 1890 handelt, ergibt sich aus der vergleichenden Tafel der tibetischen und europäischen Zeitrechnung für die Jahre 1867-1932 bei Carl Forstmann : Himatschal . . ., Berlin 1926, p. 276 f.

86. Schnabel an Pfi., 13. 7. 25. Pfi.-B. 748.

87. CMS = Church Missionary Society.

88. Vermutlich waren dies Mr. Jacob und Mr. Macmillan, die S. S. in Simla getroffen hatte (R 7).

89. Ho., Interview a. a. O. 393.

90. Ho., a. a. O. 394.

91. Brief v. 20. 4. 25, Dok. II, 97 f.

92. S. S. an Frau Parker, zitiert von Frau Parker in ihrem Brief an Hei., 19. 1. 25, Hei.-B. VII, 20.

93. Ho., Interview 393.

94. Marx an Fürstenberger, 18. 2. 25, Pfi.-B. 624, Abschr. Doss. U 92, veröffentl. NAMZ 1925, 149 und Leg. 83.

95. Schnabel an Jaspar, 7. 1. 25, Hei.-B. V, 24: auch zitiert im Briof von Jasper an Pfi., 27. 1. 24, Doss. U 289, Leg. 83; vgl. B e c h 1 e r : S. S. S., ein Wesen und Wirken, 1925, p. 21.

96. Im Herbste des gleichen Jahres kehrte Sven H e d i n aus Tibet zurück. Am 28. August 1908 lagerte er in Poo und genoss die Gastfreundschaft der Missionare Marx und Schnabel („Transhimalaja“, Leipzig 1909, Bd. II, 382). Am 13. September nahm er am Abendgottesdienst in Kotgarh teil; er schreibt: .‚Wie seltsam, wieder die versöhnenden, weichen Töne der Orgel zu hören und sich als unwürdiger Pilger in einer christlichen Kirche mit Dankbarkeit des einsamen Lebens der vergangenen Jahre zu erinnern!“ (a. a. 0. 384, vgl. Bd. III, Leipzig 1912, p. 380). Bei dieser Gelegenheit traf ihn Andrews; er schildert das Zusammensein mit ihm und erwähnt, dass der große Schwede seine goldene Uhr der Mission geschenkt und auf seine. Andrews Bitte, einen kranken indischen Studenten mit Namen Amar-Nath über eine Stunde lang besucht habe (Andr. 28f.). S. S. scheint damals nicht in Kotgarh gewesen zu sein.

97. So, allerdings ohne Jahreszahl, Shaida 22 (Doss. Sh 20). - P-d 37 weiß nichts von einer Fahrt nach Karachi, sondern bloß nach Bombay; sie gibt - allerdings nur für die Rückkehr nach Nordindien - das Jahr 1909 an. Andr. 140 setzt den Besuch in Bombay 1908 an. - Ho., der für 1909 eintritt, bringt dafür folgendes einleuchtendes Argument: Die Reise schließt in Shaida mit einem Besuch in Kotgarh vor November 1909 (Shaida 24) und bei der Ankunft in Nasik war S. S. reichlich 6 Monate unterwegs (Ho. in Doss. Sh 21).

98. In Shaida ist die Reihenfolge: Kamyan-Nasik, in Lover und Ap.: Nasik-Kamyan; wir folgen Shaida.

99. Zuerst berichtet von Georere Milton Taîb (NA 19. 5. 16, Doss. NA 102 bzw. 159), dann von Z. (Shaida 22f., Doss. Shaida 20; Lover 1917, 47f.: 1918, 63f.; Ap. 1919, 61 f.) und Frau Parker (P-d 126, P-e 1927, 181). - Nach Milton geschah es in einem Dorf bei Kamyan. Allerdings ist der Wortlaut nicht einwandfrei klar; die englische Übersetzung von Dütschler lautet: „From the village Kamiyan Junction Thana (sie) the Sain was going on foot to a village . . .“ (Doss. NA 102), dagegen bei Chauhan lautet die Stelle: „Sain Ji was passing through a village having been through Kamyan Junction“ (Doss. NA 159). Auf alle Fälle läßt die Erwähnung von Thana vermuten, dass es sich um den Eisenbahnknotenpunkt Kalya'n (WMA 11. G 10) handelt. Bei Z. und P. wird das Ereignis nach Kamyan selbst verlegt, das überdies in Shaida ausdrücklich als eine „sehr kleine Ortschaft“ bezeichnet wird. Z. fügt jedoch hinzu, es läge in der Bombay-Präsidentschaft. - Es erscheint somit als das Wahrscheinlichste, dass es sich um ein Dorf unweit Kalyan handelte.

100. So Milton's Schilderung: ähnlich Z.

101. Berichtet von George Milton Taîb im NA 19. 5. 16 (Doss. NA 103 bzw. 160). Desgl. Shaida 23f. (Doss. Sh 22), Lover 1917, 45-47; 1918, 61-63; Ap. 1919, 59-61. - Nasik liegt nordwestlich von Bombay (WMA Karte 11, G 9). Nach Z. kam S. S. von Manwara dorthin; vielleicht ist damit Manmad gemeint, das ostnordöstlich von Nasik liegt (a. a. O. H 9).

102. NA 102: seit 6 Monaten; Shaida: seit dem gleichen Abend (mit der Bemerkung, dass schon seit 6 Monaten niemand S. S.'s Adresse gewusst habe); Lover und A.: gleicher Morgen.

103. NA: ein Anzahl Kuchen; Shaida: ein Kuchen; Lover und Ap.:
Essbares.

104. NA: 1 englisches Pfund; Z.: Goldstück.

105. Auf Anfrage teilt mir Kanonikus George Chark aus Bombay mit (Karte an mich v. 14. 9. 34), dass im Jahre 1907 außer ihm der betagte, invalide und jetzt im Ruhestand lebende Missionar A. Manwaring sich in Nasik befunden hätte. Diese Auskunft hilft uns jedoch nicht weiter, weil die von S. S. berichtete Geschichte in das Ende des Jahres 1908 oder in den Anfang des Jahres 1909 fällt. Auf meine nochmalige Rückfrage bei Kan. Clark erhielt ich keine Antwort. - Br. 43 f., 55 f. hält die Erzählung für geschichtlich, erklärt sie jedoch für eine Komödie, die eigens zu dem Zwecke inszeniert war, um ein Schaustück von S. S.'s entbehrungsreichem Leben zu geben. Diese Erklärung erscheint völlig abwegig.

106. WMA 11, H-I 9; es liegt nordöstlich von Nasik.

107. a. a. 0. I 8, nordöstlich von Bhusaval.

108. Die Route ist in Shaida 24 (Doss. Sh 26) angegeben.

109. NA 21. 7. 16 (Doss. NA 110).

110. Wherry an Rev. Parker, 21. 12. 23, Dok. I, 23 f.

111. Desgl. 5. 2. 25, Dok. I, 27.

112. R 7 f.

113. Kanonikus Wigram starb Mitte September 1933. In einem Nachruf für ihn heißt es: „Er war der Sohn des Domherrn Wigram und verbrachte viele Jahre in Indien als ehrenamtlicher Missionar der CMS . . . Obwohl er infolge Arthritis sehr verkrüppelt war, versah er gleichwohl regelmäßig seinen Dienst in der Geschäftsstelle der CMS in London, obschon er viele Schmerzen ausgestanden haben muss, wenn er vom und zum Zuge hinkte. Aber er verbreitete immer eine Atmosphäre von Stille und Freundlichkeit...“ (H. W. Peet im „Guardian“, Madras. 12. 10. 1933, p. 488).

114. S. S. an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 12.

115. Bestätigt im Brief von R. Force Jones an Hei., 14. 4.26, Dok. II, 100.

116. S. S. wurde also weder Diakon noch als solcher ordiniert; wie Frau Parker sagt (P-d 39; Frau Parker an Hei., 9. 11. 24, Dok. I, 45). Dies wird auch von Missionar Redman bestätigt (Brief an Hei., 11. 8. 25, Dok. II, 76). - Wenn Br. 56 schreibt: „Und im Juli 1910 war er (S. S.) wieder auf und davon“, so übersieht er, dass S. S. seinen Kursus regelrecht bis zu Ende besucht hat.

117. Ein Diakon ist also in der englischen Kirche etwas ganz anderes als bei uns.

118. Alle Einzelheiten in einem Brief von Kay an Ho., 16. 5. 25, Doss. U 236 f.

119. Wood an Hei., 6. 2. 25. Dok. I, 38.

120. St-d 22.

121. Andr. 94. - Br. 57 urteilt über S. S.'s Auftreten in dieser Zeit: „Seine Mitschüler lernten ihn dabei als den lustigen Bruder kennen, „fröhlich, vergnügt und stets aufgelegt zu allerlei Streichen und Possen“. Br. übersieht dabei, dass dies Zitat, das er schon vorher gebraucht hat (Br. 21) und das aus Schaerer stammt (5Sch. 15), sich nur auf S. S.'s Schulzeit in Rampur bezieht und selbst für Rampur nicht zutrifft.

122. Andr. 93. An der Geschichtlichkeit dieses Ereignisses ist nicht zu zweifeln. Denn Andr. fügt ausdrücklich hinzu, dass der Student, von dem hier die Rede ist, noch jetzt lebe und segensreich im Panjab wirke; niemand anderes als er sei es gewesen, der ihm dies Erlebnis mit S. S. eigenhändig aufgezeichnet habe.

123. Andr. 120.

124. Wood an Hei., 6. 2. 25, Dok. I, 38; ähnlich Wherry an Hei., 20. 5. 25, Dok. II, 54.

125. Nach Frau Parker war es „eine freundschaftliche Vereinbarung“ (Brief an Hei., 9. 11. 24, Dok. I, 45).

126. Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 74; vgl. auch Streeter's Ausführungen über S. S.'s Stellung zum Abendmahl (St.-d. 85).

127. Baron von Hügel glaubt, dass S. S. letztlich deshalb die Predigterlaubnis zurückgesandt habe, weil er „fühlte, dass er sich so von einer kirchlichen Gemeinschaft freihielt, die englisch und nicht indisch oder international ist“ („Hochland“ Jahrg. 1922, Bd. I, 1924, 320). - Es braucht kaum

gesagt zu werden, dass uns diese Deutung unrichtig erscheint. Überdies: wenn man S. S. etwas zum Vorwurf machen kann, ist es eher ein Zuwenig als ein Zuviel an nationalistischem Empfinden.

128. Str.-d. 23; Andr. 95.

129. Stokes: Love of God, 5. Aufl. 1912, p. 23-27; vgl. Ho., Doss. I, 5

130. Stokes a. a. 0., Anh. p. III, vgl. Doss. I, 6. - Br. 54 irrt, wenn er von 1910 redet.

131. 3. 2. 1910, Abschr. Doss. U 365-371.

132. Wiestern an Ho., 23. 5. 25, Doss. U 294.

133. Bezweifelt von Western, der allerdings zugibt, sein Gedächtnis könne ihn täuschen (Western an Hei., 27. 4. 26, Dok. II, 105), während S. S. ausdrücklich erklärt, er sei dabei gewesen, und hinzufügt: „Natürlich legte ich kein Gelübde und keinen Eid mit ihnen (Stokes und Western) in der Kathedrale ab“ (S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 20). Wenn Kay sagt: „S. S. war am 22. Februar 1910 nicht in der Kathedrale anwesend, da er während der zweiten Februarhälfte im Narowal-Gebiet reiste“ (Kay an Ho., 16. 5. 25, Doss. U 236), so verdient doch S. S.'s Aussage den Vorzug, da er schließlich selbst am besten wissen muss, ob er an diesem für ihn an sich nebensächlichen Gottesdienst teilgenommen hat.

134. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 20; Stokes: Love of God, 1912, Geleitswort zur 4. Auflage (spricht nur von zwei Mitgliedern); Redman an Hei., 3. 11. 25, Dok. II, 81; Wood an Hei., 6. 2. 25, Dok. I, 38. C. F. Andrews: What I owe to Christ, Hodder & Stoughton, London 31934, 94.

135. Western a. a. O.

136. Kurzer Auszug in Doss. U 361.

136a
Brief an Ho., 3. 6. 25, Doss. U 338.

137. Yunas Singh erwähnt, S. S. sei 1910 nach Almora gekommen (Brief an Hei., 20. 4. 26, Dok. II, 108); schon Ho. vermutete, dass hier eine Verwechselung mit 1912 vorliege (Doss. V, 274 f.). Tatsächlich schreibt mir nun Yunas Singh selbst, dass der Besuch in Almora in das Jahr 1912 falle (Karte an mich vom 13. 11. 34).

138. Stokes wollte an der Hebung der indischen Christen von innen heraus helfen, indem er eine indische Christin heiratete und selbst soweit als möglich ein Inder wurde, um auf diese Weise zu versuchen, ein vom Evangelium her bestimmtes Leben als Inder unter Indern zu führen (Stokes an Bardsley, 28. 8. 1911, abgedr. in „The Love of God“ 1912, p. XVI ff., vgl. Doss. I, 6). So kam es zur Auflösung der Bruderschaft (Western an Ho. 23. 5. 25, Doss. U 294). Stokes' Mutter traf im Jahr 1912 in Indien ein und billigte seine Pläne. Im Herbste des gleichen Jahres (Western a. a. O.) vermählte er sich dann mit einer indischen Christin, die zur Gemeinde in Kotgarh gehörte, der Schwester von Ali (Bechler: S. S. S., sein Wesen und Wirken, 1925, p. 18), den wir noch näher

kennen lernen werden, und übernahm die Bewirtschaftung einer Teeplantage. Er wohnt seitdem in Kotgarh.

139. Andr. 106.

140. Andr. 103 f.

141. Andr. 31.

142. Er war Andrews' bester Freund und sein Begleiter bei seinen Besuchen in Kotgarh; vgl. auch C. F. Andrews: What I owe to Christ, Hodder & Stoughton, London 31934, 77 f. - Ein Charakterbild von Susil Kumara Rudra befindet sich in: Indian Christians (ohne Verfassernamen), Biographical and Critical Sketches, G. A. Natesan & Co., Madras (o. J), p. 316-336.

142a.
Andr. 113.

143. Andr. 96.

144. S. S. in NA 11. 8. 16 (Doss. NA 121 f.).

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Sechstes Kapitel 1. Teil

Die Todesdepeschen 1913

1. Der Canada-Plan

2. Sundar Singh's Reise durch Nordindien
   a) Von Calcutta nach Bombay
   b) In Bombay
   c) Von Bombay nach Ujjain
   d) Von Ujjain nach Delhi

3. Die Absendung der Telegramme
   a) Datum und Wortlaut der Telegramme
   b) Die Telegrammempfänger
   c) Der Gedächtnisgottesdienst und Sandys Nachruf
   d) Nachforschungen

4. Die Erklärungsversuche Sundar Singh's bis 1917
   a) Der Khyber-Pass-Brief
   b) Der Brief an Bischof Lefroy
   c) Rev. Daramjit's Äußerung
   d) Die Märzbriefe Sundar Singh's an Sandys
   e) Dr. Wherry's Zeugnis
   f) Das Reisebüchlein 1915
   g) Dr. J. Fraser Campbell
   h) Dr. Nugent

Anmerkungen

top

Die Todesdepeschen (1913).

Am 23. Januar 1913 wurden von dem Bahnhof Nimoda eine Anzahl Telegramme an verschiedene Missionsmänner Nordindiens gesandt, die besagten, Sadhu Sundar Singh sei gestorben. Da Sundar Singh möglicherweise an dem gleichen Tage Nimoda passiert hat, ist man auf den Gedanken gekommen, dass dieser selbst die Telegramme gesandt habe, und hat den Nachweis hierfür anzutreten versucht. Zeitlich eng verbunden mit dieser Telegrammaffäre ist ein anderes Ereignis: das Fasten Sundar Singh's. Da sich für die Tatsache des Fastens keine Augenzeugen haben auffinden lassen, ist die Behauptung aufgestellt worden, Sundar Singh habe sich die ganze Fastengeschichte ausgedacht, und auch hierfür hat man den Tatsachenbeweis zu erbringen versucht. Es ist klar, dass tatsächlich Sundar Singh schwer kompromittiert wäre, wenn sich für das eine oder andere ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit oder sogar ein schlüssiger Beweis erbringen ließe.

Demnach liegt genug Anlass vor, dass wir diesen beiden Problemen unsere volle Aufmerksamkeit schenken. Die darüber vorliegende Literatur ist überaus reichhaltig; so hat z. B. Pfister nicht weniger als ein Fünftel seines umfangreichen Buches (1) der Erörterung dieses Fragenkomplexes gewidmet. Hosten hat wiederholt in seinen Dossiers zu diesen Fragen Stellung genommen, z. B. ausführlich in seinem Aufsatz: „Sundar Singh's Nimoda telegrams and fast reconsidered“ (2). Im Jahre darauf hat er nicht die Mühe gescheut, über die Todesdepeschen und die mit ihnen zusammenhängenden Fragen eine allerdings noch unveröffentlichte Arbeit handschriftlich auszuarbeiten (3), welche die Überschrift trägt: „Sadhu Sundar Singh and the Swift Apology“. Die Schrift behandelt in sechs Kapiteln viel mehr, als der Titel auf den ersten Blick ahnen lässt. Hosten kennzeichnet in seinem Schlussabsatz (S. 242) die Bedeutsamkeit und Weitschichtigkeit des Problems: „Dies ist augenblicklich die bedeutsamste (scil. von den Mystifikationen Sundar Singh's), da sie sich über so viele Jahre erstreckt, in so viele Richtungen weist, so konsequent durchgeführt worden ist, so viele Opfer (in ihre Netze) verstrickt hat und sich für Sundar Singh's guten Namen als so verhängnisvoll erweist.“ Das Resultat, zu dem Hosten kommt, findet eine knappe Zusammenfassung in seinem Begleitbriefe an Pfister: „... Es soll mich wundern, ob Sie mir nach der Lektüre meiner Swift-Apology beipflichten werden, dass Sundar Singh im Zusammenhang hiermit nichts als konsequente und absichtliche Lügen gesagt hat“ (4). Im Einzelnen ist inzwischen sehr vieles von dem, was in den genannten Schriften von Pfister und Hosten ausgeführt worden ist, überholt. Aber was die beiden Verfasser - vor allem auch später - nebst Heiler und anderen Autoren zur Aufklärung des Sachverhaltes beigetragen haben, ist von großem Werte, da sie viele Einzelheiten der diesen Ereignissen vorausgehenden und nachfolgenden Zeit geklärt haben; dagegen ist, wie wir sehen werden, das Ergebnis der bisherigen Forschung hinsichtlich der beiden entscheidenden Punkte selbst, der Telegramme und des Fastens, als mager zu bezeichnen. Je dürftiger aber dieses eigentliche Ergebnis ist, desto üppiger ist der Reichtum an Hypothesen, die man hinsichtlich des Sachverhaltes aufgestellt hat. Allerdings wurden dabei die Hypothesen nicht selten als wissenschaftlich gesicherter Tatbestand ausgegeben, und so wurde das Bild, das sich dem kritischen Beobachter darbietet, vollends verworren und undurchsichtig.

Der Übersichtlichkeit halber widmen wir der Telegrammangelegenheit und dem Fasten je ein

gesondertes Kapitel. Im vorliegenden Kapitel beschäftigen wir uns lediglich mit dem Ersteren. Aber weder bei dem einen noch bei dem anderen machen wir uns anheischig, den gordischen Knoten zu lösen. Aber was unbedingt nötig ist, ist eine Sichtung des gesamten Materials, verbunden mit dem Bestreben, das historisch Erwiesene von den Hypothesen und Erklärungsversuchen reinlich zu scheiden. Dies ist nur dann möglich, wenn wir den Rahmen genügend weit spannen und ein Bild des ganzen Zeitabschnittes zeichnen, in den die beiden fraglichen Ereignisse hineinfallen. Bei diesen zum Teil weitschweifigen Untersuchungen steht stets die Frage im Hintergrund, ob Sundar Singh tatsächlich geschwindelt hat oder einer Bewusstseinsstörung unterlegen ist und in dieser die Telegramme aus Kopflosigkeit abgesandt bzw. das Fasten in einer Art Trance durchlebt hat, oder aber ob Sundar Singh tatsächlich an der Absendung der Telegramme unbeteiligt gewesen ist und hernach wirklich gefastet hat.

top

1. Der Canada-Plan.

In West-Canada gibt es eine größere Anzahl von asiatischen Einwanderern, unten denen gegenwärtig 7 canadische und 3 britische Missionsgesellschaften (5) arbeiten. Unter diesen Einwanderern befinden sich auch zahlreiche Inder, die ihrem hinduistischen Glauben treu geblieben sind. Verschiedene Versuche wurden unternommen, um an ihnen evangelistisch zu arbeiten, so von der canadischen Presbyterianer-Mission, die 1907 einen ihrer in Indien arbeitenden Missionsärzte, Dr. Nugent, nach Alberta und Vancouver sandte, um die Evangelisationsarbeit unter den Hindus in die Wege zu leiten (6). Später ging die Initiative von einem Laien mit Namen Proby (7) aus, der in Indien gearbeitet und sich in Britisch-Columbien zur Ruhe gesetzt hatte. Er hatte die Inder in sein Herz geschlossen und wollte ihnen gern missionarisch helfen. Es handelte sich, wie Sandys angibt (8), um 4000 Sikhs, die dort als Holzfäller arbeiteten: doch ist diese Zahl zu hoch gegriffen (9). Da Proby selbst Anglikaner war, ergab es sich für ihn von selbst, dass er sich an einen anglikanischen Missionsmann in Indien mit der Bitte um einen Evangelisten wandte, an Kanonikus E. T. Sandys (10) in Calkutta, welcher der Church Missionary Society, der so genannten Kirchenmissionsgesellschaft, angehörte. Er war bereits 1890 nach Indien gekommen und seit 1908 der Sekretär dieser Missionsgesellschaft in jener Diözese. Proby erwähnte in seinem Briefe nicht den Namen von Dr. Nugent (11), offenbar, weil er von dessen Reise nach Britisch-Columbien keine Kenntnis hatte. Kanonikus Sandys, der damals Dr. Nugent auch noch nicht kannte, gewann als Evangelisten für die Arbeit unter den columbischen Indern Sadhu Sundar Singh. Wie und wann dieses im Einzelnen geschah, lässt sich nicht mehr feststellen. Jedenfalls wissen wir, dass Dr. Wherry seine Hand dabei im Spiele hatte und Sundar Singh an Sandys empfahl (12). Die erste Spur von diesem Plan begegnet uns im Frühjahr 1912, wo Ali andeutet, dass Sundar Singh möglicherweise nach Britisch-Columbien gehen würde (13). Am 23. November 1912 war dann im „Bombay Guardian“ zu lesen (14), dass Sundar Singh am 17. November Indien verlassen und in Victoria in Britisch-Columbien stationiert werden würde. Aber im letzten Augenblick scheiterte der ganze Plan. Wie kam das?

Sundar Singh hatte sich im Herbste des Jahres 1912 in Calcutta eingefunden und wohnte bei Sandys als Gast. Wenn wir auch nicht mehr die Daten ganz genau angeben können, so lässt sich doch soviel sagen, dass er in der zweiten Hälfte des Oktober in Calcutta eingetroffen und in der zweiten Hälfte

des November wieder abgereist sein muss; er hat sich etwa 2 bis 3 Wochen dort aufgehalten (15). Er predigte mehrfach im Basar und hielt auch sonst Vorträge (16). In diese Zeit fällt das Erlebnis mit den 12 Pandits aus Benares, worüber Sundar Singh an den Nûr Afshân berichtete (17). Am 12. November wurde nämlich nachmittags in Calcutta Heidenpredigt gehalten - offensichtlich von Sundar Singh selbst -, als plötzlich 12 Personen, die vorbeikamen, stehen blieben und einer von ihnen ausrief, dass Christus die Inkarnation von Nash Kalank sei. Nachher bekannten vier von ihnen öffentlich im Basar, sie seien im Herzen Christen. Am 15. November kamen dann die Pandits, die in Benares die heiligen Schriften studiert hatten, zu Sundar Singh und hatten ein dreistündiges Gespräch mit ihm über religiöse Fragen; sie bekannten ihm, sie wollten Christen werden. In dem Artikel, den Sundar Singh am gleichen Tage schrieb, rief er zur Fürbitte für diese Männer auf und verwies im übrigen auf Missionar Spencer, der bald Näheres über diese Männer mitteilen würde. Wir werden gleich auf dies Erlebnis zurückkommen.

Weiter hören wir, dass Sundar Singh in dieser Zeit eine Lebensbeschreibung von Franziskus von Assisi las und einen tiefen Eindruck davon empfing (18).

Inzwischen wurden alle nötigen Vorbereitungen zu Sundar Singh's Abreise getroffen. Sandys ließ für seinen Schutzbefohlenen warme Kleidung herstellen und bemühte sich um ein Schiffsbillett für ihn, als es sich plötzlich herausstellte, dass Sundar Singh nicht reisen konnte. Die Zustände unter den Sikhs in Britisch-Columbien gaben offenbar der canadischen Regierung zu Besorgnissen Anlass, jedenfalls erschwerte sie die Einreise von Sikhs in Britisch-Columbien (19). Sie gab bekannt, dass sie keinen Inder ins Land lassen würde, der nicht auf einer durchgehenden Fahrkarte von Indien käme - nur dass es bei keiner einzigen Schiffsgesellschaft solche Fahrkarten gab (20). So erwies sich die Abreise Sundar Singhs vorläufig als unmöglich. Wie weit hierbei ausdrücklich Pass-Schwierigkeiten mitgespielt haben (21) oder nicht (22), ist schwer zu entscheiden, ist aber auch von untergeordneter Bedeutung. Genug, dass Sundar Singh jetzt nicht reisen konnte.

Einige Monate später schrieb Sundar Singh in einem Brief: „Sie werden wissen, dass zwei Tage, ehe ich an Bord ging, um nach Canada zu fahren, sich ein besonderes Hindernis erhob, durch das ich zu der Erkenntnis kam, dass es nicht Gottes Wille war, dass ich dorthin gehen sollte“ (23). Wir wissen jetzt, was dies Hindernis am 15. November war: die fehlende Einreisebewilligung. Es ist absurd zu behaupten, dass die schon erwähnte Erzählung von den zwölf Pandits aus Benares, die zufällig auch zum Teil auf den 15. November fällt, eine „glatte Erfindung“ Sundar Singh's sei, und zu behaupten, dass so Sundar Singh sein unerwartetes Verbleiben in Indien plausibel machen wollte (24). In Wirklichkeit finden sich in dem Bericht über diese Pandits so genaue Angaben (Straße, Datum, Name des Missionars), dass eine Erfindung der ganzen Episode unmöglich erscheint. Sie wird auch nicht das Geringste mit Sundar Singh's Nichtabreise zu tun gehabt haben.

Dass der Verzicht auf die Canadareise noch nicht endgültig war, ergibt sich aus den Aussagen der Beteiligten. Sandy's Aussagen sind freilich nicht ohne Widerspruch. Er schreibt in seinem Nekrolog für Sundar Singh nach der falschen Todesnachricht vom 23. Januar 1913: „Sunder Singh war zuerst schmerzlich enttäuscht, aber er sagte schlicht: Vielleicht ist es nicht Gottes Wille, dass ich überhaupt nach Canada gehe. Da es eine Verzögerung von mehreren Wochen bedeutete, bis Vorkehrungen für eine besondere Einreiseerlaubnis nach Canada von Calcutta aus getroffen werden konnten, zog er es

vor, wieder auf eine Predigtreise zu gehen“ (25). Das erweckt den Anschein, als hätte Sandys noch besondere Abmachungen mit Canada versucht. Dagegen erklärt er 1919: „Als Sundar Singh mich verließ, war er enttäuscht darüber, dass er nicht nach Britisch-Columbien fuhr; aber ich glaubte bestimmt, dass er diese Idee gänzlich aufgegeben hätte“ (26). Wherry dagegen redet völlig klar von weiteren Verhandlungen (27) und einem erneuten Versuch, für Sundar Singh die Einreiseerlaubnis durchzusetzen, während dieser einstweilen nach Bombay weiterfuhr, und er setzt hinzu, dass erst nach dem Scheitern dieser neuen Bemühungen auch Sandys den Plan endgültig aufgegeben habe (28). Sundar Singh selbst zog es stark nach Canada hin (29). Als einer, der alles aus Gottes Hand nahm, fragte er sich natürlich angesichts der Hindernisse, ob vielleicht Gott anderes vorhabe. Er schreibt 1917: „Als ich hörte, dass es für Inder keine Erlaubnis gäbe, nach Canada zu gehen, verstand ich es so, dass es Gott nicht gefiele, dass ich gehen sollte“ (30); er erklärt aber sofort noch im gleichen Monat: „Zu der Zeit, wo ich nach Calcutta gegangen war, ehe ich nach Ujjain kam, wurde verabredet, dass eine Vereinbarung mit der canadischen Regierung getroffen werden sollte“ (31). Dies zeigt, dass Sundar Singh die entstandenen Schwierigkeiten als eine Gottesführung betrachtete, die ihm die Ausreise einstweilen unmöglich machte; aber die Tatsache der erneuten Verhandlungen zeigt nicht minder, dass er doch noch darauf hoffte, der Weg würde für ihn noch frei werden. Im übrigen ist uns das Verhalten Sundar Singhs nach seiner Abreise von Calcutta während der ersten Phasen klar. In Aurangabad (32) und Bombay (33) sprach er über seine beabsichtigte Reise nach Canada und erkundigte sich dann in Ujjain bei Dr. Nugent eingehend nach den Verhältnissen in Britisch-Columbien. Letzterer erhielt den Eindruck, dass Sundar Singh sich nach einem kurzen Besuch bei seinem Vater nach Calcutta begeben und dort einschiffen würde. - Von dem Augenblick ab, wo Sundar Singh Ujjain verließ, wird die Rolle, die Sundar Singh weiterhin spielte, umstritten und gibt uns weiter unten Anlass zu eingehenden Erörterungen. Zwei Möglichkeiten ergeben sich, die wir vorgreifend andeuten: entweder war es Sundar Singh mit dem Canadaplan nicht ernst, vielleicht schon, sobald er Calcutta verließ. Dann ergäben sich die verschiedensten Perspektiven; seine Erzählungen in Aurangabad, Bombay und Ujjaim wären Unwahrheiten, und er käme überdies in den Verdacht, die Todestelegramme selber abgesandt und das Fasten vorgetäuscht zu haben, um sich auf diese Weise der Reise nach Canada zu entziehen. Allerdings entständen bei dieser Auffassung erhebliche Schwierigkeiten, wie wir noch sehen werden, oder aber - und das erscheint wahrscheinlich, wie jetzt nur behauptet und erst im Verlauf der nachfolgenden Auseinandersetzung näher begründet werden kann - Sundar Singh war bis zu diesem Augenblick sowie auch nachher in jeder Weise ehrlich und in seinem Handeln gradlinig. Dann böte sich das folgende Bild: Sundar Singh verlässt Ujjain, schickt in Delhi (wie schon vorher in Bombay) wiederum ein Lebenszeichen an Sandys, um mit ihm in Fühlung zu bleiben, unterzieht sich einem Fasten und wird dann in Annfield gesund gepflegt. Währenddessen aber gehen von Nimoda Telegramme ab, die seinen Tod anzeigen, und zwar u. a. eins an Sandys. Dieser bricht natürlich die Verhandlungen betreffend Sundar Singh's Reise nach Canada ab. Am 12. oder 13. Februar schreibt Sundar Singh, der inzwischen auch wahrscheinlich von den falschen Todestelegrammen Nachricht erhalten hat, einen Brief an Bischof Lefroy, von dem am 9. März auch Sandys Kenntnis erhält. Dieser schöpft Verdacht, dass Sundar Singh die Todestelegramme selbst abgesandt hat, und so kommt es zu einem unheilbaren Riss zwischen Sundar Singh und Sandys, so dass Letzterer schließlich die Korrespondenz mit Sundar Singh völlig abbricht. Damit ist dann der Canadaplan endgültig gescheitert. Sandys verkaufte - wann, wissen wir nicht - die für Sundar Singh besorgte warme Kleidung; für eine Fahrkarte war jedoch noch nichts angezahlt worden (34).

2. Sundar Singh's Reise durch Nordindien.

a) Von Calcutta nach Bombay.

Von Calcutta war Sundar Singh mit widerstrebenden Gefühlen und enttäuscht, wenn auch noch nicht ohne Hoffnung im Blick auf Canada, abgereist. Er wollte in westlicher Richtung Nordindien bis nach Bombay durchqueren. Er tat es auf die Art, die er stets als Sadhu befolgte: „Seine Methode war die, so viele Tage irgendwo zu predigen, als er sich berufen fühlte, wobei er von christlichen Freunden mit Wohnung und Nahrung versehen wurde; er ging dann zur nächsten Station, wenn diese ihm das Fahrgeld gaben“ (35). Von den Orten, die er auf seiner Reise berührte (36), erwähnen wir vor allem Jubbulpore (37), weil seine Schilderung von seinen dortigen Erlebnissen Anlass zu Kritik gegeben hat. Sundar Singh hielt sich dort etwa eine Woche lang auf. Am Sonntag (15. Dezember?) predigte er dort. An den Wochentagen tat er täglich evangelistische Arbeit im Basar. Dabei geschah es eines Tages, dass ein Maulvi, ein mohammedanischer Theologe (38), heftigen Widerspruch erhob. „So ärgerlich wurde er, dass er mir einen Schlag versetzte, worauf ich ihm die andere Wange darbot. Er schämte sich und schwieg“, berichtet Sundar Singh (39). Um Mitternacht sandte der Mohammedaner einen Boten zu dem christlichen Prediger, in dessen Begleitung sich Sundar Singh befunden hatte, und bat ihn um Fürsprache bei Sundar Singh, ja lud diesen später bei sich zum Essen ein. Dieser Wandel war für Sundar Singh eine besondere Freude. - Braeunlich neigt dazu, diese Begebenheit für eine geschickte Inszenierung mit Hilfe von Spießgesellen zu halten und bespöttelt das Verhalten Sundar Singh's wegen seines „etwas allzu buchstäblich genommenen Christentums“ (40). Tatsächlich wirkt jedoch im Orient nichts so nachdrücklich wie das schweigende Ertragen von Schmähungen; diese Geschichte erscheint demnach in psychologischer Hinsicht immerhin nicht als unmöglich; vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus ist indessen ein non-liquet auszusprechen. Allerdings wird sie von Judson erzählt, der zu Beginn des Monats April 1917 einer der anfänglichen Reisebegleiter Sundar Singh's auf dem Wege nach Tibet war. Er schreibt in einem seiner Briefe im Rückblick auf jene damals bereits 9 Jahre zurückliegenden gemeinsamen Wandertage mit Sundar Singh: „Wenn immer ich in meiner Unterhaltung mit diesem Sadhu ärgerlich wurde und mich vergaß, vergab er sich nie etwas. Und ich konnte nicht einmal einen Ausdruck von Ärger oder Verstimmung auf seinem Angesicht sehen. Er versuchte nicht, mir mit den gleichen Ausdrücken zu antworten“ (41). In diesem Zusammenhang erzählt er die obige Geschichte von Jubbulpore (42). Hosten, der Einsicht in diesen Brief bekam, fragte dann Judson nach seinem Gewährsmann für diese Erzählung (43) und erhielt von diesem die Antwort, es sei Rev. S. L. Matthews von der Methodistisch-Episkopalen Mission in Dongargarh in den Zentralprovinzen (44). Da diese Fährte nicht weiter verfolgt wurde (45) - jetzt dürfte es zu spät dazu sein (46) -, ist nicht festzustellen, ob Rev. Matthews ein Augenzeuge für diese Geschichte ist oder nicht. Demnach bleibt vorläufig Sundar Singh selbst der einzige Zeuge für diese Begebenheit, die jedoch angesichts von Judson's Bericht als nicht unwahrscheinlich sich erweist. Die Version bei Zahir (47) schließt sich ziemlich eng an Sundar Singh's Bericht im Reisebüchlein an. Von Jubbulpore reiste Sundar Singh nach Nagpur (48), wo er, wenn er es auch nicht ausdrücklich erwähnt, Weihnachten verlebt haben muss. Von dort führte ihn sein Weg nach Aurangabad. Über seinen dortigen Aufenthalt besitzen wir einen Bericht von Munâ Lâl Azîiz (49), einem früheren Schulkameraden Sundar Singh's, der von fünf bis sechs Ansprachen Sundar Singh's und dessen

Teilnahme an der Heidenpredigt spricht. Hier findet sich auch eine genaue Datierung: Sundar Singh sei am 26. Dezember eingetroffen und am 29. Dezember (50) abends weitergefahren. Man habe ihn eingeladen, noch etwas länger zu bleiben, weil man ihm gern das berühmte Daulatabad-Fort und die Höhlentempel und Statuen von Ellora habe zeigen wollen. Er habe es jedoch mit der Begründung abgelehnt, dass er dann dafür einige Orte auslassen müsste, wo er gern das Evangelium verkünden wollte. Die weitere Reise (51) führte ihn nach Bombay.

top

b) In Bombay.

In Bombay wohnte Sundar Singh zunächst bei Kanonikus Joshi (52). In dessen Haus wurde er, wie er angibt (53), von einem Mann mit Namen Swift besucht, den er vorher bereits in Thana gesprochen hatte; nur ist leider Kanonikus Joshi, der nach Sundar Singh's Aussage dabei war und als Zeuge in Frage gekommen wäre, inzwischen gestorben, so dass wir völlig auf Sundar Singh's eigene Aussage angewiesen sind.

Sundar Singh und Swift hatten sich unmittelbar vorher in Thana (54) kennen gelernt. Swift, ein Inder, seinem Aussehen nach etwa 35 Jahre alt und an einem kleinen schwarzen Bart kenntlich, trug damals einen langen, schwarzen Priesterrock (55) und bezeichnete sich, als er in Sundar Singh nicht einen hinduistischen, sondern christlichen Sadhu entdeckte, als katholischen Sadhu (56). Er versuchte, Sundar Singh zum Katholizismus zu bekehren (57). Hierher gehört, was Sundar Singh an anderer Stelle schreibt: “Als ich ihn (Swift) traf, befand er sich bei einem katholischen Pater in Thana bei Bombay, und der Pater war über mich ungehalten, als ich ihn einen Götzenanbeter nannte“ (58). Auf den Namen dieses Priesters konnte sich Sundar Singh. als er 13 ½ Jahre später befragt wurde, nicht mehr besinnen (59). Hosten schrieb unter Anführung des letzten Zitates zur Klärung des Sachverhaltes nach Thana (60) und erhielt nach längerem Warten folgende Antwort, die wir ungekürzt mitteilen (61):

> „Thana, 3. März 1925.
> Lieber, verehrter Herr Pater!
> Ich habe Ihren Brief und auch die Mahnungen erhalten und bedauere, dass ich infolge meiner langen Krankheit nicht fähig war, auf Ihren genannten Brief früher zu antworten, wie ich gewünscht hätte.
>
> Nun habe ich Euer Hochwürden mitzuteilen, dass ich seit dem 21. Januar 1907 der Vikar dieser einzigen römisch-katholischen Kirche zu Thana gewesen bin und während dieses langen Zeitabschnittes von keinem Menschen mit dem Namen Sadhu Sunder Singh weiß, der zum Pfarrhause gekommen wäre, und deshalb möchte ich glauben, dass, was immer der genannte Sunder Sign (sic) behauptet, dass es in diesem Pfarrhause zu Thana geschehen sei, eine glatte Erfindung und eine schwarze Lüge ist.
>
> Ihr ergebener
> C. A. Pereira, Vikar, r. k. Kirche, Thana.“

Bei diesem Briefe ist zu beachten, dass, abgesehen davon, dass Pereira hier von Sunder Sign redet, er lediglich bestreitet, dieser sei in sein Pfarrhaus gekommen und habe dort Swift getroffen und ihn, Pereira, als Götzendiener bezeichnet. Tatsächlich lässt der Wortlaut Pereira's die Möglichkeit offen, - und von Sundar Singh's Wortlaut gilt das gleiche -, dass die drei sich irgendwo anders getroffen haben. Dann wäre natürlich Pereira's Dementi völlig wertlos. 1927 hat Missionar Schwab Pater Pereira besucht und von ihm die Auskunft erhalten, „dass er Sundar Singh nicht kenne und von einer Begegnung desselben mit Smith (sic) nichts wisse. Natürlich fühlten beide in mir sogleich den protestantischen Missionar heraus und waren sehr behutsam im Gespräch“ (62). Hierzu ist zu sagen, dass Schwab einerseits nach Smith anstatt nach Swift gefragt hat, und dass er andererseits das obige Dementi nicht gekannt hat; deshalb bleibt es zweifelhaft, ob er mit Pereira überhaupt auf die wirklich entscheidenden Punkte zu sprechen gekommen ist. Aber selbst wenn Pereira im Vollsinn des Wortes besagen wollte, dass er Sundar Singh nirgends getroffen hat, so stünde lediglich Behauptung gegen Behauptung und wir kämen nicht weiter. Wir sind deshalb in diesem Falle genötigt, die Frage nach der Geschichtlichkeit des Thana-Ereignisses offen zu lassen. Dass aber zumindest in Bombay wirklich ein Zusammentreffen Sundar Singh's mit Swift erfolgt ist, ergibt sich mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit aus der Aussage von Sandys. Dieser berichtet 1913, Sundar Singh habe ihm am 11.Januar 1913 aus Bombay geschrieben, dass er einen christlichen Asketen mit Namen Smith in Bombay getroffen habe und mit ihm reisen würde“ (63). Es entsteht die Frage, ob Sundar Singh von Smith geschrieben hat oder von Swift. Ich neige zu letzterem und möchte glauben, dass Sandys ein Gedächtnisfehler unterlaufen ist. Denn einerseits schreibt Sundar Singh in jenen Jahren sonst immer nur von Swift, und andererseits schrieb Sandys bereits im Jahre 1918, also zu einem Zeitpunkt, wo, wie wir sehen werden, eine Unsicherheit über den Namen Smith bzw. Swift entstanden war, an K. T. Paul:

> „Lieber Herr Paul! Könnten Sie von A. Ralla Ram in Erfahrung bringen:
>
> 1. In welchen Wald Sundar Singh im Frühjahr 1913 ging;
>
> 2. Welches der Name des Freundes war, den Sundar Singh bat, uns von seinem Tode zu benachrichtigen;
>
> 3. Wo dieser Freund lebte ... Ich bedaure, dass ich nicht die ganze Korrespondenz aufbewahrt habe (I have not kept a file of all correspondence), da ich die Angelegenheit als abgeschlossen betrachte ... (64)“.

Dieser Brief zeigt, dass somit Sandys im Jahre 1918 im Gegensatz zu Pfi.'s Behauptung (65) tatsächlich nicht genügend eigene Unterlagen besaß, um sein Gedächtnis aufzufrischen und so auch nicht mehr den Namen von Sundar Singh's Begleiter wusste. Das Telegramm war allerdings tatsächlich mit Smith unterzeichnet. So muss es als eine Gedächtnistäuschung von Sandys betrachtet werden, die entweder durch die Telegrammunterschrift oder aber irgendwie durch Paul oder Ralla Ram verursacht war, wenn er meint, dass Sundar Singh in seinem Bombaybrief von einem Smith gesprochen hätte. Hieran ändert auch nichts die Tatsache, dass Sandys sich ausdrücklich verwahrt:

„Ich weiß nichts von irgendeinem „Dr. Swift“ (66). Für uns ist das Entscheidende die Tatsache, dass man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon reden kann, dass Sundar Singh bereits unmittelbar nach diesem Zusammentreffen mit Swift hiervon in einem Briefe gesprochen hat.

In dem gleichen Briefe hat Sundar Singh - wieder nach Sandys (67) - erwähnt, er sei krank. Auch im „Bombay Guardian“ vom 22. März 1913 ist unter Berufung auf die „Panjab Mission News“ die Rede von Sundar Singh's Krankheit in Bombay (68). Wherry weiß Näheres von dieser Krankheit: „Es war während dieser Zeit (scil. in Bombay), dass Sundar Singh von einem alten Feinde heimgesucht wurde, Malaria-Fieber“ (69). Wer mit dem Wesen der Malaria vertraut ist, weiß, dass diese wie ein Blitz aus heiterem Himmel auftreten, dann aber bereits nach einer Reihe von Stunden wieder zu verschwinden pflegt. Am folgenden Tage ist man im Allgemeinen wieder voll leistungsfähig. Es passt also durchaus in das Krankheitsbild der Malaria hinein, dass Sundar Singh nach seiner Wiederherstellung am Sonntag, den 12. Januar, wieder so viel Arbeitskraft besaß, dass er zweimal predigen und dann in der Nacht vom Montag zum Dienstag eine Mitternachtsversammlung für die Diener von Europäern bis um 2 Uhr abhalten konnte und dabei ganz gesund aussah (70).

top

c) Von Bombay nach Ujjain (71).

Wenn Sundar Singh seine Pastor Hari gegenüber geäußerte Absicht (72) wirklich durchgeführt hat, ist er am 14. Januar vormittags abgefahren. Über seine Reise bis Indore stellt das Reisebüchlein die einzige Quelle dar (73). Danach hat er in Surat (74) und anderen Orten gepredigt und schließlich Baroda (75) erreicht. Dort erlebte er einen Zwischenfall:

> „Als ich auf dem Bahnhof ausstieg, verhaftete mich sogleich die Polizei unter dem Verdacht, ich sei ein Aufständischer oder sonst ein Räuber oder etwas Derartiges und nahmen mich zum Polizeibüro mit. Dort wurde ich eingehend verhört. So hatte ich eine glänzende Gelegenheit, den Leuten das Evangelium zu verkündigen. Als ihre Zweifel geschwunden waren und sie erkannten, dass ich nicht die Sorte von Mensch war, die sie vermutet hatten, schalt sie der Polizeiinspektor heftig aus und behandelte mich aufs freundlichste. Dann predigte ich auf dem Basar zwei Stunden lang und gelangte, nachdem ich im Missionsgrundstück einige Versammlungen abgehalten hatte, über Rutlam und Jaora nach Indore (75a)“.

In Indore predigte er am Sonntag, offenbar dem 19. Januar, in der Kirche der Canadischen Presbyterianer-Mission und hatte sein Quartier bei dem Prinzipal des dortigen College Dr. J. A. Sharrard (76). Dr. Nugent (77) berichtet, dass Sundar Singh in Indore zunächst den dortigen Missionar Dr. Wilson besucht habe, um von ihm Näheres über die Verhältnisse in Britisch-Columbien in Erfahrung zu bringen. Dieser habe den Fragenden an Dr. Nugent in Ujjain verwiesen, und die Gattin von Dr. Wilson habe Sundar Singh das Geld für die Weiterfahrt gegeben. dass sich jedoch hier Dr. Nugent, wenigstens soweit Dr. Wilson selbst betroffen ist, im Irrtum befindet, ergibt sich aus einer Karte von Dr. Wilson an mich: „Was Sundar Singh betrifft, so war ich zu der Zeit seines Indorebesuches, auf den Sie Bezug nehmen, auf Tour und abwesend. Bei verschiedenen anderen Gelegenheiten jedoch traf und hörte ich ihn mit Freude und großer Befriedigung“ (78). Rev.

A. A. Scott dagegen, der jetzige Leiter des Indore-Christian-College, teilt mir auf Anfrage mit, er habe Sundar Singh damals in Indore sprechen hören: „... Ich erinnere mich nicht mehr an den Gegenstand seiner Ansprache, aber sein Aussehen ist mir noch genau gegenwärtig. Er sah in seinem langen safranfarbigen Gewande den traditionellen Bildern von Jesus Christus sehr ähnlich. Ich erinnere mich auch, dass seine Ansprache auf die Studenten einen recht tiefen Eindruck machte“ (79). Leider sind wir nicht in der Lage, über den Besuch Sundar Singh's in Indore, dessen Einzelheiten aus chronologischen Gründen überaus wichtig sind, mehr als das eben Ausgeführte in Erfahrung zu bringen.

In Ujjain traf Sundar Singh Dr. Alexander Nugent. Dieser wirkte seit 1899 in Indien als Missionsarzt und stand im Dienste der Mission der Vereinigten Kirche von Canada (80); jetzt lebt er in Amerika im Ruhestand (81). Seiner religiösen Einstellung nach bezeichnet er sich selbst als orthodox (82). Aus seinen Briefen erhält man von ihm den Eindruck eines geraden und aufrechten Mannes von selbstverständlich unbedingter Wahrheitsliebe. Wenn wir allerdings nach dem wissenschaftlichen Wert seiner Aussagen fragen, kommen wir nicht um die Tatsache herum, dass er in einer Reihe von Fällen von seinem Gedächtnis im Stich gelassen wird (82a). Wir müssen dies hier ausdrücklich erwähnen, weil einerseits seine Aussagen in jeder Hinsicht als unbedingt zuverlässig hingestellt worden sind (83), und andererseits er sich selbst - außer in einem Falle - seines guten Gedächtnisses rühmt (84). Selbst Hosten gibt schonend zu, dass Nugent verschiedene Irrtümer unterlaufen sind (85). Wir werden gleich sehen, warum die Frage nach der Zuverlässigkeit der Aussagen Nugent's von so großer Bedeutung ist. Nicht als ob wir mit den eben gemachten Bemerkungen seine Wahrhaftigkeit irgendwie in Zweifel stellen wollen. Aber wir haben immerhin gerade auch bei ihm die Unzulänglichkeit des menschlichen Gedächtnisses in Anrechnung zu setzen.

Zunächst ist die Frage der Datierung des Besuches Sundar Singh's in Ujjain von großer Bedeutung. Nugent weiß nicht mehr das Datum der Ankunft Sundar Singh's erinnert sich aber, dass sein Aufenthalt „mindestens zwei bis drei Tage“ (86) oder „mindestens zwei bis drei Nächte“(87) betragen habe. An anderer Stelle spricht er allerdings von vier bis fünf Tagen (88). Sundar Singh selbst meint 1924, es sei nur eine Nacht gewesen (89); dazu stimmt seine Angabe von 1915, wo er von zwei Tagen redet (90). Immerhin scheint so viel festzustehen, dass Sundar Singh Ujjain am 22. Januar wieder verließ (91), und zwar gegen Abend (92). Dies war ein Mittwoch. Da Sundar Singh, wie oben erwähnt, am vorhergehenden Sonntag noch in Indore zu tun hatte, kann er erst am Montag oder Dienstag in Ujjain eingetroffen sein.

Der Inhalt seines Gespräches mit Dr. Nugent drehte sich um die Verhältnisse in Britisch-Columbien (93). Obwohl sich beide vorher noch nicht gesehen und auch noch nicht miteinander korrespondiert hatten, war Nugent doch der Canadaplan nicht unbekannt, da er in der Zeitung bereits von der beabsichtigten Reise Sundar Singh's gelesen hatte (94). Es muss eine freundschaftliche Aussprache gewesen sein, da Nugent Sundar Singh Gelegenheit zu einem Vortrag - wahrscheinlich im Hospital - gab (95), wie er auch Sundar Singh in seinem Bungalow bewirtete (96). Allerdings missfiel ihm Sundar Singh's Auftreten als Sadhu (97). Erst später kam es zu einer ausgesprochenen Trübung des Verhältnisses zwischen beiden, wie wir unten sehen werden.

Über Sundar Singh's damaligen Besuch in Ujjain schreibt mir Miss Mac Harrie, die im

Missionsdienst der Vereinigten Mission von Canada steht: „Ich traf Sundar Singh in Ujjain Anfang 1913. Ich erhielt einen sehr tiefen Eindruck von ihm sowie besonders davon, dass er so sehr wie Christus aussah, wie wir ihn auf den Christusbildern dargestellt sehen“ (98).

top

d) Von Ujjain nach Delhi.

Die Fahrt von Ujjain bis Delhi ist in Dunkel gehüllt, das sich nicht hat lüften lassen. Wenn Nugent sich nicht irrt, verließ Sundar Singh, wie gesagt, Ujjain am 22. Januar (Mittwoch), und zwar bei guter Gesundheit“ (99). Nugent fügt hinzu: „Beim Verlassen Ujjain's sagte er (Sundar Singh), er wolle seinem alten Vater einen flüchtigen Besuch abstatten ... Er sagte, dass sein Vater ihn unterstütze und dass er von ihm in Muttra oder Delhi eine Geldüberweisung erwarte“ (100). Tatsächlich besuchte Sundar Singh seinen Vater nach dem Fasten, aber ob er in Muttra gewesen ist, ist zweifelhaft. Ebenso seltsam ist die Behauptung betreffs der Geldüberweisung, da unseres Wissens Sundar Singh erst nach seiner Aussöhnung mit seinem Vater von diesem geldliche Zuwendungen erhalten hat.

Über seine Reiseroute schreibt Sundar Singh 1915 lakonisch: „Dann kam ich, in Neemuch, Bandi und mehreren Orten wirkend, nach Delhi“ (101). Dieser Satz, der bis jetzt völlig unbeachtet geblieben und offenbar auch Heiler's Aufmerksamkeit entgangen ist, stellt uns vor ganz neue Fragen. Neemuch (102), im Eingeborenenstaat Gwallior gelegen, befindet sich an der Strecke Khandwa-Rutlam-Ajmer; es ist eine Missionsstation der Canadischen Presbyterianer. Eine Missionsärztin, Fräulein Dr. B. C. Oliver, war damals die Leiterin des Missionshospitals in Neemuch. Auf meine Anfrage teilt sie mir mit, dass sie zur fraglichen Zeit in Neemuch geweilt habe, sich aber nicht erinnere, dass Sundar Singh nach diesem Ort gekommen sei; ihr Wunsch, ihn zu sehen, sei nie in Erfüllung gegangen (103). - Das ist selbstverständlich kein Beweis dafür, dass Sundar Singh Neemuch damals nicht besucht hat. So führt uns auch dieser Brief nicht weiter. Auf meine Bitte nach weiteren Nachforschungen erhielt ich keine Antwort. - Was dann den Ort Bandi betrifft, so lässt er sich schwer identifizieren, da es einen solchen von dieser Schreibart nicht gibt. Ein Banda (104) befindet sich halbwegs zwischen Jhansi und Allahabad, liegt aber für unseren Fall viel zu weit nach Osten. Ein anderer Ort, der ähnlich lautet, ist Bandikui (105); es liegt an der Bahnstrecke Phulera-Jaipur-Rewari-Delhi und ist ebenfalls eine Missionsstation. Auf meine Rückfrage teilt mir jedoch der dortige Kaplan Rev. A. G. B. Holland mit: „... Ich habe ausgedehnte Nachforschungen unter den indischen Christen in Bandikui und dem hiesigen Distrikt angestellt und alle sind sich sicher, dass sie von einem Besuch Sundar Singh's in Bandikui niemals gehört hätten ...“ (106). Der gleiche Schreiber meint, dass seines Erachtens nur Bundi in Frage komme. Dieses befinde sich 25 km nordwestlich von Kotah (107), scheint mir aber wegen seiner großen Entfernung von der Bahn ebensowenig in Betracht zu kommen. Kotah liegt an der Bahnlinie Nagda-Nimoda-Delhi. Ermittelungen in dieser Richtung anzustellen, blieb mir jedoch wegen der Kürze der Zeit keine Möglichkeit.

Kompliziert wird der ganze Sachverhalt durch die folgenden Aussagen Sundar Singh's über sein erneutes Zusammentreffen mit Swift, das in jene Tage fällt: „Das zweite Mal traf ich ihn von ungefähr an der Station der B. B. und C. I. Bahn (108), und er reiste mit mir und im gleichen Zug, und dann stieg er an einer kleinen Station aus. Ich wusste (109) nicht, was hernach geschah. Und als

ich ihn das dritte Mal traf, sagte er mir, er habe fünf oder sechs Telegramme von der kleinen Station Nimoda am 22. oder 23. Januar abgesandt ...“ (110). - Hiernach erhält man den Eindruck, dass Sundar Singh durch Nimoda gekommen wäre. (111). Dieses, insgesamt 264 Meilen von Ujjain entfernt (112), liegt indessen an einer anderen Bahnstrecke als Neemuch, nämlich an der von Kotah (Strecke: Nagda-Kotah-Muttra-Delhi). Da die Bahnlinien so verschieden laufen (113), ist es schwer, die Fahrt Sundar Singh's einerseits auf der Nimodastrecke und andererseits auf der Neemuchstrecke miteinander in Einklang zu bringen. Vollends schwierig wird es, zu verstehen, wie Swift Sundar Singh, wenn er wirklich zunächst nach Neemuch gefahren wäre, begleitet haben sollte; denn dann hätte er von Nagda aus mit Sundar Singh eine Strecke lang nach Westen fahren müssen, während Nimoda nach Norden liegt. Und er musste ja sehr bald nach Nimoda gelangen, weil bereits am 23. Januar die Telegramme von Swift dort aufgegeben wurden (114). Weiterkommen könnte man in diesem Dilemma nur vermittels völlig gesicherter Daten für Neemuch und Bandi. Aber dazu ist es jetzt nach mehr als zwei Jahrzehnten zu spät. Demnach wird die Telegrammepisode auch weiterhin ein ergiebiges Feld für Hypothesen abgeben. Unsere eigene Stellungnahme erfolgt weiter unten.

Wann Sundar Singh Delhi erreichte, wissen wir wieder nicht. Sein Bericht über den dortigen Aufenthalt lautet:

> „Hier wohnte ich zwei Tage bei Mr. Rudra und predigte mit verschiedenen Herren auf dem Basar. Dann hielt ich zwei Ansprachen, eine im St. Stephen's College und eine in der Schule. Ich traf Mr. C. F. Andrews im Hause von Sir Ali Imam. Wenn ich ihn recht verstehe, hat er (Andrews) allmählich das geistliche Amt aufgegeben, aber er ist durch Gottes Gnade ein treuer Christ und wird bis zum Tode treu bleiben. Um herumschwirrenden Gerüchten entgegenzutreten und Missverständnisse bei den Leuten (from the minds of the Community) hinwegzuräumen, sandte ich damals einen Artikel an den Nûr Afshân.“ (115).

Auch hier haben wir es mit einem Abschnitt zu tun, der der Forschung bisher unbekannt geblieben ist. Meine Versuche, auf Grund der hier vorliegenden Angaben Klarheit in Sundar Singh's Aufenthalt zu Delhi zu bringen, waren erfolglos. Mr. S. K. Rudra war der damalige Prinzipal des St. Stephen's College. Er ist am 30. Juni 1925 gestorben. Sir Ali Imam war das juristische Mitglied des Vizeköniglichen Rates; er ist inzwischen auch gestorben. Rev. Andrews teilte mir mit, dass zwischen Sir Ali und ihm eine innige Freundschaft bestanden habe; Andrews hielt sich wiederholt bei ihm auf. Er weiß sich nicht mehr an dies einzelne Zusammentreffen mit Sundar Singh zu erinnern, stellt jedoch fest: „Es klingt mir ganz authentisch und wahrscheinlich, dass er (Sundar Singh) mich im Januar 1913 im Hause von Sir Ali Imam getroffen haben könnte“ (116). Somit gelangen wir auch hier nicht zur Feststellung von geschichtlichen Einzelheiten, noch viel weniger von bestimmten Daten. Aber soviel dürfte deutlich sein, dass Sundar Singh keineswegs die Verborgenheit suchte, sondern völlig unbekümmert in der Öffentlichkeit auftrat. Das wird noch unterstrichen durch den Artikel, den er in jenen Tagen an den Nûr Afshân eingesandt haben will. Was meint Sundar Singh damit? Was bedeuten die „Gerüchte“ und „Missverständnisse“? Vor allem ist zu beachten, dass der Herausgeber des Nûr Afshân am 31. Januar und 28. Februar 1913 die Eingesandts von Christopher und Munâ Lâl Azîz veröffentlichte, die Sundar Singh's Tod mitteilten. Wie hätte er dies tun können, wenn er gleichzeitig einen Artikel von Sundar Singh erhalten hätte? Unter diesen Umständen schrieb ich an den jetzigen Herausgeber des Nûr Afshân und legte ihm den ganzen Sachverhalt dar. Ich erhielt jedoch keine Antwort, und so bleibt das Rätsel vorläufig ungelöst.

top

3. Die Absendung der Telegramme

a) Datum und Wortlaut der Telegramme.

Hinsichtlich des Datums sind wir in erster Linie auf die Aussagen von Sandys angewiesen. Er leitete seinen Nekrolog für Sundar Singh mit den Worten ein: „Am 23. Januar meldete ein kurzes Telegramm aus Zentralindien ...“ (117). Ähnlich schreibt er sechs Jahre später: „Das Nächste war ein Telegramm am 23. Januar von Nimoda ...“ (118). Dazu kommt nach abermals vier Jahren seine erneute Aussage: „Sechs Telegramme wurden von Nimoda an der B. B. - Bahn (119) am 22. Januar abgesandt ...“ (120).

Die Frage ist nun, ob die dritte Aussage von Sandys eine Gedächtnistäuschung darstellt oder ob sie mit vollem Bewusstsein erfolgt ist. Von allen Autoren ist bisher, soviel ich sehe, ausnahmslos das Erstere angenommen worden. Tatsächlich spricht jedoch Sandys in den beiden ersten Aussagen vom Datum des Telegrammempfanges in Calcutta, in der dritten aber vom Datum der Telegrammabsendung in Nimoda. Da in Indien die Telegramme nicht selten zwei Tage und länger brauchen, bis sie ihr Ziel erreichen, so ist tatsächlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass nicht der 23. Januar, wie bisher allgemein angenommen, sondern der 22. Januar das wirkliche Datum der Telegrammaufgabe in Nimoda darstellt. Dann wäre natürlich erneut zu prüfen, ob sich Dr. Nugent's Aussage, Sundar Singh sei erst am 22. Januar in Ujjain abgereist, aufrecht erhalten lässt. Wie aber die Verhältnisse liegen, lässt sich schwerlich in wissenschaftlich befriedigender Weise die Frage lösen. Denn keiner der Empfänger besitzt mehr das Telegramm. Sundar Singh selbst sagt von Swift, dieser habe ihm zugegeben, „er habe fünf oder sechs Telegramme von der kleinen Station Nimoda am 22. oder 23. Januar abgesandt“ (121). Ebensowenig präzise ist eine andere Notiz, dass Sundar Singh „am oder um den 23. Januar“ (122) gestorben sei. - Es dürfte deutlich sein, dass für den Fall, der 22. Januar wäre das richtige Datum, alle bisherigen Erörterungen in ein neues Stadium träten.

Das Telegramm besagte, Sundar Singh sei in Christus entschlafen. Sandys berichtet, der Wortlaut habe bei ihm gelautet: „Sundar Singh slept in Christ-Smith“ (123). Wherry dagegen gibt ihn zu verschiedenen Zeiten verschieden wieder (124), und zwar abweichend von Sandys. Danach scheint es, dass der Wortlaut für die verschiedenen Empfänger verschieden formuliert war. Gleichwohl sprechen Wherry (125) und Sandys (126) ausdrücklich von identischen Telegrammen.

top

b) Die Telegrammempfänger.

Ein Telegramm erhalten zu haben, bezeugt außer Wherry (Ludhiana) und Sandys (Calcutta) auch Kanonikus Wigram (127) (Lahore). Sandys nennt außerdem noch als Telegrammempfänger Bischof Lefroy und Missionar J. Redman (Simla) (128). Somit sind uns die Namen von 5 Personen bekannt. Nach Sandys (129) und Wherry (130) waren es insgesamt 6; aber der Name dieses Sechsten lässt sich

nicht mehr feststellen (131). Wir wissen nur so viel, dass es nicht Dr. Fife (132) oder Dr. Wood (133) waren, ebenso wenig Nugent oder Stokes.

top

c) Der Gedächtnisgottesdienst und Sandy's Nachruf.

Die Folge dieser Todesnachricht war, dass Sundar Singh zu Ehren in der St. Thomaskirche zu Simla am Sonntag, den 23. Februar 1913, vormittags um 11 Uhr ein Gedächtnisgottesdienst abgehalten wurde, bei dem Missionar Redman die Schriftverlesung hielt und Stokes die Predigt (134). Ersterer unternahm sogar Schritte, um eine Gedenktafel für Sundar Singh in der gleichen Kirche zu errichten und legte zu diesem Zwecke eine Subskriptionsliste aus, in die sich zwei bis drei Leute eintrugen, darunter Redman selbst, bis schließlich bekannt wurde, dass Sundar Singh noch lebte (135).

Sandys veröffentlichte einen Nekrolog für Sundar Singh, den wir schon wiederholt zitiert haben. Er wurde mehrfach abgedruckt (136).

top

d) Nachforschungen.

Da der Absender des Telegramms den Empfänger nicht bekannt gab, man auch gar nichts Näheres über Sundar Singh's vermeintliches Ende wusste, wurden von verschiedenen Seiten - ohne dass der eine vom anderen gewusst hätte - Nachforschungen unternommen. Wherry schrieb an den Bahnhofsvorsteher in Nimoda (137) und erhielt von ihm die Antwort:

> „Sehr geehrter Herr! Ich erhielt heute Ihre Anfrage betreffend des Todes von Sundar Singh. Ich weiß nichts. Mr. Smith, ein Reisender, stieg hier aus, gab zwei Telegramme mit gleichem Wortlaut auf und fuhr mit dem nächsten Zug nach Muttra-Knotenpunkt.“

Daraufhin schrieb Wherry einen öffentlichen Aufruf (138), in dem er auch den Wortlaut dieses Briefes wiedergab, und hat Mr. Smith oder andere, die Näheres wüssten, um Nachricht an Rev. Newton, der dann die Angehörigen Sundar Singh's benachrichtigen würde. Wherry selbst fuhr gerade in jenen Wochen nach Amerika ab (139) und schied mit dem Bewusstsein von Indien, dass Sundar Singh tot sei. Er fiel deshalb aus allen Wolken, als er im Dezember 1913 nach seiner Rückkehr nach Indien plötzlich von Sundar Singh besucht wurde (140). Ihm kam nicht der geringste Verdacht gegen Sundar Singh, da ihm dessen Erklärung, Swift müsse die Telegramme fälschlich ausgesandt haben, einleuchtete. 1925 hörte er überhaupt zum ersten Male davon, dass Sundar Singh beschuldigt wurde, die Telegramme selbst abgesandt zu haben (141).

Sandys schrieb ebenfalls an den Bahnhofsvorsteher in Nimoda. „Er erwiderte, dass ein Reisender mit einer Fahrkarte von Bombay nach Muttra in Nimoda ausgestiegen sei (142), um mehrere Telegramme (der spätere Metropolitan, Mr. Wigram, Mr. Redman u. a. waren außer mir die Empfänger dieses Telegramms) aufzugeben, und seine Reise mit einem späteren Zug fortgesetzt

habe“ (143).

Der Reisende selbst Avurde von dem Bahnhofsvorsteher als mit einem schwarzen Rock (black coated gentleman) (144), wenn nicht einem langen, schwarzen Rock (145) bekleidet beschrieben. Da Sandys hier nicht weiterkam, schrieb er außerdem an eine Anzahl Leute, die den Namen Smith trugen, um festzustellen, ob sie etwa das Telegramm aufgegeben hätten, aber ohne Erfolg (146). Da die verschiedenen Telegramme richtig adressiert waren, ein Smith aber nicht zu finden war, schöpfte Sandys Verdacht und kam zu dem Schlusse, Sundar Singh selbst habe die Telegramme abgesandt (147). Dieser Verdacht bestärkte sich bei ihm, als er die nächsten Briefe Sundar Singh's erhielt. Davon wird unten die Rede sein.

Der dritte, der Nachforschungen anstellte, war Dr. N u g e n t. Da er selbst kein Telegramm erhielt (148), erfuhr er es erst später aus den Zeitschriftennotizen. So war schon längere Zeit verstrichen, bis er auch seinerseits Nachforschungen aufnahm (149). Ihn leitete dabei die Befürchtung, dass Sundar Singh irgendeinem Anschlag seiner Verwandten oder Bekannten zum Opfer gefallen sein könnte; denn Sundar Singh hatte ihm bei seinem Besuche von zwei Vergiftungsversuchen, einmal durch seine Schwägerin, ein anderes Mal durch andere Verwandte, erzählt (150). Nugent ließ es sich nicht Zeit und Geld verdrießen, selbst nach Rutlam zu fahren und dort mit einem der obersten Bahnbeamten (Traffic Superintendent), einem Europäer, Rücksprache zu nehmen. „Er stellte auf jeder Station zwischen Rutlam und Delhi Nachforschungen an, um festzustellen, ob irgend jemand im Zuge oder auf den Bahnhöfen eine Woche vor und nach dem 23. Januar krank gewesen war, aber er fand nichts dergleichen“ (151). Nicht nur das: Nugent telegraphierte und schrieb auch selber an den Bahnhofsvorsteher in Nimoda: „Er war ein Inder und wusste nur zu sagen, dass ein indischer Reisender aus dem Schnellzug ausgestiegen sei, sieben Telegramme gesandt habe und mit dem nächsten Personenzug weitergefahren sei. Er sagte, dass sie mit Smith unterzeichnet gewesen seien“ (152). Alle Ermittlungen verliefen im Sande, und Nugent beruhigte sich vorläufig dabei (153), ohne Verdacht zu schöpfen wie Sandys (154). Leider versäumte Nugent hierbei das Wichtigste, das tatsächlich endgültige Klarheit hätte bringen können: er verschaffte sich keins von den Originaltelegrammen aus Nimoda, um die Handschrift des Absenders nachzuprüfen und mit der Sundar Singh's zu vergleichen (155). Da alle derartigen Papiere an das jeweilige Hauptpostamt, in diesem Falle an das in Calcutta, eingesandt und dort nach 6 Monaten vernichtet werden (156), war später eine Nachprüfung nicht mehr möglich.

top

4. Die Erklärungsversuche Sundar Singh's bis 1917.

Der erste, der mit Sundar Singh selbst wegen der rätselhaften Todestelegramme in briefliche Verbindung trat, war Kanonikus Sandys. Es geschah gleich im Frühjahr 1913. In die gleiche Zeit fällt auch ein wichtiger Brief Sundar Singh's an Bischof Lefroy. Da diese Briefe für unsere Untersuchung von großem geschichtlichen Werte sind, hat sich die Sadhu-Forschung eingehend mit ihnen befasst. Es sind mancherlei Hypothesen über sie aufgestellt worden, zumal keiner der Briefe erhalten ist. Demnach befindet sich der Forscher in einer wenig befriedigenden Lage. Versuchen wir immerhin, das Dunkel zu lichten, soweit es möglich ist.

top

a) Der Khyper-Pass-Brief.

1918 teilte Missionar Popley Frau Parker mit, dass Missionar Sandys einen Brief mit dem Poststempel „Khyberpass“ von Sundar Singh erhalten habe und zwar „etwa zu der gleichen Zeit“ wie das Todestelegramm (157). Diese Mitteilung veranlasste Hosten zu einem längeren Aufsatz, in dem er diesen Brief vor allem auf Grund der Tatsache, dass Sandys in seiner Korrespondenz ihn niemals erwähnt habe, als eine nachträgliche Erfindung hinzustellen versuchte (158). Pfister machte hiergegen Bedenken geltend (159), doch blieb Hosten bei seiner Ansicht (160), und auch Pfister kam schließlich zu der Überzeugung, dass wahrscheinlich der ganze Brief eine Fiktion sei (161). Dann wurde ein Brief von Sandys (162) bekannt, in dem er selbst mitteilte, er habe einen Brief aus der Feder Sundar Singh's vom Khyberpass erhalten; er sei 1913 „in der Zwischenzeit“ zwischen dem Brief Sundar Singh's aus Bombay (11. Januar) und dem Brief Sundar Singh's an Bischof Lefroy (12. oder 13. Februar) geschrieben worden. Nunmehr konnte auch Hosten nicht mehr an der Tatsächlichkeit dieses Briefes zweifeln (162a) und schrieb einen neuen Aufsatz über diesen mysteriösen Brief (163), wobei er jedoch keinen neuen Lösungsversuch unternahm, sondern lediglich die verschiedenen Möglichkeiten und Schwierigkeiten aufrollte.

Wenn sich, wie Sandys versichert, auf dem Briefe Sundar Singh's der Poststempel „Khyberpass“ befand, musste es natürlich auch eine Postanstalt dieses Namens geben. Diese konnte sich jedoch nicht am allgemein bekannten Khyberpass an der Nordwestgrenze Indiens befinden, da es dort kein Postamt gibt; außerdem passt der Ort auch durchaus nicht in die Reiseroute Sundar Singh's. Missionar Popley jedoch weiß eine Lösung: in Delhi habe es eine Khyberpass-Postanstalt gegeben, die allerdings gegenwärtig nicht mehr existiere; offenbar habe Sundar Singh von dort aus geschrieben (164). Außerdem schrieb Pater Fairhall an Hosten: „1913, im Jahre des Durbar (165), gab es einen Khyber-Markt, dem vorübergehend eine Postanstalt angegliedert war“ (166). Hosten stellte nun zwar später fest, dass der Durbar bereits am 12. Dezember 1911 stattfand (167). Aber das Postamt hätte ja auch noch länger, also bis 1913 bestehen können. Schon vorher hatte Hosten an den obersten Postbeamten in Calcutta geschrieben (168), wobei er der Sicherheit halber acht Schreibweisen angegeben hatte (169), erhielt jedoch die Antwort: „Ich habe die Ehre mitzuteilen, dass das Verzeichnis der Postanstalten (P. 0. Guide) keine Postanstalt in einer der in Ihrem Briefe angegebenen Schreibweise im Januar 1913 enthält“ (170). Der leitende Postbeamte in Delhi, den Hosten darnach anging (171), machte sich die Sache sehr leicht: „... Mir fehlen die Unterlagen zur Beantwortung Ihrer Frage. Es gibt in Delhi kein Khyberpass-Postamt ...“ (172); ähnlich lautete die Antwort, die Pfister auf seine Anfrage aus Delhi erhielt (173). Mit solch einer Antwort ist uns natürlich nicht geholfen, da es sich nicht um die Gegenwart, sondern um 1913 handelt. Kanonikus Western, an den sich Pfister (174) und Hosten (175) wandten, erwiderte: „Ich habe mich im Hauptpostamt zu Delhi sorgfältig erkundigt, und die Beamten versichern mir, dass es in Delhi niemals ein Postamt mit dem Namen Khyberpass gegeben hat. Es gab in jener Gegend während des Durbars 1912/13 (sic) ein Aushilfspostamt (temporary P. 0.), aber es trug nicht jenen Namen“ (176).

Das Ergebnis der Nachforschungen ist also, dass sich ein amtlicher Nachweis für das Bestehen eines

Khyberpass-Postamtes zu Beginn des Jahres 1913 weder für Delhi noch einen anderen Ort erbringen lässt, wie auch der Beweis für die Nichtexistenz eines derartigen Postamtes nicht befriedigend geglückt ist. Es ist demnach mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Brief überhaupt keinen Poststempel mit der Inschrift Khyberpass getragen hat, sondern dass Sundar Singh lediglich am Briefkopf etwas hiervon geschrieben hat. Auf alle Fälle scheint es aber als gesichert, dass der Brief aus Delhi geschrieben worden ist, vielleicht von einem Haus am Khyberpass-Markt, ohne dass allerdings Sundar Singh den Namen von Delhi erwähnt hätte (177).

Hinsichtlich des Datums, an dem der Brief geschrieben worden ist, sind wir ganz auf Vermutungen angewiesen. Da Sandys nach dem Empfang der Todesdepeschen seinen Nekrolog über Sundar Singh schrieb, bleiben, wie mir scheint, nur zwei Möglichkeiten. Entweder erhielt er den fraglichen Brief vor bzw. spätestens ganz kurze Zeit nach dem Todestelegramm, und zwar vor Absendung seines Nekrologes. Dann hätte Sandys schließen müssen, der Brief sei das letzte Lebenszeichen von Sundar Singh vor seinem vermeintlichen Tode. Aber dagegen spricht einerseits der Umstand, dass Sandys in seinem Nekrolog ausdrücklich den Brief von Bombay als das letzte Lebenszeichen von Sundar Singh bezeichnet (178), und andererseits die chronologische Unmöglichkeit; denn zu der Zeit, wo die Telegramme ausgesandt wurden, wie auch vorher, befand sich Sundar Singh ja noch nicht in Delhi, sondern war noch unterwegs. Die zweite Möglichkeit ist die, dass der Khyberpass-Brief bei' Sandys in Calcutta erst eintraf, als er den Nekrolog bereits abgesandt hatte und ihn auch nicht mehr zurückziehen konnte, also etwa Ende Januar oder während der allerersten Februartage. Dann würde der Brief in der letzten Januarwoche geschrieben worden sein, was chronologisch keinerlei Schwierigkeiten bereitet, denn damals befand sich ja Sundar Singh tatsächlich in Delhi. - Allerdings passt hierzu nicht die Behauptung von Sandys in seinem Brief an Nugent (179): „Die erste Nachricht, die ich von Sundar Singh nach seinem Tode erhielt, war aus Dagshai, 22. März“. Über diesen Dagshai-Brief wird noch unten zu reden sein. Offenbar hat Sandys beim Schreiben dieses Satzes den Khyberpass-Brief ganz vergessen. Die Wirkung des Briefes war schlimm für das Ansehen Sundar Singh's bei Sandys. Dieser hatte erst eine Reihe von Tagen vorher das Todestelegramm Sundar Singh's erhalten, und nun meldete sich in aller Harmlosigkeit der Totgeglaubte und schrieb - wie Sandys meinte - ausgerechnet vom äußersten Westende Indiens, vom Khyberpass. Dass er unter diesen Umständen den Brief als zumindest „seltsam“ empfand (180), ist nicht sehr verwunderlich. Was Sundar Singh geschrieben hat, entzieht sich unserer Kenntnis.

top

b) Der Brief an Bischof Lefroy.

Der nächste Brief, der bekannt geworden ist, war von Sundar Singh an Bischof Lefroy (181) gerichtet, der, wie wir sahen, auch ein Todestelegramm empfangen hatte. Da Bischof Lefroy am 1. Januar 1919 starb (182), hat man des Briefes ebenso wenig habhaft werden können, wie des Telegrammes (183). Sandys, der diesen Brief erwähnt, gibt als Datum den 13. Februar 1913 an (184), und zwar unter Berufung auf einen Brief, den er am 2. April 1913 an Mr. Proby in Britisch-Columbien geschrieben habe und von dem er noch eine Abschrift besitze (185). Hinsichtlich des Ortes, von dem Sundar Singh's Brief geschrieben war, enthielt er sich noch 1919 ausdrücklich einer näheren Angabe: „Ich habe mir nicht notiert, von wo er geschrieben worden ist“ (186); dann glaubte

er aber plötzlich 1923 zu wissen, er sei von Dehra Dun gesandt (187) und hielt hieran auch auf eine Rückfrage Pfister's (188) ausdrücklich fest (189). Hosten stellte demgegenüber als Hypothese Kotgarh auf (190). Darauf behauptete Nugent, Sandys habe Kotgarh als Absendungsort angegeben (191), während Hosten bald durchschaute, dass sich Nugent durch ihn, Hosten, hatte zu dieser falschen Aussage verleiten lassen (192). Sundar Singh lehnte Kotgarh als unmöglich ab, da der dort wohnhafte Mr. Stokes dann nicht zu dem Gedächtnisgottesdienst am 23. Februar 1913 gefahren sein würde (193). Schließlich war es Hosten, der beim Nachschlagen im „Bombay-Guardian“ entdeckte (194), dass dieser am 22. 3. 1913 unter Berufung auf die „Punjab Mission News“ meldete, die Todesdepeschen betr. Sundar Singh seien falsch, da dieser am 12. Februar (sic) von Annfield (195) einen Brief an Bischof Lefroy gesandt habe (196). Als Sundar Singh von dieser Notiz Kenntnis erhielt, konnte er sich nunmehr auch darauf besinnen; nur gibt er als Datum den 13. Februar 1913 an (197), und auch Rev. Dharamjit konnte bestätigen, dass Sundar Singh von Annfield aus den Brief geschrieben habe; die dortige Postanstalt heiße Ram bagh Post Office (198). Später bemerkte dann Sundar Singh, er habe damals noch zu Bett gelegen (199), und noch später erklärte er in einem noch unveröffentlichten Brief: „Ich erinnere mich nicht, dass ich den Brief, den ich an Bischof Lefroy gesandt habe, selber geschrieben hätte; ich glaube, ich bat jemand anders, ihn für mich zu schreiben, weil ich sehr schwach war und damals zu Bett lag“ (200). Ob Sandys den Brief selbst gesehen hat, wie er 1925 behauptete (201), oder aber nur über ihn aus dem Munde von Bischof Lefroy wusste, wie er 1919 erklärte (202), verschlägt wenig. Immerhin ist es wichtig zu hören, dass Sandys im letztgenannten Zusammenhang ausspricht, dass er am 9. März dies Gespräch mit Bischof Lefroy hatte, also erst zu diesem Zeitpunkt Kenntnis von diesem erneuten Lebenszeichen Sundar Singh's erhielt.

Somit steht soviel fest, dass Sundar Singh tatsächlich aus Annfield einen Brief an Bischof Lefroy geschrieben oder diktiert hat; ob dies am 12. oder 13. Februar gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden und ist auch nebensächlich. Über den Inhalt des Briefes wissen wir nur, was Sandys schreibt: „Er erzählte dem Bischof eine merkwürdige Geschichte, er sei in den Wäldern bei Dehra Dun unter wilden Tieren gewesen und habe 40 Tage und Nächte gefastet“ (203). Im Zusammenhang mit dem Todestelegramm und dem Khyberpass-Brief kommt Sandys im gleichen Brief zu dem Resultat: „All das zeigt, dass er (Sundar Singh) damals an den wildesten Halluzinationen litt.“ Weiter sagt er in einem Briefe an Nugent vom folgenden Jahre, dass Sundar Singh diesen Brief geschrieben habe, um zu zeigen, er sei am Leben (204).

Es scheint, dass Lefroy nie an Sundar Singh irre geworden ist. Demnach kann der Brief aus Annfield schwerlich etwas enthalten haben, was den Bischof irritiert hätte. Sundar Singh schreibt von ihm: „Wenn ich nicht ein wahrhaftiger Mensch wäre, dann wäre Bischof Lefroy, der spätere Metropolitan von Indien, der erste Mann gewesen, der mich beschuldigt hätte. Aber er war ein guter Freund von mir bis zu seinem Tode am 1. Januar 1919“ (205). Und an anderer Stelle erwähnt Sundar Singh einen Brief von ihm, den er kurz vor dessen Tode erhalten habe: „Dieser Brief (206) zeigt, dass er nie an mir zweifelte; er war mein guter Freund bis zum letzten Augenblick“ (207). Frau Parker berichtet überdies, dass Lefroy ein Vorwort zu ihrem Buche über Sundar Singh habe schreiben wollen, aber nur durch seinen plötzlichen Tod daran gehindert worden sei (208), wie er denn auch den Weg für einen guten Eingang Sundar Singh's in Rangoon gebahnt hatte (208a).

top

c) Rev. Dharamjit's Äußerung.

Nach dem Fasten erholte sich, wie wir bereits sahen, Sundar Singh bei Rev. Dharamjit in Annfield. Leider hat dieser nur eine verschwommene Erinnerung an Sundar Singh's damalige Aussagen: „Ich habe noch eine schwache Erinnerung, dass er mir etwas von dem römisch-katholischen Mönch erzählte. Ich erinnere mich nicht mehr ganz des Gespräches“ (209). Wir sind infolgedessen nicht in der Lage, Näheres über den Inhalt dieses Gespräches zu ermitteln.

top

d) Die Märzbriefe Sundar Singh's an Sandys.

Über seinen Aufbruch von Annfield gibt Sundar Singh im Reisebüchlein eine Schilderung, die wir aus chronologischen und topographischen Gründen näher ins Auge fassen müssen:

> „Am 11. März 1913 trat ich von Annfield aus meine dritte Reise an, und nachdem ich unterwegs in Nahan und Dagshai gepredigt hatte, gelangte ich nach Kalka. Hier nahmen mich Rev. John David und Mr. Emerson auf. Am Mittwoch predigte ich in der Pat-Missionskirche, und die Botschaft in Panjui (scil. Pinjaur ?) und Chandigarh verkündigend zog ich weiter nach Mubârikpur. Hier wohnte ich bei Rev. Asanand und arbeitete zwei Tage lang. Später in Basi und Lâlru predigte ich zusammen mit Babu Bari Mohan und Mr. Robert Brose. In Amballa traf ich von meinen alten Freunden Durga Prasad, B. A., und Mr. Mahomed Hassan. Am Abend gab mir Rev. Abdulsalaam Gelegenheit, in seiner Kirche zu predigen. Am folgenden Tage gelangte ich über Râjpurâ und Sirhind nach Khanna ...“ (210).

In diese Zeit fallen nun je zwei Briefe von Sandys an Sundar Singh und von Sundar Singh an Sandys, wie sich aus einem Brief von Sandys aus dem Jahre 1919 ergibt (211). Darnach schrieb dieser, sobald er das im vorigen Abschnitt erwähnte Gespräch am 9. März 1913 gehabt hatte, an Sundar Singh und forderte ihn auf, von sich hören zu lassen. Dieser hatte auf seiner Wanderung von Annfield am Sonntag, den 16. März, in Nahan Missionar Riddle besucht, wie dieser 1926 auf Grund seiner Tagebücher feststellen konnte (212); dabei erinnert sich Riddle, dass Sundar Singh blass und dünn ausgesehen habe. Sundar begab sich dann nach D a g s h a i. Von dort nun schrieb er seine Antwort an Sandys. Dieser berichtet: „Als Antwort erhielt ich einen Brief, datiert Dagshai 22. März. Er entschuldigte sich, so lange nicht geschrieben zu haben. Er sagte, er habe 40 Tage gefastet, und viele Leute hätten ihn als tot betrachtet, aber er habe an den Bischof geschrieben, um ihm zu sagen, dass er am Leben sei. Er erklärte wieder, dass er der Meinung sei, dass es nicht Gottes Wille sei, dass er nach Canada ginge“ (213). Auch Sundar Singh gibt an, er habe von Dagshai an Sandys geschrieben (214). - Sandys gab sich mit dieser Antwort nicht zufrieden, da sein Misstrauen nicht gebannt war. Er fährt fort: „Ich schrieb ihm wieder schärfer und fragte ihn, er solle erklären, was er getrieben habe. Seine Antwort am 28. März war ziemlich verworren. Er erging sich über sein wundervolles Fasten ...“ (215). Von wo Sundar Singh diesen letzten Brief geschrieben habe, erwähnt Sandys nicht. Es entsteht die Frage, ob dieser Brief identisch ist mit dem, den Sundar Singh von Amballa

geschrieben zu haben angibt: „... Als ich mich von meiner Schwäche erholt hatte, da schrieb ich auch einen Brief von Amballa-Cantonmentes an Rev. E. T. Sandys in Calcutta und fragte ihn, ob die Vorbereitungen (arrangement) für meine Reise (scil. nach Canada) zu einem Abschluss gekommen wären oder nicht; aber ich erhielt keine Antwort. Möglicherweise war auch er ungehalten infolge eines Missverständnisses durch irgendein Telegramm ...“ (216). Dieser Amballa-Brief verursachte Hosten viel Kopfzerbrechen und ließ ihn zu dem Schlusse kommen, dass er eine nachträgliche Fiktion Sundar Singh's sei (217). Der oben wiedergegebene Abschnitt des Reisebüchleins zeigt uns indessen, dass Sundar Singh tatsächlich am Freitag, den 28. März, in Amballa gewesen sein muss (218). Darf dies aber als wissenschaftlich gesichert gelten, so zeigt der Bericht von Sandys auf der einen und von Sundar Singh auf der anderen Seite, eine wie große Kluft sich nunmehr zwischen beiden aufgetan hatte. Denn das ist das Tragische: Sundar Singh gelang es nicht, Sandys von seinen Zweifeln zu befreien; denn dieser war bereits durch seine Erfolglosigkeit bei seinen Nachforschungen in Nimoda wie bei den Missionaren, die Smith hießen, und dann vollends durch den Khyberpass-Brief stutzig geworden und - allerdings nicht ganz ohne Recht - über Sundar Singh's Behauptung, er habe volle 40 Tage gefastet, verwundert; denn dies war, wie wir sehen werden, eine chronologische Unmöglichkeit. Sandys glaubte tatsächlich, Sundar Singh habe die Todestelegramme selbst abgesandt, und legte sich hierfür zwei Erklärungsmöglichkeiten zurecht. Entweder müsse Sundar Singh in einem Zustand geistiger Umnachtung so gehandelt haben, und zwar veranlasst entweder durch die Nachwirkungen des Giftes, das ihm in seiner Jugend beigebracht worden war, oder aber auch durch die Wirkung des Hanfgenusses, dem er vielleicht aus Hunger gefrönt habe (219). Das ist allerdings ein phantastischer Erklärungsversuch, den übrigens Braeunlich aufgreift und ausgerechnet mit Sundar Singh's Bekehrung in Verbindung bringt (220). Oder aber, und das ist nach Sandys' Meinung die zweite Alternative, Sundar Singh habe sich der Canadareise entziehen wollen (221). Das erscheint ebenfalls seltsam; denn Sundar Singh hätte dann doch nicht unmittelbar vorher Nugent besucht. Wir werden auf dieses Argument noch später eingehender zurückkommen.

Wenn wir das, was sich über diese ganze Korrespondenz noch ermitteln lässt, im Zusammenhang auf uns wirken lassen, kommen wir kaum um die Tatsache herum, dass Sandys zumindest vorschnell in seinem Urteil gewesen ist, wie sich bei ihm überhaupt eine Reihe von Widersprüchen finden. Unter diesen Umständen sind wir genötigt, seine Aussagen mit einem gewissen Vorbehalt entgegenzunehmen.

top

e) Dr. Wherry's Zeugnis.

Als Sundar Singh im Dezember 1913 Wherry besuchte, erzählte er ihm, wie wir bereits sahen, von Swift. Wherry berichtet über dieses Gespräch wie folgt: „Er (Sundar Singh) erzählte mir die Geschichte seiner langen Krankheit. Er nahm an, dass Dr. Swift die Nachricht abgesandt habe, da er irgend eine Nachricht von seinem angeblichen Tode für wahr hielt ... Als er von Dr. Swift redete, nannte er ihn nie einen Mönch. Er sagte nur, Swift sei ein Katholik, aber er sagte nichts gegen ihn“ (222). Da diese Feststellung Wherry's mit dem im Einklang steht, was Sundar Singh später im Reisebüchlein schrieb, gehen wir sofort zu dieser neuen Aussage über.

top

f) Das Reisebüchlein 1915.

Hier begegnen wir zum ersten Mal einem Erklärungsversuch Sundar Singh's in dessen eigenem Wortlaut. Wir lesen im Anschluss an die Schilderung seines Fastens und seiner Wiederherstellung in Annfield:

> „Dann (scil. in Annfield) hörte ich, dass in mehreren Zeitungen ausgeschrieben worden war, ich sei gestorben. Die Ursache dieses Irrtums war die Übereilung meines Freundes Dr. Swift. Unter dem Eindruck (223) meiner durch das Fasten verursachten Erschöpfung, schloss er, ich sei tot, und telegraphierte das damals an mehrere Leute. Er war von Bombay nach Muttra gekommen. Später war er sehr betrübt, weil er so viele Freunde durch seinen Fehler in Bestürzung versetzt hatte“ (224).

Hier ist also Sundar Singh der Meinung, dass Swift der Absender des Telegramms sei und dabei aus Freundschaft, wenn auch übereilt, gehandelt habe. Dass Swift die Absendung der Telegramme bedauert habe, kann indessen Sundar Singh zu der Zeit, als er dies schrieb, weder mündlich noch schriftlich von ihm erfahren haben, da er ihn weder vor 1917 traf noch bis dahin mit ihm korrespondierte; sondern er schloss es offensichtlich gerade aus Swift's Schweigen, das er als Scham deutete.

Im übrigen ist dies ein absonderlicher Erklärungsversuch Sundar Singh's, der wieder einmal zeigt, wie wenig Sinn Sundar Singh für chronologische Tatbestände hat. Offenbar hat er sich hier noch gar nicht den Kopf darüber zerbrochen, an welchem Datum die Todesdepeschen abgegangen waren. Sonst hätte ihm auffallen müssen, dass diese vor dem Fasten und nicht während des Fastens oder gar nach dem Fasten abgeschickt worden waren.

top

g) Dr. J. Fraser Campbell.

Es hat den Anschein, dass sich Dr. Nugent 1916 mit Missionar Dr. J. Fräser Campbell in Rutlan über seine Zweifel betr. Sundar Singh ausgetauscht hat. Jedenfalls steht fest, dass er dann von ihm einen Brief vom 24. Januar 1917 (225) mit einer Schilderung von Sundar Singh's - für Nugent wie Donald erstmaligen - Erklärungsversuch erhielt. Es wird nicht ganz deutlich, wie Dr. Campbell diese Informationen erhalten hat. Ein Brief Sundar Singh's an ihn kommt nicht in Frage (226). Irgendwann hat Dr. Campbell ein Gespräch mit Sundar Singh über diese Frage gehabt; aber es lässt sich nicht feststellen, ob vor oder nach der Abfassung seines Briefes an Nugent (227). Vielmehr scheint seine Information im Wesentlichen auf Angaben von Rev. Richards Netram zu beruhen, der, wie er, in Rutlam wohnte und ein Freund von Sundar Singh war (228). Es ist kein Wunder, dass Dr. Campbell sich hierauf nicht mehr so genau besinnen konnte, da er 1926 bereits 80 Jahre alt war (229).

Aus dem Briefe Cambells erfahren wir, dass Sundar Singh - wenn er richtig verstanden worden ist - auch jetzt noch wie im Reisebüchlein Dr. Swift als den Absender der Todestelegramme betrachtet,

nur dass er nunmehr auch eine Theorie darüber aufstellt, wie das angebliche Missverständnis Swift's zustandegekommen sein könnte. Campbell schreibt darüber:

> „... Swift war zufällig in Muttra und erhielt eine Mitteilung (230) von einem Freunde Sundar Singh's des Inhaltes, dass Sundar Singh sein 40tägiges Fasten durchmache, mit dem Zusatz: „wuh aisi hálat men maregá“ (d. h.: er wird in diesem Zustand sterben). Da aber auf Urdu maregà und margayá sehr ähnlich geschrieben werden, besonders wenn man sich des Shikasta-Alphabetes (231) bedient, das nicht in eins geschrieben wird (broken hand), verwechselte Swift in der Eile und Aufregung maregá (er wird sterben) und margayá (er ist gestorben) und sandte Botschaften, die ankündigten, dass Sundar Singh gestorben sei...“

Auch die Unterschrift unter dem Telegramm „Smith“ erkläre sich Sundar Singh einfach durch eine Verwechslung mit „Swift“.

Wir sehen, dass Sundar Singh auch jetzt noch nicht die chronologische Unmöglichkeit seines Erklärungsversuches aufgegangen ist.

top

h) Dr. Nugent.

Es ist nicht zu verwundern, dass Dr. Nugent, dessen Argwohn geweckt war, sich mit dem in Dr. Campbeils Brief enthaltenen Erklärungsversuch nicht zufrieden gab. Er wandte sich deshalb an die englische Kirchenmission und erhielt von Kanonikus Sandys, an den sein Brief weitergeleitet wurde, die Auskunft: „Ich habe nie das Geheimnis ergründen können. Offenbar hat er (Sundar Singh) entweder den Kopf verloren, oder er wollte schließlich doch nicht nach Canada gehen“ (232). Damit kam Nugent zum ersten Mal mit Sandys in Kontakt und fand in ihm jemand, der seine Zweifel teilte.

Dr. Nugent schrieb dann ein halbes Jahr später, am 24. Juli 1917, an den Herausgeber des „Indian Witness“ einen Brief, den dieser am 1. August 1917 in seiner Zeitschrift veröffentlichte (233). Das Eingesandt Nugent's war durch einen offenbar stark lobenden Artikel von Rev. B. T. Badley über Zahir's Lover verursacht (234).

Im Einzelnen schreibt Nugent in seinem Eingesandt an den Herausgeber, nachdem er kurz Sundar Singh's Besuch in Ujjain und die nachfolgende Todesnachricht erwähnt hat:

> „Wenn Sundar Singh eine befriedigende Erklärung der betr. seines Todes ausgesandten Telegramme geben kann und seine Gründe dafür, dass er wenige Tage vor seiner fälligen Abreise nach Canada verschwand, würden solche Erklärungen viel mehr wert sein, als seine selbstherrlichen Phantasien in The Lover. Ich hoffe aufrichtig, dass Sie von ihm (die nötigen) Aufschlüsse erhalten werden“ (235).

Als der Brief Nugent's Sundar Singh vor die Augen kam, war es für ihn ein sehr schmerzliches Erlebnis (236). Er schrieb am 2. September 1917 an Nugent einen Brief, in dem er auf die Fragen

Nugent's einging; uns interessieren in diesem Zusammenhang vorerst nur seine Aussagen über die Telegramme:

> „Sie wissen, dass es auch durch Mißverstehen viel Schaden gibt. Als ich von Ujjain fortging, traf ich einen alten Bekannten, Mr. Swift, einen römisch-katholischen Sadhu. Er war von Madras ... Und als wir im Begriff waren, uns zu trennen, sagte Mr. Swift zu mir: „Sie werden im Dschungel sterben“, und er ließ sich von mir die Adresse meiner Freunde geben, aber ich verstand seine Absicht nicht. Nachdem wir uns getrennt hatten, ging er von Bombay nach Muttra und ich nach Hardwar ... (Fasten, Pflege in Annfield) ... Und als ich gesund wurde, da sagte Mr. Daud Elias, der Narbardár von Annfield, zu mir: ‚Über dich ist die Nachricht herumgeschwirrt, dass Sundar Singh gestorben ist'. Da wusste ich, dass Swift Drahttelegramme an die ausgeschickt hatte, nach deren Adresse er sich erkundigt hatte, des Inhaltes: ‚Sundar Singh ist gestorben'. Seit der Zeit schämt er sich so sehr, dass er nie wieder einen Brief geschrieben hat. Es ist nicht bekannt, warum er so tat. Das ist der Grund zu diesen Telegrammen und dieser falschen Nachricht über meinen Tod ...“ (237).

Nugent gab sich auch mit dieser Erklärung nicht zufrieden und schrieb unter anderem:

> „Wenn Mr. Swift die Telegramme geschickt hat, sollten Sie in der Lage sein, seine Adresse anzugeben oder die Adresse von einigen Missionaren, die ihn ebenfalls kennen“ (238).

Dies veranlasste Sundar Singh zu einem zweiten Brief an Nugent, in dem er zum ersten Male Zweifel an der Lauterkeit Swift's äußerte:

> „... Mr. Swift ist ein römisch-katholischer Sadhu. Möglicherweise mag er so aus Eifersucht oder einer Art (some) Feindschaft gehandelt haben, da ich ein Protestant bin; aber ich vermutete tatsächlich in ihm einen Freund ...“ (239).

Sundar Singh hält es auch für möglich, dass Swift von einem katholischen Priester aufgestachelt worden sei, und erwähnt in diesem Zusammenhang den Unwillen des katholischen Priesters in Thana, den er als Götzendiener bezeichnet habe. Er fährt fort:

> „... Als ich von Ujjain fortging, traf er (Swift) mich unterwegs, von Bombay kommend, und zwar in einem Eisenbahnabteil. Und er begegnete mir mit offensichtlicher Freundschaft, und ich erinnere mich auch, dass er, ehe wir nach Muttra kamen, auf einer kleinen Station ausstieg. Er sagte bloß zu mir: ‚Ich möchte hier jemand treffen', aber nachdem er ausgestiegen war, beging er einen Akt der Feindschaft. Sundar Singh fügt weiter hinzu, dass er sich nach Swift erkundigen würde und selber auch Nugent besuchen wolle, wenn er in jene Gegend käme.“

- Fortsetzung 6. Kapitel (2)

top

Anmerkungen

1. Leg. 100-172

2. Doss. F. 21-32.

3. Dieses Manuskript von 242 Seiten wurde am 1. 8. 1926 angeschlossen und befindet sich unter Pfi.'s Papieren.

4. Ho. an Pfi., 3. 8. 26, Doss. IV, 429.

5. WMA p. 94 f., 120 f., 142.

6. Wherry an Hei., 10. 12. 25, Dok. II, 57; Nugent an Ho., 12. 11. 23, CHI 1924, 290.

7. Die nachfolgenden Einzelheiten über ihn im Briefe von Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 380.

8. Nekrolog, Dok. II, 129.

9. Nach der Volkszählung von 1911 gab es überhaupt nur insgesamt 2342 Inder in Canada, von denen 2292 in Britisch-Columbien wohnten (Canada Year Book 1912, veröffentlicht Ottawa 1913, p. 24f.; die Inder werden hier im Gegensatz zu den Indianern als „Hindus“ aufgeführt).

10. Genauer gesagt, wurde Sandys erst 1917 zum Honorary Canon of the Cathedral ernannt („The Statesman“, 3. 2.25, Town edn., Abschr. Doss. I, 536).

11. Sandys an Nugent, 17. 3. 19, Doss. I, 201.

12. Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887: „Ich freute mich, als S. S. beschloss, die Aufforderung anzunehmen. Ich empfahl ihn für die Arbeit ...“. - Von wem die Aufforderung ausging, ob von Wherry oder Sandys, wissen wir nicht.

13. Ali im NA 19. 4. 12 (Doss. NA 2).

14. Abschr. in Doss. I, 412.

15. Betr. der Dauer von S. S.'s Aufenthalt in Calcutta schwankt Sandys in seinen beiden diesbezgl. Briefen zwischen zwei Wochen (Brief an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195) und drei Wochen (Brief an Hei., 13. 1. 25, H.-B. VI, 5; Photokopie Pfi.-B. 707), nennt aber beide Male den Oktober 1912. An anderer Stelle spricht er allgemein von „einigen Wochen“, die S. S. in seinem Hause verlebt habe (Brief an Paul, 8. 7. 18, Dok. II, 130). - S. S. selbst redet in R 26 bloß von einer Woche, die er bei Missionar E. T. Lindsay (Druckfehler für Sandys) gewohnt habe. Das lässt immerhin die Möglichkeit offen, dass S. S. sich die übrige Zeit bei jemand anderem aufgehalten hat. Immerhin

muss sich sein Aufenthalt mindestens auch über die erste Hälfte des November erstreckt haben, weil er am 15. November von Calcutta aus einen Aufsatz für den NA schrieb, der 4 Tage später veröffentlicht wurde (NA 29. 11. 12, Doss. 7 f.).

16. R 26.

17. NA a. a. O.; R a. a. O.

18. Sandys, Nekrolog, Dok. II, 130.

19. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195.

20. Popley und Passmore unter Berufung auf einen Brief von Sandys (unbekannten Datums) im „Harvest Field“, Mysore, Juli 1919. Abschr. in Doss. I, 464.

21. So S. S. an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 13; Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887; ders. an Hei., 10. 12. 25, Dok. II, 57.

22. „Es gelang mir nicht, eine Überfahrt (passage) für ihn zu bekommen ...“ (Sandys an Popley und Passmore, von diesen zitiert in „Harvest Field“ a. a. O., Abschr. Doss. I, 462; Hei. zitiert irrtümlich „Passport“ statt „Passage“, Brief an Pfi., 12. 5. 25, Pfi.-B. 356). - Ähnlich schreibt Sandys an Nugent, es sei in jenen Tagen, soweit er sich erinnern könne (sic), keine Rede von Pässen gewesen, sondern man habe sich wegen einer Einreise- bzw. Ausreisebewilligung an die Auswanderungsbehörden wenden müssen (Brief v. 24. 2. 1919, Doss. I, 196f.); dagegen spricht Sandys ein halbes Jahr vorher im Unterschied hiervon: „Es glückte mir jedoch nicht, einen Pass (sie) für ihn zu bekommen“ (Brief an Paul 8. 7. 18, Dok. II, 130). Leg. 103 übersieht die letzte Äußerung und kommt deshalb zu unzutreffenden Schlüssen.

23. S. S. an Alias, 3. 3. 13 (veröffentl. in NA 14. 3. 13, Doss. NA 21).

24. So Ho. am 23.-24. 5. 28 in Doss. NA 15; er fügt hinzu, S. S. habe sich nur ins rechte Licht setzen wollen, um bei seinen Freunden Bewunderung über seine evangelistischen Fähigkeiten und Befriedigung über seine Nichtabreise zu wecken.

25. Dok. II, 130.

26. Sandys an Nugent, 17. 3. 19, Doss. I, 201. Pfi. ist diese nicht unwichtige Äußerung entgangen (Leg. 102).

27. Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887.

28. Wherry an Pfi., 16. 10. 25, Pfi.-B. 882; die entscheidende Stelle findet sich in deutscher Übersetzung in Dok. II, 245.

29. S. S. an Hei., 18. 8. 26, Dok. II, 31 f.

30. S. S. an Nugent, 2. 9. 17, Doss. I, 1762.

31. S. S. an Nugent, 18. 9. 17, Doss. I, 1842. Die deutsche Übersetzung in Leg. 109 ist unzutreffend.

32. „Da ich eine Zeitlang sein Schulkamerad gewesen war, verbrachte er mehrere Stunden in meinem Hause, wobei er über die Schule und über Amerika sprach. Während dieser Unterhaltung machte er die Bemerkung, dass er nicht sicher wäre, ob er Indien nach seiner Abreise wieder sehen werde und dass ich diesen Besuch als die letzte Begegnung mit ihm betrachten sollte“ (Munâ Lâl 'Azîiz im NA, 28. 2. 13, Doss. NA 20 bzw. 24). Vgl. p. 169.

33. L. Hari schrieb am 5. 3. 13 einen Brief an den „Bombay Guardian“, der in diesem am 8. 3. 13, p. 3 abgedruckt wurde; Abschr. in Doss. I, 414.

34. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195. - Nugent behauptet 1924, dass S. S. bei ihm in Ujjain gesagt habe, es sei bereits eine Anzahlung für die Überfahrt geleistet worden (Brief an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 375). Pfi. hält es für einen Gedächtnisfehler S. S.'s, dass er nie von einer derartigen Anzahlung gesprochen hat (Leg. 103). Mir erscheint es wahrscheinlicher, dass sich vielmehr Nugent mit seiner diesbezgl. Behauptung geirrt hat; denn er berichtet in diesem Falle über eine Einzelheit aus einem fast 12 Jahre zurückliegenden Gespräch.

35. Sandys in seinem Nekrolog, Dok. II, 130.

36. Seine Reiseroute wird am vollständigsten, wenn auch nicht ganz in der richtigen Anordnung, von Sandys wiedergegeben (Sandys a. a. O.; ders. an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195; vgl. Leg. 104); allerdings ist die Erwähnung von Benares offensichtlich ein Irrtum. Aus S. S.'s eigener Darstellung ergibt sich ein ziemlich erschöpfendes Bild von seiner Reise (R 26-30) bis zum 8. Januar 1913, dem Tage seiner Ankunft in Bombay. Die Chronologie bleibt allerdings hypothetisch, da S. S. kein einziges Datum angibt. Zunächst fuhr er nach Bhagalpur (WMA Karte 11, N 7) und weiter nach Gorakhpur (10 L 6), wo er sich etwa je eine Woche aufhielt. Das würde uns, wenn er sehr bald nach dem 15. November abgefahren ist, bis ans Ende des Monats bringen. In Azamgarh (10-11, L 6) weilte er mehrere Tage - in seinen dortigen Aufenthalt dürfte Sonntag, der 1. Dezember, fallen -, und reiste dann weiter über Jaunpur (11, L 7) und Partabgarh (11, K 7) nach Allahabad. Wieder an einem Sonntag (8. Dezember?) predigte er in Muirabad. In Katni (11, K 8) hielt sich S. S. nur einen Tag auf; als er den dortigen Missionar Fryer aufsuchte, wurde er nicht vorgelassen, da er als Sadhu gekleidet war; wäre er ein hinduistischer Pandit gewesen, würde es ihm, wie ihm der Diener des Missionars berichtete, besser ergangen sein. Die nächste Station war Jubbulpore.

37. WMA 11, K 8.

38. Die Maulvîs oder Mawlawis, auch 'Ulamâ genannt, sind Graduierte der islamischen Theologie und als solche die religiösen Führer der Mohammedaner. Neuerdings haben sie sich in Indien zu einer angesehenen Körperschaft, dem Jam'iyat-ul-' Ulamâ-i-Hind, deren Sitz sich in Delhi befindet, zusammengeschlossen (Murray T. T i t u s : Indian Islam, a religious history of Islam in India, Oxford University Press 1930, p. 75). Br.'s Behauptung, ein Mulvi sei ein Mekkapilger (Br., p. 46 f.) ist somit ein Irrtum. Denn ein Mekkapilger trägt einen ganz anderen Ehrentitel; er heißt Häji

(Titus 266).

39. R 28.

40. Br. 47.

41. Judson an Pickett, 5. 7. 26, Doss. V, 457.

42. Der Hergang lautet hier etwas anders: „S. S. S. ging in Jubbulpore zu einer Unterredung mit den Maulvîs, die ihn fragten, ob dieser Vers in eurer Bibel ist (sie). Der Sadhu sagte: „Ja, der Vers lautet: „Werft nicht eure Perlen vor die Säue.“ Als der Maulvi diesen Vers hörte, wurde er ärgerlich und versetzte S. S. einen heftigen Schlag auf die rechte Wange. Dieser fiel alsbald auf seine Knie und betete und entging dadurch gänzlich, der Wirkung des Schlages. Er verbot dem Pastor, einen Prozess gegen den Mulvi anzustrengen“ (Judson a. a. 0.).

43. Ho. an Judson, 11. 8. 26, Pfi.-B. 472.

44. Judson an Ho., 18. 2. 27, Doss. V, 95.

45. Ho. konnte den Entwurf seines Briefes an Judson nicht wieder finden - er hatte ihn, wie ihm entfallen war, an Pfi. gesandt, in dessen Besitz er sich jetzt noch befindet (Pfi.-B. 472) - und verstand deshalb nicht, auf welche Angelegenheit sich der Name von Rev. Matthews bezog (vgl. Ho.'s Notiz in Doss. V, 95). Das ist der Grund, warum er nicht weiterforschte.

46. Im Adressbuch der protestantischen Missionen Indiens von 1912. 1915-1916, 1924-1925, 1932-1933 findet sich der Name von Rev. Matthews nicht.

47. Erstmalig Lover 1918, 64 f.

48. WMA 11, J 9.

49. NA 28. 2. 13 (Doss. 20 bzw. 24). Vgl. Anm. 32.

50. Die Übersetzung von S. H. Chauhan nennt den 27. Dezember (Doss. NA 24); doch muss dies ein Versehen sein. Die handschriftliche Bleistiftübersetzung in Hei.'s Besitz zeigt jedenfalls auch deutlich den 29. Dezember (p. 3).

51. Am Morgen des 30. Dezember (Montag) muss dann S. S. in Secunderabad (WMA 11, J 11) eingetroffen sein, von wo er sich am nächsten Tag nach Hyderabad (a. a. O.) weiterbegab. S. S. erwähnt, dass er hier am Sonntag gepredigt habe und am Montag weitergefahren sei (R 29). Das würde uns auf den 5. und 6. Januar führen, ein unmögliches Datum, weil dann nicht genug Zeit für die Ereignisse bis zum 8. Januar bliebe. Wir werden deshalb kaum fehlgehen, dass S. S. in Hyderabad zu Neujahr (Mittwoch) gepredigt hat und am Donnerstag weitergefahren ist. In der Erinnerung wäre dann bei S. S. aus dem Neujahrstage ein Sonntag geworden. Seine nächste Station machte S. S. in Kedgaon (11 H 10), von wo er Mukti besuchte; das ist der Name des

großen, bekannten Witwenheims von Pandita Ramabai, das nicht weniger als etwa 1500 Frauen und Mädchen eine Heimat bietet (vgl. N. Macnicol: Pandita Ramabai, die Mutter der Ausgestoßenen. Berechtigte Übersetzung aus dem Englischen von P. Baltzer. Stuttgart und Basel 1930). Dort blieb S. S. zwei Tage (3.-4. Januar?). Dann reiste er über Poona, Kalyan und Thana (alle drei: 11 G 10) nach Bombay und betätigte sich dabei, wie ausdrücklich in R erwähnt wird, auf den genannten Zwischenstationen evangelistisch.

52. R 30; Hari in seinem Brief an den Bombay Guardian (vgl. Anm. 33), zum Teil deutsch Leg. 104 f.

53. S. S. an Schwab, 6. 3. 27, Dok. II, 34.

54. Thana liegt in der Nähe von Bombay, nicht von Madras, wie in Leg. 137, 160 irrtümlich angegeben ist.

55. S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17 f.

56. S. S. S. an Larsen, 10. 12. 24, Dok. II, 1.

57. S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17 f.

58. S. S. an Nugent, 18. 9. 17, Doss. I, 1842.

59. S. S. an Hei., 18. 8. 26, Dok. II, 31.

60. Ho. an den Vikar der Kirche Johannes des Täufers in Thana, 2. 12. 24, Doss. I, 268.

61. Doss. II, 126.

62. Schwab an Hei., 2. bzw. 27. 5. 27, Dok. II, 286.

63. Sandys an Ho., 5. 10. 23, CHI 1924, 289.

64. Brief vom 16. 7. 18, zitiert in Brief von Frau Parker an Hei., 9.11. 24, Hei.-B. III, 4a, p. 3, ausgelassen in Dok. I, 47, wieder zitiert von Hei. im Brief an Pfi., 12. 5. 25, Pfi.-B. 356, 2; die Auslassungen in dem Brief von Sandys an Paul stammen von Frau Parker.

65. „Ich wiederhole nur, dass Sandys genügend Kopien besitzt, um vollkommen zuverlässige geschichtliche Angaben zu machen“ Leg. 243.

66. Sandys an Nugent, 17. 3. 19, Doss. I, 201.

67. Nekrolog, Dok. II, 130.

68. „Nach einem sehr glücklichen Besuch in Aurangabad am Ende des alten Jahres war er in Bombay etwa am 12. Januar krank“ (Abschr. in Doss. I, 419).

69. Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887.

70. Hari a. a. O.

71. Nicht Ujjaim, wie Br. beharrlich schreibt (111, 112, 144). Zur Lage vergleiche WMA, Karte 11, H 8; desgl. unsere Kartenskizze (Anm. 113).

72. Hari a. a. O.

73. R 30.

74. WMA, Karte 11, G 9.

75. a. a. O. G 8.

75a.
Alle drei Orte a. a. O. H 8.

76. R 30. Dort findet sich irrtümlicherweise die Transliteration Shrad. Sharrard ist jetzt Professor der Philosophie an der Universität von Saskatchewan in Canada (Brief von Rev. A. A. Scott an mich vom 25. 5. 34); auf meine Anfrage betreffend S. S.'s damaligen Besuch erwiderte er, dass er und seine Frau sich zwar noch dunkel daran erinnerten, aber trotz allen Nachdenkens keine Einzelheiten mehr ins Gedächtnis zurückrufen könnten. Das Tagebuch, das er geführt habe, sei verloren gegangen (Brief an mich vom 7. 12. 34).

77. Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 374, 376.

78. Karte an mich vom 8. 9. 34.

79. Karte an mich vom 25. 5. 34.

80. Dr. Nugent gehörte ursprünglich zur canadischen Presbyterianer-Mission; 1925 vereinigten sich dann die presbyterianischen, methodistischen und kongregationalistischen Kirchen Canadas zur Vereinigten Kirche von Canada (Nugent an Pfi., 8. 4. 26, Pfi.-B. 642.

81. Frl. Dr. Oliver an mich 15. 5. 34.

82. Nugent an Pfi.. 8. 4. 26. Pfi.-B. 642.

82a Wir zählen die hauptsächlichsten Irrtümer Nugents kurz auf.

1. Er berichtet, S. S. habe Dr. Wilson in Indore getroffen, was dieser in Abrede stellt (p. 174).

2. Er macht widersprechende Angaben über die Länge von S. S.'s Besuch bei ihm Ende Januar 1913 (p. 176).

3. Er sagt, er habe die Namen von sechs Personen, die das Todestelegramm 1913 erhalten hätten, nachdem er anfänglich sogar von sieben Telegrammempfängern geredet hatte, während er tatsächlich nur fünf zu nennen weiß (p. 183 Anm. 131).

4. Er lässt den Brief S. S.'s an Bischof Lefroy vom 12. oder 13. Februar 1913 aus Kotgarh geschrieben sein (p. 191).

5. Er behauptet, das Swiftbekenntnis sei im „Indian Witness“ veröffentlicht worden, was aber nie der Fall war (p. 213).

6. Bei seiner Schilderung des Besuches von S. S. in Ujjain Dezember 1919 verwechselt er damit Dinge, die zu S. S.'s Korrespondenz von 1917 gehören (p. 219, Anm. 312).

7. Er behauptet, Missionar Kunick habe ihm geschrieben, es sei für S. S. unmöglich gewesen, von Poo aus nach Tibet zu gehen (p. 352, Anm. 498).

8. Er sagt, Missionar Kunick habe ihm geschrieben, S. S. sei bei ihm in Leh gewesen (a. a. O.). - Wir machen nicht denAnspruch, dass dies eine vollständige Liste ist. Der Nachweis findet sich im Zusammenhang der angegebenen Stellen.

83. So schreibt Pfi.: „Alles in allem hat sich der Missionsarzt von Ujjain als durchaus zuverlässigen und hochverdienten Berichterstatter ausgewiesen“ (Leg. 243).

84. „Die, die mich kennen, werden mir zubilligen, dass ich ein einigermaßen genaues Gedächtnis besitze und keine Behauptungen aufstelle, die nicht der Wahrheit entsprechen“. Nugent an Frau Parker, 24. 2. 25, Doss. IV, 364.

85. „In den Briefen von Nugent und Sandys, vor allem in denen von Nugent, fallen mir ein Anzahl Dinge auf, die anders gesagt werden müssen ...“ (Ho. an Pfi., 7. 4. 25, Doss. II, 233).

86. Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 375.

87. Nugent an Ho., 29. 7. 26, Doss. IV, 428.

88. Nugent an Pfi., 12. 5. 25, Leg. 106.

89. S. S. an Hei., 28. 10. 24, Dok. I, 6; desgl. am 23. 12. 24, Dok. I, 11 f.

90. „Hier (in Ujjain) predigte ich zwei Tage auf dem Basar“ (R 31).

91. So Nugent an Frau Parker, 24. 2. 25, Doss. IV, 364: ders. an Pfi., 12. 5. 25, Pfi.-B. 654, 1.

92. „mit dem Abendzug“, Nugent an Ho., 5. 12. 23, CHI 1924, 305.

93. Vgl. S. 71.

94. Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 378.

95. „Dr. Nugent veranstaltete eine Versammlung“ (R 31).

96. Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 375.

97. S. S. an Hei., 28. 10. 24, Dok. I, 6; ders. an Larsen, 1. 12. 24, Dok. II, 1. Eine Bestätigung hierfür dürfen wir in Nugent's Brief an Pfi. (8. 7. 26, Pfi.-B. 641, p. 2) sehen, in dem er sich dagegen verwahrt, dass er als Widersacher S. S.'s ausgegeben wird, aber doch ausdrücklich über S. S.'s Sadhuleben schreibt: „S. S.'s ‚asketisches' Leben ist ein Mythos. Er reist auf Kosten anderer, wohnt in den Häusern der Missionare, isst ihr Brot, hält einige Ansprachen auf Konferenzen. Das Leben eines gewöhnlichen Missionars ist viel schwieriger als seines.“ Kann man das wirklich ohne weiteres sagen?

98. Brief an mich vom 22. 5. 34.

99. „S. S. hatte kein Anzeichen von Krankheit in Ujjain oder bei seiner Abreise 1913“ (Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 380).

100. a. a. O. 376.

101. R 31.

102. Neemuch ist identisch mit Nimach, WMA Karte 11, H 7.

103. Brief an mich vom 15. 5. 34.

104. WMA Karte 11, K 7.

105. a. a. O. 10, I 6. Brief an mich vom 2. 1. 35. WMA Karte 11, H 7. Bb Bd d

106. Brief an mich vom 2. 1. 35.

107. WMA Karte 11, H 7.

108. Bombay, Baroda and Central-Indian Railways.

109. Hei.'s Übersetzung „weiß“ ist falsch.

110. S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 18.

111. Über die Zugverbindungen für Januar 1913 gibt der General-Traffic Manager der B. B. & C. I. Bahn genauer Auskunft in seinem Brief an Ho., 18. 6. 26, Doss. IV, 278.

112. Nugent an Ho., 8. 1. 24, Doss. I, 166.

113. Vgl. die Eisenbahnkarte in: Newman's Bradshaw vom März 1925.

114. Redman schreibt in seinem Brief an Hei. (25. 5. 25, Dok. II, 75), Swift habe sich nach S. S.'s Aussage auf dem Wege nach Jubbulpore befunden, das sich viel weiter östlich befindet. Dadurch würde die Sache noch viel komplizierter werden. Indessen werden wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass bei dieser Aussage Redman ein Gedächtnisfehler unterlaufen ist. - Bemerkenswert ist die Mitteilung des Stationsvorstehers von Nimoda an Sandys, dass der Telegrammabsender eine durchgehende Fahrkarte von Bombay nach Muttra gehabt habe (Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195; deutsch Leg. 129, wo der Brief irrtümlich als an Ho. gerichtet bezeichnet wird, vgl. Ho.'s Hinweis Doss. IV, 384; vgl. auch p. 184). Ho. meint, dass S. S. tatsächlich sehr wohl der Inhaber solch einer Fahrkarte gewesen sein könnte („S. S. S. and the Swift Apology“ p. 83). Dies ist tatsächlich möglich, soweit es die Gültigkeitsdauer der Fahrkarte betrifft, denn eine am 14. Januar 1913 in Bombay für Muttra gelöste Fahrkarte besaß bis zum 23. Januar 1913 Gültigkeit (Brief des General Traffic Manager der B. B. & C. I. R. an mich vom 3. 8. 1934). Indessen erscheint es wenig wahrscheinlich, dass sich S. S. für solch eine lange Strecke (771 Meilen, also rund 1250 km) eine durchgehende Fahrkarte besorgt hat, da er viel zu sehr seine Reisepläne von den jeweiligen Verhältnissen abhängig machte und ja auch, wie früher erwähnt, die Sitte hatte, bei seinen jeweiligen Gastgebern Fahrgeld nur bis zur nächsten Etappe zu erbitten. - Wir müssen es unentschieden lassen, ob S. S. eine durchgehende Fahrkarte gekauft hat oder nicht, weil jede Möglichkeit zur Nachprüfung fehlt. Das hätte schon damals von Sandys versucht werden müssen. - Viel näher jedoch liegt die Frage, ob nicht der Besitz einer durchgehenden Fahrkarte viel mehr für Swift selbst spricht, auf den dies tatsächlich erheblich besser passen würde.

115. R 31.

116. Andrews an mich, 20. 12. 33.

117. Dok. II, 128.

118. Sandys an Nugent, 24. 2. 1919, Doss. I, 195.

119. Siehe Anm. 108.

120. Sandys an Ho., 26. 9. 23, CHI 1924, 273.

121. S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17.

122. „Bombay Guardian“ vom 22. 3. 13, der seinerseits diese Nachricht von den „Punjab Mission News“ übernimmt (Abschr. Doss. I, 419, deutsch Leg. 122).

123. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195; ebenso, ohne Zufügung von Smith, im Nekrolog Dok. II, 128.

124. 1913 sagt Wherry, das Telegramm habe gelautet: „S. S. feil on sleep“ (Wherry's Eingesandt an den „Indien Witness“, abgedruckt im „Bombay Guardian“, 1. 3. 13; Abschr. Doss. I, 413), dagegen 1925: „S. S. slept in Jesus“ (Wherry an Hei., 24. 2. 25, H.-B. IV, 1, Photokopie Pfi.-B. 890, deutsch Dok. I, 31).

125. Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887, 888.

126. Sandys an Hei., 13. 1. 25, Hei.-B. VI, 5, Photokopie Pfi.-B. 707; ders. an Pfi., 10. 2. 25, Doss. II, 226).

127. Wigram an Pfi., 29. 6. 25, Doss. U 432; ders. an Hei., 8. 5. 25, Dok. II, 95.

128. Sandys an Ho., 5, 10. 23, CHI 1924, 290. - In einem Brief an Frau Parker (28. 1. 25, Dok. I, 34) schreibt Redman: „Was die Telegramme betrifft, so erinnere ich mich, dass sie von Nimoda gesandt waren und dass Briefe von Muttra folgten.“ Diese Aussage betr. Muttra hätte verdient, näher geprüft zu werden. Vielleicht beruht sie auf einer Verwechselung. Jetzt, nach Redman's Tode, ist es zu spät dafür.

129. Sandys a. a. O.; ders. an Ho., 26. 9. 23, CHI 1924, 273; ders. an Pfi., 10. 2. 25, Leg. 129.

130. Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887, 888.

131. Nugent behauptet zwar anfänglich, es seien 7 Personen gewesen (Brief an Ho., 5. 12. 23, CHI 1924, 305), spricht dann aber stets von 6 Personen; er will sogar die Namen der 6 Telegrammempfänger wissen (Brief an Larsen, 15. 1. 25, Hei.-B. VI, 20; desgl. an Frau Parker, 24. 2. 25, Doss. IV, 364); aber deswegen näher befragt, blieb er Ho. gegenüber, der ihn ausdrücklich nach dem sechsten Namen interpellierte (Ho. an Nugent, 19. 7. 26, Doss. IV, 381), die Antwort schuldig.

132. „ich erhielt kein Telegramm ...“ (Fife an Hei., 25. 3. 26, Dok. II, 64).

133. „Ich war in England während des ganzen Jahres 1913 und erinnere mich an nichts von der Telegrammaffäre ...“ (Wood an Hei., 4. 6. 25, Dok. II, 99). Wigram's Vermutung, er habe sein Telegramm zum benachbarten Dr. Wood hinübergeschickt (Wigram an Pfi., 29. 6. 25, Doss. U 432), ist demnach irrtümlich.

134. Vgl. Redman's Brief an S. S., 26. 12. 24 und den dort beiliegenden Zettel von Chandu Lall vom 20. 12. 24 mit dem Auszug aus dem Sakristeibuch (Hei.-B. IV, 13). - Canon Chandu Lall ist inzwischen am 21. 6. 1937 gestorben (vgl. Nachruf in „The Guardian“ (Madras) vom 1. 7. 37, p. 414).

135. Redman an Hei., 13. 4. 26, Dok. II, 81; damit wird Chandu Lall's Aussage, er wisse nichts von der für kurze Zeit geplanten Gedenktafel (Brief an Sylvester Walsh, 10. 9. 23, CHI 1924, 258), hinfällig und damit auch das diesbezüglich in Leg. 153 Gesagte.

136. Der Nekrolog erschien zuerst im „North India Church Missionary Gleaner“ (so in Dok. I, 160; „Calendar“ in Dok. II, 128 ist falsch) und wurde dann am 11. März 1913 im „Indian Witness“ (Pickett an Ho., 5. 8. 26, Doss. V, 461) und am 15. 3. 1913 im „Bombay Guardian“ (Abschr. Doss. I, 415-418) abgedruckt. Hei. erhielt eine Abschrift durch Mrs. Parker (Hei.-B. I C 28a) und übersetzte sie ins Deutsche (Dok. II, 128-130).

137. Wherry's spätere Aussage in einem Brief an Hei. (24. 2. 25, Dok. I, 31), dass die Telegramme von Muttra ausgegangen seien, ist zweifellos eine Gedächtnistäuschung.

138. Dieser Aufruf erschien am 25. Februar 1913 im „Indian Witness“ (Abschr. in Doss. IV, 446) und wurde am 1. März vom „Bombay Guardian“ übernommen (Abschr. Doss. I, 413, zum Teil deutsch Leg. 128 f.). Obschon Wherry sich 1925 nicht mehr darauf besinnen konnte, diesen Artikel selbst geschrieben zu haben (Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887, 888, vgl. Leg. 128), so ist die Autorschaft Wherry's bei dem fraglichen Artikel über allen Zweifel erhaben.

139. „Meine Frau und ich gingen auf einen neunmonatigen Urlaub und verließen Bombay (sic) am 19. Februar“ (Wherry an Pfi., 16. 10. 25, Pfi.-B. 882f.; ähnlich derselbe an Hei., 24. 2. 25, Dok. I, 31); dagegen an anderer Stelle: „Ich verließ Ludhiana (sie) am 19. Februar 1913. Mein Schiff fuhr etwa am 1. oder 2. März ab“ (Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887, 888).

140. Wherry an Hei., 24. 2. 25, Dok. I, 31 f.

141. Wherry an Hei., 10. 12. 25, Dok. II, 57.

142. Vgl. Anm. 114.

143. Sandys an Nugent (nicht an Ho., wie Leg. 129 irrtümlich angibt), 24. 2. 19, Doss. I, 195.

144. So Popley und Passmore im „Harvest Field“, Juli 1919, p. 270 (Abschr. Doss. I, 463) unter Berufung auf einen Brief von Sandys, dessen Wortlaut uns nicht vorliegt. Auch Wherry schreibt: „... jemand, der schwarz gekleidet war, hatte telegraphiert“ (Brief an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887); doch scheint er dies nicht vom Stationsvorsteher selbst erfahren zu haben.

145. Sandys an Hei., 13. 1. 25, Hei.-B. VI, 5, Photokopie Pfi.-B. 707; ders. an Pfi., 10. 2. 25, Doss. II, 226.

146. Sandys an Nugent, 24. 2.19, Doss. I, 195; desgl. 17. 3.19, Doss. I, 201.

147. a. a. O.

148. Nugent an Frau Parker, 24. 2. 25, Doss. IV, 364.

149. Nugent an Ho., 22. 12. 24, Doss. I, 392.

150. Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 374.

151. Nugent an Ho., 5. 12. 23, CHI 1924, 305.

152. a. a. O.

153. a. a. O.

154. Hei. irrt also, wenn er meint, Nugent habe als erster Verdacht geschöpft, dass S. S. die Telegramme selbst abgesandt habe (Der Streit um S. S. CW 1925, 123). - Ebenso irrt Pfi. wenn er meint, Nugent habe bereits 1913 die Glaubhaftigkeit S. S.'s abgelehnt (Leg. 232).

155. Nugent a. a. O.

156. Nugent an Ho., 22. 12. 24, Doss. I, 392.

157. Die Übersetzung des Popley'schen Briefes vom 16. 9. 18 in Dok. II, 131 f. Die erste Kenntnis von der Sache erhielt Hei. von Frau Parker durch ihren Brief vom 30. 11. 24, Hei.-B. III, 2, p. 9, vgl. Dok. I, 144 f. und Leg. 110: in der Übersetzung des Parker'schen Briefes (Dok. I, 48-50) ließ jedoch Hei. die fragliche Stelle aus.

158. Ho.: „S. S. S. and the Khyber Pass P. 0. Delhi“, Doss. IV, 76-86: ähnlich am 13. 7. 26 in Doss. IV, 346f.

159. Doss. IV, 271 f.

160. Doss. IV, 272-274 (26. 6. 26). Desgl. Ho. an Pfi., 8. 6. 26, Doss. IV, 205. Vgl. Ho.: „S. S. S. and the Swift Apology“, p. 111f.

161. Ostasienjahrbuch 1927, 73.

162. Sandys an Paul, 8. 7. 18, Dok. II, 130 f.

162a.
Vgl. z. B. Ho. an Pickett, 7. 8. 27, Doss. V, 20.

163. Ho. am 8. 8. 27: „S. S. Letter to Sandys from the Khyber Pass 1913“,
Doss. V, 23-25 = 26-28.

164. Popley an Frau Parker, 16. 9. 18, Dok. II, 132.

165. Als der englische König bei seiner Indienreise Delhi besuchte, hielt er dort einen offiziellen Staatsempfang ab, der in Indien Darbar oder Durbar genannt wird.

166. Brief vom 11. 5. 26, Doss. IV, 137.

167. Ho. an Dütschler, 6. 5. 27, Doss. NA 28. Unter Berufung auf V. A. Smith: The Oxford History of India, 1919, 781 f. Das Jahr 1911 ergibt sich z. B. auch aus dem „Indian Y e a r Book“ 1932-33, p. 48.

168. 8. 3. 26, Doss. IV, 277 = 371.

169. Khyber, Khybar, Kyber, Kybar, Khaiber, Khaibar, Kaiber, Kaibar.

170. Brief v. 9. 4. 26, Doss. IV, 79. Das Gleiche gilt vom Post Office Guide vom April 1912, den ich eingesehen habe.

171. 9. 6. 26, Doss. IV, 221.

172. 17. 6. 26, Doss. IV, 257.

173. 26. 5. 26, Pfi.-B. 174 = 194 = Doss. IV, 318.

174. 10. 6. 26, Doss. IV, 295.

175. 29. 6. 26 und 8. 7. 26, Doss. IV, 301 f. und 337.

176. Western an Ho., 17. 11. 26, Doss. V, 471.

177. So würde auch die Bemerkung S. S.'s verständlich werden: „Es ist völlig unwahr, dass ich einen Brief an Kanonikus Sandys vom Khyber-Pass sandte. Das muss einer meiner lieben Feinde getan haben. Ich kam nie an den Khyber-Pass oder Peshawar außer 1906 und dann wieder im Winter 1916“ (S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 26).

178. Dok. II, 130.

179. 17. 3. 19, Doss. I, 201.

180. Dok. II, 131.

181. Wenige Tage später, am 18. Februar 1913, wurde Bischof Lefroy zum Metropolitan bestimmt (Cotton an Ho., 9. 9. 23, Doss. I, 110).

182. Cotton a. a. O.; desgl. S. S. an Hei., 1. 12. 24, Dok. I, 8.

183. Ho. an Nugent, 16. 12. 24, Doss. I, 363; Saunders an Frau Parker, 28. 2. 25, Hei.-B. V, 29; Stephenson an Frau Parker, 16. 3. 25, Hei.-B. V, 12.

184. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 196; ders. an Ho., 26. 9. 23, CHI 1924, 273, deutsch Leg. 121.

185. Sandys an Pfi., 10. 2. 25, Pfi.-B. 710, Abschr. Doss. II, 226 = Doss. F 37, deutsch Leg. 112, 121.

186. Sandys an Nugent, 17. 3. 19, Doss. I, 201.

187. Sandys an Ho., 26. 9. 23, CHI 1924, 273.

188. Pfi. an Ho., 11. 3. 25, Doss. II, 223.

189. Sandys an Pfi., 10. 2. 25, a. a. O. (Anna. 184).

190. Ho. in CHI 1924, 290.

191. Brief an Ho., 5. 12. 23. CHI 1924, 305; desgl. Sandys an Pfi., 20.1. 25, Doss. II, 231 f.

192. Ho. in Doss. I, 2152.

193. S. S. an Hei., 30. 12. 24, Dok. I, 13.

194. Ho. an Nugent, 22. 5. 25, Doss. II, 86; desgl. 18. 7. 26; Doss. IV, 374.

195. Es liegt laut Ho. (Doss. I, 120) nordwestlich Mussorie bei Kalsi (letzteres WMA Karte 10, IJ 4).

196. Abschr. der Notiz im Bombay Guardian in Doss. I, 419.

197. S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17.

198. Dharamjit an Hei., 26. 2. 25, Dok. I, 36.

199. S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 26.

200. S. S. an Hei., 8. 2. 28, Hei.-B. I, U 25.

201. Sandys an Pfi., 10. 2. 25, Pfi.-B. 710, Abschr. Doss. II, 226 = Doss. F 37, deutsch Leg. 112.

202. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 196.

203. Sandys an Paul, 8. 7. 18, Dok. II, 131.

204. 24. 2. 19, Doss. I, 196.

205. S. S. an Hei., 1. 12. 24, Dok. I, 8.

206. Abschr. von Frau Parker in Hei.-B. III, 4e.

207. S. S. an Hei., 5. 1. 25, Dok. I, 14.

208. Beilage zu Frau Parker's Brief an Hei., 9. 11. 24, Hei.-B. III, 4e (ausgelassen in Dok. I, 45-48).

208a.
P-e 1927, 100; P-d 1922, 102.

209. Dharamjit an Hei., 26. 2. 25, Dok. I, 36.

210. R. 33. Fast alle Orte im WMA 10, I 4.

211. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 196, deutsch Leg. 113.

212. Riddle an Hei., 29. 7. 26, Dok. II. 125 (vgl. Dok. II, 31); vgl. auch Hei.: Die Wahrheit über S. S.'s Leben, „Zeitschr. für Paraps." 1927, 174. - Die Angabe Riddle's im vorhergehenden Brief (Dok. II, 121) ist somit nicht irrig, wie Hei. meint (a. a. O. Anm. 1).

213. Sandys an Nugent a. a. O.

214. S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 26.

215. Sandys an Nugent a. a. 0.

216. S. S. an Nugent, 18. 9. 17, Doss. I, 1842.

217. Ho. am 26. 6. 26 in Doss. IV, 273; ferner: „A note on S. S.'s letter to Sandys from Ambala", 13. 7. 26, Doss. IV, 345-347; desgl. „S. S. S. and the Swift Apology", 1. 8. 26, p. 109-111.

218. Am vorhergehenden Mittwoch hatte er in der Pat-Missionskirche gepredigt und war dann auf zwei Tage nach Mubärikpur gegangen. So mag er am Freitag Abend in Amballa eingetroffen sein und dann gleich den Brief an Sandys geschrieben haben.

219. Sandys an Nugent, 17. 3. 19, Doss. I, 202; Sandys fügt aber sofort hinzu, dass er solch eine Neigung bei S. S. nie beobachtet habe, auch sonst keine Beweise dafür habe. Übrigens erklärt auch S. S. selbst, dass er nie geraucht habe („Sermons and Sayings" 1924, 55). Erst recht wird ihm das Hanfrauchen unbekannt gewesen sein, wie überhaupt der Genuß von Hanfsamen.

220. Br. 28.

221. Sandys an Nugent, 20. 2. 17, Doss. I, 171.

222. Wherry an Hei., 24. 2. 25, Dok. I, 31 f.

223. Die englische Übersetzung hat in Maschinenschrift „Seeing“ und in Klammern darüber handschriftlich „Believing“.

224. R. 32.

225. Doss. I, 170, deutsch Leg. 133.

226. „Soweit ich weiß, habe ich nie einen Brief an Dr. Campbell geschrieben“ (S. S. an Hei., 6. 9. 26, Dok. II, 32). „S. S. hat vielleicht recht,
wenn er glaubt, er habe nie an mich geschrieben“ (Campbell an Hei., 19. 1. 27, Dok. II, 143.

227. Vgl. S. S.'s Äußerung: „Ich hatte ein Gespräch mit Dr. Campbell über diese Sache, ich glaube 1917 oder später. Es zeigt sich, dass er meine Auffassung (point) nicht verstand“ (S. S. an Hei., 6. 9. 26, Dok. II, 32. Das englische Original zeigt deutlich 1917; 1919 ist somit eine irrige Wiedergabe Hei.'s).

228. s. S. a. a. O., Campbell a. a. O.

229. Campbell an Ho., 28. 6. 26, Doss. IV, 298.

230. „Telegramm“ in Ho.'s Abschrift Doss. I, 170 und entspr. Leg. 133. Nugent, der die gleiche Stelle - offenbar auch vom Original - zitiert, hat „Brief“ (Nugent an Ho., 5. 12. 23, CHI 1924, 305).

231. Vgl. S. 26-27.

232. Sandys an Nugent, 20. 2. 17, Doss. I, 171.

233. Das Datum genannt im Brief von Pickett an Ho., 5. 8. 26, Doss. V, 461.

234. Der Artikel erschien am 23. 5. 17 im Indian Witness (Pickett
a. a. O.), ist mir aber nicht zugänglich.

235. Doss. I, 172. (Engl. Abschr. nach Nugent's selbstgeschriebener Kopie; das gedruckte liegt mir nicht vor), deutsch Leg. 46, 134; vgl. auch S. S. an Hei., 3. 3. 25, Dok. I, 21.

236. Vgl. S. S. an Hei., 3. 3. 25, Dok. I, 21.

237. Der Brief ist in Urdu; wir zitieren nach Ho.'s Übersetzung in Doss. I. 1762; vgl. auch Pfi.'s Übersetzung in Leg. 134 f.

238. Nugent an S. S., 15. 9. 17, Doss. I, 177, der erste Teil deutsch Leg. 107, der zweite Teil (unvollständig) deutsch Leg. 136.

239. S. S. an Nugent, 18. 9. 17, Ho.'s engl. Übersetzung in Doss. I, 184^{2-4}, das Mittelstück deutsch, Leg. 136.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Sechstes Kapitel 2. Teil

5. Sundar Singh und Swift 1917
   a) Sundar Singh's erneute Begegnung mit Swift
   b) Swift's Entschuldigungsbrief

6. Weitere Erklärungsversuche
   a) Zahir
   b) Frau Parker
   c) Harvest Field
   d) Zusammentreffen Sundar Singh's mit Nugent Dez. 1919

7. Abschließende Beurteilung

A) Sundar Singh als Telegrammabsender oder Mitbeteiligter
   a) Swift unauffindbar
   b) Die Todesdepeschen in Sundar Singh's eigenem Interesse

B) Sundar Singh an den Todesdepeschen unbeteiligt
   a) Sundar Singh's Darstellung einheitlich
   b) Das Motiv für die Absendung der Depeschen durch Swift
   c) Sundar Singh's öffentliches Auftreten unmittelbar nach Absendung der Telegramme
   d) Sundar Singh's Briefe im Frühjahr
   e) Die späteren Todesnachrichten

Anmerkungen

top

5. Sundar Singh und Swift 1917

a) Sundar Singh's erneute Begegnung mit Swift.

Am 4. Dezember, einem Dienstag (240), teilte Sundar Singh unverhofft Nugent mit, er habe in der vorhergehenden Woche Swift wieder getroffen. Dieser habe seinen Fehler zugegeben, einen entsprechenden Brief an den Herausgeber des „Indian Witness“ geschrieben, sich aber geweigert, auch an Nugent zu schreiben. Gleichzeitig habe er seine Adresse mitgeteilt: Mr. G. Swift, Pankes House, Byculla, Bombay (241). Über die gleiche Episode äußerte sich Sundar Singh Heiler gegenüber in zwei Briefen (242). Darin spricht er vor allem über den Entschuldigungsbrief Swift's, der uns weiter unten beschäftigen wird. Im zweiten erfahren wir außerdem, dass er Swift in der B. N. Ry., d. h. Bengal-Nagpur-Bahn getroffen habe. Damals „hatte er ein langes, dunkelbraunes Kleid an, jedoch keinen Bart; er sagte mir, er sei sehr krank gewesen und habe seitdem seinen Bart und Schnurrbart rasiert“.

Nach zwei Seiten hin wurden Nachprüfungen dieser Aussage unternommen. Zunächst war es Nugent, der natürlich Erkundigungen über die B o m b a y - Adresse betr. Swift einzog. Und zwar schickte er Sundar Singh's Brief vom 4. Dezember an Missionar J. Smith,

seinen Vetter, der jahrelang in Byculla gewohnt hatte, mit der Bitte, Swift aufzusuchen (244). Dessen Antwort bedeutete eine große Enttäuschung:

> „Ich bin während der Weihnachtswoche sehr beschäftigt gewesen und konnte nicht vor gestern über ‚Swift' und ‚Pankes House' Nachforschungen anstellen. Ich besuchte den Postdirektor von Byculla, als alle Postboten (sorters) anwesend waren, und sie sagen, dass niemals von ihnen Briefe abgeliefert worden seien (erg.: an Swift), und dass es keinen Ort (Place) und kein Haus wie ‚Parkes' oder ‚Pankes' gebe ..." (245).

Daraus ist zu folgern, dass die angegebene Adresse eine Schwindeladresse ist. Sundar Singh selbst, der an Swift zu zweifeln angefangen hatte, sich dann aber durch dessen Worte hatte beschwichtigen lassen, lebte dann bis 1919 in dem Wahne, es sei nun alles mehr oder weniger in Ordnung. Erst dann erfuhr er, dass die Adresse nicht stimmte; und erst jetzt „merkte ich, dass er mich die ganze Zeit hindurch getäuscht und angelogen hatte, um mir Schaden zuzufügen ..." (246), und nunmehr wusste er auch endgültig, dass die Todesdepeschen in übler Absicht abgesandt waren.

Hosten versuchte, die Frage nach dem Ort und dem Zeitpunkt der Begegnung von Sundar Singh und Swift zu klären. Als Ort gibt Sundar Singh, wie wir sahen, die Bengal-Nagpur-Bahn an und als Zeitpunkt die dem 4. Dezember vorangehende Woche, d. i. die Zeit vom Sonntag, dem 25. November, bis Sonnabend, den 1. Dezember. Wo befand sich Sundar Singh damals? Für November 1917 besitzen wir nur zwei feste Daten, können aber von da aus einen ziemlich klaren Überblick gewinnen. Am Sonnabend, den 3. November, befand sich Sundar Singh in Ranchi (248), der bekannten Station der Gossnerschen Mission; das ergibt sich aus einem Brief, den er mit diesem Datum an den Herausgeber des Nûr Afshân richtete (249). Darin schrieb er: „Am nächsten Montag (250) werde ich nach Bilaspur (251) abfahren und von dort via Raipur (252) nach Nagpur (253) gehen". Über seine Tätigkeit in Nagpur sind wir durch zwei Berichte unterrichtet (254), die jedoch kein Datum bringen. Die einzige Mitteilung, die uns eine chronologische Hilfe bietet, ist die, dass Sundar Singh in Nagpur insgesamt 10 Ansprachen gehalten habe. Das lässt auf einen etwa einwöchigen Aufenthalt schließen. Aber Näheres wissen wir nicht (255). Das zweite Datum ergibt sich aus einem Brief Sundar Singh's im Nûr Afshân: „Am 20. November 1917 gelangte ich von Nagpur nach Bombay. Dort fanden eine Woche lang Versammlungen statt ... Unser gelehrter Freund Kanonikus D. L. Joshi, M. A., war mein Dolmetscher ... Später ... in Ahmednagar ... Von Ahmednagar fuhr ich nach Kedgaon zu Pandita Ramabai's Niederlassung ... Von Kedgaon wurde ich nach Poona ... gerufen" (256).

Aus diesen Angaben ergibt sich einigermaßen klar zweierlei: Erstens befand sich Sundar Singh während der Woche, die er für das Zusammentreffen mit Swift nannte, nacheinander in Bombay (20. - ca. 27. Nov.), Ahmednagar, Kedgaon (2 Vorträge) und vielleicht auch bereits am Sonnabend in Poona (257). Zweitens aber ergibt sich bei einem Blick auf die Eisenbahnkarte Indiens, dass sich alle diese Orte im Bereich der G. I. P. Ry. (Great India Peninsula Eisenbahn) also nicht der Bengal-Nagpur-Bahn, befinden. Denn die letztere erstreckt sich östlich von Nagpur und auf ihr reiste Sundar Singh, als er Ranchi, Bilaspur und Nagpur besuchte, also vor Mitte November. Das zeigt, dass eine von den beiden Aussagen Sundar Singh's, entweder die chronologische oder die topographische, irrig ist. Ich selbst neige zu Letzterem, zumal Sundar Singh die diesbezügliche Aussage erst sieben Jahre später gemacht hat. Der Selbstwiderspruch Sundar Singh's ist in der Tat befremdlich. Aber für sich allein genommen ist er nicht ein hinreichender Grund um Sundar Singh's Begegnung mit Swift als Erfindung hinzustellen.

top

b) Swift's Entschuldigungsbrief.

Da einerseits von Hosten die Behauptung aufgestellt worden ist, dass dieser Brief eine Fälschung Sundar Singh's sei (258), und andererseits Heiler mit der Möglichkeit rechnet, „dass dieser Brief apokryphisch ist und einen wohlmeinenden, aber törichten Freund des Sadhu zum Verfasser hat" (259), sehen wir uns genötigt, uns näher mit ihm zu befassen.

Hinsichtlich seiner Entstehung erfahren wir von Sundar Singh, dass er die Folge seiner 1917 mit Swift gehabten Aussprache sei:

> „Und er (Swift) sagte mir, er wolle privatim einen Brief an den Herausgeber von „The Indian Witness" schreiben, und tat es auch und schickte mir eine Kopie dieses Briefes ..." (260).

„Und er schrieb einen Brief an den Herausgeber von „The Indian Witness" in Lucknow. Ich lege eine Abschrift dieses Briefes bei, welcher in der Redaktion des „Indian Witness" aufgehoben wurde. Frau Parker hat nun das Original dieses Briefes für sich erhalten" (261).

Hiernach hätte Swift den fraglichen Brief nach seinem Zusammentreffen mit Sundar Singh geschrieben und an diesen eine Abschrift gesandt.

Der englische Wortlaut dieses Briefes liegt uns in drei Abschriften vor, die fast wörtlich miteinander übereinstimmen (262). Die erste befindet sich in einem Brief von Frau Parker (263). Diese teilt hierüber mit:

> „... Ich besitze nur eine mit Schreibmaschine geschriebene Kopie des Briefes. Ob das Original in Schreibmaschine geschrieben war, weiß ich nicht. Ich fragte Sundar Singh darnach, und er sagte mir, der Originalbrief sei an Dr. Price geschrieben worden als den Herausgeber von ‚The Indian Witness' ...“ (264).

Von wem sie die Kopie erhalten hat, wird nicht deutlich, offenbar von Sundar Singh. - Die zweite Kopie ist ein loser Zettel, auf dem sich auch eine Abschrift des Briefes von Price - von ihm haben wir weiter unten zu reden - befindet; er ist ebenfalls unter Heilers Papieren zu finden (265) und scheint gleichfalls durch Frau Parker in seine Hand gelangt zu sein. - Die dritte Abschrift, die existiert, befindet sich in Nugents Besitz; sie ist nicht mit Schreibmaschine geschrieben, sondern handschriftlich hergestellt (266). Ursprünglich war Nugent der Ansicht, sie sei von seiner Tochter, Frau Missionar Donald, angefertigt (267); aber er muss ein Jahr später bekennen, dass diese die Urheberschaft ablehnte und er sich somit getäuscht habe (268). Im übrigen war ihm gänzlich entfallen, wann und woher er diese Abschrift erhalten hatte, ob 1917 oder 1919 oder zu einer anderen Zeit (269).

Der Brief Swift's, der undatiert ist und keine Unterschrift trägt, hat folgenden Wortlaut:

> „Ich habe gehört, dass Dr. Nugent Sundar Singh um Aufklärung darüber ersucht hat, warum er nicht nach Canada ging, und wegen der Telegramme seines Todes.
>
> Da diese Anschuldigungen gegen diesen Gottesmann unangebracht sind, bitte ich, meinen Fehler zuzugeben, bevor die Zeit kommt, da das alles vor dem Thron Gottes enthüllt wird. Es war mein Fehler, dass ein Missverständnis in diesem Punkt besteht. Als er nach Calcutta kam mit der Absicht nach Canada zu gehen und keinen Pass erhielt, kam er nach Bombay auf einer Predigtreise. Das erste Mal begegnete ich ihm in Thana, dass zweite Mal traf ich ihn zufällig in Nagada B. B. Ry.
>
> Da ich mit Sundar Singh in bestimmten Punkten nicht übereinstimmte, da ich Katholik bin, und auch nicht ermächtigt, an Protestanten zu schreiben und mit ihnen zu sprechen, aber da er grundlos dem Verdacht ausgesetzt wurde und da er selbst keine Schritte unternommen hat sich zu verteidigen, sondern stumm ist wie ein Schaf vor seinen Scherern, darum schreibe ich dies.
>
> Ich weiß wohl, dass er ein Diener Gottes ist, und bekenne vor Gott, dass ich der Mann war, der die Telegramme von seinem Tode an seine Freunde abgesandt hat. Ich erflehe dafür Vergebung von Gott und von ihm“ (270).

Natürlich wurden lebhafte Anstrengungen gemacht, das Original dieses Briefes sicherzustellen. Auf Veranlassung von Frau Parker richtete Rev. Ralla Ram an Mr. Insko, den damaligen Herausgeber des „Indian Witness“. die Bitte, die Korrespondenzakten seiner Zeitschrift nach dem Swiftbrief zu durchsuchen (271). Aber die Antwort lautete:

> „... Die Akten des „Indian Witness“ sind ziemlich durcheinander, und es ist möglich, dass sie nicht vollständig sind, da die Herausgeber so oft gewechselt haben und während des letzten Jahres auch die Geschäftsstelle. Indessen sehen wir nach, und wenn wir den fraglichen Brief auffinden können, werden wir Ihnen gern eine Abschrift davon senden. Ich bin mir nicht sicher, dass wir ihn finden können, aber wir werden das Beste tun“ (272).

Später versuchte Hosten bei einem der späteren Herausgeber, Missionar Pickett, nochmals mehrfach sein Heil (273), aber alles Suchen blieb umsonst. So hat sich das Original nicht auffinden lassen. Unter Berücksichtigung der von Insko angegebenen Gründe kann man jedoch hieraus nicht ohne Weiteres schließen, dass der Brief niemals beim „Indian Witness“ eingetroffen wäre. Wer einigermaßen mit den indischen Verhältnissen vertraut ist, weiß, wie sorglos oft mit derartigen Aktenbündeln umgegangen wird, und wundert sich nicht, wenn gelegentlich etwas abhanden kommt.

Um nun zu entscheiden, ob für diesen Brief unter Umständen Sundar Singh selbst als Verfasser in Frage käme, hat man sich verschiedener Kriterien bedient. Zunächst hat man den Stil des englischen Briefes geprüft, der durch seine Ungelenkigkeit auffällt. Dabei kommt Dr. Nugent zu dem Resultat, dass er „den Stil und Wortgebrauch“ von Sundar Singh besitze (274). Dagegen Frau Parker stellt fest, er sei „äußerst unähnlich allem, was ich je von Sundar Singh gelesen habe“ (275). Wer will entscheiden, wer von beiden Recht hat! In Wirklichkeit dürfte es überhaupt nicht möglich sein, zu einem klaren Entscheid in der Frage nach dem Stil zu kommen, weil erstens keine anderen literarischen Proben der englischen Sprachkenntnisse Sundar Singh's aus dem Jahre 1917 vorliegen und zweitens, wie es oft in Indien zu gehen pflegt, die englische Formulierung ebenso gut auf die Hilfe von Freunden zurückgehen könnte. Wie oft erhalten wir Missionare in Indien englische Briefe von Indern, die kein Englisch verstehen und sich, den Brief von anderen haben aufsetzen und wohl gar tippen lassen!

Ein anderer Prüfstein ist die Wendung „stumm wie ein Schaf vor seinen Scherern“ aus Jes. 53, 7. Bei Swift heißt es in allen Abschriften übereinstimmend: „dumb like a sheep before her shearers“. Hosten stellt fest, dass dies ein wörtliches Zitat der englisch-protestantischen Bibel, und zwar der sog. revised edition, aus Jes. 53,7 ist, während der Wortlaut der katholischen Bibel an der entsprechenden Stelle statt dessen lautet: „like a lamb dumb before its shearers“. Um dieser drei Abweichungen willen komme ein Katholik, wie es ja Swift sein soll, nicht als Schreiber in Frage (276). Dass das Zitat tatsächlich aus der protestantischen Bibel genommen ist, lässt sich nicht bestreiten; aber die Folgerung, dass der Schreiber daher auch selbst ein Protestant sein müsse, ist nicht, unbedingt stichhaltig, weil ja einerseits Swift gerade zur Irreführung der anderen mit Bedacht aus der protestantischen Bibel zitiert haben könnte und andererseits, falls er diesen Brief gar nicht selbst auf Englisch verfasst hätte, derjenige, der für ihn den Brief auf Englisch ausgearbeitet hat, - vielleicht irgendein Basar-Mann, der eine Schreibmaschine besaß -, selbst ein Protestant gewesen sein könnte. Wie dem auch sei: Auch die Fassung des Bibelzitates ist kein sicherer Prüfstein.

So müssen wir uns damit abfinden, dass die Urheberschaft des Briefes bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung und infolge des fehlenden Originales dunkel bleibt.

Gedruckt wurde diese Zuschrift, die von Swift kommen soll, im „Indian Witness“ nicht, wie Nugent irrtümlicherweise angab (277). Vielmehr teilte der Herausgeber, Missionar Price, unter dem 7. 12. 1917 Sundar Singh mit, er verzichte auf eine Veröffentlichung des Swift-Briefes, um nicht neue Diskussionen heraufzubeschwören; doch wolle er Sundar Singh's Briefe vom 15. November und 4. Oktober samt Swift's Brief aufbewahren, um sie gegebenenfalls vorlegen zu können. Er schloss mit den Worten: „Wir freuen uns, von dem Werk zu hören, dass Sie tun, und wünschen Ihnen Gottes Segen in Ihrem Bemühen, das Volk für Christus zu gewinnen. Vielleicht schöpfen Sie Trost aus 1. Petr. 3, 14: ‚Und wer ist, der euch schaden könnte, so ihr dem Guten nachkommt.’“. Diesen Brief veröffentlichte Heiler in deutscher Übersetzung (278).

Hosten bezweifelte auch die Echtheit dieses Price-Briefes, der ihm durch Heilers Veröffentlichung (279) zu Gesicht gekommen war. Deshalb besuchte er am 14. April 1926 Frau Missionar Price, die sich damals in Darjeeling aufhielt, nachdem er seine Bedenken sowohl betreffend des Swift-Briefes wie des Price-Briefes in einem für diesen Zweck verfassten Aufsatz (280) niedergelegt hatte. Den Gang der Aussprache mit ihr legte er nachher ebenfalls schriftlich fest (281). Aus dieser Niederschrift ergibt sich, dass Missionar F. B. Price tatsächlich seit 1915 den „Indian Witness“ in Lucknow herausgegeben hatte und inzwischen am 30. Oktober 1923 verstorben war. Frau Price erzählte, sie und ihr Mann seien im Mai oder Juni 1917 (282) von Sundar Singh während ihres Urlaubes in Simla besucht worden; er sei sehr bescheiden aufgetreten und habe wenig geredet. dass ihr Mann Sundar Singh im fraglichen Briefe „lieber Freund“ angeredet haben sollte, erschiene ihr nicht befremdlich, ebenso wie die ermunternden Worte und das Bibelzitat am Ende des Briefes.

Waren so im Stil und in der Ausdrucksform Bedenken nicht aufrecht zu erhalten, so erhebt sich nunmehr die Frage, ob Heilers Übersetzung das Original des Price-Briefes vorlag. Die Antwort lautet, dass das Original zuerst von Zahir verwahrt wurde (283), sich aber jetzt in Frau Parkers Besitz befindet (284), die ihrerseits Heiler ein bis zwei Abschriften davon geschickt hat (285).

Es bleibt noch ein weiteres Bedenken gegen diesen Brief, das Hosten geltend macht. Der Brief ist nach Heilers Wiedergabe und entsprechend auch bei Pfister (286) unterzeichnet: H. B. Price, während der Autor tatsächlich F. B. Price heißt (287). Die Erklärung hierfür ist sehr einfach. Die Unterschrift im Original scheint sehr unleserlich gewesen zu sein; denn Frau Parker schreibt in ihrer Abschrift als Unterschrift des Price-Briefes: „H (or F.) B. Price“ (288). Heiler selbst hat aber die Übersetzung nach dem losen Zettel ausgeführt, der tatsächlich bloß „H. B. Price“ als Unterschrift trägt (289). Tatsächlich ist aber die von Frau Parker für möglich gehaltene Unterschrift „F. B. Price“ richtig. Und somit ist auch diese Schwierigkeit geklärt (290).

Demnach dürfte die Authentizität des Price-Briefes als gesichert gelten. Er zeigt, dass wenigstens Price von Sundar Singh's Erklärung wie von dem Swift-Brief, den er demnach erhalten haben muss, befriedigt war, wie das Bibelzitat beweist, mit dem er seinen eigenen Brief an Sundar Singh abschließt (291). Da sich allerdings das Original des Swift-Briefes nicht hat auffinden lassen, lässt sich ein Beweis für seine Echtheit nicht antreten, ebensowenig wie seine Unechtheit erwiesen wäre. So bleibt es bei einem non-liquet.

top

6. Weitere Erklärungsversuche.

a) Zahir.

Zahir berichtet erstmalig in der zweiten Auflage von Lover (1918) vom Fasten Sundar Singh's und im Anschluss daran mit wenigen Worten von der Telegramm-Angelegenheit. Dabei fußt er auf Sundar Singh's eigenen Worten im Reisebüchlein, die wir oben zitieren. Zahir berichtet zunächst, dass Sundar Singh in Annfield gesund gepflegt worden sei. Als ihn dann die Leute wieder gesehen hätten,

seien sie über sein Wiedererscheinen erstaunt gewesen, da sein Tod gemeldet worden war. Dann fährt Zahir im Ichstil fort: „Dies war hauptsächlich die Folge der Übereilung meines Freundes Mr. S ..., der zu diesem Schlüsse gelangt war. Als er keine Lebenszeichen von mir für solch eine lange Zeit erhalten hatte, folgerte er, dass ich entweder von irgendeinem wilden Tier verschlungen oder unterwegs infolge von Hunger und Kälte zugrunde gegangen wäre. Als er später seinen Irrtum erkannte, bedauerte er ihn außerordentlich und war sehr betrübt, dass er so viele Freunde für nichts in Kummer versetzt hatte“ (292).

top

b) Frau Parker.

Vorerst wusste Sundar Singh nichts von der Unstimmigkeit der Swiftschen Bombay-Adresse. Sundar Singh's Erklärungsversuche von 1915 (Reisebüchlein) und 1917 (Campbell und Nugent) waren 1918 gefolgt von seinen Aussagen gegenüber Frau Parker. Sie liegen weiter konsequent in der Richtung seiner früheren Angaben, bauen sie jedoch weiter aus. Unmittelbar zwei bis drei Stunden nach der Unterhaltung mit dem Sadhu im Juli 1918 schrieb Frau Parker Notizen hierüber nieder (293), deren wissenschaftliche Zuverlässigkeit durch das spätere Geständnis Frau Parker's beeinträchtigt wird: „Ich schrieb die Erzählung des Sadhu von dem Fasten (die die Telegrammaffäre mit einschließt) zwei oder drei Stunden, nachdem er sie mir erzählt hatte, auf, aber als ich dazu kam, brauchte ich die Hilfe meines Mannes dazu, und auch dann hatten wir nochmals den Sadhu über eine oder zwei Einzelheiten zu befragen, welche für die Geschichte von Bedeutung zu sein schienen“ (294). Dr. Swift wird hier ausdrücklich als Arzt bezeichnet, weil er Sundar Singh erklärte, er würde auf Grund seines Gesundheitszustandes nicht länger als 13 Tage fasten können (295):

> „... Dr. Swift war damals auf seinem Wege nach dem Norden, da er beabsichtigte, sich einer römisch-katholischen Bruderschaft anzuschließen, und verließ den Zug, der Sadhu meint in Meerut (296), aber er ist sich des Ortes nicht ganz sicher ... (Fasten) ... Inzwischen hatte Dr. Swift, der in der Richtung nach Agra gereist war, einem katholischen Freund in der Nähe des Ortes, wo er den Sadhu verlassen hatte, geschrieben, und von ihm erfuhr er, dass ein Mann, wie er selbst ihn beschrieben hatte, im Dschungel dem Tode nahe aufgefunden worden war. Dr. Swift nahm sodann an, dass seine Prophezeiung eingetroffen sei, und sandte sogleich die Nachricht von seinem Tode an die Freunde, deren Adressen der Sadhu ihm gegeben hatte...“ (297).

Der gleiche Gedankengang, wenn auch weniger ausführlich - allerdings mit dem Zusatz, dass Dr. Swift ein Franziskaner war und damals die Absicht gehabt habe, in eine katholische Bruderschaft einzutreten (298) - findet sich dann in Frau Parker's Buch (299). Ob die Bezeichnung Swift's als Franziskaner auf Sundar Singh selbst zurückgeht oder ob Frau Parker dies aus dessen braunem Gewand geschlossen hat, ist nicht ersichtlich. Auf alle Fälle bleibt es überraschend, dass Frau Parker sich nicht veranlasst gesehen hat, ihren Bericht selbst in der letzten revidierten Auflage zu modifizieren; hier wird nur der Name Dr. Swift (300) und seine Bezeichnung als Franziskaner ausgelassen (301). Es ist also auch offenbar Frau Parker nicht zum Bewusstsein gekommen, dass das Datum des Telegramms die Theorie von der Benachrichtigung Dr. Swift's durch einen Freund gänzlich unmöglich macht.

top

c) Harvest-Field.

Vor allem der im letzten Absatz unterstrichene Umstand veranlasste Missionar Gulliford, den Herausgeber der indischen Missionszeitschrift „The Harvest-Field“ zu einer kritischen Besprechung des Parker'schen Buches in seiner Zeitschrift im März 1919, p. 109, wobei er sich, wie auch bei der nachfolgenden Diskussion, auf Informationen von Dr. Nugent stützte (302). Infolgedessen zogen Missionar Popley und Passmore bei Sundar Singh, nachdem dieser von seiner Reise nach Burma und dem fernen Osten zurückgekehrt war, sowie bei Sandys und anderen Erkundigungen ein und schrieben ein Eingesandt an den Harvest-Field (303), in dem sie Sundar Singh in Schutz nahmen. Bezüglich der Telegramme wiesen sie dabei vor allem auf zweierlei hin: Erstens, dass nach Aussage des Stationsbeamten in Nimoda der Telegrammabsender einen schwarzen Rock getragen habe, was bei Sundar Singh nie der Fall gewesen sei, und zweitens, dass Sundar Singh nach seinem Fasten an Bischof Lefroy geschrieben habe, was undenkbar sei, wenn er ihm kurz vorher selbst ein Todestelegramm gesandt habe. Diesem Eingesandt folgte eine Erwiderung Gulliford's, die ein weiteres Eingesandt von Popley und Passmore nach sich zog (304), das jedoch kein neues Material beibrachte. Die beiden angeführten Gegenbeweise werden uns unten beschäftigen.

top

d) Zusammentreffen Sundar Singh's mit Nugent im Dezember 1919.

Einen Monat vor seiner ersten Europareise, und zwar auf dem Wege nach Bombay, besuchte Sundar Singh Dr. Nugent - dies war nach dem Besuch von 1913 das erste Mal -, um sich mit ihm in persönlicher Aussprache von dem Verdacht der Telegrammabsendung

zu reinigen. Vorhergegangen war in den ersten Monaten des gleichen Jahres ein Briefwechsel Nugent's mit Kanonikus Sandys, durch den Nugent's Zweifel an Sundar Singh weiter genährt wurden (305). Außerdem hatte Nugent Erkundigungen über das Fasten eingezogen, besonders über Annfield und Daud Elias (306), wobei er befriedigendere Antworten erhalten hatte. Aber seine Zweifel an der Telegramm-Episode waren eher größer als kleiner geworden und wurden von seinem Schwiegersohn Donald (307) geteilt. Der Besuch Sundar Singh's in Ujjain erfolgte am Sonnabend, den 20. Dezember 1919 (308). Nugent berichtet über diese Unterredung:

> „... Im Jahre 1919 besuchte mich Sundar Singh unter Druck (309) abermals in Ujjain, um die Dinge aufzuklären ... Zu allen Schwierigkeiten gab er nur die eine Antwort: „Würde Gott mich in so vielen großen Konferenzen in Indien und anderen Ländern gebrauchen, wenn ich ein Lügner wäre?“ Wir konnten mit ihm nicht vom Flecke kommen ...“ (310).

> „Bei seinem zweiten Besuch war Sundar Singh mehrere Stunden bei mir. Auch Missionar Donald war anwesend (311). Ich glaube, er aß Frühstück und Mittagbrot bei mir. Donald und ich fragten ihn beide viele Fragen über das Fasten, die Telegramme, Smith und Swift usf., aber er konnte keine Aufklärung geben, sagte nur, dass „Gott weiß, dass ich nicht ein Lügenmensch bin“ (312).

Sundar Singh's Bericht ist noch kürzer:

> „Das zweite Mal im Jahre 1919 wohnte ich überhaupt nicht bei ihm (Dr. Nugent). Ich besuchte ihn nur für einige Minuten (313) auf seine Bitten, als ich auf dem Wege nach Mhow (314) und Bombay war. Ich wäre bei ihm einige Zeit geblieben, aber er war nicht sehr darauf bedacht, dass ich ihm seine Fragen beantwortete“ (315).

So viel ergibt sich aus den beiderseitigen Berichten deutlich, dass die Aussprache ergebnislos verlief (316). Der Gang des Gespräches lässt sich einigermaßen ahnen. Sundar Singh wird in aller Harmlosigkeit seine Theorie über Swift entwickelt haben wie z. B. Frau Parker gegenüber. Dann wird er von Nugent nicht bloß über die chronologische Möglichkeit dieser Theorie, sondern auch über das negative Ergebnis der Nachforschungen betr. der Swift'schen Bombay-Adresse belehrt worden sein. Jetzt fiel es Sundar Singh wie Schuppen von den Augen, und er erkannte, dass Swift ihn sowohl 1913 wie 1917 betrogen hatte -: „Ich weiß, dass er die Telegramme aus übler Absicht und aus Hass absandte, was ich aber nicht vor 1919 erfuhr“ (317). Er beteuerte erneut Nugent gegenüber seine Unschuld; aber dessen Verdacht hatte sich schon zu tief eingenistet, als dass Sundar Singh's Versicherungen, denen greifbare Beweise fehlten, das entschwundene Vertrauen hätten wiederherstellen können, Sundar Singh seinerseits sah auch keine Möglichkeit, solche Beweise zu bringen, und die Folge war ein vollständiger Bruch zwischen beiden. In der Tat ein tragischer Ausgang! Sundar Singh ließ sich in der Folgezeit zu bitteren Worten über Nugent hinreißen (318), wenn man auch glauben darf, dass er sich sonst mühte, sachlich zu bleiben (319). Nugent seinerseits verwahrt sich dagegen, dass er je feindliche Gefühle gegen Sundar Singh gehegt habe oder noch hege (320). Gleichwohl konnte er in einem Brief an Hosten in aller Seelenruhe schreiben: „Ich bin überzeugt, dass die in meinem Besitz befindliche Korrespondenz jegliches (any) Gericht davon überzeugen würde, dass er (Sundar Singh) ein Betrüger ist“ - und das wurde, zwar ohne Nugent's Zutun, aber doch ohne seinen Protest, in einer katholischen Zeitschrift gedruckt (321). Unsere eigene Stellungnahme folgt im nächsten Abschnitt.

top

7. Abschließende Beurteilung.

Wenn wir nunmehr die Frage zu beantworten suchen, ob Sundar Singh selbst die Todesdepeschen aufgegeben hat bzw. bei ihrer Absendung indirekt beteiligt gewesen ist oder nicht, müssen wir nunmehr zusammenfassend die Indizien nennen, die einerseits für das erstere und andererseits für das letztere zu sprechen scheinen. Wir führen die Argumente im einzelnen an.

A) Sundar Singh als Telegrammabsender oder Mitbeteiligter.

a) Swift unauffindbar.

Schon der Name des Unbekannten ist nicht mit Gewissheit festzustellen. Er hat sich, wenn Sundar Singh richtig berichtet, diesem gegenüber stets als Swift bezeichnet; dagegen waren die Telegramme mit Smith gezeichnet. Welches sein wirklicher Name war, lässt sich nicht einwandfrei ausmachen. Auch über die Persönlichkeit des Unbekannten erfahren wir verhältnismäßig wenig; alles beruht lediglich auf Aussagen Sundar Singh's. Danach war Swift - wir wiederholen schon Gesagtes - ein Inder aus Madras (322), und zwar ein „Priester“ in einem langen schwarzen Rock und anfänglich mit einem Bart, der als Sadhu einherzog (323). Er befand sich 1913 auf der Reise nach Nordindien, wo er in eine katholische Bruderschaft eintreten wollte. 1917 trug er dann ein langes, dunkelbraunes Gewand. Frau Parker berichtet sogar, er sei nunmehr Franziskaner gewesen. Auf Grund dieser Aussagen fand Hosten heraus, dass es einen katholischen Priester mit Namen William Smith gibt, der 1913 mit dem Gedanken umging, Franziskaner zu werden (324), diese

Absicht aber nicht ausführte (325). Hosten beschreibt ihn als einen Eurasier, seiner Hautfarbe nach ziemlich dunkel, 1926 als Weltpriester in der Diözese Agra tätig, Hosten bereits seit 1893 bekannt, wo er ihn als etwa 18jährigen jungen Mann im Priesterseminar zu Kandy (Ceylon) kennen lernte; 1917 traf er ihn wieder in Darjeeling und 1924 in Delhi (326). Er ließ sich nach seiner Rückkehr aus Ceylon einen Bart wachsen (327). Über sein Leben erfahren wir nur wenig:

> „Er fuhr im März 1910 nach Europa, und zwar lediglich zum Besuch von Sehenswürdigkeiten. Vom 13. April 1913 bis zum 1. Februar 1915 war er Gemeindegeistlicher in Mussoorie (328). Im Jahre 1917 (ich glaube im Mai) ging er als Militärgeistlicher nach Mespot (329) und kehrte nach zwei bis drei Monaten zurück, wo er in Lalyam, einem Dorf im Meerut-Distrikt (330), stationiert wurde. Im Februar 1918 wurde er zur Bettiah-Mission (331) geschickt, wo er bis zum Dezember des letzten Jahres (scil. 1924) blieb und dann nach Rom abreiste ...“ (332).

Für die beiden entscheidenden Daten (Januar 1913 und November-Dezember 1917) erhalten wir somit keine zuverlässige Nachricht. Als sich Hosten nun mit Smith in Verbindung setzte und ihn wegen Sundar Singh und der Telegrammaffäre interpellierte (333), gab dieser zunächst im Jahre 1923, also vor seiner Romreise, ein lahmes Dementi (334), das Heiler als nach reservatiomentalis riechend bezeichnete (335), wogegen sich jedoch Hosten ausführlich verwahrte (336). Sein neues Dementi von 1927, das bisher noch nicht veröffentlicht worden ist, lässt indessen kaum etwas zu wünschen übrig (337):

„Saharanpore, 26. 9. 1927.

Lieber Frater Hosten,

unter Bezugnahme auf Ihre beiden obigen Fragen (338) erwidere ich:

1. Nein. Am 23. Januar 1913 befand ich mich nicht auf der Bahnfahrt von Bombay (I was not travelling from Bombay by train). Und folglich reiste ich nicht mit Sundar Singh von Nagda nach Nimoda. Ebensowenig sandte ich irgendwelche Telegramme an 5 oder mehr protestantische Geistliche oder Laien, des Inhaltes, dass Sadhu Sundar Singh im Herrn entschlafen sei, oder irgend etwas dieser Art. Dies stelle ich als katholischer Priester auf meine Ehre fest.

2. Am 23. Januar 1913 war ich in Agra stationiert und wohnte im St. Peter-College als Vicerektor.

Ihr ergebener
William Smith, Kath. Kaplan.“

Sundar Singh wurde von Heiler 1925 auf Smith verwiesen. Sundar Singh erwiderte am 20. April: „Ich will der Sache nachgehen“ und erwähnte gleichzeitig, er würde am 26. April zu einer Konferenz nach Lahore fahren (339). Von dieser kehrte er am 29. April wieder zurück (340) und muss unterwegs Samastipur besucht haben; denn er berichtet: „Was nun den katholischen Kaplan Smith in Samsatipur (341) betrifft, so bin ich nicht ganz sicher, ob er derselbe Mann „Swift“ ist; denn er sieht ein wenig anders aus als dieser“ (342). Da Smith sich während der fraglichen Zeit auf einer Auslandsreise in Palästina und Syrien befand (343), muss Sundar Singh entweder jemand anders getroffen haben, oder er hat - dieser Verdacht wird dadurch nahe gelegt, dass er den Namen des Ortes nicht korrekt wiedergibt - Samastipur überhaupt nicht besucht. Jedenfalls ist dieser tatsächliche oder angebliche Identifikationsversuch wertlos.

Auch sonst stellte Hosten bei den Franziskanern in Indien Nachforschungen an, die jedoch ergebnislos verliefen (344).

Das Resultat ist demnach, dass sich ein katholischer Priester mit Namen Swift überhaupt nicht hat auffinden lassen, während Pater Smith, von dem eben die Rede war, nachdrücklich bestreitet, etwas mit Sundar Singh oder den Todesdepeschen zu tun gehabt zu haben.

Alle Versuche, Swift's habhaft zu werden, sind somit fehlgeschlagen. Überdies erwies sich die Bombay-Adresse als trügerisch, und das Original des Swift-Briefes hat sich auch nicht beibringen lassen. Sundar Singh selbst hat nach seiner Bekundung Swift nicht wieder getroffen seit 1917 (345), so sehr er es gewünscht haben mag. Wenn er schreibt: „Indien gleicht einem gewaltigen Kontinent, und es ist nicht leicht, Swift zu finden, der mich immer wieder betrog. Wohlan, Gott wird die Wahrheit eines Tages offenbaren, wie er schon andere Dinge offenbar gemacht hat ...“ (346), so kann man das nicht als eine bloße Redensart abtun. Denn tatsächlich geschieht es öfter in Indien, dass Menschen von der Bildfläche verschwinden, ohne dass sie selbst die Polizei jemals wiederfindet. Es ist wahrhaftig etwas viel verlangt, wenn man von Sundar Singh verlangt, er solle Swift herbeischaffen. Könnte man so etwas selbst in einem Ordnungsstaat wie Deutschland von jemand verlangen?

So befremdlich demnach die Unauffindbarkeit Swifts ist, sie allein kann nicht hinreichen, um nun einfach Swift als eine Erfindung

Sundar Singhs zu betrachten und Sundar Singh selbst mit der Telegrammabsendung zu belasten.

top

b) Die Todesdepeschen in Sundar Singh's eigenem Interesse?

Vor allem zwei Gründe sind geltend gemacht worden, die, wie man meint, eine Telegrammabsendung durch Sundar Singh psychologisch verständlich machen würden: Erstens sein Bestreben, sich der Canada-Reise zu entziehen, und zweitens sein Wunsch, durch die Todesnachricht in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses und der Teilnahme der Mitmenschen zu treten (347).

Dass das Erstere kaum in Frage kommen kann, wurde bereits oben bei den Ausführungen über den Canada-Plan angedeutet. Wenn Sundar Singh tatsächlich nicht nach Canada hätte fahren wollen, warum redete er dann in Aurangabad, Bombay, Indore und Ujjain das Gegenteil? Er hätte ja die ganze Sache erst richtig kompliziert gemacht, wenn er bis zum 23. Januar nach außen hin den Canadaplan vertreten und sich dann durch die lügnerischen Telegramme aus der Affäre gezogen hätte. Wäre er tatsächlich der Canadareise überdrüssig geworden, hätte er sich doch auf sehr viel einfachere Weise von ihr lossagen können. Er hätte beispielsweise die Korrespondenz mit Sandys einfach einschlafen lassen können, wenn er nicht den Mut gehabt hätte, nach einigen Wochen seine Meinungsänderung offen an Sandys zu schreiben. Er hatte diesen ja schon dadurch in gewisser Weise vorbereitet, dass er angedeutet hatte, es sei vielleicht nicht Gottes Wille, dass er nach Canada ginge. Sundar Singh hätte mit Kanonen nach Spatzen geschossen, wenn er statt dessen die widerliche Komödie aufgezogen hätte, über sich Todestelegramme zu verschicken. Vor allem: wozu bedurfte es da einer so großen Anzahl von Telegrammen? Wigram, Lefroy und Redman hatten ja mit der Sache absolut nichts zu tun. Ein Telegramm an Sandys hätte vollständig genügt. Höchstens wäre noch ein Telegramm an Nugent in Frage gekommen; aber gerade dieser blieb von einer Depesche verschont.

Was dann das zweite Argument betrifft, dass Sundar Singh sich durch seine eigene Todeserklärung habe interessant machen wollen, so leuchtet mir schlechterdings seine Beweiskraft nicht ein. Und zwar vor allem aus drei Gründen. Erstens ist ja der Endeffekt der Telegramme das Gegenteil gewesen, nämlich ein starkes Misstrauen gegen die Ehrlichkeit Sundar Singh's. Mit dieser Möglichkeit hätte doch Sundar Singh von vornherein auch rechnen müssen. Man höre doch endlich auf zu behaupten, dass Sundar Singh durch die Telegramme nur habe profitieren können. Sollte er tatsächlich so wenig davon gewusst haben, dass Lügen kurze Beine haben und er sich durch etwas Derartiges einem schweren Risiko aussetzte? Pfister verweist auf den lobenden Nekrolog von Sandys (348), den ihm die Telegramme eingetragen haben. Gewiss, aber mit dem kurzlebigen Nekrolog auch die langwährende Entfremdung von Sandys. Zweitens passt es auch gar nicht in das Bild Sundar Singh's, dass er dermaßen ehrgeizig gewesen sein soll. Denn der Ehrgeiz wäre ja die einzige Triebfeder für die Absendung der Telegramme. Sollte die große Bescheidenheit Sundar Singh's, die immer wieder von allen Beteiligten gerühmt wird - sie wird nicht einmal von Nugent oder Sandys in Frage gestellt - nichts als Heuchelei gewesen sein? Drittens aber erscheint es als durchaus unindisch, eine falsche Todesbotschaft ausgerechnet über sich selbst auszustreuen. Dass dagegen falsche Todesbotschaften über andere ausgesprengt werden, sei es, um dem Totgesagten oder auch den Empfängern dieser Botschaft Schaden zu tun, sei es, um dabei für sich selbst etwas herauszuschlagen, ist in Indien nichts Ungewöhnliches, wie ich es in Indien selbst mehrfach erlebt habe (349). Es dürfte keine Heuchelei sein, sondern ehrliche Überzeugung - eben weil aus dem Munde eines Inders kommend -, wenn Sundar Singh ausruft: „Aber jeder vernünftige Mensch wird es einsehen: Was sollte ich denn für einen Vorteil davon haben, wenn ich Telegramme über mich versende, dass Sundar Singh starb? Davon habe ich weder einen geistlichen noch einen weltlichen Vorteil ...“ (350). „Nur ein Verrückter oder ein Feind kann so handeln“ (351). Vor allem aber: wenn sich jemand in Indien interessant machen will, dann trompetet er auf jede Weise seine vermeintlichen Heldentaten aus; aber auf die Idee, zu diesem Zweck das Gerücht von seinem Tode auszustreuen, käme er nach meinem Verständnis der indischen Psyche nicht. Dies Argument ist demnach gekünstelt und abwegig.

top

B) Sundar Singh an den Todesdepeschen unbeteiligt.

Wenn wir nunmehr zur Würdigung der Umstände kommen, die für eine Nichtbeteiligung Sundar Singh's an den Todesdepeschen sprechen, so hat sich allerdings das Hauptargument für Sundar Singh's Unschuld, das zuerst von Popley und Passmore geltend gemacht wurde, als nicht zweifelsfrei erwiesen: „Die Telegramme mit der Nachricht vom Tode des Sadhu wurden von einem Mann in einem schwarzen Gewand abgeschickt, und folglich wurden sie nicht vom Sadhu abgesandt“ (352). Denn bei näherer Nachforschung hat sich herausgestellt, dass Sundar Singh tatsächlich zu verschiedenen Zeiten über seinem safranfarbigen Sadhugewand oder aber statt seiner einen schwarzen Rock getragen hat (353). Die Sache wird dadurch noch kompliziert, dass Sundar Singh einen Doppelgänger hatte, einen Sadhu Harbans Paulus, der in schwarzer Gewandung umherreiste und sich selbst gelegentlich als Sundar Singh ausgab (354). Auch Heiler hat den zweifelhaften Wert dieses Argumentes erkannt (355). Allerdings ist ja Sundar Singh 1913 in Ujjain zweifellos in einem safrangelben Sadhugewand aufgetreten - daher der schon erwähnte Unwille Dr. Nugents über das Sadhutum Sundar Singh's; aber das beweist selbstverständlich nicht - und das ist das Entscheidende -, dass Sundar Singh deshalb auch am nächsten Tage an einem anderen Orte das safrangelbe Gewand getragen haben müsste.

Hiervon abgesehen, gibt es nun jedoch eine Anzahl Gründe, die für Sundar Singh's Unschuld sprechen und die, soviel ich sehe, bis jetzt überhaupt noch nicht geltend gemacht worden sind.

top

a) Sundar Singh's Darstellung einheitlich.

Stellt man die verschiedenen Aussagen Sundar Singh's über Swift und die Telegrammangelegenheit wahllos nebeneinander, so erhält man zweifellos den Eindruck der Uneinheitlichkeit und des Bestehens von Widersprüchen. Kein Wunder, dass man sie aufgezählt und als Indizien zu Sundar Singh's Ungunsten gewertet hat (356). Macht man jedoch den Versuch, die Aussagen in ihrem historischen Zusammenhang zu prüfen, so wie wir es auf den vorausgehenden Seiten eingehend getan haben, erklärt sich alles als eine gerade Entwicklungslinie, und Sundar Singh's Erklärungsversuch, dass Swift die Depeschen abgesandt haben müsse, passt durchaus dazu. Es ergibt sich nämlich eine völlig konsequente Haltung Sundar Singh's: Zunächst glaubte er, Swift habe bona fide gehandelt (Reisebüchlein 1915, - anschließend Zahir 1918, 1919 -, Campbell 1917, Sundar's Brief an Nugent vom 2. September 1917). Zum ersten Male tauchen dann bei ihm Zweifel an Swift's Ehrlichkeit auf (Sundars Brief an Nugent vom 18. September 1917, die bereits in seinem Unterbewusstsein geschlummert haben mögen, die dann aber durch seine Begegnung mit Swift wieder eingeschläfert wurden (Brief an Nugent vom 4. Dezember 1917 und ihn Frau Parker, Popley und anderen gegenüber weiterhin für Swift eintreten ließen. Erst durch seinen Besuch bei Nugent im Dezember 1919 wurde ihm das Ränkespiel Swift's offenbar und führte nunmehr dazu, dass er entschlossen von ihm abrückte. Verwunderlich bleibt lediglich eins: dass er zwar 1917 von Swift erfuhr, dass dieser die Depeschen am 22. oder 23. Januar abgesandt habe, aber nicht erkannte, dass dies Datum vor dem Fasten lag. Dies wird aber erklärlich, wenn wir bedenken, dass Sundar Singh keinen Sinn für Daten besaß und ausgesprochen unchronologisch veranlagt war.

top

b) Das Motiv für die Absendung der Depeschen durch Swift.

Ein unbedingt einleuchtendes Motiv für die Absendung der Telegramme durch Sundar Singh zu finden, ist, wie wir sahen, nicht gelungen. Demgegenüber erscheint das Motiv, das Sundar Singh für Swift's Autorschaft an den Depeschen angibt, nicht ohne Überzeugungskraft: „Swift hatte einen bestimmten Zweck. Zuerst versuchte er, mich zu bekehren und auch zu einem römischen Katholiken zu machen. Und als er keinen Erfolg hatte, versuchte er, mir auf jede mögliche Weise zu schaden“ (357). Vor allem gehört hierher Sundar Singh's Aussage, dass er den römisch-katholischen Priester in Thana als Götzenpriester bezeichnet habe, und seine Vermutung, dass dieser - so sind offenbar Sundar Singh's Worte zu verstehen - Swift angestiftet habe, Sundar Singh zu schaden. Wir vergessen natürlich nicht, dass der katholische Priester in Thana bestreitet, Sundar Singh in seinem Hause, wenn überhaupt, getroffen zu haben und infolgedessen bei diesem Vorfall Aussage gegen Aussage steht. Auch der Entschuldigungsbrief Swift's würde sich somit als ein feindseliger Akt entpuppen. - Die Bedenken, die Pfister gegen dieses Argument Sundar Singh's vorbringt (358), erscheinen mir nicht als stichhaltig. Denn die Kirchengeschichte liefert genug Beispiele für die Macht des konfessionellen Hasses. Wollte Swift wirklich Sundar Singh schaden, so ist nicht einzusehen, warum er nicht dafür Reisekomfort (Weiterfahrt von Nimoda im Personenzug statt im Schnellzug) und Geld (Ausgabe für 6 Telegramme) habe hingeben sollen. Seine Warnung vor dem Fasten war es gerade, die ihn in Sundar Singh's Augen als besorgten Freund erscheinen ließ und ihm dazu half, Sundar Singh die Adressen der Freunde zu entlocken. dass das angegebene Motiv als solches für Swift's Handlungsweise einen einleuchtenden Grund abgeben würde, lässt sich somit schwerlich ganz in Abrede stellen. Immerhin bewegen wir uns hierbei gänzlich im Bereich der Hypothese.

top

c) Sundar Singh's öffentliches Auftreten unmittelbar nach Absendung der Telegramme.

Wie wir oben sahen, ergibt sich aus Sundar Singh's Reisebüchlein, dass er in den Tagen nach Absendung der Todestelegramme in verschiedenen Orten, zuletzt in Delhi, öffentlich aufgetreten ist. Im Einzelnen hat sich dies allerdings infolge der langen Zeitspanne, die inzwischen vergangen ist, nicht durch Zeugen beweisen lassen. Immerhin kann man es nicht als unwahrscheinlich bezeichnen, weil sich zu dem Zeitpunkt, wo das Reisebüchlein erschien, die diesbezüglichen Angaben Sundar Singh's leicht hätten nachprüfen lassen und es wenig glaubhaft erscheint, dass Sundar Singh sich dem Risiko einer falschen Berichterstattung ausgesetzt hätte. Denn gerade die Beteiligten (Andrews, Rudra, Sir Ali Imam) haben gewiss Sundar's Reisebüchlein in die Hand bekommen.

Ist aber Sundar Singh tatsächlich bald nach dem 22. - 23. Januar öffentlich in Delhi aufgetreten, so ist dies, bereits ganz allein für sich genommen, ein geradezu durchschlagender Grund für Sundar Singh's Unschuld hinsichtlich der Absendung der Todesdepesche. Eine Bestätigung hierfür sind die nachfolgenden Worte von Pater Hosten:

> „Sundar Singh's öffentlicher Aufenthalt in Delhi und anderen Orten nach dem Nimoda - Telegramm ist eine Lüge in

> Sundar Singh's Buch von 1915, um damit den Verdacht zu entkräftigen, dass er die Telegramme gesandt habe. Er wurde nicht in Delhi und anderen Orten öffentlich gesehen; sonst würde die Botschaft von seinem Tode sofort widerrufen worden sein ... Er mag in Delhi und anderen Orten verkleidet gelebt haben ..." (359).

Nach allem, was Hosten über die Telegrammaffäre geschrieben hat, konnte er schwerlich anders als den Delhipassus im Reisebüchlein zu einer Lüge zu stempeln. Den Beweis dafür vermag er nicht zu liefern. Sundar Singh „darf" dort nicht öffentlich aufgetreten sein, sonst bricht das Gebäude von Hosten zusammen.

top

d) Sundar Singh's Briefe im Frühjahr 1913.

Wir haben uns bei der Erörterung der in mancher Hinsicht noch dunklen Briefe von Sundar Singh aus dem Frühjahr des Jahres 1913 - vor allem des Khyber-Pass-Briefes an Sandys und des Annfield-Briefes an Bischof Lefroy - eines Urteils über ihre Bedeutung für die Telegrammaffäre bis jetzt enthalten. An der Geschichtlichkeit dieser Briefe kann, wie wir sahen, nicht im Geringsten gezweifelt werden. Wenn wir nunmehr fragen, was sie für unsere Untersuchung austragen, so ist zunächst negativ festzustellen, dass Sundar Singh tatsächlich am Rande des Wahnsinnes gewesen sein müsste, wenn er selbst das Todestelegramm an Sandys aufgegeben und dann wenige Tage darauf den Delhibrief an ihn geschrieben hätte. In der Tat hat ja auch Sandys geglaubt, Sundar Singh sei zumindest kopflos gewesen. Ebenso unverständlich wäre es, wenn Sundar Singh an Lefroy unter falschem Namen ein Todestelegramm gesandt haben sollte, um ihm dann wenige Wochen später zu schreiben, es seien falsche Todesnachrichten über ihn ausgestreut worden, er sei jedoch noch am Leben. - Aber nicht nur das: wenn wir es positiv ausdrücken wollen, so sind gerade diese Briefe, am meisten der Khyber-Pass-Brief, ein Zeichen dafür, dass Sundar Singh an der Telegrammabsendung unbeteiligt war. Wir vergessen dabei natürlich nicht, dass der Beweis insofern lückenhaft ist, als die näheren Umstände dieses Briefes sowie dessen Inhalt nicht zweifellos geklärt werden konnten.

top

e) Die späteren Todesnachrichten.

Es gibt zu denken, dass in späteren Jahren noch zweimal die Nachricht ausgesprengt wurde; einmal veranlasste dies Missionar Popley zu einer telegraphischen Rückfrage bei Rev. Yunas Singh in Dwarahat in der Almoragegend, ob Sundar Singh tatsächlich ermordet sei (360). Und 1923 erschien Mitte Juni die Nachricht in den Zeitungen, Sundar Singh sei von einem Fanatiker in Tibet umgebracht worden (361). Sollten etwa auch diese Telegramme von Sundar Singh veranlasst sein? Nur Nugent sagt: „Ich war in Canada, als ich über das 1923 Telegramm hörte, und glaubte, es könnte mit der Absicht ausgesprengt sein, um das Telegramm von 1913 wegzuerklären" (362) - eine nicht gerade überzeugende Idee. Im Gegenteil, niemand sonst hat es gewagt, die Todesnachrichten von 1919 und 1923 Sundar Singh in die Schuhe zu schieben. Dann muss man doch aber auch wenigstens von entfernt mit der ernsthaften Möglichkeit rechnen, dass bereits auch 1913 ähnliche oder gar die gleichen Kräfte ihre Hand im Spiele hatten.

Die Argumente, die für Sundar Singh's Unschuld ins Feld geführt worden sind, mögen, jedes für sich betrachtet, manche Fragen offen lassen. Alle zusammengenommen sind sie von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Freilich liefern sie auch so keinen schlüssigen, wissenschaftlich unbedingt befriedigenden Beweis. Wägt man aber die Argumente, die einerseits für und andererseits gegen die Unschuld Sundar Singh's aufzuführen sind, sorgfältig gegeneinander ab, so neigt sich die Waage zweifellos zugunsten Sundar Singh's. Glaubt man an die Existenz von Swift-Smith, so lösen sich die Probleme erheblich leichter als im entgegen gesetzten Falle.

Das Ergebnis dieses Teiles unserer Untersuchung ist demnach, dass nach dem jetzigen Stand der Forschung die Wahrscheinlichkeit besteht, dass Sundar Singh an der Absendung der Todestelegramme unbeteiligt gewesen ist und er recht zu haben scheint, wenn er in Swift den Telegrammabsender sieht.

- Fortsetzung 7. Kapitel

top

Anmerkungen

240 Nicht Donnerstag, wie Ho. schreibt (Brief an Nugent, 10. 12. 24, Doss. I, 316); später hat sich Ho. korrigiert, vgl.: „S. S. S. and the Swift Apology", p. 150.

241 Die engl. Übersetzung dieses Briefes in Doss. I, 186, deutsch Leg. 137.

242 S. S. an Hei., 1. 12. 24, Dok. I, 8; desgl. 12. 2. 25, Dok. I, 17.

243 fällt aus.

244 Nugent an Ho., 5. 12. 23, CHI 1924, 305; der fragliche Absatz deutsch Leg. 138.

245 Smith an Nugent, 28. 12. 17, Doss. I, 188.

246 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17.

247 fällt aus.

248 WMA Karte 11, M 8.

249 NA 16. 11. 17 (Doss. 314 bzw. 261 bzw. 323 f.).

250 Das würde der 5. November sein, nicht der 9., wie Ho. irrtümlich an Nugent schreibt (Brief vom 3. 9. 27, Doss. V, 87).

251 WMA, Karte 11, K L 8.

252 a. a. 0. K 9.

253 a. a. O. J 9.

254 Der eine Bericht stammt von A. S. A. und trägt die Überschrift „A Christian Sadhu“ in: „The Epiphany“, 1. 12. 1917, p. 191, Abschr. Doss. I, 437 f. Der andere Bericht, dessen Verfasser nicht genannt wird, befindet sich in Zahir, Apostle 1919, 96 f.

255 255) Ho.'s Versuche, über diese Daten durch briefliche Rückfragen Klarheit zu schaffen (betr. Nagpur: Doss. V, 80-84, 90, 93; betr. Poona: Doss. IV, 19 ff., V, 87, 144) verliefen negativ.

256 NA 11. 1. 18 (H-NA p. 3; die NA-Artikel Sundar Singh's von 1918 waren Ho. unbekannt).

257 Über seine Ankunftszeit in Poona erfahren wir nichts; wir wissen nur, dass er am 6. Dezember (Donnerstag) dort wieder abgefahren ist (NA 14. 12. 17, Doss. NA 262 bzw. 315 bzw. 324).

258 Vgl. Ho.: S. S. S. and the Swift Apology, besonders Kapitel 4 (p. 148-185).

259 Hei.: Der Streit um S. S., CW1925, 124; Dok. I, 154: ähnlich Pfi. (Leg. 140, der jedoch solch einen Freund als Fälscher und Schwindler bezeichnet).

260 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 18.

261 Desgl. 1. 12. 24, Dok. I, 8.

262 Die wenigen Abweichungen beruhen offensichtlich auf fehlerhaftem Abschreiben.

263 Frau Parker an Hei., 9. 11. 24, Dok. I, 45-48. - Unverständlich ist S. S.'s Bemerkung in seinem Brief an Hei.: „Frau Parker hat nun das Original dieses Briefes für sich erhalten“ (Dok. I, 8, S. S. an Hei., 1. 12. 24).

264 Frau Parker an Hei., 10. 2. 25, Dok. II, 157 f.

265 Hei.-B. V, la.

266 Abschr. von dieser Abschrift in Doss. I, 187.

267 Nugent an Ho., 12. 7. 26, Doss. IV, 356.

268 Nugent an Ho., 27. 8. 27, Doss. V, 86.

269 Nugent an Ho,, 12. 7. 26, Doss. IV, 356.

270 Dok. I, 78.

271 Ralla Ram an Ho., 2. 6. 26, Doss. IV, 187.

272 Insko an Ralla Ram, 20. 2. 25, H.-B. V, 32d.

273 z. B. Ho. an Pickett, 28. 4. 26, Doss. IV, 51.

274 Nugent an Hei., 29. 10. 24, Dok. I, 80.

275 Frau Parker an Hei., 10. 2. 25, Dok. II, 158.

276 Ho.: S. S. S. and the Swift Apology. p. 175; ähnlich Ho. an Nugent, 18. 7. 26, Doss. IV, 375.

277 „Etwa zu der Zeit, wo S. S. schrieb, dass Swift in Bombay sei (Nugent meint hiermit die von S. S. übermittelte Bombay-Adresse von Swift), erschien in „Indian Witness“ ein Brief, der ein angebliches, von Swift gezeichnetes Schuldgeständnis enthielt“ (Nugent an Ho., 5.12. 23, CHI1924,305).

278 Dok. I, 78; Auszug in Leg. 139.

279 Mit Recht wundert sich Ho. (S. S. S. and the Swift Apology, p. 238), dass Hei. diesen für S. S. so erfreulichen Brief unter die Briefe von dessen Gegnern einreiht.

280 „Statement ...“, Doss. IV, 4 f.

281 Ho. an Pfi. („Account of my interview with Mrs. F. S. (F. B.?) Price, Darjeeling“), 14. 4. 26, Doss. IV, 6-9; vgl. auch Ho.: S. S. S. and the Swift Apology, p. 241.

282 So Mrs. Price. Der terminus a quo dürfte der 6. Juni sein, an dem S. S. von seiner dritten Kailâs-Reise heimkehrend in Dehra Dun eintraf (S. S. in NA 22. 6. 17, Doss. NA 230), und der terminus ad quem der 21. Juni, an dem S. S. Kotgarh erreichte (S. S. an Ghulam Qadir, 22. 6. 17, Doss. V, 191), um von dort Anfang Juli seine Shipki-Reise anzutreten.

283 Notiz von Frau Parker im Juli 1918, Dok. II, 155.

284 „Was die Antwort von Dr. Price an Swift betrifft, so glaube ich, besitze ich das Original selbst. Es trägt am Kopf die Schriftleitung des „Indian Witness“, datiert vom 7. Dezember 1917; es ist mit Schreibmaschine geschrieben und von Dr. Price eigenhändig unterzeichnet'1 (Frau Parker an Hei., 10. 2. 25, Dok. II, 158).

285 Frau Parker an Hei., 9. 11. 24, H.-B. III, 4a, p. 4 (ausgelassen in Dok. I, 47); außerdem befindet sich in Hei.'s Besitz der schon oben erwähnte lose Zettel.

286 Leg. 139.

287 Ho. an Pfi., 14. 4. 26, Doss. IV, 6.

288 H.-B. III, 4a, p. 4.

289 H.-B. V, la.

290 Dok. I, 78 ist also entsprechend zu ändern.

291 Pfi. kommt nur deshalb zu einem gegenteiligen Schluss (Leg. 139), weil er die zweite Hälfte des Briefes nicht mit abdruckt.

292 Lover 1918, 66; fast wörtlich stimmt damit überein Ap. 1919, 64.

293 Deutsch in Dok. II, 154 f.

294 Frau Parker an Popley, 25. 7. 18, Dok. II, 156.

295 Ähnlich sagt Frau Parker später: „Tatsächlich wusste der Sadhu auch nicht genau, ob dieser Mann (Swift) ein Arzt war. Der Mann sagte, er sei ein Doktor, und sagte es ihm als sein ärztliches Urteil, dass es für einen Protestanten praktisch unmöglich sei, ein Fasten von 40 Tagen zu überleben, weil Protestanten nicht ans Fasten gewöhnt sind“ (Brief an Hei., 30. 11. 24, H.-B. III, 2a).

296 WMA Karte 10, I 5.

297 Dok. II, 154 f.

298 P-d p. 49 f.

299 P-e 1918, 34f.; P-d 1922, 49-51.

300 Der Grund hierzu ergibt sich aus der Notiz: „Als der Sadhu mir den Namen dieses Mannes angab, sagte er, er könne sich nicht mehr genau darauf besinnen, ob es Smith oder Swift wäre'1 (Frau Parker an Hei., 30.11. 24, H.-B. III, 2a; ähnlich 9. 11. 24, Dok. I, 46). - dass S. S. eine Zeitlang selbst irre wurde, ob der Mann tatsächlich Swift oder Smith hieß, ist kein Wunder.

301 P-e 1927, 48 f.

302 „Ein Teil der Informationen des Herausgebers stammte von mir und ein Teil aus anderen Quellen, aber die Artikel waren vom Herausgeber selbst geschrieben und nicht von mir. Der Herausgeber des „Harvest Field“ war Rev. Mr. Gulliford ...“ (Nugent an Pfi., 8. 7. 26, Pfi.-B. 641, p. 5). - Hierauf beziehen sich auch S. S.'s Bemerkungen in seinen beiden Briefen an Hei. vom 28. 10. 24 und 3. 3. 25 (Dok. I, 7 und 21); allerdings ist S. S. im Irrtum, wenn er Nugent's Schwiegersohn Donald hier mit nennt. Dieser ergriff nicht im „Harvest Field“ das Wort, sondern sandte, offenbar zu Beginn des Jahres 1919, einen gegen S. S. gerichteten Artikel an die presbyterianische Zeitschrift „Indian Standard“ in Ajmer (vgl. Nugent an Ho., 8. 1. 24, Doss. I, 166; desgl. 19. 12. 24, Doss. I, 379). Der Herausgeber, Missionar W. M. Beatty, lehnte jedoch die Veröffentlichung ab und forderte Donald auf, sich zunächst privatim mit S. S. ins Einvernehmen zu setzen, ehe er ihn öffentlich angriffe (Brief v. 30. 1. 19, Doss. I, 189). Möglicherweise hatte S. S. bei seiner Bemerkung über Donald diesen Artikel im Sinn.

303 Harvest Field, Juli 1919, p. 269-271.

304 a. a. O. August 1919, p. 318 f.

305 Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 195-197; desgl. 17. 3. 19, Doss. I, 201 f.

306 Doss. I, 194 ff. (vgl. S. 110).

307 Vgl. Anm. 311.

308 „Dezember 1919 ist aus dem folgenden Grunde richtig. Ich besitze einen Brief von Mr. Graham vom 19. Dezember 1919, der besagt: ‚ich habe Ihnen eben folgendes Telegramm gesandt: Sadhu kommt ersten Zug Sonnabend. Bitte treffen'. Ferner einen anderen Brief vom 29. Dezember 1919, der den Empfang meines Briefes vom 22. Dezember 1919 bestätigt“ (Nugent an Ho., 20. 7. 26, Doss. IV, 392).

309 Was hiermit gemeint ist, wird nicht näher beschrieben.

310 Nugent an Ho., 5. 12. 23, CHI 1924, 306, deutsch: Leg. 140, Br. 125.

311 Donald's Anwesenheit auch sonst von Nugent bezeugt (z. B. Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 379 und 29. 7. 26, Doss. IV, 428).

312 Nugent an Pfi., 18. 4. 25, Pfi.-B. 653. - In einem früheren Brief an Pfi. vom 20. 1. 25, Doss. II, 231 f. beschreibt Nugent in § 9 ebenfalls dies Zusammentreffen. Aber er sagt dabei: „Ich sagte ihm, dass ich nicht seine Erzählung über Dr. Swift zu glauben vermöchte, wenn er nicht Swift heran schaffen (produce) könnte oder einen zuverlässigen Menschen finden, der Swift kennte und gesehen habe. Er sagte, er würde mir Nachricht schicken, sobald er ausfindig machen könnte, wo Swift wäre. Dann schickte er, wie erwähnt, später Nachricht, dass Swift in Bombay sei ...“ In diesem Briefauszug verquickt Nugent das, was sich brieflich bereits 1917 zugetragen hatte, mit dem, was mündlich 1919 gesprochen wurde (so auch Ho. in seiner Randbemerkung Doss. II, 241).

313 Nugent hält demgegenüber daran fest, dass es „eine lange Unterredung von mehreren Stunden“ gewesen sei (Brief an Pfi., 18. 4. 25, Leg. 141).

314 WMA, Karte 11, H 8, südlich von Ujjain und Indore.

315 S. S. an Hei., 23. 12. 24, Dok. I, 11 f.

316 Eine andere Version findet sich bei Frau Parker. Sie schreibt: „... Ehe der Sadhu nach England fuhr, besuchte er Mr. Nugent, und dieser Herr sagte ihm, dass er jetzt die Dinge verstünde, die er vorher nicht habe begreifen können, und er versprach dem Sadhu, dass er von sich aus keine weiteren Schwierigkeiten bereiten würde. Sobald jedoch dieser Jesuit (scil. Ho.) auftritt, vergisst Mr. Nugent sein Versprechen, wärmt seine alten Vorurteile wieder auf und gibt Pater Ho. gerade genug Handhaben, um seine Argumente zu stützen“ (Brief an Hei., 30. 11. 24, Hei.-B. III, 2, p. 1; ähnlich am 10. 2. 25; Dok. II, 158, wo - offenbar versehentlich - das Treffen auf 1921 verlegt wird). Der Gewährsmann für diese Darstellung ist vermutlich S. S.; aber da wir nicht feststellen können, ob Frau Parker's Bericht wirklich das wiedergibt, was S. S. ihr gesagt hat, ersparen wir uns ein weiteres Eingehen auf diese Variante. Der Endeffekt ist auch hier der Bruch zwischen Nugent und S. S.

317 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17.

318 „Dr. Nugent glaubt, er sei der einzige gescheite Mann und alle anderen Tausende von Missionaren und Millionen von Indern, welche meine guten Freunde sind, seien Narren ...“ (S. S. .an Hei., 1. 12. 24, Dok. I, 8); „Man sagt, dass Dr. Nugent ein weltlicher, nicht ein geistlicher Mann sei. Er ist argwöhnisch gegen jedermann“ (desgl. 12. 2. 25, Dok. I, 20). Vgl. auch Leg. 239 f.

319 „Der Sadhu glaubt, dass er (Nugent) mehr gegen seine Arbeitsmethode als gegen ihn persönlich sei ...“ (Riddle an Hei., undatiert. Dok. II, 123).

320 „Wir können eines Menschen Worte oder seine Ehrlichkeit bezweifeln und den Glauben daran verlieren, ohne deshalb ein Feind oder Gegner zu sein, ja können auch so sein allerbester Freund sein“ (Nugent an Ho., 25. 2. 25, Doss. II, 89).

321 Nugent an Ho., 12. 11. 23, CHI 1924, 290.

322 Redman stempelt Swift zu einem Europäer (Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 75, desgl. Leg. 132). Er steht indessen mit dieser Aussage ganz allein.

323 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 17 f.

324 Ho. an Nugent, 8. 10. 23, Doss. I, 139.

325 Vgl. die Auskunft des Kapuziner-Superiors Christopher in Agra in seinem Brief an Ho., 4. 4. 25, Doss. II, 220 = Doss. U 37: „Pater William Smith trat nie bei den Kapuzinern als Novice ein. Er drückte diesen Wunsch aus, führte ihn aber nie aus.“

326 Die Einzelheiten im Brief von Ho. an PfL 13. 7. 26, Doss. IV, 354.

327 Fairhall an Ho., 24. 7. 26, Doss. IV, 418.

328 WMA Karte 10, J 4.

329 D. h. Mesopotamien.

330 WMA Karte 10, I 5.

331 a. a. O. M 6.

332 Christopher a. a. O.

333 Ho. an Smith, 3. 10. 23, Doss. I, 121.

334 Smith an Ho., 29. 10. 23, CHI 1924, 290, Abschr. Doss. I, 116, deutsch Dok. I, 151. - Die betreffende Stelle des CHI steht mir nicht zur Verfügung, so dass ich nicht entscheiden kann, ob die englische Abschrift „Sundar Singh“ (Doss. I, 116, vgl. Leg. 237) oder die deutsche Übersetzung „Sadhu Singh“ recht hat.

335 Dok. II, 275.

336 Ho. an Br., 7. 6. 26, Doss. IV, 198-200.

337 Smith an Ho., 26. 9. 27, Doss. V. 131.

338 Gemeint ist Ho.'s Brief an Smith, 22. 9. 27, Doss. V, 146f.

339 Dok. II, 8.

340 S. S. an Hei., 29. 4. 25, Dok. II, 8.

341 Im engl. Original steht Samsatipur, nicht Samstipur, wie in Dok. II, 9 wiedergegeben ist.

342 S. S. an Hei., 5. 5. 25, Dok. II, 9.

343 Smith an Ho., 1. 8. 27, Doss. V, 4.

344 Doss. II, 207; Doss. II, 211 f. = Doss. U 35f.; Doss. F 44; vgl. auch Leg. 144 f.

345 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 18.

346 S. S. an Hei., 6. 9. 26, Dok. II, 32.

347 So vor allem Leg. 167-170.

348 Leg. 162.

349 Ich erinnere mich eines Falles, wo ein Missionsangestellter in Südindien für seinen Sohn, einen Theologie-Studenten, ein Mädchen auserkor, das dieser heiraten sollte. Als der Sohn die Ferien bei ihm verbrachte, kam die Sprache hierauf, doch der Sohn lehnte das Mädchen ab. Darüber geriet der Vater in solch einen Zorn, dass er das Haus verließ und an den Bischof, an einen der theologischen Lehrer und an einen anderen telegraphierte, der Sohn sei gestorben. Er tat es offensichtlich bloß in der Absicht, seinem Sohn einen Streich zu spielen. Der Bischof sandte ein Beileidstelegramm an den Vater, und von den Mitstudenten des Sohnes wurde einer aus ihrer Mitte zum Begräbnis abgesandt. Dieser fand den Totgeglaubten lebend vor und nahm ihn seinen Kameraden als Beweis für die frohe Botschaft, dass er noch am Leben war, gleich mit. - Das ist also ein ausgesprochenes Beispiel für das, was in Indien möglich ist. (Um sicher zu gehen, ließ ich mir dies Ereignis von dem betreffenden theologischen Lehrer, einem Missionar, noch einmal schriftlich aufzeichnen und besitze dies Dokument noch.) Der gleiche Missionar gibt mir noch ein anderes Beispiel: „Ein Mädchen unserer Kirche, die als Lehrerin angestellt war, bekam ein Telegramm, ihre Mutter seit todkrank und fuhr alsbald zu ihrem Heimatort. Auf der Eisenbahnstation, wo sie ausstieg, war niemand der Ihrigen da. Aber eine Jutka (zweirädriger Pferdewagen) befand sich dort, und der Kutscher sagte, er wäre gesandt, um sie abzuholen. Glücklicherweise schöpfte sie Verdacht und entging dem Kutscher. Ein Mann, der sie heiraten wollte, hatte sie durch ein falsches Telegramm weggelockt“.

350 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 18.

351 S. S. an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 12.

352 Harvest Field 1918, 271.

353 Außer den von Hei. (Dok. II, 275) und Pfi. (Leg. 164-167) angeführten Aussagen nennen wir noch die folgenden: „Er trägt einen langen schwarzen Rock und einen orangefarbigen Turban“ (S. Karamchand in NA, 28. 1. 16, Doss. NA 96); „... er trug einen schwarzen Rock ...“ (Vidya Nand in NA, 14. 4. 16, Doss. NA 97); „... Ich weiß nur, dass ich S. S. einmal in Bareilly hörte (seil. Herbst 1912?), und damals trug er einen langen schwarzen Rock und war barfuss“ (Miss Loper an Pickett, 19. 1. 27, Doss. V, 477).

354 S. S. an Hei., 4. 8. 26, Dok. II, 30; Wherry an Hei., 20.5. 25, Dok. H, 54.

355 „Um auf Ihre Frage vom 29. Oktober zurückzukommen, kann ich Ihnen mitteilen, dass ich wegen der „Kleiderfrage“ viele Anfragen an Augenzeugen gerichtet habe. Das Resultat war so widersprechend, dass ich in meinem Buche (scil. Dok. I) nicht mehr behaupte, der Sadhu könne nicht in einem schwarzen Kleide aufgetreten sein ...“ (Hei. an Pfi., 18. 11. 25, Pfi.-B. 330, p. 3); vgl. Leg. 167.

356 Vgl. z. B. V ä t h, Das Leben Sundar Singhs in historisch-kritischer Beleuchtung, „Stimmen der Zeit“ 111 (1926), 130-132; Leg. 149, 158-160.

357 S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 18.

358 Leg. 162 f.

359 Ho. am 5. 7. 28 in seinem Aufsatz „Remarks ...“, Doss. V, 414.

360 Redman an Hei., 18. 5. 25, Dok. II, 69; nach Redman geschah dies im Mai 1919; doch ist dies Datum unmöglich, weil S. S. damals noch nicht von seiner Ostasienreise zurückgekehrt war.

361 So z. B. in „The Statesman“, Calcutta, town edn. 17. 7. 23, Abschr. Doss. I, 82. - Frau Parker schreibt hierüber: „Das Telegramm wurde von dem Express-News-Büro veröffentlicht und erschien in den Bombay-Zeitungen. Es wurde in Blättern über ganz Indien und Europa wiedergegeben. Die „London Daily News“ erklärten, dass sie „aus zuverlässiger Quelle erfahren, dass S. S. ... in Tibet ermordet sei“ ... Der Sadhu sagte, als er diese Behauptung widerrief: „Ein Feind hat dies getan. Es ist eine Lügennachricht.““ (Brief an Hei., 30. 11. 24, Hei.-B. III, 2).

362 Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 376.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Siebtes Kapitel

Das Fasten 1913

1. Der Verlauf des Fastens

2. Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Fastens
   a) Chronologie
   b) Temperaturverhältnisse
   c) Medizinische Symptome
   d) Der Krankentransport

3. Abschließende Beurteilung

Anmerkungen

top

Das Fasten 1913.

Nachdem im vorigen Kapitel bereits eingehend die Ereignisse erörtert worden sind, die dem Fasten vorausgingen und nachfolgten, wenden wir uns nunmehr dem Fasten selbst und den damit zusammenhängenden Fragen zu. Die bisherige Forschung hat hier im Laufe der Zeit viel zur Aufhellung des Tatbestandes beigetragen, und über zahlreiche Einzelheiten ist Klarheit geschaffen worden. Wir werden allerdings finden, dass auch hier gerade über die entscheidenden Fragen, nämlich ob Sundar Singh überhaupt gefastet hat, wie lange etc., noch die gegensätzlichsten Auffassungen bestehen (1).

Den ersten Bericht über das Fasten besitzen wir aus Sundar Singh's eigener Feder im Reisebüchlein (2). Ihn hat Zahir in enger Anlehnung übernommen, allerdings an ihm auch einige unwesentliche

Änderungen vorgenommen (3). Frau Parker bringt eine neue Version der Fastengeschichte (4). Streeter fußt auf ihr, fügt aber wichtige Ergänzungen hinzu (5), während sich schließlich Andrews wieder auf Streeter gründet (6). Dazu kommen eine Anzahl Briefe sowohl von Sundar Singh wie von Rev. Dharamjit, in dessen Haus sich Sundar Singh nachher erholte. Dagegen Berichte von Augenzeugen, die Sundar Singh beim Fasten beobachtet hatten oder bei seinem Abtransport behilflich waren, gibt es nicht, so dass wir in dieser Hinsicht ganz auf Sundar Singh's eigene Aussagen angewiesen sind.

top

1. Der Verlauf des Fastens.

Wir hatten im vorigen Abschnitt Sundar Singh von Calcutta bis Delhi begleitet. Von dort begab er sich an den Ort, den er für sein Fasten erwählt hatte. Während Frau Parker und Streeter nur die sehr vage Angabe machen, dass dieser im Dschungel zwischen Hardwar (7) und Dehra Dun (8) gelegen habe - die beiden Ortschaften sind nicht weniger als 32 Meilen Eisenbahnfahrt voneinander entfernt -, gibt Sundar Singh an, er habe im Kajli Ban, d. h. im Kajli Wald, gefastet (9), der „nur ein paar Stunden Weg“ von Rishi Kesh entfernt sei (10). Rishi Kesh (11) liegt der Luftlinie nach 14 Meilen nordöstlich von Hardwar und 21 Meilen südwestlich von Dehra Dun. In seiner nächsten Nähe fließt der Ganges vorbei, der vom Osten her kommend, sich zwischen mächtigen Höhenzügen seinen Weg bahnt und östlich Rishi Kesh nach Südwesten wendet. Hardwar liegt wie Rishi Kesh auf dem westlichen Ufer des Ganges.

Man hat die größten Anstrengungen gemacht, um die Lage des Kajli Ban einwandfrei zu ermitteln, kam jedoch nicht über widerspruchsvolle Vermutungen hinaus (12). Mir gelang es indessen, vom Sekretariat des High-Commissioner für Indien in London eine völlig befriedigende Antwort zu erhalten. Mir wurde von dort mitgeteilt, dass der Chief Conservator of Forests der Vereinigten Provinzen in Indien auf Anfrage geantwortet habe: „Der Kajli Ban ist der Name des Waldes gegenüber Rikikhesh auf dem linken Ufer des Flusses Ganges. Er liegt in Britisch-Garhwal und erstreckt sich bis Chilla hinunter“ (13). Da Chilla unweit Hardwar auf dem östlichen Ufer des Ganges liegt (14), ist somit zweifelsfrei erwiesen, dass sich der Kajli Ban auf der östlichen (linken) Seite des Ganges von gegenüber Rikikesh bis gegenüber Hardwar erstreckt. Es ist somit anzunehmen, dass sich die Stelle, wo Sundar Singh gefastet hat, in ziemlicher Nähe von Rikikesh befunden hat, vielleicht nicht allzuweit von dem Gebiet entfernt, wo die Sadhus hausen (15). Es gibt nämlich bei Hardwar und Rikikesh Örtlichkeiten, an denen sich Sadhus aus ganz Indien zusammenfinden und in oft phantastischer Weise der Askese widmen. Eine Reihe dieser Bilder blieben selbst Sundar Singh unvergesslich (16), und es erscheint mir nicht unmöglich, dass Sundar Singh bei einem seiner früheren Besuche in jener Gegend bereits angesichts der Bußübungen der dortigen Sadhus den ersten Anstoß dazu erhielt, in jener Gegend selber ein Fasten auf sich zu nehmen.

Nachdem er sich einen passenden Ort ausgesucht hatte, begann er sein Fasten. Um die Zahl der Tage bestimmen zu können, legte er 40 Steinchen bereit, von denen er täglich eins fortwarf (17). Zu Beginn stellten sich bei Sundar Singh heftige Beschwerden ein, da er ja das Fasten nicht gewöhnt war; sie verschwanden jedoch später, wie er angibt. Allmählich versagten ihm Auge und Ohr den

Dienst, und Sundar Singh konnte sich nicht einmal mehr wenden. Umgekehrt nahmen aber, wie er versichert, seine geistigen Kräfte in ungeahnter Weise zu; es wurden ihm geistliche Erlebnisse beschieden und er hatte eine Vision, in der er Christus in verklärter Gestalt schaute (18). Während dieses Fastens war Sundar Singh „nie ganz allein, da Baumfäller ständig in der Nähe sich aufhielten“ (19). Zwei von ihnen nahmen sich seiner an, als er in einem Zustand äußerster Erschöpfung geraten war (20). Sie hüllten ihn in eine Decke und trugen ihn mit Hilfe einer Bambusstange nach Rishi Kesh. Dort erkannten die Leute an seinem Neuen Testament, dass er ein Christ war (21), und transportierten ihn in einem Wagen nach Dehra Dun. Dort sahen ihn in der Nähe der Bahnstation einige christliche Bauern aus Annfield und erkannten an seinem Namen im Neuen Testament, dass er der gleiche war, der im Vorjahre in ihrem Orte geweilt hatte (22). Sie nahmen ihn sogleich in ihrem Ochsenwagen nach Annfield (23) mit (24). Sundar Singh war die ganze Zeit bei Bewußtsein, jedoch infolge seiner Schwäche unfähig zu reden (25). Die Entfernung von Rishi Kesh nach Annfield betrug insgesamt etwa 50 Meilen (26), also etwa 80 km. Für unsere abendländischen Begriffe mag es etwas unglaubhaft klingen, dass Sundar Singh eine so lange Entfernung im Ochsenwagen transportiert worden sein soll, aber für indische Verhältnisse ist solch eine Strecke nichts Ungewöhnliches (27). In Annfield brachten ihn die Christen in das Pfarrhaus von Rev. Dharamjit (28), der sich allerdings auf Urlaub befand. Indessen war sein Diener und Adoptivsohn Bansi zu Hause und übernahm es, Sundar Singh zu pflegen (29). Als Dharamjit zurückkehrte, hatte Sundar Singh bereits gute Fortschritte gemacht und konnte wieder ganz gut sprechen (30). Nach Sundar Singh dauerte es 18 Tage, bis er sich wieder einigermaßen gekräftigt fühlte. Schließlich reiste er am 11. März (31) wieder von Annfield ab.

Als Ertrag seines Fastens verbuchte Sundar Singh in seinem Bericht von 1915 mit wenigen Worten zweierlei. Einerseits habe er die Gewissheit erlangt, dass die Seele unsterblich sei, und andererseits, dass ihm noch „einige Zeit“ zum Dienst beschieden sei (32). Fünf Jahre später gab er eine eingehende Schilderung von der Frucht seines Fastens. Ihm sei hierdurch klar geworden, dass sein Friedens- und Glücksempfinden nicht körperlich bedingt sei, sondern aus dem Himmel stamme, wie auch die Seele vom Gehirn unabhängig sei. Gleichzeitig sei eine Wandlung mit seinem Charakter vor sich gegangen; vorher habe er leicht dazu geneigt, ärgerlich und ungeduldig zu werden, wenn andere Menschen ihn zu sehr mit ihren Besuchen und Fragen behelligt hätten. Auch habe er sich leicht versucht gefühlt zu murren, wenn er Hunger und Durst gelitten und sonst Schweres durchgemacht hätte; ja es habe bei ihm nicht an Versuchungen gefehlt, sein Sadhuleben überhaupt aufzugeben. Auch jetzt noch nach dem Fasten habe er gegen die Ungeduld anzukämpfen, aber doch in viel geringerem Maße als vorher. Aber was die Nöte und Schwierigkeiten des Sadhustandes betreffe, so trage er sie jetzt willig und als Gottes Führung. Streeter, der dies im einzelnen wiedergibt (33), fügt jedoch hinzu - und es spricht für die Nüchternheit Sundar Singh's -, dass Sundar weder die Absicht habe, das Fasten zu wiederholen, noch es für wünschenswert halte, dass jeder Christ solch ein Fasten auf sich nehme. Streeter berichtet auch, Sundar Singh habe ihm erzählt, dass er seit dem Fasten leichter zur Ekstase gelange; vorher sei er sich zu sehr der äußeren Welt bewusst gewesen und nicht tief genug in die geistige Welt eingedrungen (34).

top

2. Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Fastens.

a) Chronologie.

Es ist leider nicht festzustellen, an welchen Daten Sundar Singh sein Fasten begonnen und beendigt hat. Sundar Singh weiß es selbst auch nicht; er sagt, er habe das Anfangsdatum in sein Urdu-Testament geschrieben, dieses aber bei Freunden liegen lassen (35). Aber auch Hypothesen über die Chronologie aufzustellen, ist schwierig, weil wir zu wenig Anhaltspunkte hierfür haben. Was den Beginn des Fastens betrifft, so ist das letzte, wenn auch nicht völlig, so doch ziemlich zuverlässige Datum, das uns bekannt ist, der Tag der Abreise Sundar Singh's aus Ujjain, nämlich Mittwoch, der 22. Januar 1913. Von dort begab sich Sundar Singh auf einer Route, die, wie wir sahen, sich nicht mehr einwandfrei ermitteln lässt, nach Delhi, wo er sich zwei Tage bei Mr. Rudra aufhielt. Von dort reiste er weiter nach Hardwar und begab sich von dort an den Ort seines Fastens. Rechnet man schätzungsweise für seine Reise nach Delhi, seinen Aufenthalt dort und seine Weiterreise bis zum Fastenantritt rund je zwei Tage, würde sich als Datum für den Beginn des Fastens Dienstag, der 28. Januar, ergeben. Aber wie gesagt, diese Berechnung besitzt lediglich hypothetischen Wert. Was dann das Ende des Fastens betrifft, so wissen wir, dass Sundar Singh den Brief an Bischof Lefroy am 12. oder 13. Februar von Annfield geschrieben oder diktiert hat. Wie lange vorher er in Annfield eingetroffen ist, lässt sich ebenfalls nur schätzen. Der einzige, der zuverlässige Angaben machen könnte, ist Bansi; aber Dharamjit sagt von ihm, er „ist ein gewöhnlicher Mann ohne jegliche Vorstellung von Zeitangaben; er erinnert sich nur daran, dass es am Anfang des zweiten Monats des Jahres war“ (36). Da solch ein Mann wie Bansi vermutlich nur zwischen Anfang, Mitte und Ende eines Monats unterscheidet, könnte Sundar Singh noch gegen Ende des ersten Monatsdrittels, also etwa am 8. oder 9. Februar, in Annfield eingetroffen sein. Rechnet man für den Transport etwa zwei bis höchstens drei Tage, ergäbe sich als das letztmögliche Datum für das Ende des Fastens etwa der 6. oder 7. Februar. Damit kämen wir zu einer Maximal datier von rund 10 Tagen für das Fasten. Aber es ist natürlich auch möglich, dass Sundar Singh nur eine Woche oder noch weniger gefastet hat. Pfister hat recht, wenn er sagt, dass „einige Tage mehr oder weniger keine Rolle“ spielen (37). Immerhin kommt auch er bei seiner Berechnung zu knapp einer Woche. Hosten dagegen rechnet ernstlich mit der Möglichkeit, dass Sundar Singh vielleicht überhaupt nur eine einzige Nacht im Dschungel verbracht habe (38), was allerdings jener nur zögernd äußert. Auf alle Fälle darf es als wahrscheinlich angesehen werden, dass tatsächlich eine Reihe von Tagen, sagen wir eine Woche, für das Fasten in Betracht kommt.

Da überrascht es dann zu hören, dass Sundar Singh in der Anfangszeit behauptet hat, er habe volle 40 Tage gefastet. Dass er die Absicht dazu gehabt hat, ist zweifelsfrei erwiesen; aber verwirklichen konnte er, wie wir sehen, seinen Plan nicht. Gleichwohl schrieb er am 12. oder 13. Februar an Bischof Lefroy, wenn wir den Bericht von Kanonikus Sandys glauben dürfen, er habe 40 Tage gefastet (39), was Sandys sofort als chronologisch unmöglich erkannte und auch Bischof Lefroy gegenüber zum Ausdruck brachte (40). Sandys schreibt weiter, dass Sundar Singh das gleiche in seinen Märzbriefen wiederholt habe, jedoch mit der Maßgabe in seinem Amballa-Brief, dass er bereits am 2. oder 3. Januar Bombay verlassen habe (41); aber es ist klar, dass er bei diesem Zeitgewinn von 10 Tagen, der überdies trügerisch ist, noch längst nicht auf 40 Tage kommt. Wir haben bereits im vorigen Kapitel hinsichtlich mancher Angaben von Sandys Bedenken anmelden müssen; doch werden wir kaum bezweifeln können, dass seine Aussage, Sundar Singh habe ein 40tägiges Fasten behauptet, auf Tatsachen beruht, zumal Sundar Singh selbst mit der Möglichkeit

rechnet, dass er derartiges geschrieben habe (42). Viel schwerwiegender ist jedoch etwas anderes. George Milton Taîb veröffentlichte im Nûr Afshân (43) den Wortlaut einer eigenhändigen Karte Sundar Singh's, die dieser an einen Bekannten von George Milton mit Namen William Alyas (= Elias) (44) am 3. März 1913 geschrieben hatte. Auf dieser Karte schrieb Sundar Singh u. a.: „... ich unterzog mich einem 40tägigen Fasten, ... und genau am 40. Tage“ sei er von Baumfällern aufgefunden worden. Als dann Sundar Singh 15 Jahre später diese Stelle im Nûr Afshân vorgehalten wurde, schrieb er sofort an die Geschäftsstelle des Nûr Afshân, erfuhr aber, dass das Original der Karte nicht oder nicht mehr vorhanden sei. Aber auch hier gibt Sundar Singh zu, dass er tatsächlich den Fehler begangen haben könne, ein 40tägiges Fasten zu behaupten, sei es aus Eile oder aus körperlicher Schwäche (45). Auch Wherry hörte, wie er sagt, aus Sundar Singh's Munde, dass dieser ein 40-tägiges Fasten bei Rishi Kesh bestanden habe (46). Und im Reisebüchlein schreibt Sundar Singh, dass er „nach Ablauf der für das Fasten festgesetzten Zeit“ aufgefunden worden sei. Dadurch erklärt es sich, dass auch Zahir das gleiche behauptet (47). Demgegenüber ist Dharamjit der einzige, der sagt, Sundar Singh habe ihm von vornherein erklärt, dass er die 40 Tage nicht habe vollenden können (48). In späterer Zeit hat dann Sundar Singh mit aller Entschiedenheit erklärt, er wisse nicht, wie lange er gefastet habe, jedenfalls könnten es nicht 40 Tage gewesen sein (49).

Es erhebt sich die Frage, wie Sundar Singh dazu gekommen ist, in der Anfangszeit von einem vollen 40tägigen Fasten zu reden. Unsere Antwort hierauf verschieben wir bis zum Schlusskapitel, da nur bei einer Würdigung von Sundar Singh's Gesamtpersönlichkeit und einer Erwägung aller sonstigen in Frage kommenden Episoden eine gerechte Beurteilung von Sundar Singh's Charakter möglich ist.

top

b) Temperaturverhältnisse.

Es war vor allen Dingen Pater Väth, der die Aufmerksamkeit auf die Temperaturverhältnisse der Gegend von Dehra Dun lenkte und zu bedenken gab, dass es im Januar für die Durchführung eines Fastens unter freiem Himmel zu kalt sei, besonders nachts (48a). Hosten hatte ähnliche Bedenken (49a) und zog deshalb Erkundigungen bei den amtlichen Stellen ein. Aber er konnte nur Angaben bezügl. Dehra Dun in Erfahrung bringen (50), während für Rishi Kesh, Hardwar und das angrenzende Gebiet keine Temperaturbeobachtungen vorlagen. Pfister, der ebenfalls Zweifel hatte, wandte sich an Missionar Ahrens in Dehra Dun mit der Frage: „Ist es für einen Asketen möglich, im Monat Januar in den Dschungeln zwischen Dehra Dun und Hardwar ein längeres Fasten zu planen und durchzuführen?“ (51). Er erhielt die Antwort: „Ihre ... Frage bezieht sich auf die Jahreszeit, in welcher man eine längere Fastenzeit üben kann. Die Wintermonate sind die günstigsten hier. Der Frost ist nie stark in diesem Tal und zuweilen bleibt er ganz aus“ (52). Wörtlich die gleiche Frage richtete Pfister u. a. auch an einen Inder, an Rev. Khyali Ram in Dehra Dun (53) und erhielt von ihm die Antwort: „Es ist für einen Asketen durchaus möglich, im Monat Januar in den Dschungeln zwischen Dehra Dun und Hardwar ein längeres Fasten zu planen und sogar durchzuführen. Das Klima ist nicht zu rauh“ (54).

Angesichts dieser Urteile aus dem Munde eines Europäers und eines Inders, die an Ort und Stelle wohnen, fallen etwaige klimatische Bedenken dahin. Es kommt hinzu, dass in einem Waldgebiet

niemals die Temperatur so stark heruntergeht wie unter freiem Himmel, wo die amtlichen Messungen vorgenommen worden sein dürften.

top

c) Medizinische Symptome.

Da Pfister sich nicht vorstellen konnte, dass Sundar Singh durch ein kaum einwöchiges Fasten so stark von Kräften kam, wie der nachfolgende Transport anzeigt, fragte er bei einem Arzt, Dr. Keller-Hoerschelmann in Cademario, Kt. Tessin, an. Dieser antwortete (55):

> „... (Unwesentliches) ... Auf Ihre Frage: „Kann ein Mensch infolge Fasten in weniger als einer Woche derart abschwächen (sic), dass er „gleich einer Leiche“ bewegungsunfähig daliegt und unkenntlich geworden ist?“ teile ich Ihnen mit: Gewöhnlich werden 6-8 Tage Fasten ohne besondere Beschwerden ertragen; d. h. man wird etwas schwächer, aber fühlt sich quitsch-vergnügt, besonders nachdem die 3 ersten Tage überstanden sind. Merkwürdigerweise sind nämlich die ersten drei Tage die schlimmsten; nachher hat sich der Körper auf die Fastenkur eingestellt. Wenn nun von einer Bewegungsunfähigkeit gesprochen wird, so ist mir das schon ein Zeichen, dass hier „ein besonderer Fall“ vorliegt. Bei der ganzen Fastenkur spielt natürlich die subjektive Einstellung eine große Rolle. Wer mit der Suggestion „das Fasten tut mir gut und macht mich gesund, ich kann leicht fasten, es macht mir nichts“ an das Fasten geht, der wird diese Fastenkur leicht überwinden. Geht aber einer mit der Suggestion „wenn ich durch das Fasten sterbe“, „wenn ich verhungere“, „wenn mir das nur nicht schadet“, „wenn evtl. mein Herz stillsteht“ etc. etc. ans Fasten, so ist so ein Zustand, wie Sie geschrieben haben, möglich. Er rührt aber nur von der Suggestion her. Darum wird immer empfohlen, dass der Fastenpatient, der in dieser Sache noch keine Erfahrung hat, sich unter einen sachverständigen Leiter stellt.
>
> Zur zweiten Frage: „Wie lange kann ein Durchschnittsmensch von etwa 25 Jahren, männlich, fasten, bis er in einen lebensgefährlichen, dem Geschilderten ähnlichen Zustand gekommen ist? Vorausgesetzt ist heißes Klima und beliebiger Wassergenuss“ kann ich Ihnen sagen, dass bei richtiger Einstellung auf das Fasten ein solcher Zustand erst nach ca. 40-50 Tagen erfolgen wird.
>
> dass man 40 Tage fasten kann, ohne ernstlichen Schaden an der Gesundheit zu nehmen, habe ich selbst schon mehrfach beobachtet. ... (Unwesentliches) ...“

Dieses gewichtige ärztliche Gutachten redet für sich selbst. Wenn wir bedenken, dass Sundar Singh sagt, dass er von Swift nachdrücklich vor einem 40tägigen Fasten gewarnt worden sei, da es ihm den sicheren Tod bringen würde, so ist klar, dass bei Sundar Singh wahrscheinlich eine subjektive Einstellung vorgelegen hat, wie sie in diesem ärztlichen Gutachten vorausgesetzt wird. So ist es nicht zu verwundern, dass das Fasten innerhalb einer Woche zu einer gesundheitlichen Katastrophe führte, zumal Sundar Singh durch Malaria geschwächt war. Demnach sprechen die medizinischen Symptome in keiner Weise gegen die Möglichkeit, dass Sundar Singh's körperlicher Zusammenbruch

tatsächlich vom Fasten herrührte. - Wir waren genötigt, das Gutachten, abgesehen von der Einleitung und dem Schluß, in vollem Wortlaut wiederzugeben, weil Pfister lediglich den ersten Satz des zweiten Absatzes, sowie den letzten Absatz des Briefes wiedergibt und auf diese Weise aus dem Gutachten das genaue Gegenteil von dem herausliest, was es tatsächlich besagt (56), und infolgedessen zu sehr schwerwiegenden, aber unhaltbaren Konsequenzen kommt (57).

Wenn weiter mehrfach gesagt worden ist, Sundar Singh's Erkrankung sei in Wirklichkeit ein Malariaausbruch gewesen, so wissen wir zwar, dass Sundar Singh öfters an dieser Krankheit gelitten hat, wie z. B. möglicherweise in Bombay 2-3 Wochen zuvor. Aber es wäre seltsam, wenn dies sowohl von Sundar Singh wie von seinen Freunden in Annfield nicht erkannt worden wäre; denn die Inder sind meist mit den Symptomen der Malaria und den durch sie bedingten heftigen Fieberanfällen vertraut. Es ist auch nicht einzusehen, warum Sundar Singh nicht ruhig hätte zugeben sollen, dass er sich beim Fasten im Dschungel einen neuen Malariaanfall zugezogen hätte.

Auch die Möglichkeit, dass es sich bei der Fastengeschichte um ein rein imaginäres Erleben handelt, lehnt Sundar Singh ab. Er sagt: „... dabei war keine Täuschung, noch handelte es sich um Ekstase, noch um einen Trancezustand, sondern um eine Tatsache. Nun können die Leute sagen, was sie wollen“ (58). Tatsächlich wäre es auch kaum möglich, das Fasten als ein rein visionäres Erleben zu erklären, und es ist auch, soviel ich sehe, von niemand versucht worden.

top

d) Der Krankentransport.

Pfister hat hinsichtlich des Krankentransportes verschiedene Bedenken geltend gemacht. So nahm er Anstoß daran, dass man Sundar Singh in einem Wagen weitertransportiert habe, was eine kostspielige Sache sei, zumal Sundar Singh selbst kein Geld besessen habe; das Nächstliegende sei es gewesen, ihn in Dehra Dun in eines der dortigen Hospitäler einzuliefern (59). Heiler bemerkt hierzu: „Um eine Anzahl Telegramme aufzugeben, hatte Sundar Singh (ergänze: nach Pfisters Meinung) Geld, für einen Krankentransport im primitiven Ochsenwagen jedoch nicht!“ (60). In Wirklichkeit aber wird Sundar Singh, zumal er durch sein Gewand als Sadhu kenntlich war, auf der Strecke Rishi Kesh nach Dehra Dun einfach von einem sowieso dorthin gehenden Wagen umsonst mitgenommen worden sein, wie es ja auch nachher von Dehra Dun bis Annfield durch die Annfielder Christen geschah. Weiter haben die meisten Inder, besonders die weniger gebildeten, im allgemeinen eine ans Abergläubische grenzende Abneigung gegen Krankenhäuser, wie ich selbst aus vielfältigen Erfahrungen in Südindien weiß. Auch Missionar Ahrens in Dehra Dun bestätigt, dass es solchen Leuten nie in den Sinn kommen würde, ein derartiges Hospital in Erwägung zu ziehen (61). Deshalb liegt für den, der die indischen Verhältnisse kennt, durchaus nichts Befremdliches in der Tatsache, dass Sundar Singh nicht ins Hospital in Dehra Dun geschafft wurde, sondern zu Bekannten in Annneid.

Ein weiteres Argument, das, soviel ich sehe, erstmalig 1926 von Pfister in die Waagschale geworfen wird, tritt uns in dessen nachfolgenden Ausführungen entgegen: „Wer nicht völlig mit Blindheit geschlagen ist, sieht sofort, dass Sundar ... zu Reklamezwecken, um Mitleid zu erregen, die ganze Fastenkomödie inszenierte. Da die damaligen Missionare aus Dehra Dun mir bezeugen, dass sie nie etwas von dem Transport des Kranken durch ihre Stadt vernahmen, so ist sonnenklar, dass die ganze

rührende Historie von A bis Z eine unsaubere Machenschaft darstellt“ (62). Da indessen Pfister seiner Behauptung betr. der Dehra Dun-Missionare keine Quellenangaben beifügt und ich auch selber bei meinem Studium der Briefsammlung Pfisters auf keinen einzigen derartigen Brief gestoßen bin, sehe ich mich zu der Schlussfolgerung genötigt, dass Pfisters diesbezügliche Behauptung unzutreffend ist und von A bis Z in der Luft hängt. Der einzige (63) Missionar, der an Pfister aus Dehra Dun geschrieben hat, ist der bereits erwähnte Missionar M. R. Ahrens, der jedoch in seinem Briefe vom 14. 8. 1926 (64) mit keinem Worte davon redet, dass er von einem Transport Sundar Singh's durch Dehra Dun nichts wisse, sondern im Gegenteil ausdrücklich versichert: „Wir sind nun seit 1921 hier in Dehra Dun wohnhaft“. Demnach kommt Missionar Ahrens auf keinen Fall als Gewährsmann für Pfisters Behauptung in Frage. Ein weiterer Dehra Dun-Korrespondent Pfisters ist Rev. Khyali Ram (65); aber er ist kein Missionar, sondern ein indischer Geistlicher. Der Wert seines Zeugnisses: „Ich weiß nichts von Bambusfällern oder irgendwelchen anderen Leuten, die Sundar Singh nach Annfield transportiert hätten, aber so etwas ist durchaus möglich“ (66), hängt überdies davon ab, ob er damals überhaupt in Dehra Dun anwesend war. Da er hierüber nichts an Pfister schreibt, richtete ich an ihn ausdrücklich die Anfrage, wie lange er in Dehra Dun stationiert ist und ob er im Januar und Februar 1913 dort gewesen sei. Er antwortet mir: „... Ich war 1913 in Saharanpur, welches nur 40 Meilen von Dehra Dun entfernt ist“ (67). Somit hat auch dieser Schreiber als Gewährsmann für Pfisters Behauptung auszuscheiden, und Pfisters Bedenken hinsichtlich des Krankentransportes werden infolgedessen gegenstandslos. Wir müssen sogar hinzufügen, dass, selbst wenn die Missionare erwiesenermaßen von solch einem Krankentransport nichts erfahren hätten, dies kein Beweis gegen die Möglichkeit des Krankentransportes wäre. Denn schließlich ist so etwas nicht ein derartig gewichtiges Ereignis, dass notwendigerweise die Missionare davon gehört haben und, was hinzu kommt, sich auch noch nach 20 Jahren darauf besinnen müssten.

top

3. Abschliessende Beurteilung.

Nach dem, was im vorhergehenden Abschnitt ausgeführt ist, erweist sich keiner der Einwände, die gegen die einzelnen Züge der Fastengeschichte Sundar Singh's geltend gemacht worden sind, als hinreichend, um das Fasten als ungeschichtlich oder auch nur als unwahrscheinlich zu erweisen.

Eine andere Gruppe von Einwänden, die wir noch nicht ins Auge gefasst haben, bezieht sich auf die Motive, die Sundar Singh veranlasst haben könnten, die Fastengeschichte zu erfinden. Voraussetzung bei derartigen Erwägungen ist die Annahme, dass Sundar Singh entweder tatsächlich erkrankte und dann als Ursache dafür fälschlich das Fasten angab, oder aber, dass er auch die Erschöpfung und den Kräfteverfall simuliert hat. Als ein Motiv, das die Triebfeder zu solch einem Handeln Sundar Singh's abgegeben habe, hat man beispielsweise geltend gemacht, dass er sich der Reise nach Canada habe entziehen wollen. Dieses wie ähnliche Motive, die in dieser Richtung genannt worden sind, sind letztlich die gleichen, die Sundar Singh auch zur Absendung der Todestelegramme veranlasst haben sollen. Nachdem wir uns im vorigen Kapitel mit ihnen auseinandergesetzt und ihre mangelnde Überzeugungskraft aufgewiesen haben, brauchen wir hier nicht nochmals auf sie einzugehen. Es genügt die Feststellung, dass beim Fasten noch deutlicher hervortritt, wie weit diese Gedankengänge davon entfernt sind, wirklich etwas zu beweisen.

Unter diesen Umständen lässt sich kein einziger Beweis anführen, durch den das Fasten als ungeschichtlich erwiesen wird, und die gegenteiligen Aussagen der bisherigen Forscher stellen sich als lediglich hypothetisch heraus (68). Andererseits ist natürlich angesichts des Fehlens von unmittelbaren Augenzeugen ebensowenig ein Beweis für die Geschichtlichkeit des Fastens möglich. Aber wie die Dinge liegen, brauchen wir nicht bei einem non liquet stehen zu bleiben, sondern können sagen, dass bis zu einem gewissen Grade die Echtheit der Fastengeschichte wahrscheinlich gemacht Avorden ist. Ähnlich sagt Dr. L. P. Larsen: „Vor Gericht oder in den Augen eines Laboratoriumsstudenten ist vielleicht Pastor Dharamjit's Aussage nicht lückenlos überzeugend. Der Pastor und die Christen, welche den Sadhu brachten, konnten ja nicht unabhängig von des Sadhu eigener Aussage bekunden, ob sein Zustand wirklich durch das Fasten verursacht war. Aber wenn man nicht darauf aus ist, zu argumentieren und das Gegenteil zu beweisen, glaube ich, ist dies Zeugnis völlig befriedigend“ (69). Unter dieses Urteil fallen auch die Briefe von Daud Elias, der damals in Annfield war (70). Er erlebte mit, wie Sundhar Singh in Annfield darniederlag, und ist der festen Überzeugung, dass Sundar Singh tatsächlich durch das Fasten an der Gesundheit Schaden gelitten hatte (71).

- Fortsetzung 8. Kapitel (1)

top

Anmerkungen

1. Zur Literatur vgl. den Anfang des vorhergehenden Kapitels.

2. R. 31 f.

3. Fehlt in Shaida und Lover 1917. Erstmalig in Lover 1918, 65 f. = Ap. 1919, 63 f., z. T. deutsch Leg. 115, 116, 118.

4. P-d 50 f. Zwischen der 1. und den späteren englischen Ausgaben von Frau Parker bestehen Unterschiede, die sich am besten aus einer Synopse ergeben, welche beide Versionen im vollen Wortlaut wiedergibt (H.-B. III, 4d).

5. Str.-d 26-30.

6. Andr. 141 f.

7. WMA Karte 10, J 5.

8. a. a. O. J 4.

9. Bereits in R 31 erwähnt.

10. S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 26; ähnlich Dharamjit an Ho., undatiert, Doss. U 342.

11. Karte LP 53, C 2; desgl. Karte 53 J, B 4. Auf den Karten immer als Rikhikesh bezeichnet.

12. Vgl. Schwab an S. S., 24. 1. 27, Hei.-B. VI, 23; ders. an Hei., 28. 1. 27, Dok. II, 177f.; Stanley Jones an Schwab, 19. 3. 27, Dok. II, 113. Auch die Generalstabskarten dieses Gebietes (Karte 53 J und 53 K) zeigten nicht diesen Wald, wie denn auch selbst das von Ho. befragte geodätische Amt in Dehra Dun keine Auskunft zu geben vermochte (Brief vom 19. 5. 25, Doss. U 248).

13. Brief an mich vom 23. 11. 34.

14. Karte 53 K, A 1.

15. Eine fesselnde Schilderung von dem Leben und Treiben der Sadhus in und bei Hardwar und Rishi Kesh gibt der Missionsarzt Dr. Penneil, der als Sadhu verkleidet im Jahre 1904 diese Gegend besuchte. Er fühlte sich vielfach wie in ein Irrenhaus versetzt und entwirft ein erschütterndes Bild von den Ausgeburten des religiösen Wahnsinns sowohl wie von der derben Genußsucht der Schein-Sadhus (Dr. T. L. P e n n e 11 : Among the wildtribes oft the Afghan Frontier. London 21909, p. 214-232).

16. Vgl. S. S.'s Schilderung von seinen Erlebnissen mit einzelnen Sadhus in Hardwar (ein Sadhu auf einem Nagelbrett liegend, ein anderer mit dem Kopf nach unten hängend, ein dritter bei heißem Wetter zwischen fünf Feuern sitzend bzw. bei kaltem Wetter sich in kaltes Wasser setzend) und in den Rishi-Kesh-Dschungeln (ein Sadhu mit einer selbstverdorrten Hand, und ein anderer, der ein Schweigegelübte abgelegt hatte), wie er es in seinem Büchlein „Mit und ohne Christus“ p. 6-11 schildert.

17. Nur von Frau Parker und Str. berichtet.

18. R. spricht von einer Vision, während Z. in bezug hierauf S. S. das Wort in den Mund legt: „... ich sah ihn zum zweiten Male in meinem Leben mit meinen leiblichen Augen“. Demgegenüber aber betont Str. ausdrücklich, S. S. habe ihn nicht wie bei seiner Bekehrung mit leiblichen Augen geschaut, da diese durch die Anstrengung des Fastens getrübt waren, sondern nur in einer übersinnlichen Vision.

19. Riddle an Hei., undatiert, Dok. II, 122.

20. Z. erklärt sogar, S. S. sei „wenig mehr als eine Leiche“ gewesen.
Da nur Zahir diesen starken Ausdruck gebraucht, liegt die Annahme nahe,
dass er übertrieben hat.

21. S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 22.

22. Dharamjit schreibt in bezug auf 1912: „Er weilte etwa eine Woche bei mir und predigte den Nicht-Christen“ (Brief an Hei., 30. 6. 26, Dok. II, 111).

23. Zur Lage vgl. Kap. 6, Anm. 195.

24. S. S. a. a. 0.; desgl. 22. 7. 26, Dok. II, 26; Dharamjit an S. S.. 6. 12. 24, Dok. 1, 35. Br. 115 f. ist im Irrtum, wenn er meint, die Baumfaller hätten ihn von Dehra Dun weitergefahren, und zwar „als habe sie der Teufel besessen“.

25. S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 26.

26. So S. S. a. a. 0. p. 26. Hei. fügt dieser Angabe S. S.'s die Bemerkung bei, dass diese Entfernung nach Aussage des ortskundigen Rev. Dharamjit nur 24 Meilen betrage. Hei. übersieht hierbei, dass S. S. von der Entfernung Rishi Kesh-Annfield redet, Dharamjit dagegen von der Entfernung Dehra Dun-Annfield. Da die Entfernung von Rishi Kesh in der Luftlinie 21 Meilen beträgt, also in Wirklichkeit wahrscheinlich rund 25 Meilen, kommen tatsächlich insges. 50 Meilen heraus.

27. Ich erinnere mich beispielsweise an einen Händler in Südindien, der wöchentlich mit seinem Ochsenwagen zu einem etwa 25 Meilen entfernten Marktort fuhr, um dort sein Geschäft zu betreiben, und so regelmäßig mit größter Selbstverständlichkeit 50 Meilen bewältigte.

28. Rev. Dharamjit ist ein indischer Pfarrer, nicht ein Missionar, wie Br. 116 meint.

29. dass Bansi S. S.'s Aufenthalt verheimlicht hätte, wie Br. 116 sagt, ist nicht gut möglich, da ja S. S. in aller Öffentlichkeit von Christen nach Annfield mitgenommen worden war.

30. Dharamjit an Hei., 26. 2. 25, Dok. I, 35 f.

31. Vgl. S. 84.

32. R. 32.

33. Str.-d 27-29.

34. a. a. O. 70.

35. S. S. an Hei., 4. 8. 25, Dok. II, 16: desgl. Str.-d 26.

36. Dharamjit an Hei.. 26. 2. 25. Dok. I, 35 f.

37. Leg. 123, 321.

38. Ho.: A note on Rishi Kesh, 12. 7. 26, Doss. IV, 343f.

39. Sandys an Nugent, 24. 2. 19, Doss. I, 196, deutsch Leg. 113.

40. Sandys an Hei., 13. 1. 25, Hei.-B. VI, 5.

41. Sandys an Nugent a. a. 0.

42. S. S. an Hei., 12. 5. 25, Dok. II, 10.

43. NA 14. 3. 13 (Doss. NA 21).

44. Es gab 2 Brüder Alyas = Elias, von denen der ältere Daud Elias hieß und damals in Annfield wohnte, während der jüngere mit Namen William Alyas damals in Saharanpur oder Dehra Dun weilte (Dharamjit an Pfi. 16. 8. 27, Pfi.-B. 181). Hier handelt es sich um den jüngeren.

45. S. S. an Hei., 8. 2. 28, Hei.-B. I, U 25.

46. Wherry an Pfi., 5. 6. 25, Pfi.-B. 887-888.

47. Lover 1918, 66 = Ap. 1919, 64; fehlt in Lover 1917.

48. Dharamjit an Hei., 30. 6. 26, Dok. II, 112.

48a.
Väth an Pfi., 18. 5. 26, Doss. IV, 449; ders. an Ho., 20. 5. 26, Doss. IV, 240. Väth beruft sich auf den Imperial Gazeteer of India, Oxford 1908/09, Vol. XI, 211, wo es in bezug auf den Distrikt von Dehra Dun heiße, dass im Tale die Temperatur auf 37° Fahrenheit (= 2,77° C) und auf der Höhe, z. B. in Mussoorie, auf 27° F (= - 2,77° C) sinken könne.

49. S. S. an Hei., 23. 12. 24, Dok. I, 10; desgl. 12. 5. 25, Dok. II, 10; desgl. 2. 6. 25, Dok. II, 12.

49a.
Ho. an Pfi., 8. 6. 26, Doss. IV, 203.

50. Director General of Observatories, Simla, an Ho., 29. 6. 26, Doss. IV, 299; desgl. 23. 7. 26, Doss. IV, 417. Nach letzterem Briefe betrug in Dehra Dun, das 2233 Fuß hoch liegt, die durchschnittliche Minimaltemperatur für die Zeit vom 25. bis 31. Jan. während der Jahre 1878-99 - für andere Jahre lagen keine Messungen vor - 45° F (= 7,28° C) und stieg für die ersten Februartage bis zum 8. Februar allmählich auf 45,7° F (= 7,68° C) an. Danach liegen die Verhältnisse für Dehra Dun günstiger, als die Angaben des Imperial Gazeteer vermuten lassen.

51. Karte vom 17. 5. 26, Abschrift Pfi.-B. 3.

52. Brief vom 14. 8. 26, Pfi.-B. 2.

53. Vgl. Pfi.-B. 170.

54. Karte vom 7. 6. 26, Pfi.-B. 169, Abschrift Doss. IV, 405.

55. Brief vom 28. 9. 25, Pfi.-B. 574.

56. Leg. 119f.

57. Leg. 152f.; hierher gehören auch die von Pfi. gesperrt gedruckten Sätze in Bankerott 1928, 65: „Hei.

und S. S. müssen wissen, dass unmöglich in so kurzer Frist ein Mensen in einen so schauderhaften Zustand kommen kann, wie der Ex-Sadhu uns vorflunkert.“ „Der Fasten- und Krankheitsbericht ist von A bis Z ein simuliertes Manöver.“

58. S. S. an Hei., 23. 12. 24, Dok. I, 10.

59. Leg. 117.

60. Dok. II, 253.

61. Brief vom 14. 8. 26, Pfi.-B. 2

62. Pfi.: Ostasienjahrbuch 1927, p. 73; ähnlich Bankerott 1928, p. 65.

63. Br. 115 erwähnt noch einen Missionar mit Namen Law; doch habe ich in Pfi.'s Papieren kein Schreiben von ihm finden können.

64. Pfi.-B. 2.

65. In Br. 115 wird aus ihm Kenjali Ran.

66. Karte von Pfi., 7. 6. 26, Pfi.-B. 169.

67. Karte von Rev. Khiyali Ram an mich vom 9. 10. 34.

68. Ein derartiges Urteil wie Pfi.'s Behauptung, dass sich S. S. hinsichtlich des Fastens „ein wahres Trommelfeuer von Unwahrheiten“ geleistet habe (Ostasienjahrbuch 1927, 72) und dass die Einzelheiten des Fastens „fast alle als unverschämte Lügen und Betrügereien erfunden worden sind“ (Bankerott 1928, 63, von Pfi. gesperrt gedruckt), ist wissenschaftlich völlig unhaltbar. Bewiesen ist einzig der Umstand, dass S. S. nicht volle 40 Tage gefastet hat, wie er die ersten Jahre unzutreffender Weise behauptet, später aber selbst als unzutreffend zugegeben hat.

69. Brief an Appasamy, 2. 5. 25, Abschrift Hei.-B. V, 16.

70. Vgl. Anm. 44.

71. Daud Elias an Nugent, 26. 2. 19, engl. Übersetzung Doss. I, 199; desgl. 17. 6. 19 oder 17. 7. 19, Urdu-Abschrift Doss. I, 203, engl. Übersetzung (Ho.) Doss. I, 204.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Achtes Kapitel 1. Teil

Die Reisen im West-Himalaya

1. Der West-Himalaya
2. Reise nach Poo (1912)
   Anhang: Kartar Singh
      a) Kartars Lebensgeschichte
      b) Beurteilung
3. Im Eingeborenen-Staat Tehri (1912)
4. Erste Kailâsreise (1912)
   a) Topographische Bedenken
   b) Chronologische Bedenken
5. Im Kotgarh-Gebiet (1913)
6. Tehri und Garhwal (1914)

Anmerkungen

top

Die Reisen im Westhimalaya.

1. Der Westhimalaya.

Der Himalaya oder Himachal (= Stätte des Schnees) (1) bildet mit seinen riesigen Gebirgszügen die nördliche Grenze von Indien. Die westliche bzw. nordwestliche Hälfte steht größtenteils unter britischer Oberhoheit. Dazu gehört der Eingeborenenstaat Kaschmir, an den sich nach Süden und Südosten eine Reihe von weiteren Eingeborenen-Staaten anschließen, wie die schon früher erwähnten Staaten Mandi und Suket, die politisch zum Panjab gehören. Näher kennen lernen werden wir noch u.

a. den Staat Tehri-Garhwal, der ebenso wie der Almorabezirk zu den Vereinigten Provinzen gehört. Der Nordosten, vor allem der Oberlauf des Sutlej, gehört aber bereits zum eigentlichen Tibet. Die sich anschließende östliche bzw. südöstliche Hälfte des Himalaya gehört in ihrem westlichen Teil zu Nepal, in ihrem östlichen Teil wiederum zu britischem Hoheitsgebiet; und zwar handelt es sich da, vom Darjeeling-Distrikt abgesehen, vor allem um die eingeborenen Staaten Sikkim und Bhutan, zwischen die sich vom Norden her Tibet mit dem Chumbi-Tal einschiebt.

Tibet ist eine Korruption von Tobod bzw. Töböd, d. h. Hochland der Bod-Leute; eine andere Form für Tobod ist Bod-yul, d. h. Land der Bod-Leute (2). Es umfaßt die Gebiete jenseits des Himalayas, d. h. östlich von Kaschmir und nördlich der anderen britischen Gebiete und Nepal (3).

Uns beschäftigen in diesem Kapitel die Reisen Sundar Singh's im westlichen Himalaya samt seinen Vorstößen aus diesem Gebiet nach Tibet hinein, während wir seine Reisen im östlichen Himalaya im nächsten Kapitel behandeln werden.

Zum Verständnis der politischen, ethnographischen und linguistischen Verhältnisse des Westhimalaya müssen wir im Auge behalten, dass Tibet bis vor einem Jahrhundert aus zwei Reichen bestand. Das Ostreich hatte die Hauptstadt Lhasa und das Westreich die Hauptstadt Leh; die Grenze zwischen beiden verlief östlich des Manasarowar-Sees. Nachdem das westliche Reich, auf dessen Geschichte wir hier nicht eingehen können (4), bereits während des 17. Jahrhunderts durch Kriege viel von seinem Gebiet verloren hatte, fiel vor etwa 100 Jahren der größte Teil des Restes den kriegerischen Dogras zum Opfer und wurde dann ein Bestandteil von Kaschmir, darunter auch die Hauptstadt Leh. Andere Teile gingen in den Staat Bashahr über, während die tibetischen Provinzen Guge und Spiti dem Panjab angegliedert wurden. Was vom ehemaligen Westreich übrig blieb, verschmolz mit dem Ostreich zu einer Einheit und bildet das jetzige eigentliche Tibet. Man nennt dieses auch Groß-Tibet im Unterschied von den abgetretenen Gebieten, die man als Klein-Tibet bezeichnet. Den Namen Tibet hat man im losen Sprachgebrauch nicht nur in Indien (5), sondern z. B. auch bei der Herrnhuter Mission (6) bis heutigen Tags auch für diese abgetretenen Gebiete beibehalten, weil eine Einheit mit dem eigentlichen Tibet nach wie vor besteht. Denn bis zum heutigen Tag lebt in den ehemalig westtibetischen Landesteilen eine „Bevölkerung, die nicht nur tibetisch spricht und im Dalailama von Lhasa ihr geistliches Oberhaupt sieht, sondern die auch ihre ganze Bildung ihre Kunst und Literatur mit dem übrigen Tibet gemeinsam hat“ (7). Wir selbst beschränken aber in der vorliegenden Arbeit den Ausdruck Tibet nur auf das eigentliche Tibet, das sog. Groß-Tibet. Allerdings besteht gelegentlich die Schwierigkeit, genau zu bestimmen, was zu Tibet proper gehört, weil die englischen Karten, selbst die neuesten, die Grenze nach Tibet nicht verzeichnen.

Die tibetische Sprache, die zur Familie der indochinesischen Sprache gehört, hat zwei Hauptformen. Die gesamte Literatur des Landes ist in der alten klassischen Religionssprache verfasst, die im 7. Jahrhundert z. Zt. der Einführung des Buddhismus in Lhasa Volkssprache war und dann zur Schriftsprache erhoben wurde. Daneben gibt es die Umgangssprache, die sich zur Schriftsprache verhält wie das Italienische zum Lateinischen. Sie „erscheint in den verschiedenartigsten Gestalten, bald der alten klassischen Sprache näher, bald ferner stehend, in den Grenzgebieten bald mehr, bald weniger mit Hindustani vermischt und von einem Tal zum anderen sich oft bedeutend ändernd“ (8). Überhaupt wird das Hindustani in jenen Grenzgebieten viel neben dem Tibetanischen gebraucht, und

seine Kenntnis ist für die, die dort arbeiten, unentbehrlich (9). Dieser Tatsache ist es zuzuschreiben dass Sundar Singh bei seiner Tätigkeit im West-Himalaya im allgemeinen mit Hindustani auskam, wenn er sich auch bemühte, Tibetisch zu lernen.

Die in Tibet vorherrschende Religion ist eine Form des Mahayana-Buddhismus und wird als Lamaismus bezeichnet (10). Da Tibet in hohem Maße ein verschlossenes Land war (11), hatte die Mission die größten Schwierigkeiten, in Tibet das Evangelium zu verkünden. In Westtibet waren es vor allem die Jesuiten, die vor 300 Jahren unter unsagbaren Schwierigkeiten die Missionsarbeit aufnahmen. Antonio de Andrade gelangte erstmalig 1624 nach Chabrang (Tsaparang) - noch jetzt zum eigentlichen Tibet gehörig -, das am Sutlej gelegen ist; dort wurde dann 2 Jahre später der Grundstein zur ersten christlichen Kirche gelegt. Als 1630 in Chabrang eine Revolution ausbrach und das Land vom König von Leh besetzt wurde, war Andrade schon inzwischen nach Goa abberufen, seine Mitarbeiter in Chabrang jedoch gerieten in Gefangenschaft. Die Missionsarbeit drohte zu zerfallen, aber es gelang Francisco de Azvedo, der über Chabrang nach Leh reiste, die Erlaubnis zu ihrer Fortführung beim König in Leh zu erlangen. Aber das hinderte nicht daran, dass 1640 die Missionsarbeit ihr Ende erreichte (12). 1702 wurde dann Tibet den Kapuzinern als Missionsfeld zuerteilt, und sie begannen 1707 ihre Arbeit in Lhasa in Osttibet. Gleichzeitig wurde 1704 von den Jesuiten die Wiederaufnahme der Missionsarbeit in Chabrang ins Auge gefasst, aber erst 1714 brach Hippolyt Desideri (13) auf. Sein Weg führte ihn von Delhi über Srinagar nach Leh und dann weiter über Gartok, ohne dass er nach Chabrang gelangte, nach Lhasa, wo er dann schließlich 1721 den Kapuzinern das Feld räumen musste. Aber auch diese konnten “sich nicht auf die Dauer halten. Im 19. Jahrhundert folgten weitere Missionsversuche im eigentlichen Tibet, die aber sämtlich scheiterten (14).

Die einzige Mission, der bis auf den heutigen Tag eine völlig ungestörte Arbeit unter Tibetern vergönnt gewesen ist, ist die der Herrnhuter Brüdergemeinde, die allerdings nicht im eigentlichen Tibet, sondern nur im westlichen Grenzgebiet wirkt. Ihre wichtigsten Missionsstationen sind Kyelang, Poo, Leh u.a. (15).

2. Reise nach Poo (1912).

Im Gegensatz zu Sundar Singh's ersten Besuch in Poo, der, wie wir sahen, ins Jahr 1908 fällt, besitzen wir über seine zweite Reise im Jahre 1912 eingehende Nachrichten. Hierzu gehört vor allem ein Bericht Sundar Singh's, der unmittelbar nach der Reise niedergeschrieben wurde (16), sowie ein Bericht von Ali, der ihn auf der Strecke jenseits von Poo begleitete (17). Dazu kommt eine nochmalige Schilderung dieser Reise durch Sundar Singh im Reisebüchlein von 1915 (18), an die sich Zahir, von der Erzählung über Kartar Singh abgesehen, ziemlich eng anlehnt (19). So sehen wir uns im Besitz von Quellenmaterial, das Pfister 1926 bei seiner eingehenden Erörterung dieser Tibetreise noch nicht vorlag; er war lediglich auf briefliches Material angewiesen, das für sich allein widerspruchsvoll ist und vieles ungeklärt lässt (20).

Am 26. Februar 1912 (21) begab sich Sundar Singh von Kotgarh nach Poo auf eine evangelistische Reise. Er folgte dabei der sog. Hindostan-Tibet-Road, auf welcher Mitte Juni bis Anfang Juli 1909 A. H. Francke entlang gezogen war (22) und vorher Ende August bis Mitte September 1908 in

umgekehrter Richtung Sven Hedin (23). Der erste größere Ort war Rampur (24). Von dort zog Sundar Singh in östlicher Richtung weiter und gelangte nach Chini (25), das - wie er schwerlich wusste - eine Zeit lang eine Herrenhuter Missionsstation war (26). Dann muss Sundar für eine kurze Strecke die Hauptstraße verlassen haben, denn als Nächstes erwähnt er, dass er zur alten Feste Morang (27) emporgestiegen sei, die auf der anderen, linken Seite des Sutlej liegt. Sie stammt, wie Sundar Singh angibt, aus der Zeit, wo sich die Kaurawas und Pandawas bekriegten. Dort fand er ein Götzenbild der Gottheit Ormig (28). An all diesen Plätzen predigte er. Nach insgesamt 14-tägiger Wanderung erreichte er schließlich am Sonnabend, den 9. März, Poo (29). Es ist eine Missionsstation der Herrnhuter (30), wie wir bereits sahen, und er fand dort gastliche Aufnahme bei den beiden dortigen Missionaren Marx und Kunick, die ihrerseits beide diesen Besuch Sundar Singh's bezeugen (31). Am Sonntag Vormittag (32) predigte er in der Kirche auf Urdu und wurde dabei von einem Evangelisten mit Namen Ali (33), bei dem er übrigens während seines Aufenthalts in Poo wohnte (34), verdolmetscht. Als er den Wunsch aussprach, weiter nach Tibet vorzudringen, gaben ihm die Missionare diesen Ali als Begleiter mit. Außerdem erhielten die Wanderer Teile des Neuen Testamentes auf tibetisch sowie Traktate zum Verteilen (35). Beide brachen am Montag, den 31. März, auf. Ihr Ziel war Shipki (36), das bereits zum eigentlichen Tibet gehört und nur vermöge des 15 400 Fuß hohen Shipki-Passes (37) zu erreichen ist. Aber bereits im viel tiefer gelegenen Namgya (38) erfuhren sie, dass der Pass völlig verschneit und deshalb ungangbar war. So blieb ihnen nichts anderes übrig, als ihr Reiseziel zu ändern. Statt ostwärts zu gehen, beschlossen sie, sich nordwärts zu wenden und das noch 6 Meilen (39) entfernte Tashigang (40) zu besuchen. Man sieht das Kloster von Namgya etwa 3000 Fuß hoch über dem Fluss liegen (41). Es befindet sich nicht mehr auf indischen Boden, sondern gehört bereits zu Tibet proper (42). Auf dem Wege dorthin hatten sie den Sutlej auf halsbrecherische Weise zu kreuzen (43). Nach einem 5 Meilen langen, mühseligen Steilaufstieg, bei dem ihnen infolge des eisigen Windes das Sprechen verging, kamen sie mit verschwollenen Händen und durchfroren abends, wohl am Mittwoch, den 13. März, in Tashigang an. Dort gab es ein altes buddhistisches Kloster, an dessen Spitze sich ein Oberlama (44) befand, dem 400 Lamas (45) unterstanden. Dieser nahm Sundar Singh und Ali sehr freundlich auf, wies ihnen ein Häuschen zur Unterkunft an, ließ für sei ein Feuer anzünden und ihnen durch seine Frau ein reichliches Mal auftischen. Am nächsten Tage besuchten sie den Oberlama. Nach Ali - von Sundar Singh nicht erwähnt - befand er sich in seiner Andachtszelle, in die er sich für eine Reihe von Tagen zurückgezogen hatte; es war darin so finster, dass man sich gegenseitig nicht sehen konnte. Nach einem längeren Gespräch über religiöse Dinge ließ der Oberlama alle Leute zusammenrufen, und Sundar Singh erklärte ihnen Abschnitte aus der Bibel, wobei Ali dolmetschte. Nach einer Besichtigung der Bibliothek traten beide am gleichen Tage wieder den Rückweg an.

Am Sonnabend oder Sonntag (46) begab sich Sundar Sangh nach Kanum (47), das südwestlich Poo, und zwar ebenfalls auf dem rechten Ufer des Sutlej, liegt. Dort befindet sich gleichfalls ein Kloster, welches dadurch berühmt geworden ist, dass in ihm vor reichlich einem Jahrhundert (1827- 1830) der ungarische Sprachforscher Alexander Csoma aus Korös (Siebenbürgen) drei Jahre gelebt hat (48). An der Spitze dieses Klosters steht ein Oberlama (49), der Sundar Singh persönlich die ganze Bibliothek (50) zeigte und mit ihm ein religiöses Gespräch hatte (51). Zum Rückweg nahm sich Sundar Singh mehr Zeit; er war drei Wochen unterwegs. In Bahli (52) traf er einen Arzt (53), der früher in Chini (54) gewirkt hatte und nun in Rampur residierte (55). „Anfang April“ war Sundar Singh wieder in

Kotgarh zurück. Während der ganzen Reise hatte er, wie er berichtet, viel Gelegenheit zu evangelistischer Tätigkeit. Er gab der Hoffnung Ausdruck, dass er bald wieder nach Tibet ziehen könnte. Er nahm sich jedoch vor, erst die tibetische Sprache zu erlernen und sich eine Einreiseerlaubnis der tibetischen Regierung zu verschaffen.

Abschließend können wir feststellen, dass Sundar Singh tatsächlich auf dieser Reise für einige Tage in Tibet proper gewesen ist, was immer er selbst darüber gedacht haben mag (56).

Anhang: Kartar Singh.

Anhangsweise müssen wir hier kurz auf die Erzählung Sundar Singh's über den Märtyrer Kartar Singh eingehen, da man sie zum Anlaß genommen hat, Sundar Singh als Schwindler zu stempeln (57).

a) Kartars Lebensgeschichte.

Die erste Andeutung dieser Erzählung befindet sich bereits im Nûr-Afshân-Artikel Sundar Singh's (58), wo er schreibt, dass ein Missionar (sic) in Tibet dadurch zu Tode gekommen sei, dass ihn die Leute jener Gegend in ein ungegerbtes Yakfell eingenäht und der Sonne ausgesetzt hätten. Jede sonstige nähere Angabe fehlt. Erstmalig im Reisebüchlein gibt dann Sundar Singh einen näheren Bericht über diesen Märtyrer. Wichtig ist, wie Sundar Singh die Erzählung einführt: „Hierauf (nach dem Besuch des Klosters Kanum) besuchte ich verschiedene andere Orte, wo sich mir die Leute heftig widersetzten und mir geboten fortzugehen. ‚Sonst', sagten sie, ‚wirst du ebenso behandelt werden, wie Kartar Singh. Als er sich weigerte fortzugehen, töteten wir ihn'“ (59). Im Anschluß hieran erzählt Sundar Singh, „was sie mir über diesen Märtyrer sagten und was ich später selbst nachprüfte (confirmed)“. Es folgt die Lebensbeschreibung. Kartar Singh, der Sohn von Sudar (Sirdar?) Harnam Singh von Patiala, wollte Christ werden und wurde deshalb von seinem Vater in einer Dezembernacht völlig mittel-los verstoßen, nachdem alle Überredungskünste vergeblich gewesen waren. Durch harte Arbeit verdiente er sich so viel Geld, dass er sich einen Rock und Turban kaufen konnte, und begab sich dann als Fakir nach Tibet. Auf dem Wege dorthin ließ er sich von Pastor Rabarsanki (60) taufen, lernte Tibetisch und begab sich nach Tishnagam (= Tashingam) (61), wo er drei Monate lang predigte. Als er den Ort freiwillig nicht verlassen wollte, wurde er gewaltsam aus dem Distrikt heraustransportiert. Er kehrte trotzdem zurück, wurde vom Lama zum Tode verurteilt und auf einem Hügel in ein Yakfell eingenäht und der Sonne ausgesetzt. Er litt entsetzlich - Sundar Singh beschreibt im Reisebüchlein nicht, worin die Qualen bestanden; erst 1922 sagt er, er sei verhungert und verdurstet (62) - und bat am 4. Tage, als er sein Ende nahen fühlte, um Erlaubnis, seine Hand frei zu lassen. Mit Bleistift schrieb er dann in sein Neues Testament, „das sich noch im Besitz von des Lamas Schreiber befindet“, einige Verse hinein, befahl seine Seele Gott und verschied. Später erklärte Sundar Singh: „Ich habe sein Neues Testament gesehen und die Seiten, die er dort vor seinem Tode geschrieben hat“ (63). Sundar Singh schließt die Erzählung - bereits im Reisebüchlein - mit dem Bericht, wie er später den Vater Kartar Singh's kennengelernt habe: „Als ich gelegentlich einmal auf der Patiala-Station über diesen Zeugen sprach, sah ich einen ehrwürdigen Mann, der bitterlich weinte, und bei näherer Nachfrage erfuhr ich nachher, dass er der Vater von Kartar Singh war“. Er habe Reue empfunden, seinen Sohn so schlecht behandelt zu haben, und sei

nun ein geheimer Christ.

Zahir (64) hält sich in seiner Wiedergabe der Erzählung von Kartar Singh im allgemeinen an Sundar Singh; doch fallen verschiedene Unterschiede auf. Die unmögliche Behauptung in Shaida, dass Sundar Singh Kartar Singh selbst getroffen und von ihm die Geschichte von seinem Ende erfahren habe, ist in Lover ausgemerzt. Der Name des Geistlichen, der Kartar Singh taufte, fehlt in Shaida, während in Lover auch nicht einmal die Tatsache der Taufe wie der Erlernung des Tibetischen erwähnt wird. In beiden wird auch nicht berichtet, dass Sundar Singh aus dem Distrikt (Shangham bzw. Tashangham in Shaida, Tshingham in Lover) hinausgeschafft worden sei. In Shaida wird Kartar Singh ursprünglich zum Gehängtwerden verurteilt, in Lover zur Tortur und Verstümmelung. Betreffs der Exekution heißt es in Shaida: „Als das (vorher angefeuchtete) Fell trocken wurde, zog es sich zusammen, als ob er in eine Buchbinderpresse gelegt worden wäre“, während Lover berichtet: „Die Feinde lachten und höhnten, als sie die Knochen des Opfers unter dem sich zusammenziehenden Fell krachen hörten“. Die Verse, die Kartar Singh schrieb, haben bei Zahir ziemlich den gleichen Wortlaut wie bei Sundar Singh. Von dem Zusammentreffen von Sundar Singh und Kartar Singh's Vater hören wir nichts. - Völlig neu ist dann bei Zahir die Geschichte von der Bekehrung und den Leiden des Schreibers bzw. des Sekretärs des Lamas. Er nimmt nach Zahir das Neue Testament von Kartar Singh an sich, bekennt sich später zu Christus, wird ebenfalls zum Tode verurteilt, auch in ein feuchtes Yakfell eingenäht, darin mit glühenden Spießen durchbohrt, dann mit einem Strick an den Beinen durch die Straßen geschleift, dann werden ihm Holzsplitter unter die Fingernägel getrieben, und schließlich wird er auf einen Misthaufen geschleudert (so in Lover; ähnlich auch schon in Shaida). Trotz aller Mißhandlungen erholt er sich jedoch und legt weiter Zeugnis von Christus ab, bleibt aber nunmehr unbehelligt, weil man ihn abergläubisch fürchtet.

Frau Parker (65) schließt sich inhaltlich eng an Zahirs Lover an und gibt auch die dort berichtete Erzählung von der Bekehrung und den Martern des Sekretärs des Lamas wieder. Den Namen von Harnam Singh lässt sie fort. Als Neues fügt sie hinzu, dass Sundar Singh die Erzählung von Kartar Singh aus dem Munde dieses Sekretärs erfahren habe. Betreffend des Zusammentreffens von Sundar Singh und Kartar Singh's Vater sagt Frau Parker, dass Sundar Singh den alten Mann besonders aufsuchte, um ihm von seinem Sohn zu erzählen.

Erst Streeter (66) weiß zu berichten, dass der Sekretär des Lama Sundar Singh seine Wunden gezeigt und ihm seine Bekehrungsgeschichte erzählt habe. Er habe auch berichtet, dass die Verfolger Kartar Singh's diesem das Herz herausgeschnitten hätten, um die Beschaffenheit des Friedens, den er im Tode gezeigt habe, herauszufinden; natürlich hätten sie nur Fleisch gefunden.

Ein Vergleich der Quellen ergibt, dass Sundar Singh's Erzählung im Laufe der Jahre mehr und mehr aufgebauscht worden ist. Wir lassen dabei die Frage offen, ob dies die Schuld Sundar Singh's oder seiner Biographen war. Wenn wir die Erzählung nunmehr kritisch ins Auge fassen, legen wir natürlich Sundar Singh's eigenen, ursprünglichen Bericht zu Grunde.

b) Beurteilung.

Was die Zweifei betrifft, die von vornherein gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung von Kartar Singh geltend gemacht worden sind, nennen wir gleich an erster Stelle ein Bedenken, das Hosten

anführt: „... Wie konnten die Leute dort (scil. in Tashigang) die genauen Einzelheiten über Kartars Jugend, Bekehrung, Taufe, seines Vaters Namen und Wohnsitz etc. wissen'? Nicht einmal der Munschi (Sekretär) des Lamas konnte es wissen“ (67). Darauf ist Folgendes zu erwidern: Einerseits hatte sich nach Sundar Singh's Bericht Kartar Singh drei Monate lang in jenem Ort aufgehalten und hatte somit genug Gelegenheit, seine Lebensgeschichte zu erzählen, und andererseits kann Sundar Singh auch eine Reihe von Einzelheiten bei dem Zusammentreffen mit Kartar Singh's Vater erfahren haben. - Andere Bedenken, die sich gegen einzelne Züge der Zahir'schen Fassung wenden, erledigen sich, da nunmehr Sundar Singh's Fassung vorliegt, von selbst. Hierher gehört der Einwand, dass Kartar Singh unmöglich mit zerbrochenen Knochen noch Verse in sein Neues Testament habe schreiben können (68); denn bei Sundar Singh steht nichts vom „Krachen der Knochen“.

Schwerwiegend ist dagegen ein anderes Bedenken, das sich gegen die Art, wie Kartar Singh hingerichtet wurde, ja gegen die Hinrichtung selbst wendet. Braeunlich schreibt: „Niemand weiß etwas davon, dass solche Hinrichtungsweise in Tibet jemals angewandt worden sei ...“ (69). Krönert greift diesen Gedanken auf: „Nach dem Sadhu wären die Tibeter gegen die Christen sehr grausam gewesen. Das bestreitet Braeunlich, und seine Bestreitung wird von einem unbedingt zuverlässigen und einwandfreien Zeugen bestätigt. Der Herrnhuter Missionar Heyde schreibt (50 Jahre unter Tibetern, Herrnhut 1921, Seite 44): „Die Tibeter sind im Grunde ein gutmütiges und harmloses Volk, gastfreundlich und gefällig. Auch kommen ihnen gewisse Vorzüge einer alten Kultur zugute!“ Wogegen freilich der Sadhu immer einwendet, dass er viel weiter nach Tibet eingedrungen sei als die Herrnhuter“ (70). Pfister kann sich sogar auf einen Brief Sven Hedins berufen (71), in dem dieser schreibt: „Die Tibetaner sind überhaupt nicht grausam. Sie sind ganz harmlose und gutmütige Menschen“ (72). Darnach entsteht der Eindruck, dass der grausame Tod Kartar Singh's ein Unmöglichkeit ist. - Was nun zunächst Missionar Heyde's Äußerung betrifft, so ist bei dem angeführten Zitat bereits die Formulierung, dass die Tibeter im Grunde ein gutmütiges und harmloses Volk seien, auffällig. Tatsächlich gibt der Herrnhuter Missionsinspektor Th. Bechler in seiner Biographie eines Mitarbeiters von Heyde mit Namen Heinrich August Jäschke eine Aufzählung von Zeichnungen dieses Letzteren (geb. 1817, gest. 1883), die sich im Besitz der Missionsdirektion in Herrnhut befinden. Es sind Darstellungen der Marter von Verbrechern in Tibet, die an Grausamkeit nichts zu wünschen übrig lassen (73). Ein weiteres Studium der einschlägigen Tibetliteratur zeigt, dass Sven Hedin mit seiner Behauptung recht allein steht. Um der Billigkeit willen hätte Pfister in diesem Zusammenhang keinesfalls das Urteil von A. H. Francke verschweigen dürfen, der viele Jahre im Westhimalaya unter der tibetischen Bevölkerung als Herrnhuter Missionar und dann 1909-10 als Regierungsarchäologe gewirkt hat, und Pfister in einer persönlichen Unterredung erklärte: „Das Volk ist gütig, die Priester dagegen können sehr gefährlich und böse werden, woran ihr ganzes System schuld ist; es gibt auch Morde unter den Tibetanern“ (74). Von der grausamen Behandlung, die 1897 der englische Reisende Landor mit seinen beiden Dienern seiner eigenen Schilderung zufolge durchgemacht hat (75), sehen wir hier ab, weil Zweifel laut geworden sind, ob man Landor in allen Stücken glauben darf. Eine andere Aussage Francke's soll indessen nicht unerwähnt bleiben: „Erst kürzlich wurde nach Poo die Kunde gebracht, dass ein unglückseliger Wicht, dessen Steuern seit den letzten drei Jahren nicht bezahlt worden waren« in Shipke zu Tode gepeitscht worden war. Kein Wunder, dass die meisten Tibeter vorziehen würden, britische Untertanen zu werden“ (76). Missionar Ribbach, der im gleichen Gebiet wie Francke gearbeitet hat, ist ebenfalls der Meinung, dass die Tibeter „sehr grausame Strafen“ haben (77). Der Japaner Kawaguchi, der als Chinese verkleidet um die Jahrhundertwende jahrelang in Tibet gelebt und dort ausgedehnte Reisen gemacht hat, nennt als

Strafen äußerst grausame Quälereien (78). Sir Charles Bell, der als einer der besten Kenner von Tibet anzusprechen ist (79), erwähnt ebenfalls die Härte der tibetischen Strafen (80). David Mac-Donald, ein anderer vorzüglicher Kenner Tibets (81), beschreibt selbst „einen Fall von unbeherrschter Brutalität, wie sie gelegentlich von den Tibetern zur Schau getragen wird“ (82). In einem besonderen Kapitel behandelt er die tibetische Gerichtsbarkeit und die bei ihr zur Anwendung kommende Folter zur Erpressung von Geständnissen sowie die Strafen. Wenn man seine Ausführungen liest, fühlt man sich ins dunkelste Mittelalter versetzt (83). Unter diesen Umständen dürfte es als erwiesen zu betrachten sein, dass die Tibeter, so freundlich sie normaler Weise auch im Umgang mit anderen sein mögen, doch zu Grausamkeiten aufgelegt sind, wenn ihr Zorn erregt und zumal ihr Rechtsempfinden verletzt ist (84). Tatsächlich weiß Francke zu berichten, dass einer der Herrnhuter Christen, der zur Gemeinde von Kyelang gehörte, in seinem Heimatlande Spiti den Märtyrertod erlitten habe (85). Wenn man dann hierüber hinaus erfährt, dass der Skushog des Hemisklosters, der daran dachte Christ zu werden, Zuflucht bei den Brüdermissionaren nahm und nicht wagte, nach Tibet proper zurückzukehren, außer als politischer Beamter der englischen Regierung - und zwar deshalb, weil er fürchtete, „die Tibetaner würden sich sowohl seiner, wie seines Vaters dadurch entledigen, dass sie sie in Yak-Häuten zusammenbündelten und in die Wüste aussetzten, damit sie dort umkämen“ (86) -, so ist schlechterdings kein ernsthafter Zweifel möglich, dass Kartar Singh, was die tibetische Mentalität und Gerichtsbarkeit betrifft, auf die von Sundar Singh beschriebene Weise sein Leben verloren haben könnte.

Um die Geschichtlichkeit der Erzählung nachzuprüfen, sind nach zwei Seiten hin Versuche unternommen worden. Zunächst wurde versucht, den Vater von Kartar Singh ausfindig zu machen. Nach dessen Adresse befragt erwiderte Sundar Singh, dass er sie nicht wisse: „Ich traf ihn nur einmal vor vielen Jahren auf dem Bahnhof zu Patiala“ (87). Diese Auskunft ist in Übereinstimmung mit Sundar Singh's Bericht im Reisebüchlein, das um 10 Jahre weiter zurückliegt. Es ist natürlich klar, dass heutigen Tags von Nachforschungen in Patiala kaum etwas zu erwarten ist. So muss es in dieser Hinsicht bei einem non liquet bleiben. - Da auf diesem Wege nicht weiterzukommen war, versuchte man festzustellen, ob die Geschichte von Kartar Singh auch anderen bekannt war, vor allem Missionaren. Entscheidend war es natürlich hierbei, dass die Missionare unabhängig von Sundar Singh über Kartar Singh Auskunft zu geben in der Lage sein mussten. Pfister schrieb zu diesem Zweck an verschiedene Missionare im Panjab und erhielt von keinem einzigen eine bejahende Antwort, dagegen von drei Missionaren eine verneinende Antwort (88). Fasst man jedoch diese drei näher ins Auge, wird es deutlich, dass ihre Antwort wenig oder gar kein Gewicht hat, weil sie alle viel zu weit von Patiala entfernt sind (89). Hosten schrieb an Rajah Sir Harnam Singh (90) und befragte ihn, ob er etwas zur Aufklärung dieser Geschichte beitragen könne, erhielt jedoch keine Antwort (91). Die sonstigen Aussagen, die wir in Heilers Dokumentenbuch von 1927 finden, setzen eine Kenntnis von Kartar Singh voraus, sind aber sämtlich so allgemein gehalten, dass sie als unzureichend, gelten müssen (92). Unter diesen Umständen ist es bisher nicht gelungen, die Geschichtlichkeit der Erzählung betr. Kartar Singh nachzuweisen.

Immerhin lassen sich jedoch verschiedene Gesichtpunkte geltend machen, welche es wahrscheinlich machen, dass es sich bei Kartar Singh tatsächlich um eine historische Persönlichkeit handelt. Wir stellen sie kurz zusammen:

1. Es gibt tatsächlich einen Zeugen, der unabhängig von Sundar Singh über Kartar Singh zu sprechen scheint und dessen Aussage bisher niemand - außer Hosten, der jedoch dieser Spur nicht nachgegangen ist - erwähnt oder gar Beachtung geschenkt hat: Ali. Er schreibt in Nûr Afshân, dass man für Westtibet beten möchte, „... damit Leute dorthin gesandt werden, die von dem selbstlosen und kühnen Geiste des Dienstes wie der Märtyrer Kartar Singh und der Swamiji (d. h. Sadhu Sundar Singh) erfüllt sind“ (93). Ich wandte mich an Pfarrer Ribbach mit der Bitte, Ali betreffend Kartar Singh zu interpellieren. Wie er mir mitteilt (94), hat er an Ali geschrieben, doch liegt im Augenblick des Abschlusses dieser Arbeit noch keine Antwort von Ali vor.

2. Bemerkenswert ist weiter, dass Sundar Singh den Namen des Geistlichen angibt, der Kartar Singh getauft haben soll: Rev. Rabarsanki. Leider entging Heiler diese wichtige Einzelheit; sonst hätte der Versuch nahe gelegen, ihn zu identifizieren. Immerhin spricht die Erwähnung dieses Namens bis zu einem gewissen Grade für die Geschichtlichkeit von Kartar Singh.

3. Weiter ist im Auge zu behalten, dass in jener Gegend tatsächlich verschiedene Christen den Märtyrertod erlitten haben. Die bereits oben erwähnte Äußerung von Missionar Francke wird weiter ergänzt durch die folgende Aussage von Missionar Ribbach:

   „Was Märtyrer in unserer Westtibet-Mission betrifft, so weiß ich nur von zwei Fällen. Der erste ist ein junger Lama namens Puntsog, der nach über 10jähriger, scheinbar vergeblicher Arbeit der ersten Tibetmissionare im Jahre 1870 von der Wahrheit des Evangeliums ergriffen, sich mit mehreren anderen Jünglingen zur Taufe meldete. Da hörten die Brüder in Kyelang eines Tages, dass der junge Lama im Nachbardorfe vom (flachen) Dach gefallen und gestorben sei. Als die Brüder hinkamen, hatten die Lamas gegen alle Sitte die Leiche schon bald nach dem Tode verbrannt. Dies und andere Umstände deuteten auf einen gewaltsamen Tod. Die Leute erzählten unter sich, die Lamas hätten den Abtrünnigen vom Dach herab auf die Felsen darunter gestürzt.

   Der zweite mir bekannte Fall ist eben der von Ihnen angedeutete, des Christen Schredol (95), der jahrelang als einziger Christ bei dem Raja von Spiti als Munschi lebte, von diesem geachtet. Dann ist er - wohl von fanatischen Tibetern - getötet worden. Nähere Umstände darüber hinaus kenne ich nicht, ich glaube, meine Kollegen auch nicht. Der Ort Drangkar, wo er lebte, ist etwa 8 Tagereisen von der nächsten Missionsstation entfernt“ (96).

   Hierdurch wird wahrscheinlich gemacht, dass ein Märtyrertod in jener Gegend an sich nichts so Außergewöhnliches ist.

4. Schließlich ist daran zu erinnern, dass die anderen Märtyrergeschichten Sundar Singh's, soweit wir sie nachzuprüfen in der Lage sind, sich als historisch erwiesen haben. Es sei nur an die drei Märtyrer von Persien und Baluchistan erinnert. Aber nicht nur das, auch eine Geschichte betr. eines weiteren Märtyrers in Tibet erweist sich bei näherer Nachprüfung als historisch. Sundar Singh erwähnt nämlich in seinem Nûr Afshân - Aufsatz einen Dr. Royant (andere

Lesart: Dr. Raint (97)), der mit seiner Frau eine Reise nach Tibet gemacht habe; aber dort seien die Tibeter ihnen feindlich entgegengetreten, und ihre eigenen Diener hätten sie verlassen. Schließlich sei der Arzt in ein Dorf gegangen, jedoch nie wieder nach Hause zurückgekehrt, so dass seine Frau schließlich voller Enttäuschung wieder nach Amerika zurückgefahren sei. Gott allein wisse, ob man ihn getötet habe. - Da es bisher niemandem gelungen war festzustellen, welche historische Begebenheit sich hinter dieser Erzählung verbergen könnte, wandte ich mich wiederum an Missionar Ribbach, der mir mitteilte, dass sich Sundar Singh offensichtlich auf Missionar Petrus Rijnhart (spr.: Reinhart) bezöge (98). Tatsächlich ergibt sich aus dem Buch von Frau Dr. med. Susie C. Rijnhart: „Wanderungen in Tibet“ (autorisierte Verdeutschung, Calw und Stuttgart 1904) (99), dass diese am 20. Mai 1898 mit ihrem Gatten und ihrem Sohn von Donkyr (100) eine Reise nach Tibet antrat. Sie hofften, Lhasa erreichen zu können. Unterwegs liefen ihnen ihre Diener davon. Am 22. August starb ihnen ihr Kind. Am 26. September durchschwamm Missionar Rijnhart einen Fluss in der Nähe des Klosters Taschi-Gomba, um den Weiterweg auszukundschaften. Seine Frau wartete vergeblich auf seine Rückkehr, bis es ihr zur schrecklichen Gewissheit wurde, dass er Räubern in die Hand gefallen und erschossen war. Unter namenlosen Schwierigkeiten gelang es ihr, aus Tibet wieder hinauszukommen. - Es zeigt sich demnach, dass Sundar Singh im Ganzen seine Geschichte richtig wiedergegeben und sich nur kleine Irrtümer hat zuschulden kommen lassen. Möglicherweise hat er diese Erzählung in Poo gehört. - Unter diesen Umständen liegt nicht von vornherein Anlass zu der Annahme vor, dass Sundar Singh die Erzählung von Kartar Singh sich ausgedacht hätte.

Nimmt man die genannten Gesichtspunkte jeden für sich allein, so mag es an der nötigen Beweiskraft fehlen. Betrachtet man sie indessen im Zusammenhang, so dürfte sich kaum bestreiten lassen, dass eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür besteht, dass Kartar Singh und sein Martyrium historisch sind. Mehr lässt sich bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung nicht sagen. Ablehnen müssen wir den Versuch Hostens, durch eine textkritische Untersuchung der Verse, die Kartar Singh kurz vor seinem Tode in sein Neues Testament eingetragen haben soll und die von Sundar Singh, Zahir und Frau Parker jeweils abweichend wiedergegeben werden (101), die Niederschrift dieser Verse selbst durch Kartar Singh in Frage zu stellen und die Verse selbst dem Erfindungsgeiste Sundar Singh's und Zahirs zuzuschreiben; denn hierbei ist man viel zu sehr auf Kombinationen angewiesen, als dass man zu wissenschaftlich einwandfreien Resultaten gelangen könnte.

3. Im Eingeborenen-Staat Tehri (1912).

Nachdem Sundar Singh Anfang 1912 von Poo nach Kotgarh zurückgekehrt war, begab er sich bald darnach wieder auf eine neue Reise, die sich an Hand des Reisebüchleins in ihren großen Linien ziemlich genau verfolgen lässt (102). Sie führte ihn nach Tehri, der Hauptstadt des gleichnamigen Eingeborenenstaates. Mehrfach berichtet uns Sundar Singh über seine dortigen Erlebnisse, und zwar erstmalig im Nûr Afshân: „Da es in diesem Gebiet nicht erlaubt ist zu predigen, wurde ich dort bei meiner ersten Reise im August 1912 von der Polizei verhaftet und 24 Stunden lang im Gewahrsam gehalten. Hier hatte ich gute Gelegenheit, unter den Gefangenen zu predigen“ (103). Im Reisebüchlein 1915 erwähnt Sundar Singh ebenfalls diese Episode, fügt dann aber hinzu: „... Gott befreite mich schnell, und nachher blieb ich einige Tage bei Fräulein Dr. Wardmann (lies: Vrooman). Diese Dame tut neben ihrer besonderen (scil. ärztlichen) Arbeit und zusammen mit zwei Helfern sehr

eifrig das Werk des Herrn, und einige Leute sind durch ihre Bemühungen sogar Christen geworden“ (104). Ähnliches schreibt George Milton Taîb im folgenden Jahre (105). Zahir berichtet ebenfalls von einer Nacht im Gefängnis, fügt aber hinzu, Sundar Singh sei nach seiner Freilassung sofort aus dem Lande gejagt worden (106). Letzteres ist indessen unmöglich, da ja Sundar Singh angibt, hinterher noch als Gast bei der Missionsärztin geweilt zu haben.

Was die Geschichtlichkeit von Sundar Singh's Aufenthalt und Erlebnissen in Tehri betrifft, so hat Hosten zu deren Nachprüfung mehrmals an den Privatsekretär des Rajah's von Tehri geschrieben (107). Darauf schrieb dieser endlich:

> „... Ich habe Ihnen mitzuteilen, dass die in dieser Angelegenheit angestellte Untersuchung ergibt, dass die Anschuldigungen von Sadhu Sundar Singh, er sei für das Predigen des Christentums hier ins Gefängnis geworfen worden, völlig grundlos sind; kein Träger dieses Namens ist für das Jahr 1912 in unserem Gefängnisregister eingetragen worden. Überdies gilt die einfache Verkündigung einer Religion in diesem Staate nicht als ein Vergehen“ (108).

Der Wortlaut dieses Briefes muss genau beachtet werden. Es wird hier in Abrede gestellt, dass sich Sundar Singh's Name im Gefängnisregister befindet. Das schließt aber nicht aus, dass Sundar Singh einmal eine Nacht ins Arrestlokal gesperrt worden ist, ohne dass wegen der am nächsten Tag erfolgten Freilassung sein Name erst in die Gefängnisakten aufgenommen wäre. Es ist natürlich auch klar, dass der Rajah eines indischen Eingeborenenstaates, der auf freundschaftliche Beziehungen zu England Wert legen muss, in einem Falle, wo es sich um einen englischen Untertanen wie Sundar Singh handelt, ein Interesse daran hat, allen Unannehmlichkeiten und Rückfragen, welche die Einkerkerung eines englischen Untertans mit sich bringen könnte, von vornherein durch die Abstreitung solch einer Einkerkerung einen Riegel vorzuschieben. Deshalb besagt das obige Dementi verhältnismäßig wenig. Immerhin werden wir dadurch zu weiteren Nachforschungen genötigt. Da Hosten auf seine Briefe an die Pauri-Missionare (109) keine Antwort erhielt, schrieb ich meinerseits an Fräulein Dr. Vrooman am 23. 7. 34, erhielt jedoch von ihr keine Antwort. Hat sich so auch kein Beweis für die Geschichtlichkeit dieser Erzählung erbringen lassen, so sehe ich doch keinen Grund, sie zu bezweifeln, wie denn auch Hosten - allerdings vor Eingang des Briefes aus Tehri - mit ihrer Geschichtlichkeit zu rechnen schien (110). Wenn man für die Reise Sundar Singh's von Nahan (111) bis Tehri schätzungsweise 3 Wochen ansetzt, käme man für seinen Theri-Aufenthalt ungefähr auf die Zeit vom 18.-22. August 1912.

4. Erste Kailâs -Reise (1912).

Lange Zeit ist es schwierig gewesen, die Kailâs-Reisen Sundar Singh's chronologisch zu bestimmen, bis sich auf Grund der verschiedensten Berichte feststellen ließ, dass Sundar Singh hierfür die Jahre 1912, 1916 und 1917 in Anspruch nimmt. Hinsichtlich der ersten Reise ergibt sich erst aus dem Reisebüchlein Näheres. Nach der Schilderung seines Aufenthalts in Tehri fährt Sundar Singh unter der Überschrift Pauri fort: „Von Tehri kam ich über Srinagar hierher“, und schreibt dann wenige Zeilen weiter: „Ehe ich nach Pauri ging, war ich von Tehri über Gangotri nach dem Kailâs-Gebirge gewandert“ (112), und schließt hieran seine Erzählung von der Begegnung mit dem dortigen

Maharishi an (113). Dass er diese Reiseroute eingeschlagen hat, wird von Sundar Singh offenbar bereits 1913 behauptet (114). Dann folgt die Erzählung von einer wunderbaren Flußüberquerung (115). Sundar Singh schreibt weiter: „Nachdem ich diesen Ort verlassen hatte, kam ich in bewohntes Gefilde und predigte an verschiedenen Orten und gelangte zu der Straße, welche von Hardwar nach Badrinath führt, und unter den Pilgern arbeitend gelangte ich nach Karna-Prayag ...“ (116). Über Lobha (116a), Badri (116b) und Dwarahat (116c), wo ihn Miss Oram (117) und Miss Seymor (118) trafen, gelangte er schließlich nach Almora, das frei auf dem Rücken eines Hügelzuges etwa 1600 Meter hoch (119) liegt. Dass er hier 1912 gewesen ist, bezeugt auch Miss Turner, die ihn allerdings nicht selbst sah (120), sowie Rev. Yunas Singh (121). Die nächste Station, die er berührte, war Naini-Tal; dies ist eine Sommerfrische und liegt „in einer kesseiförmigen, von mäßig ansteigenden, pittoresk geformten Bergen überragten Einbuchtung, deren tiefste Stelle ein kleiner, waldumrauschter See einnimmt“ (122). In den drei letztgenannten Orten blieb Sundar Singh, wie er selbst angibt (123), rund je eine Woche.

Nach zwei Seiten hin ergeben sich bei diesen Angaben, die von Sundar Singh später in mehr allgemeiner und deshalb weniger klarer Form wiederholt werden (124), Bedenken, die von Hosten, ohne dass er den genauen Wortlaut des Reisebüchleins kannte, ebenfalls geltend gemacht worden sind (125), und zwar in topographischer wie chronologischer Hinsicht.

a) Topographische Bedenken.

Zunächst ist geltend gemacht worden, dass, grundsätzlich angesehen, die Strecke über Gangotri für Kailâs-Reisende eine ungewöhnliche Route darstelle. Dies ist jedoch nicht der Fall. Shiv Ram Kashyap sagt beispielsweise: „Hier (scil. in Tholing) trafen wir (scil. im August 1922) eine andere reiche tibetische Familie, die sich auf dem Wege nach Indien über den nach Gangotri führenden Nilang-Paß befand, und sie waren tatsächlich im letzten November in Amritsar“ (126). Selbst zwei Europäer, F. Williamson und F. Ludlow, die im Herbst 1932 über den Lipu-Lekh-Paß zum Kailâs zogen, kehrten im Oktober über den Nilang-Paß und über Gangotri nach Indien zurück (127). Ebenso erklärte mir Missionar Riddle auf meine diesbezügliche Frage: „Als Ihr Brief eintraf, wohnte bei mir ein Sadhu T. Banerji, der vor seiner Taufe, die vor zwei Jahren stattfand, sieben Jahre ein Hindu-Sadhu war und alle Tiraths (Heilige Plätze) auf den Bergen besucht hat. Ich fragte ihn, ob er Gangotri kenne und ob es von dort einen Weg nach Tibet gäbe. Er sagte sofort, dass es wirklich von dort einen Weg nach Tibet gäbe und dass er eine direkte Verbindung darstelle und dass Sadhus ihn häufig benutzen“ (128). Im übrigen dürfte auch jetzt noch gelten, was vor ziemlich 100 Jahren J. H. Batten geschrieben hat: „Die Hindu-Pilgrime, welche den Manasarovara-See (sic) besuchen, ziehen über den Mana-Pass ... hin und kehren über den Nilang-Paß hinter Gangotri oder über Niti zurück. Diese beiden letztgenannten Pässe sind die leichtesten von allen, zumal der Nilang ohne viel Steigung ist und dem Lauf des Jhannabi-Flusses folgt, der auf der Tibetseite entspringt. Die Pilger verlassen Mana im Juli und kehren Anfang Oktober nach dieser Seite wieder zurück“ (129).

Entstehen somit in dieser Hinsicht keine besonderen Bedenken, so fällt indessen etwas anderes auf. Nimmt man an, dass Sundar Singh nicht in Tibet gewesen ist, ergibt sich eine völlig eindeutige Reiseroute: Mussoorie, Tehri, Srinagar, Karna-Prayag, Lobha, Dwarahat, Almora, Naini-Tal (130). Wenn Sundar Singh dagegen über Gangotri zum Kailâs gezogen ist, führt der Weg von Tehri direkt

nordwärts, und es ergibt sich die Schwierigkeit, über den Rückmarsch Klarheit zu gewinnen. Denn wenn er über Gangotri wieder zurückkehrte, mußte er auch wieder den Ausgangspunkt Tehri berühren. Aber davon redet er mit keinem Wort. Oder aber Sundar Singh konnte statt der Route über Gangotri eine mehr östliche Route über Joshimath wählen. Dann hätte er entweder über den Mana-Paß und Badrinath oder über den Niti-Paß und Malari reisen müssen. Aber in diesem Falle hätte ihn sein Weg von Joshimath zunächst nach Karna-Prayag, dann nach Srinagar und Pauri, und dann wieder zurück über das gleiche Karna-Prayag nach Lobha und Dwarahat geführt. Das ergibt ein Hin und Her, das nicht nur planlos, sondern bei einem Mann wie Sundar Singh fast unmöglich anmutet.

b) Chronologische Bedenken.

Die andere Frage, die sich erhebt, lautet: Bleibt für Sundar Singh's Reise zum Kailâs überhaupt genügend Zeit? Wir sahen, dass sein Besuch in Tehri in die zweite Hälfte des August fällt. Wir wissen weiter - und das ist die einzige chronologische Bestimmung, die uns für die nachfolgende Zeit bislang zur Verfügung steht -, dass Sundar Singh spätestens in der zweiten Hälfte des Oktobers in Calcutta eintraf. So bleiben nur rund 2 Monate für die Kailâs-Reise sowie für die anschließende Reise nach Calcutta. Die Letztere führte Sundar Singh, wie wir sahen, zunächst von Pauri nach Naini-Tal und hat mindestens drei Wochen in Anspruch genommen; denn allein auf Dwarahat, Almora und Naini-Tal kommen nach Sundar Singh's eigener Aussage je eine Woche (131). Auf der weiteren Reise berührte er Bareilly (132) („einige Tage“) - dort hörte ihn Miss I. G. Loper reden (133) -, Muttra (134) („mehrere Versammlungen“), Sikandra (135) (eine Nacht), Agra (etwa zwei Tage), Cawnpore (einige Tage), Lucknow („einige Tage“), Fatehpur (136) (zwei Versammlungen), Benares (Länge des Aufenthaltes unklar), Gaya (137) (desgl.), Calcutta (138). Für diese Reise müssen demnach bei vorsichtiger Schätzung wieder annähernd 3 Wochen in Ansatz gebracht werden. Das ergibt für die Gesamtstrecken Pauri-Calcutta mindestens 6 Wochen. So bleibt ein Spielraum von bestenfalls 2 Wochen übrig. Aber wenn man bedenkt, dass wir einerseits für die Reise die Mindesttermine berechnet und andererseits für sein Eintreffen in Calcutta das Spätestmögliche Datum in Ansatz gebracht haben - es sei daran erinnert, dass nach Kanonikus Sandys Sundar Singh nicht eine, sondern drei Wochen des Monats Oktober in Calcutta verlebt hat -, so ist es deutlich, dass bei näherem Zusehen tatsächlich keine Zeit für eine Extratour, geschweige denn für eine Reise zum Kailâs, bleibt; denn solch eine Tour würde für sich allein bereits mindestens 6 Wochen, wenn nicht erheblich mehr, in Anspruch nehmen.

Unter diesen Umständen werden wir zu dem Ergebnis gedrängt, dass Sundar Singh's Bericht über seine Reise zum Kailâs, soweit das Jahr 1912 betroffen ist, nicht auf Tatsachen beruht, sondern entweder eine glatte Erfindung Sundar Singh's darstellt oder aber irgendwie visionär zu deuten ist. Im letzteren Falle wäre allerdings ein erstaunlicher Mangel an chronologischem Bewusstsein vorauszusetzen. Im Einzelnen wird uns dieser Punkt noch im Schlusskapitel beschäftigen.

Um den chronologischen Tatbestand nach Möglichkeit noch weiter zu klären, schrieb ich an einzelne der Missionsstationen, die Sundar Singh von Pauri ab berührte. Aber das Resultat war, wie vorauszusehen, unbefriedigend: Nach nunmehr zwei Jahrzehnten war es den betreffenden Missionsleuten nicht mehr möglich, einwandfrei das Datum von Sundar Singh's damaligem Besuch zu ermitteln.

Wir müssen hinzufügen, dass bereits von Pauri ab Sundar Singh mit der Behauptung auftrat, er komme geradewegs aus Tibet. So berichtet Rev. Mangal Singh: „Es war 1912, da ich ihn (Sundar Singh) zum ersten Mal in Pauri, Garhwal, kennen lernte. Damals kam er von seiner tibetischen Reise zurück... Er weilte bei uns nur einige Stunden, und so konnten wir nicht viel reden“ (139). Im gleichen Briefe bezeugt er Sundar Singh's Erzählung von der wunderbaren Flussüberquerung (140), die demnach Sundar Singh ebenfalls bereits damals erzählt haben wird. Rev. Yunas Singh stellt fest: „Das erste, was ich vom Maharishi vom Kailâs hörte, war in Dwarahat“ (141). Das war ebenfalls 1912, und zwar kurz nach Sundar Singh's Besuch in Pauri. Wherry erwähnt im Aufruf nach Sundar Singh's vermeintlichem Tode im Frühjahr 1913 dessen „höchst interessanten Besuch in Tibet“ (142) und bezieht sich damit offenbar ebenfalls auf die gleiche Kailâs-Reise. Sandys berichtet in seinem Nekrolog von 1913: „Einmal besuchte er mit Pilgern das Kloster hoch auf dem Kailâsberge (dem Berg, den die Hindu als Götterwohnung betrachten). Hier fand er, so erzählte er uns, ein großes Steinkreuz, auf einem erhöhten Platze errichtet, an dem die Pilger vorüber ziehen, ein schweigendes Zeugnis in Stein für die Forderungen Jesu Christi mitten in den Schneegefilden des Himalaya“ (143). Sandys bezieht sich hier offenbar auf eine Erzählung Sundar Singh's während seines Calcutta-Aufenthaltes. Es bleibt überraschend, dass das Vorhandensein eines solchen Steinkreuzes von niemandem sonst berichtet worden ist, wie sich auch kein Kloster auf dem Gipfel des Kailâs befindet, wie uns hier zu verstehen gegeben wird. Auch ein Freund Hosten's in Lahore, dessen Name uns nicht genannt wird, sagt aus, dass Sundar Singh Ende 1912 zu ihm vom Maharishi gesprochen habe (144). Auch in Bombay am 12. 1. 1913 sprach Sundar Singh über seinen Tibet-Besuch (145).

Damit, dass die Kailâs-Reise Sundar Singh's vom Jahre 1912 als unbistorisch erwiesen ist, fällt auch Sundar's Begegnung mit dem Maharishi vom Kailâs dahin. Wir verschieben indessen die Erörterung der mit dem Maharishi zusammenhängenden Probleme bis zur Besprechung der dritten Kailâs-Reise von 1917.

5. Im Kotgarh-Gebiet (1913).

Nachdem Sundar Singh im Herbst 1912 Tehri und Garhwal besucht hatte, reiste er, wie wir sahen, über Calcutta durch Nordindien nach Bombay and dann weiter zum Kajli-Ban, wo er fastete, während die Todestelegramme von Nimoda ausgesandt wurden. Von Annfield brach er am 11. März 1913 wieder auf und gelangte über Nahan etc. nach Amballa, von wo er am 28. März 1913 seinen letzten Brief an Kanonikus Sandys schrieb. Die weiteren Reisen Sundar Singh's ergeben sich aus dem Reisebüchlein. Sie fallen offensichtlich in den Monat April (146). Dann schreibt Sundar Singh: „Nachher arbeitete ich während der heißen Jahreszeit für einige Monate auf den Bergen. Ich wohnte 3 Monate lang in Kotgarh mit Mr. Philipp David zusammen“ (147). Hierbei bezieht sich Sundar Singh offensichtlich auf die Monate Juni, Juli und August; denn Sundar Singh fährt fort: „Dann kam ich im Monat September nach Saharanpur, indem ich unterwegs in Simla, Kalka, Amballa und Jagadhri predigte“ (148). Philipp David ist offenbar der gleiche, der seit vielen Jahren bis auf den heutigen Tag in Kotgarh als der Ortsgeistliche der englischen Kirchenmission wirkt. Er wäre der Einzige, der Näheres über den Sommeraufenthalt Sundar Singh's von 1913 wie über vieles andere angeben könnte. Aber leider antwortete er nicht, als ich am 11. 7. 1934 an ihn schrieb. So müssen wir uns mit den äußerst dürftigen Angaben Sundar Singh's begnügen. Es ist zu vermuten, dass Sundar Singh nicht nur in der näheren Umgebung Kotgarh's arbeitete, sondern auch in den benachbarten Eingeborenen-

Staaten.

6. Tehri und Garhwal (1914).

Im Frühjahr 1914 reiste Sundar Singh wieder im Gebiet von Tehri-Garhwal, wie sich aus seinem Aufsatz „Das Christentum in Garhwal“ (149) ergibt. Das nähere Datum lässt sich jedoch nicht genau bestimmen, Der terminus ad quem ist spätestens Mitte April, da der Aufsatz am 17. April veröffentlicht wurde. Dagegen liegt keine präzise Angabe für den terminus a quo vor, da das letzte genaue Datum, das wir für die vorhergehende Zeit haben, der September 1913 ist, wo Sundar Singh, wie wir eben sahen, in Saharanpur wirkte. An den Besuch dort schloß sich eine weitläufige Reise durch das westliche Nordindien an, ohne dass wir greifbare chronologische Angaben erhielten (150). So müssen wir mit der Vermutung zufrieden sein, dass diese neue Reise im West-Himalaya in den März des Jahres 1914 fällt und vielleicht auch einen Teil des Februar und April mit einschließt.

Als Sundar Singh diesmal nach Tehri kam, stieß er auf keine Schwierigkeiten (151). Er wohnte wieder bei Frl. Dr. Vrooman, und zwar zwei Tage lang, und hielt bei ihr abends einen Gottesdienst ab. Mit den Höflingen des Königs hatte er eine längere Unterhaltung. Nach dem Besuch zahlreicher Dörfer gelangte er dann nach Srinagar (152), das dicht an der Grenze bereits auf dem Boden der Provinz Garhwal liegt. Dort traf Sundar Singh neben Swami Sardia Nand bzw. Satya Nand (153), einen zum Magister Artium Graduierten mit Namen Bawa Sita Ram, der, wie sich herausstellte, ein heimlicher Christ war und früher Chakrawarti gehießen hatte. Im Verlaufe eines dreistündigen Gespräches kam Sundar Singh mit ihm darauf zu sprechen, dass Christus sein Blut für die ganze Welt vergossen habe. In dem Augenblick bat Bawa Sita Ram Sundar Singh seinen Mund zu öffnen, berührte dessen Zunge mit dem Finger und dann ebenso seine eigene Zunge. Sundar Singh und die Umstehenden fühlten sich im ersten Augenblick abgestoßen, weil in Indien die Berührung des Speichels gemieden wird. Aber schon erklärte Bawa Sita Ram: „Wie Ihre Zunge den lebendigen Christus predigt und bekennt, so soll es meine Zunge auch“ (154). Die Tatsache, dass der Speichel den Indern als unrein gilt, ist nicht ein Grund gegen die Geschichtlichkeit dieser Erzählung, wie Hosten meint (155), - wie hätte sie sich Sundar Singh dann wohl ausdenken und hier bringen können -, sondern gerade dafür.

Von Srinagar aus wanderte Sundar Singh nach Pauri. Dort hielt er verschiedene Predigten und Vorträge und besuchte auch benachbarte Dörfer. Er weiß von einem großen Fortschritt der Arbeit in Nandaprayag, Karnaprayag und Rudraprayag zu berichten, lauter Orten innerhalb der Provinz Garhwal (156) - ob er sie alle besucht hat, wissen wir nicht -, ebenso wie in Dwarahat. Hier traf er Yunas Singh zum zweiten Male (157), und zwar während der Passionswoche, und wahrscheinlich auch Miss Oram zum zweiten Male (158). Weiter besuchte er Almora, wo er zum ersten Mal Frl. Turner traf (159), sowie Naini-Tal, Orte, die er bereits 1912 bereist hatte. Von seinem Besuch in Bharsa (160) berichtet er, dass er dort einen Farmer Maskulin getroffen habe, der während seiner Freizeit auf die Dörfer zu gehen und Heidenpredigt zu halten pflegte und durch sein geduldiges Wesen und seinen christlichen Charakter viel Einfluß hatte. Im Reisebüchlein erwähnt Sundar Singh ebenfalls Bharsar (sic), fügt aber hinzu, dass er hier „einige Tage“ bei Sain Macmillan gewohnt habe (161) und dann nach Ranikhet (162) (das sich rühmen kann, eines der großartigsten Panoramas im unteren Himalaya zu besitzen und das, wie versichert wird, hinsichtlich der Aussicht auf die

Schneegebirge selbst Darjeeling übertrifft (163)) sowie Bhim-Tal (164) weiter gezogen sei (165). Von hier fuhr Sundar Singh nach Assam, Sikkim und Nepal, worüber im nächsten Kapitel bei der Erörterung der Ost-Hima-laya-Reisen Sundar Singh's zu sprechen sein wird.

- Fortsetzung 8. Kapitel (2)

top

Anmerkungen

1. Die Ethymologie erörtert Sir Geoffrey Corbett: The Word Hima-iaya, „The Hiinalayan Journal“ 1 (1929), 84-86.

2. Missionar J. Weber an Hei., 9. 6. 25, H.-B. V, 9.

3. Vgl. Dr. Emil T r i n k 1 e r : Tibet. Sein geographisches Bild und seine Stellung im Asiatischen Kontinent. „Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München“, 15. Bd., 1921-22, München 1922, p. 2-146. Diesem grundlegenden Werk, das die Ergebnisse der bisherigen diesbezüglichen Forschung zusammenfasst, ist eine eingehende Bibliographie mit 362 Veröffentlichungen, umfassend die Jahre 1831-1920, beigefügt. - Vgl. auch die Himaiaya-Bibliographie (1801-1933), München 1934, enthaltend 736 Nachweise.

4. Eine ausführliche geschichtliche Darstellung gibt A. H. F r a n c k e in: A History of Western Tibet. One of the Unknown Empires. London 1908. - Einen kurzen Abriß der Geschichte des westtibetischen Reiches gibt der gleiche Verfasser anhangweise in seinem Buche: Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft, Herrnhut 1921, p. 154-158.

5. Es ist zu beachten, „dass nach indischer Sprechweise Tibet soweit reicht, als man tibetisch spricht und dem Lamaismus huldigt, ganz ohne Rücksicht auf den Lauf der heutigen politischen Grenzen“ (A. H. Francke, Deutsche Literaturzeitung, N. F. 3, 1926, 1640).

6. Missionar Kunick an S. S., 22. 1. 25, Dok. I, 42: ders. an Jasper, 24. 4. 25, Dok. II, 100.

7. A. H. F r a n c k e : Geistesleben in Tibet, Gütersloh 1925, p. 4.

8. A. H. Francke: Bemerkungen zu Jäschke's tibetischer Bibelübersetzung, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Leipzig, Jg. 51, 1897, 648; ders.: Die Sprachenfrage in der west-tibetischen Mission der Brüdergemeine. „Allgemeine Missionszeitschrift“ 37 (1910), 412-420, 448-454; vgl. auch Th. Bechler: Kulturarbeit der Brüdergemeinde im westlichen Himalaja, Herrnhut 1914, p. 17, 19.

9. Adolf Schulze: Zweihundert Jahre Brüdermission, II. Bd.: Das zweite Missionsjahrhundert, Herrnhut 1932, p. 531.

10. Vgl. L. Austine W a d d e ll: The Buddhism of Tibet or Lamaism. With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its relation to Indian Buddhism. London 1895 (mit Vorbehalt zu benutzen). Albert Grünwedel: Mythologie des Buddhismus, Berlin 1900. Ders.: Der Lamaismus. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1. Die orientalischen Religionen, 1906, p. 136-161. A. H. Francke: Lamaismus. RGG III, 1459-1461.

11. Vgl. S. R i b b a c h : Das verschlossene Tibet und seine Herrscher. EMM 78 (1934), 357-368, 393-401.

12. Eine eingehende Darstellung dieser ganzen Epoche gibt der Jesuitenpater C. Wessels: Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721, The Hague 1924, 43-119, samt dem portugiesischen Bericht der Tibetreise von Azvedb, p. 282-313. - Vgl. auch die kurze Zusammenfassung: Seventeenth Century Jesuit Missionaries in the Himalaja, „The Himalayan Journal“, ed. Kenneth M a s o n, 4 (1932), 170-174.

13. Vgl. Wessels a. a. O. 205-273. Vgl. auch die engl. Übersetzung der Werke von Desideri, die unter dem Titel erschienen sind: The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S. J., 1712-1727. An Account of Tibet. Edited by Filippo De F i 1 i p p i. With an introtruction by C. Wessels, S. J., London 1932.

14. Ein kurzer geschichtlicher Überblick über die kathol. Missionsversuche mit Literaturangabe befindet sich in 4H 48f. Einen geschichtlichen Abriß über die Erforschung Tibets vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (einschl. des Anteils der kathol. Missionare) geben: Graham Sandberg: The Exploration of Tibet. Its History and Particulars from 1623 to 1904, Calcutta und London 1904; Sir Thomas H o 1 d i c h : Tibet, the Mysterious. London 1906; Sven H e d i n : Transhimalaja, Bd. III, Leipzig 1912, p. 103-148, 285 ff. (p. 272-282 enthält eine Schilderung von Andrade's Reisen).

15. Als die ersten Missionare zogen August Wilhelm Heyde (vgl. G. Heyde: 50 Jahre unter Tibetern. Lebensbild des Wilhelm und der Maria Heyde. Herrnhut 1921) und Eduard Pagell 1853 nach Indien aus. Ihnen folgten weitere Missionare. Nacheinander legten sie Missionsstationen in Kyelang (1857), Poo (1865), Leh (1885), Khalatse (1889), Simla (1899) und Chini (1900) an, von denen jedoch ein Teil wieder aufgegeben werden musste. Der Erfolg ihrer Arbeit war freilich zahlenmäßig äußerst gering. Nachdem 1865 die Erstlinge getauft worden waren, wuchs die Zahl der Christen langsam bis auf 157 im Jahre 1930 (Schulze a. a. O. 558. Dort p. 688 weitere Literaturangaben zur Geschiente der Herrnhuter Westhimalayamission).

16. „Christentum in Tibet“, NA 19. 4. 12 (Doss. NA 3-6 bzw. 8 f.)

17. „Begegnung mit einem teuern Freunde“ a. a. O. (Doss. NA lf.).

18. R. 8-10.

19. Lover 1917, 49-51, 57a; ähnlich Lover 1918, 67-70, Ap. 1919, 65-68. Nicht in Sh. Einige Übertreibungen fehlen auch hier nicht, wie die Behauptung, S. S. sei mit seinem Gefährten 2 Monate zusammengereist.

20. Leg. 81-89.

21. Das Datum einschl. der Jahreszahl in R. 8.

22. Im Auftrag der indischen Regierung unternahm A. H. Francke eine archäologische Forschungsreise, die ihn von Simla über Poo nach Leh und weiter nach Srinagar führte. Der Bericht über diese Reise findet sich in seinem Buche: Antiquities of Indian Tibet, Vol. I, Calcutta 1914 (Personal Narrative), Vol. II, Calcutta 1926 (The Chronicles of Ladakh and minor Chronicles), Archaeological Survey of India, New Imperial Series, Vol. 38 & 50. - Die Schilderung der Reise von Kotgarh bis Poo einschließlich eines Abstechers nach Nirmand und Shipki mit besonderer Berücksichtigung der jeweiligen geschichtlichen Denkwürdigkeiten und unter Beifügung zahl
reicher Photos befindet sich in Bd. I, 2-30.

23. T r a n s h i m a 1 a j a Bd. II (1909), 382-384; Bd. III (1912), 345-380; vgl. Kap. 5, Anm. 96.

24. Am linken Ufer des Sutlej gelegen, 3063 Fuß hoch, vgl. W1A Karte 10, I 4, desgl. Karte P. L. 53, B 1 und 53 E, C 3.

25. Auf der rechten Seite des Sutlej gelegen, 3083 Fuß hoch, vgl. WMA Karte 10, J 4, desgl. Karte P. L. 53, C 1 und 53 I, B 2. Auf der Herrnhuter Missionskarte vom Westhimalaya (z. B. in Adolf Schulze a. a. O. p. 544) ist Chini irrtümlich auf dem linken, südlichen Ufer des Sutlej eingezeichnet. - In der Übersetzung von Shambunath heißt es: „I passed, through ... the two China mountains called Klu and Kalassus which are going to Tibet has to cross (sie)“ (Doss. NA 3), dagegen in der von Chawhan: „preaching the gospel in Chini, Kalwa and Klasas (these both hills are situated on the way to Tibet) ...“ Es ist klar, dass China ein Mißverständnis für Chini ist. Die beiden Berge konnte ich nicht identifizieren.

26. 1900-1906 war dort Missionar Brüske stationiert; dann wurde diese Station wieder aufgegeben (Schulze a. a. O. 547).

27. 7791 Fuß hoch, vgl. Karte P. L. 53, C 1 und 53, I, B 2.

28. Chawhan schreibt: Adormi, Shambunath: Ormi. Der richtige Name ist: Ormig, vgl. Pandit Tika Räm J o s h i : Notes on the Ethnography of the Bashahr State, Simla Hills, Punjab, „Journal of the Asiatic Society of Bengal“, Jg. 7, 1911 (veröffentlicht Calcutta 1915), p. 538.

29. WMA Karte 10, J 4; Karte 53 J, C 1. Nach S. S. ist Poo 190 Meilen von Simla entfernt, was ungefähr zutreffen dürfte; wie sich bei einem Studium der Karte ergibt, sind auf ihr die Meilenangaben der Hindustan-Tibet-Road nur bis zur 160. Meile (kurz vor Jangi, gegenüber Morang) eingetragen. Da Kotgarh etwa 50 Meilen von Simla entfernt ist, ergibt sich damit eine Entfernung von 140 Meilen für die Strecke Kotgarh bis Poo, die S. S. zurücklegte.

30. Die Missionsstation in Poo wurde 1865 von Missionar Pagell begründet, der sie bis zu seinem Tode 1883 verwaltete. An seine Stelle trat Missionar Julius Weber, dem dann die Missionare Th. Schrewe, H. Kunick und H. Marx folgten. 1923 wurde die Station aufgehoben, und als 1930 die Reste der Gemeinde nach Leh überführt werden sollten, ergab sich, dass sich die noch übrigen

Christen dem Hinduismus zugewandt hatten (Schulze a. a. O. 543-545).

31. H. B. Marx bezeugt in seinem Brief an Fürstenberger vom 18. 2. 25 (Pfi.-B. 624, Abschrift Doss. U 92, veröffentlicht NAMZ 1925, 149 und Leg. 85f.) S. S.'s Besuch sowie die Tatsache, dass Ali S. S. als Dolmetscher begleitet habe, dass beide das Kloster Tashigang besucht hätten und dass S. S. am Sonntag in der bis zum letzten Platz gefüllten Missionskirche auf Hindustani gepredigt habe und von Ali übersetzt worden sei. Allerdings ist es ein Irrtum, wenn Marx hier berichtet, S. S. und Ali hätten, ehe sie nach Tashigang gelangten, auch Shipki besucht, und wenn er dann ein Jahr später in einer Karte an Pfi. vom 2. 6. 26 (Pfi.-B. 622, Abschrift Doss. IV, 320) diese Reise einschließlich des Shipki-Besuches noch näher auf acht Tage verteilt. In Wirklichkeit fällt der Besuch von Shipki, wie wir noch sehen werden, ins Jahr 1917. - Kunick erinnert sich ebenfalls an den Besuch S. S.'s, wie sich aus seinen Briefen an Nugent (17. 5. 21, Doss. I, 208) und Jasper (24. 4. 25, Dok. II, 100) ergibt; er irrt allerdings, wenn er als Jahreszahl 1913 angibt; doch berichtigt er später diesen Irrtum (Brief an Ho., 23. 6. 25, Doss. U 407). Übrigens berichtigt er auch ausdrücklich Zahir (in seinem Brief an Nugent, a. a. O.), der seinen Namen im Lover 1917, 49 als Kink wiedergibt, was dann von Zahir später korrigiert wurde (Kunick in Lover 1918, 67). Übrigens schreibt S. S. selber in NA und in R. irrtümlich King.

32. Es bestehen Zweifel, in welcher Reihenfolge sich die Ereignisse auf dieser Reise abspielten. Nach Sundar's Bericht in NA von 1912 predigte S. S. am 10. März - das Datum wird ausdrücklich genannt - in Poo, brach am 11. März mit Ali auf und besuchte mit ihm das Kloster Tashingam. Nach der Beschreibung des Aufenthaltes dort fährt S. S. ohne Überleitung fort: „Dann, am 17. März, ging ich nach Kanam ...“. Im Reisebüchlein von 1915 kommt - diesmal ohne Datumsangabe - die Predigt ebenfalls zuerst, und die Reise folgt. Nach der Schilderung des Aufenthaltes in Tashingam fährt S. S. fort: „Von hier hatte Mr. Ali umzukehren. Ich setzte meine Reise auf einem anderen Wege fort, predigte unterwegs und gelangte zum Kloster eines berühmten Lamas ...“. Es folgt die Beschreibung seines Aufenthaltes in Kanum, ohne dass der Name dieses Ortes genannt würde. Daran schließt sich dann im R, S. S.'s Schilderung von einem Besuch in Tishnagam, worüber im Anhang über Kartar Singh zu reden sein wird. Tatsächlich ist Tishnagam identisch mit Tashingam. - Ali dagegen sagt in seinem Bericht im NA 1912 lediglich: „S. S. ... traf in Poo am 9. März ds. Jrs. ein. Wir freuten uns sehr ihn zu treffen. Er erwies uns dadurch, dass er die Gebote Gottes predigte, eine große Hilfe“; es bleibt unklar, ob Ali damit sagen will, S. S. habe am 10. März gepredigt, oder ob er damit nur eine generelle Bemerkung machen will. Er schildert dann den Besuch in Tashingam, und anschließend berichtet er, dass sie beide gemeinsam von dort nach Poo zurückgekehrt wären, wo S. S. am Sonntag gepredigt hätte. Damit kann nur der 17. März gemeint sein. Gleichwohl fährt Ali dann fort: „Am 16. März 1912 verließ Mr. S. S. Poo mit dem Ziele Kotgarh“. - Sieht man hier von Alis Selbstwiderspruch hinsichtlich der Daten ab, so schließt an und für sich S. S.'s Bericht von 1912 nicht aus, dass er mit Ali nach Poo zurückgewandert ist. Allerdings steht R. völlig im Gegensatz hierzu. Heute ist es nicht mehr möglich zu entscheiden, was die geschichtlichen Tatsachen sind. Hei. hält sich an S. S.'s Schilderung, ohne Alis abweichende Darstellung zu erwähnen, die ihm wahrscheinlich unbekannt war (Hei. in EMM 1928, 83). Ho. dagegen, der den Reisebericht nur soweit kannte, als Heilers Angaben (a. a. O.) gehen, an Alis Bericht („Hei. über S. S.'s erste Reise in Tibet, 1912“, 18. 6. 28, Doss. V, 399 f.). - Ich selbst neige zu der Ansicht, dass S. S. in Poo vor dem Aufbruch nach Tashingam gepredigt hat, nachher mit Ali nach Poo zurückgekehrt ist, dort möglicherweise ein zweites Mal gepredigt hat - das hält auch Ho. für möglich (Doss. NA 11) - und dann weitergezogen ist. Im R. läge dann eine allerdings nur schwer verständliche Gedächtnisverwirrung vor.

33. Ali ist ein Tibeter und aus Gilgit gebürtig. Er wurde von Missionar Weber getauft (Brief von

Staub, 1. 6. 25, Hei.-B. II, 29) und trat 1899 („seit 13 Jahren“ sagt S. S. im NA 1912), nachdem er in Srinagar ausgebildet worden war (Bechler: S. S. S., Herrnhut 1925, p. 32), in den Dienst der Brüdergemeinde und gewann eine Anzahl Menschen zum Christentum. Missionar Ribbach, der ihn von klein auf kannte, stellte ihm das Zeugnis aus, dass er der Mission wertvolle Dienste geleistet habe (Ribbach in einem undatierten Briefe, Abschr. in Hei.-B. V, 21). Neben seiner Arbeit als Prediger und Lehrer versah Ali in Poo den Postdienst (S. S. im NA, 14. 9. 17, Doss. NA 253 bzw. 302). Zwischen ihm und S. S. entwickelte sich eine Art Freundschaft, so dass beide, wie wir sehen werden, auch 1917 und 1919 zusammen reisten, bis aus einem uns unbekannten Grunde auf der letztgenannten Reise eine Entfremdung zwischen ihnen eintrat, so dass sich Ali nach dem Abschluss der Reise von S. S. trennte (Jasper an Pfi., 27. 1. 24, Doss. U 290). Später schied Ali aus dem Missionsdienste aus und wohnt jetzt in Kotgarh, wo sich auch sein Schwager Stokes befindet, „Er verdient sich jetzt sein Brot auf ausgedehnten Handelsreisen, die ihn auch ins Innerste Tibets bis nach Lhasa geführt haben“ (Ribbach a. a. O.). - Mit seinem tibetischen Namen hieß Ali Thaniyat (S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 6), das in verschiedener Weise variiert wird als T. Nasib Ali (so unterzeichnet Ali seinen NA-Bericht; S. S. bezeichnet ihn ebenso in R. und auch in seinem Bericht im NA nach der Übersetzung von Shambunath, während Chawhan: Talyiat Nasib Khan übersetzt). Im Brief an Ribbach (22. 1. 25, Dok. I, 79, Leg. 87 f.) erscheint er dagegen als Tarnyed Ali.

34. Th. Bechler : S. S. S., sein Wesen und Wirken, 1925, p. 21 f.

35. Bechler a. a. O. p. 22.

36. Karte L. P. 53 I, C-D 1.

37. WMA Karte 10, J 4.

38. Karte L 53, C 1.

39. Ali an Ribbach a. a. O.

40. Karte L 53, C 1; desgl. 53 I, C 1, wo auch Namgya und Shipki verzeichnet sind. - Tashigang ist nicht zu verwechseln mit dem von Sven Hedin Mitte November 1907 besuchten Kloster gleichen Namens, das am Indus liegt (Transhimalaja III, 39ff.).

41. Marx an Pfi., 2. 6. 26 a. a. O.

42. Missionar Schnabel fand dort keine Grenzsteine und ließ die Frage offen (Karte an Pfi., 1. 2. 26, Pfi.-B. 742). Das geodätische Amt in Dehra Dun erklärte es als zum britischen Gebiet gehörig (Brief vom 3. 3. 26 lt. Mitteilung Ho.'s an Nugent, 15. 5. 26, Doss. IV, 141 und Pfi.'s an das schweizerische Generalkonsulat in Bombay, 20. 9. 26, Pfi.-B. 52). Demgegenüber teilte der Verweser des schweizerischen Generalkonsulats in Bombay am 8. 10. 26 Pfi. mit, dass die Auskunft des geodätischen Amtes in Dehra Dun als unzutreffend zu betrachten sei. Das Foreign and Political Department in Simla habe ihm nach monatelangen Nachforschungen amtlich mitgeteilt, dass Tashigang zu Tibet gehöre (Pfi.-B. 781). Auf nochmalige Rückfrage beim geodätischen Amt in Dehra Dun teilte dieses dann Pfi. mit, dass die Grenze in jener Gegend nicht

markiert sei und die Angabe der Regierungsstelle als autoritativ angesehen werden müsse (Brief vom 15. 12. 26 lt. Mitteilung Pfi.'s an Br., 11. 1. 27, Pfi.-B. 113 = 121). Unter diesen Umständen kommt auch Pfi. zu dem Ergebnis, dass Tashigang als zu Tibet gehörig zu betrachten sei (Brief an Br. a. a. O.). Allerdings widerspricht er sich selbst, wenn er, nachdem dies Ergebnis zu Tage getreten ist, schreibt: „Sachlich hat die Sache wenig Bedeutung“ (a. a. O.); denn zwei Monate vorher schrieb er noch, dass die Entscheidung über diese Frage für seine wissenschaftliche Arbeit „von großer Wichtigkeit“ sei (Brief an das geodätische Amt in Dehra Dun, 10. 11. 26, Pfi.-B. 171). In Wirklichkeit ist die Zugehörigkeit von Tashigang zu Tibet insofern von großer Bedeutung, weil damit erwiesen ist, dass S. S. damit den Boden von Tibet proper betreten hat.

43. „By means of a straw shaft“ (so Ali lt. Übersetzung) ist nicht klar; vermutlich haben wir an einen aus Grasseilen angefertigten Hängesteg, wenn nicht überhaupt nur an ein bis zwei dicke Grasseile zu denken, über die sie hinwegbalancieren mussten (ähnlich Ho. in Doss. NA, 10). - Eine Vorstellung davon, wie aufregend und gefährlich eine derartige Flussüberquerung ist, erhält man, wenn man liest, wie Sven Hedin Ende August 1908 den Sutlej unweit Poo in schwindelnder Höhe an einem Drahtseil hängend mit seiner Karawane zu überqueren hatte (Transhimalaja III, 339-348).

44. Es gibt nach Sven Hedin (Transhimalaja I, 316) vier Grade von Lamas: Getsul, Gelong (mit den Unterabteilungen Ringding, Riktschen - beide werden gelegentlich zum Getsul-Grad gerechnet - und Kauschen), Kanpo (Abt) und Yungtschan. Über ihnen stehen nur noch der Tashi-Lama oder Pantschen-Rinpotsche sowie der Dalai-Lama. S. S. führt 1917 ebenfalls diese 4 Grade an, allerdings in abweichender Schreibweise (NA 28. 9. 17, Doss. NA 255 bzw. 305 bzw. 320); aber er gibt nicht an, welchen Grad der Ober-Lama in Tashingang besaß.

45. Nach Bechler's Angabe (S. S. S., sein Wesen und Wirken, 1925, p. 22) ist das Kloster von 100 bis 200 Mönchen bewohnt; er beruft sich da bei auf eine Mitteilung von Missionar Ribbach.

46. Der Tag steht nicht fest; ebenso wenig wissen wir, ob S. S. noch einmal in Poo eingekehrt ist, vergleiche Anm. 32.

47. WMA Karte 10, J 4.

48. Vgl. die Schilderung von Sven H e d i n (Transhimalaja III, 355-364). - Zum 125. Geburtstag von Csoma erschien der Band: Tibetan Studies. Being a Reprint of the Articles contributed to the Journal of the Asiatic Society of Bengal by Alexander Csoma de Korös. Edited by E. Denison R o s s. Calcutta 1912 („Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal“, Vol. 7, 1911, Memorial Vol.).

49. Es ist nicht zu ersehen, ob S. S. hier mit dem Zusatz Ful Kushak den Grad des Ober-Lamas oder seinen Namen wiedergeben will. Ersteres erscheint wahrscheinlicher. Er bezeichnet ihn weiter als den „Lehrer des Tashi-Lama“. 1917 schreibt S. S. präziser bei der Beschreibung des obersten der vier Lama-Grade (NA 28. 9. 17 a. a. O.): „... In Tashing-Lunpo gibt es nur zwei Lamas des Younchan-Grades. Einer von ihnen heißt Pocha (so 305, desgl. 255, dagegen 320: Puja). Er ist der Lehrer des Tashi-Lama. Er gilt als ein sehr gelehrter Mann. Ich traf ihn im März 1912 in Kanum, wo es eine große Bibliothek und einen Tempel gibt.“ - Sven H e d i n schreibt, dass sich in Tashi-Lunpo zwei Lamas des Yungtschan-Grades befänden. Der eine von ihnen, „der Lotsaba heißt, ist Abt des Klosters Kanum und dreier anderer Klöster am Satledsch (scil. Sutlej). Er kam als

neunjähriger Knabe nach Tashi-Lunpo und lebt hier seit 29 Jahren. Er sehnt sich nach seiner Heimat, aber der Tashi-Lama will ihn nicht eher dorthin reisen lassen, als bis der Dalai-Lama nach Lhasa zurückgekehrt ist“ (Transhimalaja I, 317). - dass S. S. tatsächlich, wie er behauptet, diesen geistlichen Würdenträger des Lamaismus getroffen hat, wird nahe gelegt durch einen Bericht von G. M. Young. Dieser traf am 9. 5. 1912 in Kanum ein und hatte mit dem Letzteren ein langes Gespräch auf einem Balkon des Klosters. Der Lotsa-Lama bzw. Lotsawa (nach Young ist dies kein Eigenname, wie Sven Hedin angibt, sondern die Bezeichnung für die Inkarnation, die erstmalig in Rinchhen Tsangpo und später noch zwölf mal oder öfter Gestalt genommen hat) sei 1912 mit Erlaubnis des Tashi-Lama nach Kanum zurückgekehrt. „Er interessiert sich für das Christentum“ (G. M. Young: A Journey to Toling and Tsaparang in Western Tibet, „Journal of the Panjab Historical Society“, Calcutta 1919, p. 189).

50. Dort fielen S. S. besonders zwei riesige Bücherreihen auf und zwar, wie er angibt, eine Sammlung „Kangivar“ mit 106 Bänden aus dem Leben Buddhas, und eine andere Sammlung „Tangivar“ mit 208 Bänden, enthaltend die Lehren der Nachfolger Buddhas samt einem Kommentar zu Kangivar. Über diese Bücher hatte er bereits vom Ober-Lama in Tashigang gehört. Später (NA 5. 10. 17, Doss. NA 256 f., bzw. 309, bzw. 322) gibt er die Zahl der Bände mit 106 bzw. 235 an und fügt hinzu, dass sie alle zusammen so schwer seien, „dass 150 Pferde sie kaum tragen können“. Da sich bei H e d i n (Transhimalaja I, 372) die gleiche Angabe über die Zahl der Bände sowie die Wendung findet: „es bedarf einer Karawane von etwa 150 Pferden, um beide Bibeln der Tibeter zu transportieren“, schließt Ho. daraus: „Diese Bemerkung ist so bezeichnend, dass S. S. getrost aufgefordert werden könnte, sie in einem anderen Buche wiederzufinden. Er könnte leicht das Buch in Kotgarh oder Subathu entliehen haben. Er wird natürlich bestreiten. Sven Hedin benutzt zu haben ...“ (Doss. NA 344). Ho. meint damit, dass S. S. die Bücher nicht gesehen habe. Mir erscheint es als wahrscheinlich, dass S. S. tatsächlich diese Bücher in Kanum in Augenschein genommen hat. Später kann er dann ja bei Sven Hedin Näheres darüber nachgelesen haben, ehe er jenen Aufsatz von 1917 schrieb. Allerdings hätte dies zur Voraussetzung, dass Sundar Singh damals genügend Englisch verstand, was allerdings wiederum als zweifelhaft erscheinen muß (vgl. Kap. 1, Anm. 56). Aber S. S. kann natürlich auch durch Freunde in Kotgarh oder in Poo oder sonst von jemand hiervon Kenntnis erhalten haben. - Bei A. H. Francke (Geistesleben in Tibet, Gütersloh 1925, p. 16ff.) erfahren wir Näheres über diese beiden großen Sammelwerke, die den tibetischen Kanon ausmachen. Sie enthalten alle tibetischen Übersetzungen, deren Buston (1288-1363) zu seiner Zeit habhaft werden konnte. „Schon vor 1310 soll diese Arbeit vollendet worden sein.“ Das erste Werk, der Kandschur (bKa-'agyur = Übersetzung des Wortes) besteht aus 108 Bänden und umfasst die Grundschriften des alten Buddhismus und die der nördlichen Schule. Das zweite Werk, der Tandschur (bsTan-'agyur = Übersetzung der Kommentare) besteht aus 225 (sic) Werken und umfaßt die Erklärung der Hauptwerke, aber daneben auch weitere Übersetzungen der verschiedensten buddhistischen und hinduistischen Schriften. Bei Francke finden sich weitere Angaben über die einzelnen Untergruppen, den Druck usf. - Vgl. auch Krause: Ju-Tao-Fo, München 1924, p. 492, worin u. a. der Tandschur ebenfalls auf 225 Bände angegeben wird. - Übrigens sah auch Sven H e d i n bei seinem Besuch im Kloster Kanum den Kandschur (Transhimalaja III, 354).

51. R. 9.

52. Karte L. P. 53, B I.

53. Der Arzt heißt bei Shambunath Rod Regus, bei Chawhan Rodregs: die Hypothese von Ho., dass es

sich in Wirklichkeit um den portugiesischen Namen Rodrigues handelt (Doss. NA 13), leuchtet ein.

54. So P. Shambunath; Chawhan hat China.

55. Auf Sundar Singh machte es besonderen Eindruck, dass der Arzt in Rampur einen Patienten durch eine Operation von einem Stein, der 24 Tolas (280 g) wog, befreit hatte.

56. Ob er sich zu der Zeit, als er den Artikel im NA schrieb, über den Unterschied zwischen Groß- und Klein-Tibet klar gewesen ist, lässt sich schwer entscheiden. Man erhält fast den Eindruck, als rechne er dort auch Poo mit zu Tibet. Im Reisebüchlein ist ihm indessen der Unterschied klar: „Wir (scil. S. S. und Ali) predigten zusammen das Evangelium in Khap und Namgya und kamen an die Grenze von Tibet. Ohne Pass war es schwierig weiterzukommen, aber wir predigten in verschiedenen Orten der Nachbarschaft, wo keine Hindernisse bestanden“ (R 8). Damit ist völlig klar erwiesen, dass S. S. nunmehr die Reise, soweit sie Tibet betraf, selber höchstens als einen Grenzausflug betrachtete. Die Tatsache, dass die Reise „nur“ ein ,,Grenzausflug“ war, hat somit für Sundar S. nichts Inkriminierendes, wie Pfi. meint (Leg. 85ff.). - Noch später schreibt S. S. über Ali, dass er mit ihm nie im eigentlichen Tibet gewesen sei, außer in Shipki (Brief an Hei., 23. 3.25. Dok. II, 3); da ist ihm also nicht bekannt bzw. nicht mehr gegenwärtig, dass auch Tashingam auf tibetischen Boden liegt.

57. Zuletzt Pfi.: „Kartar Singh, der tibetische Märtyrer, ist von S. zu Reklamezwecken erfunden, um die Kühnheit seiner erschwindelten Tibetreisen desto heller leuchten zu lassen“ (Bankerott 1928, 68).

58. Auch Ho. ist dieser Meinung, vgl. seinen Aufsatz über S. S.'s drei Kailâsreisen, 9. 6. 28, Doss. V, 271.

59. R. 10.

60. R. 9 hat hinter dem Namen Rabarsanki ein Fragezeichen, das wohl von der Übersetzerin stammt.

61. R. 12, 14 hat: Tishnagam; zunächst erhält man den Eindruck, dass S. S. nicht Tashigang meint, da dieses in anderem Zusammenhang, und zwar in Verbindung mit dem Besuch von S. S. und Ali, erwähnt wird (R. 9). Andererseits bringt S. S. später (NA 13. 7. 17, Doss. NA 237 bzw. 284) ausdrücklich Tashingam in Verbindung mit Kartar S. Missionar Ribbach bestätigt überdies, dass Tishnagam eine Korruption für Trashingam sei (Brief an mich vom 14. 9. 34). So steht es fest, dass Tishnagam mit Tashingam identisch ist.

62. PC p. 138 (am 5. 3. 22 in Locle).

63. a. a. O. 160 (am 8. 3. 22 in Lausanne).

64. Eine genaue Übersicht über die verschiedenen Versionen der Kartar - Singh-Erzählung unter besonderer Berücksichtigung von Z. gibt Ho. in seinem Aufsatz: „S. S.'s Kartar Singh, the Martyr, and S. S.'s and Zahir's manipulation of materials“ (15. 6. 28, Doss. V, 331-344, 372-386). Die Berichte über Kartar S. finden wir in: Shaida 25-29 (Doss. Sh 2&-36), Lover 1917, 51-57, fast wörtlich gl. 1918, 96-102, fehlt in Ap., dafür jedoch enthalten in „Martyrs of India“ (laut Ho.,

Doss. I, 49), das mir nicht zugänglich ist.

65. P-d 70 ff.

66. St-d 62 f.

67. Doss. Sh 32.

68. So Pfi. z. B. im Ostasien-Jahrbuch 1927, 74; Br. 75.

69. Br. 75.

70. Krönert, Sächsisches Kirchenblatt 1927, 318.

71. Pfi., Schweizerisches Protestantenblatt, 1928, 79.

72. Sven Hedin an Pfi., 20. 5. 25, Pfi.-B. 311, Leg. 97.

73. Th. B e c h 1 e r : Heinrich August Jäschke, Herrnhut 1930, p. 60 zählt folgende Marter auf: „Pfählung, bei der von unten ein Stock durch den Leib getrieben wird; Stein, Salz, Leder wird fest um die Hand gebunden; die ausgestreckten Arme werden an einem Balken befestigt; Beine im Block; der
Hals lebenslang im Block."

74. Pfi. in seinem Bericht über seine Unterredung mit Francke, 25. 5. 26. Doss. IV, 261.

75. Vgl. A. Henry Savage Landor: In the forbidden Land. An Account of a journey in Tibet, Capture by the Tibetan Authorities, Imprisonment, Torture, and ultimate Release. London 1898, Band II, 100-196. Deutsch: Auf verbotenen Wegen. Reisen und Abenteuer in Indien, Leipzig, 10. Auflage 1923, 275-335. Vgl. S. S. im NA 6. 7. 17 (Doss. NA 235).

76. Francke: Antiquities of Indian Tibet I (1914), 25.

77. „... Man entkleidet im Winter den Sträfling, lässt ihn in der Kälte im Freien erstarren, dann macht man rings um den Gefesselten ein Feuer; manchmal wird dies mehrmals wiederholt, bis der Ärmste unter Qualen stirbt; auch das Pfählen kommt noch vor, sowie das Spannen auf den Streckrahmen, das Streckholz ... Der tibetische Bauer und Nomade ist im allgemeinen gutmütig und sehr gastfrei; gereizt oder fanatisiert - wird er brutal ..." (Ribbach an mich, 14. 9. 34).

78. Ekai Kawaguchi: Three Years in Tibet, Madras 1909, p.374-387 (vgl. auch p. 17-20) zählt folgende Strafen auf: Eintreiben von spitzen Bambusstäben zwischen Fingernägeln und Fleisch; Schläge (300-700 Streiche); im Falle von Ehebruch Abschneiden der Ohren und Aufschlitzen der Nase; für räuberische Überfälle Ausreißen der Augäpfel und Abhacken der Hände („Lhasa ist reich an handlosen Bettlern und an Bettlern minus ihrer Augäpfel", p. 384); dazu kommen Geldstrafen und Verbannung.

79. Er verkehrte oft bei dem Dalai-Lama, als dieser 1910-12 nach Indien geflohen war, und sah ihn dann auch später wieder, als er 1921-22 elf Monate lang während seiner diplomatischen Mission in Lhasa weilte. Auch sonst hielt er sich für kürzere Zeit in Tibet auf, z. B. um 1905, wo er auf Einladung des Tashi-Lama diesen in Shigatse besuchte. Er schrieb zwei Bücher über Tibet: Tibet past and present, Oxford 1924, Deutsch von Hanns Pollog: Tibet einst und jetzt, Leipzig 1926; The People of Tibet, Oxford 1928.

80. Im Buche „The People of Tibet“ schreibt er p. 86t: „Der tibetische Großgrundbesitzer kann seine Pächter so hart prügeln lassen, wie er will, nur dass er ihn nicht töten darf. Er kann seinen Hals in ein schweres Joch (cangue) stecken und seine Füße in eiserne Fesseln legen ... In Wirklichkeit (in actual practice) können die Besitzer großer Ländereien, vorausgesetzt, dass sie erst Erlaubnis von der Regierung in Lhasa eingeholt haben, selbst solche Strafen verfügen wie diese: Beim Verstümmeln kann die Hand am Handgelenk abgetrennt werden oder das Bein am Knie. Oder es darf in seltenen Fällen die untere Hälfte der Nase abgeschnitten werden. Oder beide Augen können ausgerissen werden ...“ Ähnlich p. 146.

81. Er war zwei Jahrzehnte als britischer Handelsvertreter in Gyantse und Yatung und kennt infolgedessen Tibet ebenfalls aus eigener Erfahrung. Er verfasste zwei Bücher über Tibet: The Land of the Lama, London 1929; Twenty Years in Tibet, London 1932. Zum erstgenannten Buch schrieb ihm kein Geringerer als der Right Hon. Earl of Ronaldshay das Vorwort.

82. Twenty Years in Tibet, p. 189-191: Als Macdonald mit Frau und Tochter vom tibetischen Handelsvertreter in Pibithang einmal eingeladen war, wurden er und seine Familie zu einem eigens für sie arrangierten Schaustück eingeladen. Es handelte sich um einen Gefangenen, der zur Strafe dafür, dass er ein Dorf in Brand gesteckt hatte, von Macdonald's Gastgeber dazu verurteilt war, täglich 300 Peitschenhiebe zu erhalten, bis er stürbe. Macdonald erkannte, dass das Opfer irrsinnig war, und konnte durch sein Eingreifen verhindern, dass die Strafe ausgeführt wurde. Dem Gefangenen gelang es später zu entfliehen. Macdonald fügt hinzu, dass solche Exzesse glücklicherweise nicht oft vorkämen, erklärt aber ausdrücklich: „Die tibetischen Beamten besitzen über die Untertanen ihres Distriktes fast unbeschränkte Macht und gewinnen durch Bestechung und Auspeitschung in vielen Fällen ganze Vermögen.“

83. Macdonald zählt in: „The Land of the Lama“, p. 195-200 z. T. die gleichen Strafen auf wie Kawaguchi (vgl. Anm. 78). Er schreibt außerdem, dass das Abhacken der Hand oder des Beines auch als Foltermittel zur Erpressung von Geständnissen angewandt werde; als Foltern erwähnt er weiter, dass Fingernägel ausgerissen werden oder heißes Siegellack auf die Haut getropft und wieder abgeschält wird, wobei die Haut abgerissen wird usf. Er verbreitet sich ebenfalls über die Einkerkerungsmethoden, das Auspeitschen (bis zu 1000 Hiebe) und anderes. „Frauen werden genau auf die gleiche Weise und mit der gleichen Härte wie die Männer gepeitscht und gefoltert. Wenn ein Verbrecher verurteilt wird, werden auch seine Verwandten bestraft, und zwar gemäß dem Prinzip, dass es ihre Aufgabe sei, darauf zu achten, dass kein Glied ihrer Familie Unheil anrichtet“ (p. 199). „Theoretisch müssen alle Todes- und Verstümmelungsstrafen letztlich vom Dalai-Lama bestätigt werden, aber in praxi wird die Strafe erst vollzogen und dann die Angelegenheit nach Lhasa berichtet“ (p. 58).

84. Damit ist auch die Feststellung von Br. 63 hinfällig: „... alle intimen Beobachter und Kenner des Landes singen unisono das Lied von der Milde und Toleranz.“

85. Francke an Jasper, 4. 1. 25, Dok. I, 190, Anm. 29.

86. A. Reeve Haber & Kathleen M. Heber: In Himalayan-Tibet. London 1926, p. 234; die Übersetzung Dok. II, 235 ist ungenau.

87. S. S. an Hei., 4. 8. 25, Dok. II, 16. Pfi. urteilt über diese Auskunft von S. S.: „dass der Ex-Sadhu sich noch immer nicht schämt, immer und immer wieder, wenn ihm feste Behauptungen widerlegt werden, einen solchen zufällig angetroffenen „großen Unbekannten“ auszuspielen!“ (Schweizerisches Protestantenblatt 1928, 78). Diese Schlussfolgerung Pfi.'s, die nach dem oben Ausgeführten nicht haltbar ist, erklärt sich aus dem Umstand, dass Pfi. von Z.'s (lies: Frau Parkers) Bericht ausgeht, welcher besagt, S. S. habe aus eigenem Antrieb den Vater in seiner Wohnung aufgesucht. - Br. 76 legt S. S. in den Mund, dass er den Vater von Kartar Singh zufällig irgendwo auf der Eisenbahn getroffen habe - dass S. S. Patiala angibt, entgeht Br. -, und weiß mitzuteilen: „Ein weiterer glücklicher Zufall fügte es, dass unser Freund gerade das Neue Testament des Sohnes bei sich hatte, und es war sehr nett von ihm, dass er es dem Alten schenkte.“ Woher Br. dies weiß, gibt er nicht an.

88. Pfi. a. a. O.

89. Missionar Macaughton schreibt aus Kangra ausdrücklich: „...Unser Kangra liegt weit von Patiala entfernt, und ich habe keine Verbindungen mit jenem Teile des Punjab“ (Karte an Pfi., Poststempel 2. 6. 26, Pfi.-B. 569); Missionar Guilford schreibt aus Palumpur, das ebenfalls im Kangra-Distrikt liegt (1. 6. 26, Pfi.-B. 567); und Missionar Hasler aus Simla verweist Pfi. ausdrücklich an S. S. selbst (1. 6. 26, Pfi.-B. 568). Eine Abschrift aller dieser Briefe befindet sich in Doss. IV, 351.

90. Brief vom 29. 5. 25, Doss. U 280 f.

91. Es ist schwer einzusehen, inwiefern er hätte Kenntnis von Kartar Singh oder dessen Vater Harnam Singh haben sollen; denn sein Wohnsitz befand sich nicht in Patiala, sondern in Kapurthala (Indian Year Book, 1926, 774; zur Lage von Kapurthala, das nordwestlich von Ludhiana liegt, vgl. WMA Karte 10, H 4). - Vgl. auch das Lebensbild von Rajah Sir Harnam Singh in: Indian Christians (ohne Verfassernamen), Biographical and Critical Sketches, G. A. Natesan & Co., Madras (ohne Jahreszahl), p. 225-239.

92. Eine Zusammenfassung mit den nötigen Quellenverweisen (Shaman Khazan, Orbison, Dharamjit) gibt Hei. in Dok. II, 272. Es fehlt dort noch der Hinweis auf Ralla Ram (Dok. II, 68). Hei.'s Urteil, dass aus diesen Aussagen hervorzugehen scheine, Kartar Singh sei auch unabhängig von S. S. bezeugt, erscheint uns nicht genügend fundiert, und wir müssen in diesem Falle die Skepsis von Ho. teilen (vgl. Ho. am 15. 6. 28 in Doss. V, 385).

93. NA 24. 8. 17 (Doss. NA 250).

94. Brief an mich vom 14. 9. 34.

95. Ich hatte lediglich auf die obige Äußerung von Missionar Francke betr. des Märtyrers in Spiti hingewiesen.

96. Brief an mich vom 14. 9. 34.

97. Doss. NA 4: Dr. Royant; Doss. NA 8: Dr. Raint.

98. Brief an mich vom 14. 9. 34.

99. Die englische Ausgabe: With the Tibetans in Tent and Temple. Narrative of Four Years' Residence on the Tibetan Border, and of a Journey into the Far Interior, Edinburgh & London 1901 (zitiert von Sir Thomas H o 1 d i c h , Tibet the Mysterious, London 1906, p. 340) ist mir nicht zugänglich. Vgl. auch Graham Sandberg: The Exploration of Tibet. Its History and Particulars from 1623 to 1904, Calcutta & London 1904, p. 242 f.

100. Donkyr ist offenbar identisch mit Dangar (WMA Karte 4, C 6) in der chinesischen Provinz Kansu.

101. Ho. in Doss. Sh 33-34 k.

102. Er begab sich zunächst zu Missionar Redman in Simla und predigte In der gleichen Kirche, in welcher er die Taufe erhalten hatte (R. 14). In Subatu wirkte er etwa 1 Woche und zog dann „über Dagshai und in allen Dörfern das Evangelium verkündigend“ nach Nahan, wo er sich wieder etwas länger aufhielt (R. 15). Dort besuchte er - und das ist das erste feste Datum, das uns auf dieser Reise begegnet - am 28. Juli Missionar Riddle (Riddle an Hei., 29. 7. 26, Dok. II, 124 f.). Über Paonta (Karte L. P. 53, B 2, auf dem rechten Ufer des Jumna gelegen) gelangte er nach Annfield, wo er sich, wie er selbst sagt und wie es auch Rev. Dharamjit bestätigt, etwa eine Woche aufhielt (Dharamjit an Hei., 30. 6. 26, Dok. II, 111) und wo er dann, wie wir im VII. Kapitel sahen, ein halbes Jahr später nach dem Fasten Pflege und Erholung finden sollte. Nach seiner Ankunft in Dehra Dun sprach er in der dortigen höheren Schule und zog nach zwei Nächten weiter nach Rishi Kesh. Von dort kehrte er nach Dehra Dun zurück und wanderte nach eintägigem Aufenthalt über Rajpur (Karte L. P. 53, C 2) nach Mussoorie, wo er eine Woche bei Rev. Latham blieb und vor allem mit Rev. Hallowes auf dem Basar predigte. Von dort brach er nach Tehri auf.

103. S. S. im NA, 17. 4. 14 (Doss. NA 35).

104. R. 16 f.

105. NA 19. 5. 16 (Doss. NA 102 bzw. 159).

106. Shaida 37 (Doss. Sh 57); ähnlich Lover 1917, 69 (Abschr. Doss. K 9); die Geschichte fehlt in den späteren Veröffentlichungen Z.'s ebenso wie bei Frau Parker.

107. Erstmalig am 20. 12. 24 (Abschr. Doss. I, 387); dann am 29. 4. 26 (Abschr. Doss. IV, 63 f.); zuletzt am 2. 6. 28 (Abschr. Doss. V, 226).

108. Brief vom Generalsekretär des Rajah von Tehri an Ho., 18. 8. 28, Doss. V, 451.

109. Ho. am 3. 7. 26 in Doss. Sh 58.

110. Vgl. Ho.'s Aufsatz vom 6. 6. 28: „S. S. S.'s imprissonment at Tehri 1912“ (Doss. V, 228-231 = 249-251) und seine Bemerkungen vom 9. 6. 28 (Doss. V, 275 f.).

111. Vgl. hierzu Anm. 102.

112. R. 17; Ähnlich Z. in Shaida 50 (Doss. Sh 90): „Es war während der heißen Jahreszeit 1912, dass der Mahatmaji nach einem Besuch der Distrikte Tehri, Garhwal und Gangotri nach dem Kailâs-Berge ging.“ Vgl. auch Ho. an Pickett, 7. 7. 26, Dok. IV, 334.

113. R. 17-21.

114. Er schreibt im NA, 7. 11. 13 (Doss. NA 23 bzw. 25) nach der Schilderung seiner Begegnung mit dem Maharishi vom Kailâs: „Von Gangotri kann man in 20-25 Tagen dorthin gelangen . . “.

115. R. 21-23.

116. R. 23. Zur Lage vgl. WMA Karte 10, J 4.

116a.
a. a. O.

116b.
Nicht auf der Karte.

116c.
WMA 10, J 5.

117. Nach der Angabe von Miss Oram (Brief an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 286) hat S. S. Dwarahat dreimal besucht. Das erste Mal dürfte im Jahr 1912 gewesen sein.

118. Beide erwähnt in R. 27.

119. Vgl. Dr. Carl Diener: Mitteilungen über eine Reise in Central-Himalaya. „Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins“, Graz, 1895, 271.

120. Vgl. Miss Turner an Redman, 21. 5. 26, Dok. II, 138.

121. „Als er (S. S.) Allmora 1912 besuchte, war ich dort und war die ganze Zeit, die er sich dort aufhielt, mit ihm zusammen“ (Karte an mich vom 13. 11. 34; desgl. Brief an mich vom 8. 1. 35). Dies war das erste Zusammensein von Yunas Singh und S.S., das Ersterer früher irrtümlich ins Jahr 1910 verlegte (vgl. Kap. 5, Anm. 137).

122. Dr. Carl Diener a. a. O. 271.

123. R. 23 f.

124. „Soweit ich mich erinnere, traf ich Rev. Riddle 1912 im Nahan-Staat auf den Simla-Höhen. Von dort ging ich nach Annfield, und ich hatte dort einige Versammlungen unter Christen, und dann ging ich nach Tibet über Dehra Dun, Mussoorie, Tehri Garhwal usw " (S. S. an Hei., 22. 7. 26, Dok. II, 26). Tehri Garhwal (das Komma, das Hei. in seiner Übersetzung zwischen den beiden Worten einfügt, fehlt im Original) ist ein Synonym für den Ausdruck „Tehri State", vgl. The Indian Year Book 1932-33, Jg. 19, Calcutta, p. 196.

125. Vgl. Ho/s Aufsatz vom 9. 6. 28: „S. S. S.'s 3 Journeys to Kailash" (Doss. V, 270-300. bes. p. 275-278); ders.: „Heiler on S. S.'s first journey to Tibet (1912)", 18. 6. 28 (Doss. V, 400-404).

126. A journey through Western Tibet, „The modern Review", Calcutta, 33 (1923) 705

127. „The Himalayan Journal" 5 (1933) 105.

128. Brief an mich vom 30. 4. 34.

129. Vgl. J. H. B a 11 e n : Note of a visit to the Niti pass of the grand Himalayan chain. „The Journal of the Asiatic Society of Bengal". Calcutta,
7 (1837) 316.

130. Der besseren Übersicht wegen nennen wir hier nur die Orte, die im WMA Karte 10, J 4-5 verzeichnet sind.

131. R. 23 f.

132. WMA Karte 10, J 5.

133. Miss I. G. Loper an Pickett, 19. 1. 27, Doss. V, 477. Sie gibt keine Jahreszahl an; doch kann es sich nur um diesen Besuch von S. S. handeln.

134. WMA Karte 10, I 6.

135. a. a. O.

136. a. a. O., Karte 11, K 7.

137. a. a. O. M 7.

138. Die Orte aufgezählt in R, 23-26.

139. Brief vom 27. 3. 27, Dok. II, 116 f. Auf meine Bitte um nähere Angaben über dieses erste Zusammentreffen mit S. S. teilt mir Mangal Singh mit: „... Ich erinnere mich an diesen Besuch nur schwach, da ich damals bloß etwa 11 Jahre alt war" (Karte an mich vom 30. 1. 35).

140. Brief vom 27. 3. 27, Dok. II, 118.

141. Brief an Heiler, 20. 4. 26, Dok. II, 109.

142. Bombay Guardian vom 1. 3. 13, der diesen Aufruf vom Indian Witriess übernimmt (Abschr. Doss. I, 413).

143. Dok. II, 129. S. S. erwähnt auch selbst, offenbar in Erinnerung an diese Reise zum Kailâs, ein auf dem Kailâs befindliches, von den Nestorianern herrührendes Steinkreuz (S. S. im NA, 17. 9. 15, Doss. NA 81). Auch nach Z., Shaida 50 (Doss. Sh 90) sah S. S. „ein Steinkreuz an einer Stelle, auf einem Felsen. Als er näher ging, sah er, dass auch einige griechische Buchstaben darauf eingemeißelt waren ...“. - Dies erscheint unglaubhaft, vgl. auch Ho. Doss. NA 93 f.

144. Ho. am 9. 6. 28 in Do. V, 277.

145. L. Hari an den Herausgeber des Bombay Guardian, 5. 3. 13. dort veröffentlicht am 8. 3. 13. (Deutsch Leg. 105.)

146. Die Orte, die S. S. erwähnt, sind: Khanna, Rampur, Ludhiana, Jullundur (hier traf S. S. Rajah Harnam Singh), Amritsar, Batala und Gurdaspur (R. 34f.); dann reiste S. S. für einen vollen Monat im Taran-Taran-Distrikt (R. 35). Letzteres dürfte im Mai gewesen sein.

147. R. 35.

148. a. a. O.

149. NA 17. 4. 14 (Doss. NA 35f.); vgl. Ho.'s grundsätzliche Erörterungen vom 9. 6. 28 in Doss. V, 278-280.

150. R. 35 bis 39 nennt die folgenden Stationen: Meerut (Reise S. S.'s mit Rev. Perfumi im Distrikt), Muttra, Jaipur, Nasirabad, Ajmer, Beawar, Hyderabad (in Sind), Karachi, von dort mit Schiff nach Bombay, dann weiter nach Simla, Multan, Toba Tek Singh (wo S. S. den ganzen Distrikt bereiste), Montgomerywala, Gojra, Isa Nagiri, Ingsonabad, Martinpur, Lahore („für eine kurze Zeit ging ich mit Sain Jacob und Sain Macmillan“), Gujranwala, Kasur (S. S. bereiste den ganzen Distrikt mit Babu Hanif Ullah), Ferozepur, Nakaru, Hardwar.

151. „Ich danke Gott, dass ich auf meiner ersten Reise keine Schwierigkeiten zu bestehen hatte“ (S. S. in Doss. NA 35) ist offenbar ein Versehen, da ja die erste Reise die Einkerkerung brachte. Dass S. S. in Wirklichkeit die zweite Reise meinte, vermutet auch Ho. (Doss. NA 45).

152. Karte L. P. 53, C 2.

153. Vgl. S. S.'s Reise in Nepal, s. S. 163 ff.

154. Bei einer anderen Reise, und zwar als S. S. im Kulu-Bezirk reiste, stieß S. S. auf die Spuren des gleichen Mannes; eine Frau erzählte ihm nämlich dort, dass sie einige Jahre zuvor von Bawa Sita Ram ein Neues Testament auf Hindi erhalten und dadurch Christus gefunden habe und nun trotz der Misshandlungen durch ihre Angehörigen den Götzendienst und andere Sünden meide (S. S. in NA, 17. 9. 15, Doss. NA 81). Die gleiche Erzählung findet sich auch bei Z. (Shaida 39, Doss. Sh 67f.; Lover 1917, 71 f.; 1918, 86f.: Ap. 1919, 86 f.) und bei Frau Parker (P-d 54 f.). Im übrigen vgl. Ho.'s Kommentar zu dieser Geschichte in Doss. Sh 69-71, sowie seinen Aufsatz: „S. S.'s Pandit von Srinagar", 6. 6. 28 (Doss. V, 238-247 = 258-268), der Z.'s und Frau Parker's Berichte in vollem Wortlaut wiedergibt. Ho. bezweifelt diese Erzählung, wie er überhaupt die Existenz der Geheimen Sannyasi-Mission in Frage stellt. Aber in Ermangelung von Zeugen lässt sich im vorliegenden Fall kein Urteil pro oder contra fällen.

155. Doss. NA 46.

156. Die Orte befinden sich auf Karte L. P. 53, D 2 u. 3.

157. „Dann arbeiteten er (S. S.) und ich 1914 zusammen in einem Ort mit Namen Dwarahat zur geistlichen Auferbauung der Christen für drei, vier Tage" (Karte an mich vom 13. 11. 34). Damit korrigiert Yunas Singh seine frühere Angabe, in der er diesen Besuch S. S.'s ins Jahr 1913 verlegte (Brief an Hei., 20. 4. 26, Dok. II, 108). Er fügt hinzu: „Dann brach er nach Almora auf" (Karte a. a. O.); dies zeigt, dass S. S. von Nordwesten nach Südosten wanderte. In Doss. NA 36 gibt S. S. die Orte in der umgekehrten - verkehrten - Reihenfolge: Naini Tal, Almora und Dwarahat. In einem späteren Brief an mich vom 8. 1. 35 macht Yunas Singh noch präzisere Angaben: „Mein zweites Zusammentreffen mit Sadhuji erfolgte 1914 in Dwarahat, als ich dort während der Passionswoche besondere Versammlungen abhielt. Ich traf Sadhuji entweder am Dienstag oder Mittwoch. Er blieb bei mir zwei (sic) Tage ..." - Da 1914 der Ostersonntag auf den 12. April fiel, traf S. S. demnach am 7. oder 8. April in Dwarahat ein.

158. Sie berichtet. S. S. habe Dwarahat dreimal besucht (Brief an Hei 28. 3. 27, Dok. II, 286).

159. Vgl. ihren Brief an Redman, 21. 5. 25, Dok. II, 138.

160. Auf der Karte nicht zu finden.

161. R. 39. Offenbar handelt es sich um den gleichen Freund, mit dem S. S. 1907 in Simla zusammengewohnt hatte.

162. WMA Karte 10, J 5.

163. So Dr. Carl Diener: Mitteilungen über eine Reise im Central-Himalaya. „Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins", Graz, 26 (1895) 311.

164. Karte L. P. 53, D. 3.

165. R. 39.

8. Kapitel (1)

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Achtes Kapitel 2. Teil

7. Chini (1915)
8. Begegnung mit Kirpa Ram (1915)
9. Kulu (1915)
10. Zweite Kailâs-Reise (1916)
    Anhang I: Rasar
        1. Die Erlebnisse in Rasar
        2. Widersprüche
        3. Sonstige Bedenken
            a) Die Lage Rasar's
            b) Der Brunnen
            c) Chronologie
    Anhang II: Tashi Wangdi und Thapa
11. Im Kotgarh-Gebiet (1916)
12. Dritte Kailâs -Reise (1917)

Anmerkungen

top

7. Chini (1915).

Im Anschluss an seine Ost-Himalaya-Reisen im Spätsommer 1914 machte Sundar Singh wieder eine ausgedehnte Reise durch Nord-Indien (166), bis er in Lahore anlangte. Sundar Singh gibt an, dass er am 31. Januar und 1. Februar 1915 in der dortigen Trinitatiskirche gepredigt habe. Das Reisebüchlein bricht hiermit ab. Wahrscheinlich begab sich dann Sundar Singh von hier nach Kotgarh, um sein Reisebüchlein zu schreiben. Da es erstmalig im Nûr Afshân vom 23. April 1915 besprochen wurde, wird Sundar Singh im Februar und März mit der Abfassung dieses Büchleins beschäftigt gewesen

sein (167). Dann trieb es ihn abermals auf die Wanderschaft, und zwar nunmehr wieder für eine Reihe von Monaten ins West-Himalaya-Gebiet.

Über seine erste derartige Reise im Jahre 1915 berichtet Sundar Singh in seinem Artikel „Klein-Tibet (168) und der Himalaya“ (169). Darnach brach Sundar Singh im April - eine nähere Angabe fehlt - von Simla auf. Sein Weg führte ihn über Kadyali (170) nach Narkanda (171), wo er einige Tage blieb. Von dort aus besuchte er den 6 Meilen weit entfernten kleinen Ein-geborenenstaat Kumharsain mit der gleichnamigen Hauptstadt (172), westlich von Kotgarh gelegen, wo er vom dortigen Wazir wegen unerlaubten Pre-digens ins Gefängnis geworfen wurde und darin zwei Nächte verbrachte (173). In Kotgarh gesellten sich kurz vor dem Aufbruch noch drei Begleiter zu ihm, die die weitere Reise mit ihm gemeinsam machten: Singh, Hari Singh und der noch etwas jüngere Paul. Sie folgten der schon früher erwähnten Hindostan-Tibet-Road. In Rampur (174), der Hauptstadt des Eingeborenen-Staates Bashahr, hatten sie viel von den Polizisten auszustehen. Diesen war es verdächtig erschienen, dass sie erst spät abends angelangt waren; außerdem wurden gerade damals die Sadhus schärfer bewacht. Am nächsten Tage jedoch traf Sundar Singh seinen alten Freund Bansi Lal, den Tahsildar (höheren Richter) jenes Ortes, der schon davon gehört hatte und nun alle Beteiligten vor die Schranken des Gerichtes lud. Dort bedrohte er die Polizisten mit einer Anklage wegen Beleidigung und nötigte sie, bei Sundar Singh Abbitte zu tun. Außerdem stellte er den Reisenden einen Ausweis aus, so dass sie hernach weiter keine Schwierigkeiten hatten. Der dortige Raja Shamsher Singh (175) ließ Sundar Singh sogar, wie dieser berichtet, auf seinem Durbar eine Ansprache halten. Von dort führte sie der Weg durch dichten Dschungel nach Gaora (176). Unterwegs trafen sie Hirten, mit denen sie sich zusammen hinsetzten und die Bibel lasen. Der Anblick der Schafe und Hammel, auf deren Rücken diese Leute Korn nach Tibet schafften, erinnerte Sundar Singh an das Wort: „Wenn er seine Schafe hat ausgelassen, geht er vor ihnen hin, und die Schafe folgen ihm nach; denn sie kennen seine Stimme“ (Johannes 10, 4). Genau so folgten die Tiere, die Sundar Singh beobachtete, dem vorangehenden Schäfer, der ihnen pfiff. Der nächste Tag brachte die vier Wanderer auf einem schmalen und halsbrecherischen Pfade, auf dem sie sich mit Händen und Füßen an den Steinen und Felsen festhalten mussten, um nicht in den Abgrund zu stürzen, nach Sarahan (177). Schließlich gelangten sie. am Sonnabend, den 5. Juni, nach Chini. Ein Arzt (178) mit Namen Mortimer, anscheinend ein Engländer, ließ Sundar Singh vor den Schülern der Regierungsschule und vor Buddhisten, die er dazu eingeladen hatte, am Sonntag in der Halle des Hospitals predigen. Nach dem Gottesdienst wurde zum Mittagessen die Tischdecke auf den Boden gebreitet, und der Arzt samt seiner Gattin aßen, ihren Gästen zu Ehren, nach indischer Sitte auf dem Boden sitzend mit der Hand. Das war für damalige Zeiten etwas Ungewöhnliches. Am nächsten Tage machten dann alle zusammen in Begleitung des Arztes einen Ausflug nach Koti (179). Unterwegs sahen sie ein Götzenbild, das die dortigen Bewohner nicht anblicken durften, um nicht zu sterben. Nachdem sich die Dörfler in Koti versammelt hatten, predigte Sundar Singh, und dann gab der Arzt Medizinen aus. Nach ihrer Rückkehr nach Chini machten sie sich auf den Rückweg, schlugen aber von Saharan ab einen anderen Weg ein. Am vierten Tage gelangten sie nach Daranghati (180); der Weg dorthin führte sie mehrfach durch dichte Dschungel, wo oftmals Menschen von Tigern und Leoparden getötet worden waren. In allerlei Dörfern predigend gelangten sie über Taklech (181) nach Bahli, wo sich bei einem religiösen Gespräch ein dort befindlicher Sadhu gegen die Auferstehung des Leibes verwahrte; Sundar Singh erzählte ihm ein Gleichnis, in dem er an die Kohlen erinnerte, die schwarz und schmutzig aussehen und an und für sich wenig Wert haben, aber unter großem Drucke

zu Edelsteinen werden können. Über Sangri (182), Kadrala (183) und Bargi (184) gelangten sie dann wohl in den ersten Julitagen wieder nach Kotgarh.

top

8. Begegnung mit Kirpa Ram (1915).

Die folgende Episode wird im Nûr Afshân (185) berichtet, die dann auch von Zahir (186) wiedergegeben wird, wie auch von Frau Parker (187) und Streeter (188):

> „Sundar Singh stieg in der Mittagshitze schwer atmend und in Schweiß gebadet bergaufwärts, in der Hand Bücher auf Hindi und Urdu und über der Schulter eine Decke. Nachdem er ein Dorf erreicht hatte, setzte er sich auf einem Holzklotz nieder, trocknete sich den Schweiß ab und begann zu singen: ‚Als wir in Sünde ertranken, kam Christus vom Himmel uns zu erretten'. Darauf fing er an zu beten. Da sprang einer von den Zuhörern mit Namen Kirpa Ram (189) zornerfüllt auf und versetzte Sundar Singh einen Schlag, so dass er mit dem Gesicht auf den Boden stürzte und sich die Hand schwer verletzte. Mit blutender Schläfe und tränenden Augen stand er, ohne ein Wort zu sagen, wieder auf, verband sich die Hand mit seinem Turban und begann für die Zuhörer zu beten und wieder zu singen. - Dies machte einen überwältigenden Eindruck. Nach einiger Zeit ließ sich Kirpa Ram von einem Missionar mit Namen Jones (190) taufen, wie auch der Arya-Samajist S. Das (191), der die ganze Scene beobachtet hatte und sie dann im Nûr Afshân in dem bereits erwähnten Artikel schilderte, innerlich getroffen und umgewandelt wurde. Er bezeichnete Sundar Singh geradezu als „das kostbare Juwel des Punjab".

Zur Nachprüfung der Geschichtlichkeit dieser Erzählung wandte ich mich an den bekannten nordindischen Missionar L. Bevan Jones in Lahore, der mir antwortet: „Ich habe an verschiedenen Orten festzustellen versucht, wer der Jones war, von dem Sie im Nûr Afshân gelesen haben; aber bis jetzt ist es mir nicht gelungen, die gewünschte Information zu erlangen. Ich habe in Erfahrung gebracht, dass nicht weniger als drei Missionare dieses Namens während der letzten fünf Jahre in Nordindien gestorben sind. Vielleicht befand sich das Geheimnis bei einem von ihnen! ..." (192). Unter diesen Umständen besteht kaum Aussicht, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung zu erweisen. Aber dass sie ungeschichtlich sei oder, wie Hosten meint, von Sundar Singh, was die Berichte betrifft, inspiriert sei (193), lässt sich ebenso wenig beweisen. Unser Urteil muss demnach in der Schwebe bleiben. Als Zeit kommt wohl nur der Abschnitt zwischen Sundar Singh's Reise nach Chini und nach Kulu in Frage. Der Ort, an dem sich die Episode zutrug, wird nirgends genannt.

top

9. Kulu (1915).

Reichlich zwei Monate später veröffentlichte Sundar Singh einen Artikel „Kulu und Ladakh" (194), in dem er eine weitere Reise im West-Himalaya schildert. Leider erfahren wir dabei keine

Zeitangaben, und auch hinsichtlich der Reiseroute ist der Artikel nicht sehr klar. Kulu - es heißt ursprünglich „das Ende der bewohnten Welt“ - (195) ist der südlichste Distrikt der unter britischer Verwaltung stehenden Provinz Kangra, zu der auch die Distrikte Lahoul und Spiti gehören. Den südlichen Teil von Kulu bildet der Unterdistrikt Saraj, in dem, wie wir gleich sehen werden, Sundar Singh reiste. Die Grenze bildet im Süden der Sutlej, im Westen der Eingeborenen-Staat Suket und im Osten der Eingeborenen-Staat Bashar. Landschaftlich zeichnet sich Kulu durch besondere Schönheit aus und ist öfter bereist worden (196).

Auch auf dieser Reise hatte Sundar Singh Reisegefährten, und zwar einen Missionar aus Delhi, dessen Name nicht genau festzustellen ist (197), sowie einen C. Jonathany, offensichtlich einen Inder. Der Missionar kam von sich aus zu Sundar Singh und bat ihn, ihn begleiten zu dürfen. Sundar Singh ist voll Bewunderung für diesen Missionar, der, einen Turban auf dem Kopfe und eine Decke über der Schulter, das Wanderleben mit ihm teilte und sogar bereit war, die Nächte im Freien unter Bäumen oder überhängenden Felsen auf dem nackten Erdboden zu verbringen, und alle Beschwerden fröhlichen Herzens ertrug. Der Weg führte sie über Luri (198), das südlich des Sutlej im Staate Kumharsain liegt, sowie über Dalâs (199) und Chuwai (200) nach Ani (201), eine allerdings recht kurze Strecke (202). Die drei letztgenannten Orte sind Dörfer, die bereits im Unterdistrikt Saraj liegen. Allerdings weisen sie starke Höhenunterschiede auf und machen deshalb das Reisen äußerst beschwerlich (203). In Ani besitzt die Heilsarmee eine Niederlassung (204), und offenbar waren die drei Reisenden dort zu Gaste. Sundar Singh erwähnt, dass in Ani zwei Leute getauft wurden. Wir werden kaum irre gehen wenn wir annehmen, dass dies durch die Heilsarmee geschah. Ein Dritter, ein junger Mann von 22 Jahren, musste jedoch noch zurückgestellt werden, weil seine Kenntnisse zu mangelhaft waren.

Ob Sundar Singh und seine Begleiter von hier aus noch weiter nach Norden vorgestoßen sind, lässt sich nicht ersehen. Sundar Singh erzählt im weiteren Verlauf seines Artikels von der zu Kaschmir gehörigen Provinz Ladakh und der Missionsarbeit der Herrnhuter; doch beruhen offensichtlich seine Mitteilungen auf Hörensagen. Es erscheint auch nicht wahrscheinlich, dass er und seine Begleiter das Heidenfest in Sultanpur (205), welches Sundar Singh erwähnt, besucht haben. Denn einerseits liegt dieser Ort weit nach Norden und ist etwa 70 Meilen von Luri entfernt (206), und andererseits findet dieses Heidenfest, bei dem nach Sundar Singh's Schilderung 360 Götzen aus dem ganzen Lande herbeigetragen und Schafe und Ziegen geopfert werden (207), erst im Oktober statt (208). Noch weniger werden Sundar Singh und seine Mitreisenden in Manikaran (209) gewesen sein, da dieses noch weiter nördlich liegt, und zwar etwa 8 Meilen nordöstlich von Sultanpur. U. a. berichtet Sundar Singh als Kuriosum die heißen Quellen von Kulu und sagt: „Das Wasser in einer von diesen Quellen ist so heiß, dass die Leute den Reis in ein Tuch wickeln und in das Wasser halten, und alsbald ist er gekocht“. Dass dies tatsächlich zutrifft, bezeugt Bruce, der dies mit eigenen Augen bei Manikaran beobachtete (210).

Alles in allem scheint diese Reise nur von kurzer Dauer gewesen zu sein und nicht weit nach Kulu hineingeführt zu haben.

top

10. Zweite Kailâs-Reise (1916).

Hinsichtlich der Einzelheiten dieser Reise sind wir äußerst dürftig unterrichtet. Hosten hat völlig recht, wenn er sagt, dass diese zweite Kaila-reise eine der kompliziertesten ist (211).

Was die chronologischen Umstände der Reise betrifft, so sind wir außerstande, genau Greifbares zu ermitteln. Das erste genaue Datum nach der Reise ist der 6. Mai 1916. An diesem Tage begann Sundar Singh eine 10-tägige Vortragstätigkeit in Quetta in Afghanistan. In dem Artikel, in dem Sundar Singh hierüber berichtet, führt er einleitend aus: „... Ich war gerade von den Bergen (soll offensichtlich heißen: Kailâs) zurückgekehrt, als ich von der Gemeinde in Quetta einen Brief bekam, dass ich dorthin kommen sollte ... So hatte ich am gleichen Tage aufzubrechen ...“ (212). Hiernach wäre Sundar Singh schätzungsweise spätestens Ende April von seiner Tibetreise zurückgekehrt. Im Einklang hiermit steht Zahir's Angabe vom 26. August 1916, dass Sundar Singh „eine zweite Pilgerreise“ zum Kailâs-Heiligen „im letzten April“ gemacht habe (213). Im übrigen fehlt uns jeglicher Anhalt dafür, wann diese Tibetreise stattgefunden hat, da wir keine chronologischen Angaben besitzen, welche die Zeit nach der Kulureise im Herbst 1915 aufhellen. Man könnte sogar auf den Gedanken kommen, dass Sundar Singh bereits Ende 1915 nach Tibet aufgebrochen wäre.

Was dann die Reiseroute betrifft, die Sundar Singh eingeschlagen hat, so schreibt er selbst darüber im Jahre 1916: „Eine andere Route zum Kailâs führt von Tehri nach Srinagar, Rudraprayag, Karnaprayag, Nandaprayag, und von (lies: über) Joshimat nach Niti, und von Niti aus gelangt man über Dapa (214), Dongpo (215), Gyanyima (216), Barkhn (217) und Darchen (218) ans Ziel. Das zweite Mal ging ich auf diesem Wege“ (219). - Beim Studium der Karten ergibt sich, dass die Orte, für diese Route in der richtigen Reihenfolge angegeben sind. Lediglich für die Strecke NitiPass-Dongpo erscheint allerdings der Weg über Dapa um, und zwar doppelt so weit zu sein wie die direkte Verbindung zwischen diesen beiden. Dass die Strecke über Gyanyima tatsächlich oft gewählt wird, ergibt sich aus der Reise von Shiv Ram Kashyap, der 1922 bei seiner Rückkehr vom Kailâs ebenfalls über Darchen. Gyanyima und Dapa reiste. Allerdings schwenkte er dann in Dapa nach Totling ab und gelangte über den ManaPass nach Joshimath, machte also einen größeren Bogen (220). Aber nun erheben sich wieder verschiedene Schwierigkeiten, die wir kurz aufzählen.

1. Die Angaben Sundar Singh's über diese Tibetreise sind äußerst dürftig. Während sonst Sundar Singh bei seinen Reiseschilderungen eine Überfülle von Namen und Orten angibt, fehlt dies bei dieser - wie übrigens auch bei der ersten Kailâs-Reise - völlig. Am 14. Juli 1916 schrieb Sundar Singh im Nûr Afshân einen Artikel über den Kailâs (221), in welchem er eine etwas seltsam anmutende Aufzählung dessen gibt, was ihm am Kailâs und auf dem Wege dorthin aufgefallen sei, z. B. merkwürdig schöne Pflanzen, von denen eine nachts wie die Glühwürmer leuchtet, ein Tier, das aus Holzstücken eine Art Häuschen herstellt, dieses an seinem Schwanz befestigt und sich bei schlechtem Wetter oder beim Nahen eines Feindes darein zurückzieht und dergl. Das mutet alles befremdlich und unwirklich an. Über den Maharishi, auf den Sundar Singh wieder ausführlich eingeht, werden wir später noch zu reden haben.

2. Stutzig macht es auch, dass der Bericht von einem Besuch Sundar Singh's in Rishi Kesh, der ausdrücklich vor Sundar Singh's Kailâs-Reise stattfand, erst am 14. April 1916 erschien (222). Man ist unwillkürlich versucht anzunehmen, dass der Artikel nur kurze Zeit, wenn nicht unmittelbar nach der Begegnung in Rishi Kesh, geschrieben worden ist. Aber es ist ja natürlich nicht ausgeschlossen, dass der Artikel erst viel später verfasst wurde oder erst später zur Veröffentlichung kam. Leider fehlt darin die Angabe eines Datums.

3. Schließlich ist zu sagen, dass es fraglich ist, ob die Reise überhaupt während dieser Jahreszeit möglich war. Während des Winters und selbst im Frühjahr sind die Pässe völlig verschneit und unwegsam. Wir werden noch sehen, dass Sundar Singh im April 1917 über Gangotri nicht hinaus kam, weil Schneestürme ein Überschreiten des dortigen Nilangpasses unmöglich machten. S. R. Kashyap überquerte den Mana-Pass im August 1922 ohne übergroße Mühsale, also erst im Spätsommer. Sonst gilt der Mana-Pass, der 18 650 Fuß hoch ist, als „einer der schwierigsten in diesem Teil des Himalaya“ (223). Durchschlagend ist jedoch die Feststellung von Mr. F. S. Smythe, einem der bekanntesten und erfolgreichsten Bergsteiger des Himalaya, der 1931 eine Expedition nach dem Kamet unternahm und mit seinen Begleitern diesen bisher höchsten Bergriesen (25 447 Fuß hoch) bezwang. Der Kamet liegt zwischen dem Mana-Pass und dem Niti-Pass. Da das Buch von Smythe „Kamet Conquered“ (London 1932) zwar je ein Kapitel über Niti (S. 86-99) und Mana (S. 254-269) enthält, aber an diesen Stellen fast nichts über die Verkehrsverhältnisse dieser Pässe bringt, wandte ich mich an ihn mit der Bitte um nähere Angaben. Er schreibt mir mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass ich von seinem Brief Gebrauch machen darf, über den Niti- und Mana-Pass wie folgt:

   “... Es würde völlig unmöglich sein, einen der beiden Pässe während der Wintermonate zu überschreiten, oder es bedeutet ein großes Risiko. Der Zugang zu beiden führt durch sehr enge, steilwandige Täler empor, welche so stark verschneien und von Lawinen durchfegt werden, dass sie während der Wintermonate von ihrer Bevölkerung völlig preisgegeben werden. Jedermann geht während der Wintermonate von Niti Badrinath, Mana etc. zu den tiefer gelegenen Tälern. Obschon es möglich sein könnte, im April hinaufzusteigen, so liegt dort doch noch eine große Menge von Schnee, und es ist mit Lawinengefahr zu rechnen. Bei Beginn der Schneeschmelze werden häufig die Brücken zerstört. Die Monate, in denen diese Pässe am leichtesten überschritten werden, sind Mai bis Oktober ..“ (224).

Die Jesuiten-Missionare, welche im 17. Jahrhundert in Chabrang arbeiteten, benutzten stets den Mana-Pass. Aus einer Zusammenstellung, welche die Monate angibt, in denen diese Missionare zwischen 1624 und 1640 diesen Pass mehrere dutzend Male überschritten haben, ergibt sich, dass dieser Pass nur während der Zeit von Juni bis November einschließlich überschritten worden ist (225). Also auch hier ist keine Überschreitung während der Wintermonate erfolgt. Dass der Niti-Pass, der 16 628 Fuß hoch ist, geradezu unwegsam während der Wintermonate sein muss, ergibt sich aus der Tatsache, dass das Dorf Niti, das einige 50 Steinhäuser zählt und vom November bis Mai von allen Bewohnern entblößt ist, nur 11461 Fuß hoch liegt (226). J. H. Batten, der am 11. Oktober 1837 den NitiPass besucht und näher geschildert hat, erklärt: „Der Pass ist nicht vor Juli offen, und er wird jetzt (scil. im Dezember) unwegsam. Am Abend des Tages, an dem ich den Pass besuchte (scil. 11. Oktober), fiel der erste Schnee. Es schneite die ganze Nacht heftig, und am nächsten Tage konnte ich

kaum Niti erreichen. So launisch ist diese Jahreszeit“ (227). Ähnliches gelte vom Mana-Pass. Man sieht, dass sich im letzten Jahrhundert kaum etwas geändert hat.

Aus diesen geographischen Angaben ergibt sich völlig eindeutig, dass Sundar Singh von Dezember bis April unmöglich den NitiPass überschritten haben kann. Da Sundar Singh, falls man seine Rückkehr über den Nitipass während des April trotz allem in's Auge fassen will, auf dieser Reise nicht nur den Kailâs besucht haben will, sondern, wie wir gleich sehen werden, auch noch das etwa 10 Tagereisen östlich von ihm gelegene Rasar, so ergäbe sich hierfür eine Gesamtreisezeit von mindestens 3 Monaten. Dann müsste aber Sundar Singh ausgerechnet im Januar, also während der schlimmsten Zeit, den Pass überschritten haben. Das ist eine Unmöglichkeit. Und dass Sundar Singh bereits im November oder Dezember zum Kailâs aufgebrochen und dort den Winter verlebt hätte, erscheint vollends undenkbar.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass uns hinsichtlich der Chronologie noch mehrere sporadische Notizen begegnen, die jedoch alle wenig greifbar sind (228). Die einzige genauere Aussage ist die von Mangal Singh, der versichert, Sundar Singh sei 1916 auf dem Rückwege vom Kailâs wieder in Pauri durchgekommen, wo er ihn „einen ganzen Tag und eine Nacht“ beherbergt habe. Man habe ihm ein Bettgestell angeboten, doch habe er die Nacht auf dem Fußboden geschlafen. An jenem Abend habe er unter anderem von seiner Bekehrung und von seinen Erlebnissen in Tibet erzählt, und zwar gibt Mangal Singh in diesem Zusammenhang die von ihm damals gehörte Rasar-Gesehichte wieder (229). Doch erinnert er sich nicht mehr des genauen Datums; er glaubt, es sei „im Frühjahr“ gewesen; er habe damals noch die Schule besucht (230). - Bisher wussten wir nur, dass Sundar Singh 1912 und 1914 in Pauri war. Dass er aber tatsächlich auch 1916 Pauri besucht hat, wird von Dr. M. T. Titus bestätigt, der mir unabhängig von Mangal Singh mitteilt: „Übrigens waren wir 1916 in Pauri, als er (Sundar Singh) auf seinem Wege nach (sic) Tibet dort durchkam. Es war im Juli (sic), doch kann ich mich nicht mehr auf das genaue Datum besinnen ...“. Er fügt hinzu, dass seine Frau Sundar Singh in einem Umschlag drei Rupies Zehrgeld übersandt habe; doch habe es Sundar Singh sofort mit der höflichen Notiz zurückgeschickt, dass er es sich zur Regel gemacht habe, ohne Geld zu reisen (231). - Wir sehen, dass sich Dr. Titus hier entweder hinsichtlich des Monats irrt oder aber hinsichtlich der Angabe, dass sich Sundar Singh auf dem Wege nach Tibet befunden habe. So hilft uns auch diese chronologische Angabe nicht zur näheren Fixierung von Sundar Singh's zweiter Kailâsreise.

Trotz allem dürfte das Ergebnis unserer Untersuchung hinsichtlich der zweiten Tibetreise eindeutig sein. Obschon das Halbjahr September 1915 bis April 1916 ein Schulbeispiel dafür ist, von wie unschätzbarem Werte es wäre, wenn wir Briefe Sundar Singh's aus diesem Zeiträume hätten oder sonstige Anhaltspunkte, welche eine nähere chronologische Bestimmung ermöglichen, so ergibt sich doch aus den Pass Verhältnissen mit völliger Eindeutigkeit, dass Sundar Singh's Reise zum Kailâs im Winter bzw. Frühjahr unmöglich stattgefunden haben kann und somit ebenso illusorisch ist wie die Reise von 1912.

top

Anhang I. Rasar.

1. Die Erlebnisse in Rasar.

Von Mangal Singh's Notiz abgesehen begegnet uns der Bericht über Sundar's Erlebnisse in Rasar zuerst bei Zahir (232) und dann bei Frau Parker (233), deren Bericht von Streeter wörtlich übernommen wird (234). Dazu kommen u. a. ein englischer Zeitungsbericht (235), die Aussagen Sundar Singh's auf seiner Reise in der Schweiz (236), ein kurzer Bericht von Frau Sascha Bauer (237) sowie zerstreute Äußerungen von Sundar Singh selbst. Der Inhalt der Berichte ist kurz der folgende: Als Sundar Singh in Rasar das Evangelium predigte, wurde er verhaftet und vom Lama dazu verurteilt, in einen leeren Brunnen gestürzt zu werden. Dies wurde ausgeführt und der Brunnen oben verschlossen. Mit verletztem oder gar gebrochenem Arm lag Sundar Singh dort inmitten verwesender Leichen und hatte schon alle Hoffnung auf Rettung aufgegeben, als in einer der folgenden Nächte der Brunnendeckel geöffnet wurde und jemand ein Seil herabließ mit der Aufforderung, Sundar Singh solle sich daran anklammern. Dann wurde er herausgezogen, und der Retter verschwand. Sundar Singh merkte, dass sein Arm plötzlich geheilt war. Er begab sich nun zu einer Herberge in oder bei Rasar, und als er sich dort von seinen Aufregungen erholt hatte, begann er wieder öffentlich zu predigen. Er wurde abermals verhaftet. Als er dem Lama berichtete, wie er befreit worden war, ließ dieser voll Zorn nach dem Schlüssel des Brunnens suchen und war nicht wenig erstaunt, als er ihn schließlich bei sich selbst entdeckte. Alsbald gebot er «Sundar Singh, den Ort zu verlassen, da er ihn mit göttlichen Mächten im Bunde wähnte. - In einem späteren Briefe erwähnte dann Sundar Singh noch, dass ihm nach seiner Befreiung aus dem Brunnen die vorher geraubten Kleider von Lamas wieder zurückgegeben worden seien (238).

top

2. Widersprüche.

Pfister kommt bei einer kritischen Untersuchung der verschiedenen Berichte zu der Folgerung: „Die Erzählung strotzt auch in dem, was wir aus authentischen Quellen und aus Sundar's Mund wissen, von Widersprüchen“ (239). Dieser Auffassung können wir uns nicht anschließen, da uns die von Pfister angeführten Punkte meist nebensächlicher Art zu sein scheinen. Auffällig sind lediglich die Widersprüche hinsichtlich der Armverletzung (240). Doch darf man hieraus keine voreiligen Schlüsse ziehen.

top

3. Sonstige Bedenken.

a) Die Lage Rasar's.

Über die Lage Rasar's befragt, erklärte Sundar Singh, es läge im westlichen Tibet und sei keine große Stadt; auch befinde sich in seiner Nähe kein bedeutenderer Ort (241). Später erweiterte er seine Aussage: „... Rasar ist etwa zwei Wochen vom Kailâs entfernt. Ich kann nicht sagen, wieviel Meilen es davon entfernt ist. Denn es gibt keine Landstraßen oder Meilensteine ...“ (242). An der gleichen Stelle fügt Sundar Singh eine Faustskizze bei, welche jedoch nicht weiterhilft (243). - Es ist

selbstverständlich, dass Versuche gemacht wurden, die Lage von Rasar genauer zu bestimmen. Pfister wandte sich an Sven Hedin, der erwiderte, er habe nie von einem Ort Rasar in West-Tibet gehört (244). Das ist natürlich kein Beweis für die Nichtexistenz Rasar's. Missionar Riddle schreibt von den Christen in den Grenzdörfern hinter Almora: „Sie haben Verbindung mit Risar (245), welches 10 Tagereisen östlich des Manasarowar-Sees liegt“ (246). Infolgedessen wandte ich mich an ihn mit der Bitte um nähere Auskunft über Risar. Aber seine Antwort führte auch nicht weiter: , „Risar und Rasar sind das Gleiche. Auch mir ist es nicht gelungen, Rasar zu identifizieren. Der Sadhu sagte mir, dass es ein kleines Dorf etwa 10 Tagereisen östlich des Sees Manasarowar sei. Ich weiß nicht, wann die Begebenheit mit dem Brunnen sich ereignet hat . . . Sie erscheint mir nicht unwahrscheinlich ...“ (247). Inzwischen hatte ich mich auch an den High Commisioner für Indien in London gewandt. Er ließ mir mitteilen, dass eine vorläufige Durchsicht der Karten negativ ausgefallen sei, dass aber wegen des dortigen Geländes schwer zu sagen sei, wieviele Meilen in 10 Tagen zurückgelegt werden könnten. Er sei jedoch bereit, bei näherer Angabe nötigenfalls in Indien bei dem Leiter der dortigen karthographischen Abteilung der Regierung Näheres in Erfahrung zu bringen (248). Aber da auch wir die Meilenzahl nicht kennen, ist auch hier nicht weiter zu kommen. Schließlich befragte ich Rev. Yunas Singh, der Heiler erklärt hatte: „Rasar liegt irgendwo in Westtibet ...“ (249). Er teilt mir mit: „Wir in der Almora-Gegend wissen nichts über diesen Ort Rasar ... Wenn Rasar 10 Tagereisen östlich vom Kailâs liegt, habe ich Zweifel, ob Sadhuji jemals dorthin gegangen ist. Ich kenne Tibet, und ich kann autoritativ sagen, dass es völlig außer Frage steht, über den Kailâs hinauszugehen“ (250). - Unter diesen Umständen erscheint es unmöglich, jemals die Lage von Rasar zu bestimmen, und es erheben sich tatsächlich Zweifel an seiner Existenz.

top

b) Der Brunnen.

Schon Redman hörte, dass es in Tibet gewöhnlich keine Brunnen gebe, da die Tibeter ihr Wasser aus geschmolzenem Schnee gewönnen. Er vermutet deshalb, dass Sundar Singh unter der Bezeichnung Brunnen lediglich eine tiefe Grube meinte (251). Auch Sven Hedin erklärt, dass er in Tibet keine Brunnen gesehen habe (252). Aber Sundar Singh modifiziert selbst den Ausdruck Brunnen: „Ja, man braucht keine Brunnen in Tibet; aber das war nicht diese Art von Brunnen ... Der Brunnen in Rasar hatte kein Wasser, er war nur zu dem Zwecke gegraben, um die Leute zu bestrafen“ (253). Vollends klar wird aber, um was es sich gehandelt haben könnte, wenn wir hören, was der bereits früher erwähnte David Macdonald über die Kerkerstrafen in Tibet berichtet:

> „Einkerkerung wird für verschiedene Vergehen verhängt. Die Gefangenen kommen selten lebendig aus den Gefängnissen heraus. Die, welche es tun, sind Wracke ihres früheren Selbst. Verbrecher und Verdächtige werden in dumpfen, dunklen, schmutzigen und ungesunden Verliesen eingekerkert, in die niemals das Sonnenlicht dringt. Für den Unterhalt der Gefangenen liefert die tibetische Regierung weiter nichts als eine sehr kleine Tagesration, die für sich allein nicht zum Lebensunterhalt ausreicht. Die Eingekerkerten sind deshalb hauptsächlich auf Essen angewiesen, das ihnen von ihren Freunden und Verwandten gesandt wird, und selbst hiervon erreicht sie nur der kleinere Teil, da der Rest von den Gefängnisaufsehern beiseite geschafft wird.

Die armen Gefangenen hungern oft zu Tode ...“ (254).

Hieraus ergibt sich, dass in Tibet die Gefangenen tatsächlich in derartigen Verliesen untergebracht werden wie Sundar Singh von sich angibt. Infolgedessen lassen sich in dieser Hinsicht keine Bedenken gegen seine Erzählung aufrecht erhalten.

top

c) Chronologie.

Da sich Rasar nach Sundar Singh's Angabe, wie Avir sahen, östlich bzw. nordöstlich vom Kailâs befindet, kann Sundar Singh diesen Ort nur in Verbindung mit einer Kailâsreise besucht haben. Die Kailâsreise von 1912 scheidet aus, weil Sundar Singh vor 1916 nie von Rasar geredet hat. Die Reise von 1917 kommt ebenso wenig in Frage, zumal sie für diesen Zweck viel zu kurz war, wie denn auch Sundar Singh selbst sagt, er sei bei jener Reise nicht über den Kailâs hinausgekommen (255). Da überdies die Mitteilungen über Rasar erstmalig nach der zweiten Kailâsreise erscheinen, ist es unabweislich, dass wir folgern müssen, dass Sundar Singh allein auf dieser Reise in Rasar gewesen zu sein meint. Hieraus ergibt sich, wie wichtig für das Studium der Rasar-Frage die Antwort auf die Vorfrage ist, ob die zweite Kailâs-Reise überhaupt stattgefunden hat. Da wir diese Frage verneinen mussten, werden wir zu der Schlussfolgerung gedrängt, dass mithin auch die Reise nach Rasar samt den dortigen Erlebnissen ungeschichtlich ist.

Natürlich entsteht die Frage, wie Sundar Singh dazu kommen konnte, die Rasar-Geschichte zu berichten. Diese Frage liegt auf der gleichen Linie wie das Problem, wie Sundar Singh die erste und zweite Kailâs-Reise schildern konnte, obwohl diese Reisen überhaupt nicht stattgefunden haben. Eine Antwort bereits an dieser Stelle zu versuchen, wäre verfrüht. Es wird dazu erst im Schlusskapitel, wenn wir das Gesamt-Material übersehen können, der Ort dazu sein.

top

Anhang II. Tashi Wangdi und Thapa.

Den ersten Bericht über die Begegnung Sundar Singh's mit Tashi Wangdi finden wir bei Zahir (256), an dessen Bericht in Lover sich Frau Parker eng anschließt (257). Dazu kommen einige Äußerungen von Sundar Singh selbst.

Sundar Singh stieg in Tibet von einem hohen Berg hinab, als er sich am Fuße eine blutende Verletzung zuzog, die er sich verbinden musste. Dabei machte er die Bekanntschaft mit einem Mann namens Tashi Wangdi (258). Dieser hatte auf einem College in Calcutta studiert (259) und kannte seitdem die Bibel. Jetzt war er bei einem Lama als Übersetzer angestellt (260). Er lud Sundar Singh in sein Haus ein. Sundar Singh blieb bei ihm längere Zeit und besuchte auf seine Veranlassung auch den Lama, um ihm Gottes Wort zu sagen (261). Ehe Sundar Singh weiterzog, hatte er die Freude, Tashi Wangdi samt seinen Angehörigen taufen zu können; es waren 9-10 Familienglieder (262). Tashi Wangdi blieb trotzdem selbst nach der Taufe unbehelligt, da er einflußreich und mit dem Lama

befreundet war. Nach Shaida geschah dies bei Sundar Singh's „Rückkehr vom Rasar-Distrikt im gleichen Jahre“.

In diesen Berichten befindet sich keine Ortsangabe. Da überrascht uns Sundar Singh 1917 mit der Nachricht: „Bis jetzt gibt es in Tibet proper in einem Ort mit Namen Rasar nur 9 Christen, die ich auf ihre Bitte taufte. Hoffentlich lässt Gott dies Werk allmählich weiter fortschreiten. Amen.“ (263). In Rasar selbst? Sundar Singh kann niemand anderes als Tashi Wangdi und seine Familie meinen. Sundar Singh erwähnt dies bei der Beschreibung seiner Reise mit Ali nach Shipki. Offenbar hatte er bei dieser Reise mit Ali über Rasar und die Taufen dort gesprochen. Denn Ali schreibt, Sundar Singh habe ihm erzählt, dass er in der Gegend des Kailâs einen Tibeter namens Puntsog getauft habe, was indessen nicht glaubhaft erscheine (264). Demgegenüber erklärt Sundar Singh ausdrücklich: „Und ich habe nie Ali erzählt oder gesagt, ich hätte Puntsog getauft, sondern ich erzählte von Wangdi im eigentlichen Tibet bei Rasar“ (265). Offenbar meinte Sundar Singh auch bei seiner Aussage von 1917 nicht Rasar selbst, sondern einen Ort bei Rasar. Es wäre ja tatsächlich auch widersinnig, wenn Tashi Wangdi ausgerechnet in Rasar wohnhaft sein sollte, wo Sundar Singh ein Jahr zuvor eingekerkert worden war.

1921 hörte dann Sundar Singh nach seiner eigenen Angabe auf seiner damaligen Tibetreise von zwei Händlern, dass Tashi Wangdi gestorben sei und die anderen Christen - also seine Familienglieder - sich zerstreut hätten (266). Das war das Ende dieser kleinen Gemeinde.

Es bleibt noch hinzuzufügen, dass nach Sundar Singh's Aussage ein Mann, der Thapa (267) hieß, gewöhnlich in einem Dorfe bei Rasar lebte (268). Damit kann nur das Dorf von Tashi Wangdi gemeint sein. Dort soll Thapa sogar eine Privatschule unterhalten und eine Predigt-Tätigkeit ausgeübt haben (269). Doch könnte die Schule erst 1923 oder noch später, also erst nach Tashi Wangdi's Tode, gegründet worden sein, da Sundar Singh noch am 19. Juli 1923 erklärte, dass eine Tibetschule mit 33 Knaben - damit ist die Schule von Tharchin in Gyantse in Ost-Tibet gemeint - die erste und einzige christliche Schule im „verbotenen Lande“ sei (270). Sundar Singh unterstützte, wie er sagt, Thapa auch finanziell, indem er ihm durch einen tibetischen Händler mit Namen Namgyal Geld zusandte (271). Sundar Singh gibt weiter an, Thapa sei Christ geworden, nachdem er ihn getroffen habe (272). Er stamme aus Nepal; sein Vater sei Nepalese und seine Mutter Tibetanerin; er verstünde Nepalesisch, Tibetisch und Hindostani und sei sein Dolmetscher gewesen (273). „Das Tibetische lehrte mich niemand, aber ich pickte allerhand auf durch Unterhaltung und durch einen jungen Tibeter nament Thapa, der die meiste Zeit über mein Dolmetscher war ...“ (274). Er sei „wiederholt“ - das ist allerdings unmöglich - mit ihm nach Rasar sowie nach anderen Plätzen gegangen (275) und habe ihn zuletzt 1921 gesehen (276). Sundar Singh bedauerte, dass er ihn wegen mangelnder Postverbindungen nicht bitten könne, nach Indien zu kommen (277), gab dann aber der Hoffnung Ausdruck, als er seine Tibetreise 1927 antrat, dass er Thapa und einige andere Christen Ende Juli oder Anfang August 1927 aus Tibet werde mitbringen können (278). Aber da er infolge seiner plötzlichen Erkrankung diese Reise abbrechen musste, konnte er seinen Plan nicht verwirklichen. Das Geld, dass er für die Arbeit Thapa's mitgenommen hatte, gab er statt dessen seinem Reisebegleiter Namgyal mit, den er auch bat, Thapa auszurichten, er solle nach Indien kommen, um Zeugnis von seiner Arbeit abzulegen (279). Dieser Namgyal hatte bereits einige Jahre vorher einmal Geld für Thapa mitgenommen, wie wir bereits sahen (280). Da Sundar Singh Ende 1927 und Anfang 1928

nichts wieder über Thapa hörte, fürchtete er, ihm sei etwas zugestoßen (281).

Wenn wir nach Beweisen für die Richtigkeit von diesen Aussagen Sundar Singh's und vor allem auch für die Existenz von Tashi Wangdi und Thapa fragen, sind wir nicht fähig, Zeugen zu nennen, die die Erlebnisse bestätigen könnten oder die fraglichen Personen getroffen hätten. Missionar Riddle, den ich eigens befragte, teilt mir mit, er habe Thapa nicht getroffen (282). Auch Rev. Yunas Singh schreibt mir auf meine diesbezügliche Frage: „Ich habe niemals irgendeinen tibetischen Christen oder Thapa Namgayal (sic) getroffen“ (283). Hinsichtlich Tashi Wangdi's bestehen sehr starke Zweifel, weil seine Begegnung in die Rasar-Gegend verlegt wird. Wir sahen, dass das Rasar-Erlebnis ungeschichtlich ist, und werden deshalb zu der Folgerung gedrängt, dass auch Tashi Wangdi, seine Bekehrung und die Taufe seiner Familienangehörigen als ungeschichtlich betrachtet werden muss. Ein Urteil über Thapa zu fällen ist schwieriger. Immerhin ist auch er mit der Rasar-Gegend so eng verknüpft, dass begründete Zweifel bestehen, ob er als geschichtliche Persönlichkeit betrachtet werden darf. Die Waage neigt sich sicher eher zu seinen Ungunsten als zu seinen Gunsten (284). Fällt aber Thapa dahin, wird man auch an der Existenz von Namgyal zweifelhaft, obschon uns hierbei jeglicher Anhaltspunkt zu einer klaren Entscheidung fehlt.

Im übrigen sei hier wieder auf das Schlusskapitel verwiesen.

top

11. Im Kotgarh-Gebiet (1916).

Nachdem Sundar Singh im Mai 1916 in Quetta gewirkt hatte, kehrte er nach Kotgarh zurück. Dort war Zahir von Ende Mai bis Ende Juni viel mit Sundar Singh zusammen, und es entstand der Entwurf zu Shaida. Ende Juni und Anfang Juli reiste dann Sundar Singh wieder im Kotgarh-Bezirk. Davon zeugt ein Aufsatz, den er im Nûr Afshân veröffentlichte (285) und in dem er seine jüngsten Erlebnisse schildert. In einem Dorf, in dem er predigte, wurde er von den kastenstolzen Leuten nicht aufgenommen, so dass er für die Nacht in einer Höhle des Dschungels Zuflucht suchen musste. Als er eintreten wollte, erblickte er zwei funkelnde Lichter, und im nächsten Augenblick setzte ein Raubtier im Sprung über ihn hinweg und verschwand. Nachdem er sich in der Höhle schlafen gelegt hatte, begann es heftig zu regnen. Das Wasser floss in die Höhle hinein und weichte seine Decken und sein Gewand durch, so dass er für den Rest der Nacht aufsitzen musste, ohne an Schlaf denken zu können. Aber er tröstete sich im Gedanken an die, die wie er Not gelitten haben; sie „sind im Elend umhergeirrt in den Wüsten, auf den Bergen und in den Klüften und Löchern der Erde“ (Hebr. 11,38). Am nächsten Tage erreichte er Narkanda (286), einige Meilen südlich von Kotgarh, wo er dann den genannten Artikel schrieb.

In offenbar die gleiche Zeit und Gegend fällt Sundar Singh's Erlebnis bei der Weizenernte, über das er am Ende seines nächsten Artikels berichtet (287). Darnach predigte er zu Leuten, die Weizen mähten. Sie wurden ärgerlich und schalten ihn. Einer warf sogar mit Steinen nach ihm. Sundar Singh blieb aber ruhig sitzen. Nach einer Weile bekam einer von den Schnittern heftiges Kopfweh, so dass er mit der Arbeit aufhören musste. Da sprang Sundar Singh auf und tat dessen Arbeit. Dadurch gewann er sich die Herzen der Leute. Sie nahmen ihn am Abend mit nach Hause, wo er ihnen bis 10

Uhr die frohe Botschaft verkündigen konnte. - Die gleiche Erzählung bringt unabhängig von Sundar Singh ein Jiya Ram einige Wochen später in der gleichen Zeitschrift (288), doch mit weiteren Einzelheiten. Er berichtet, er habe die Erzählung von einem Großgrundbesitzer mit Namen Nandi erfahren, der alles selbst mit erlebt habe und dessen Bruder den Stein geworfen und damit Sundar Singh an den Kopf getroffen habe; dieser sei es gewesen, der dann das heftige Kopfweh bekommen habe. Jiya Ram fügt hinzu, Nandi habe erzählt, dass die Ernte zwei Maunds - d. s. etwa 1½ Zentner - mehr betragen habe als früher, was er auf die Berührung des Getreides durch Sundar Singh geschoben habe. - Da wir diese Geschichte nicht weiter nachprüfen können, müssen wir uns eines Urteils über sie enthielten.

Außerdem berichtet Sundar Singh im letzterwähnten Artikel von Menschenopfern, die einst in der Kotgarh-Gegend dargebracht worden seien. Dass Derartiges tatsächlich überliefert wird, bestätigt Missionar C. F. Andrews (289). Sundar Singh fügt sogar hinzu: „Es ist jetzt (scil. 1916) wenige Jahre her, dass ich, als ich zu dem Wochenmarkt von Khran (290) zum Predigen ging, dort sah, wie man einen Mann hierfür zubereitete“. Daraufhin sei von Regierungsbeamten ein Verbot des Menschenopfers erlassen bzw. in Erinnerung gebracht worden, dem sich die Leute gefügt hätten. Sundar Singh predigte ihnen über Christus, der als ein unschuldiges Lamm für uns Sünder geopfert sei, um uns zu erretten (291).

top

12. Dritte Kailâs-Reise (1917).

Als sich Sundar Singh zu seiner dritten Kailâs-Reise rüstete, hatte er äußerst arbeitsreiche Monate hinter sich. Über seine Tätigkeit im Spätsommer 1916 sind wir zwar nicht unterrichtet; aber wir wissen, dass er vom Herbst 1916 bis etwa März 1917 nahezu ununterbrochen in Nord-Indien Vorträge und Ansprachen gehalten hat. Wir wissen jedoch nur wenig über die Einzelheiten dieser ausgedehnten Reise (292).

Im April und Mai führte dann Sundar Singh seine dritte Kailâs-Reise aus. Am 22. Mai 1917 meldete er aus Pithoragarh: „Gestern bin ich hierher vom Kailâs zurückgekommen. Ich wollte noch weiter nach Tibet hineingehen, aber ich wurde gestoppt ... Morgen werde ich von hier nach Almora aufbrechen und dann bei passender Gelegenheit auf einem anderen Wege wieder Tibet betreten. Ich traf den Maharishi vom Kailâs ...“ (293). Über den Verlauf dieser Reise sind wir durch mehrere Aufsätze, die Sundar Singh bald darnach schrieb, ziemlich gut unterrichtet (294). Hinsichtlich des allerersten Teiles der Reise besitzen wir außerdem die Aussagen von Sundar's Reisebegleiter Judson (295). Über die Einzelheiten dieses ersten Reiseabschnittes bestehen Abweichungen bei Sundar Singh und Judson; da Letzterer Tagebuch geführt hat, Sundar Singh jedoch nicht (296), sollte man denken,, dass Judson's Angaben zuverlässiger seien. In Wirklichkeit sind seine Zeit- und Ortsangaben so widerspruchsvoll und verworren und demgegenüber Sundar Sinorh's wiederum teilweise anders lautend, dass es ein vergebliches Bemühen ist, die Einzelheiten zu klären. So begnügen wir uns mit einem allgemeinen Bericht (297). Eine wichtige Ergänzung der Reiseberichte bilden die brieflichen Aussagen verschiedener Missionsleute, deren Stationen Sundar Singh unterwegs besuchte; wir werden sie jeweils mit anführen.

Da Sundar Singh's Erzählungen von seinen vorhergehenden Kailâsreisen, besonders von seiner Begegnung mit dem Maharishi, lebhafte Zweifel geweckt hatten, hatte Sundar Singh sich öffentlich dazu bereit erklärt, in Gemeinschaft mit anderen die nächste Reise anzutreten (298). Demzufolge beschlossen vier (299) junge Leute, Sundar Singh zu begleiten: A. S. Judson, ein Lehrer an der Höheren Schule zu Unao, J. R. C l i f f o r d , ein Regierungsbeamter (Assistant Tahsildar) aus dem Cawnpore-Distrikt, Q u d r a t M a s i h aus Ambala, der übrigens später Mohammedaner wurdet sowie B. Mohan L a l, ein Quäker aus Bhilsa, alles Inder oder Anglo-Inder (300). Sie verließen am 31. März 1917, dem Sonnabend vor Palmsonntag, Lucknow. nachdem sie Bischof Warne um seinen Segen gebeten hatten, und begaben sich nach Dehra Dun. Dort mussten sie sich einige Tage gedulden, bis Sundar Singh, von einer Tagung in Saharanpur kommend, zu ihnen stieß. Am 4. April (301), einem Mittwoch, brach Sundar Singh mit seinen 4 Begleitern auf, und sie wanderten nach Mussoorie. Dieser Marsch strengte Clifford so sehr an, dass er bereits jetzt beschloß umzukehren. Und Qudrat Masih musste ebenfalls in Mussoorie zurückbleiben, weil Rev. W. M. Branch Sundar geschrieben hatte, er solle ihn nicht mitnehmen. Nachdem Sundar Singh in Mussoorie noch seinen alten, väterlichen Freund Dr. Wherry und dessen Gattin besucht hatte, welche dort die Sommermonate verbrachten (302), traf er mit seinen beiden übrigen Reisegefährten die Vorbereitungen zum Aufbruch. Sie verließen am Karfreitag Mussoorie. Sie wählten die Route über Gangotri. Man hat Sundar Singh zum Vorwurf gemacht, dass er damit eine besonders schwierige, ja unmögliche Strecke eingeschlagen habe; doch nimmt ihn Judson ausdrücklich gegen diese Anschuldigung in Schutz: „... Uns lag gerade daran (We were anxious), Gangotri und möglichst viele sonstige sehenswerte Orte zu besuchen ...“ (303). Dass diese Strecke tatsächlich oft von den Pilgern benutzt wird, sahen wir bereits. Mehrere Tagereisen weit zogen sie auf dieser Strecke entlang (304), wobei sie viele Unbilden zu bestehen hatten. Strömender Regen und Hagel setzten ihnen heftig zu. Die an solche Strapazen nicht gewöhnten Begleiter Sundar Singh's erkrankten an Durchfall und Fieber und rafften sich nur mit Mühe auf, die Reise fortzusetzen. Schließlich stellte es sich heraus, dass man umkehren musste, weil der weitere Weg durch tiefen Schnee versperrt war. Judson war darüber so enttäuscht, dass er, wie er selbst gesteht, voller Zorn seine Sachen Sundar Singh an den Kopf warf, aber er muss bekennen: „Wenn immer ich zornig wurde und mich in meiner Unterhaltung mit diesem Sadhu vergaß, blieb er beherrscht, und ich konnte nicht einmal auf seinem Angesicht einen Ausdruck von Ärger oder Unmut bemerken. Er versuchte nicht, mir mit der gleichen Münze heimzuzahlen“. Judson sah dann auch ein, dass aller Ärger nutzlos war. Die drei Wandergefährten wandten sich nun wieder südwärts und gingen nach Tehri. Sundar versuchte, Judson zu überreden, mit ihm auf einem anderen Wege nach Tibet zu wandern, doch müsse er auf Rock und Hose verzichten und sich in ein weniger auffälliges Gewand hüllen und auch einen bunten Turban aufsetzen. Diese Kleidungsstücke hatte jedoch Judson inzwischen verloren. So verzichtete er auf die Fortsetzung der Kailâs-Reise und kehrte mit B. Mohan Lal nach Mussoorie zurück (305), während Sundar Singh seine Reise allein in anderer Richtung fortsetzte. Dies muss etwa am 14. April gewesen sein (306).

Sundar Singh selbst begab sich zunächst nach Srinagar, wobei er, wie er angibt, an einem einzigen Tage einen Gewaltmarsch von 33 Meilen zurücklegte. Gegen Abend predigte er auf dem Marktplatz. In diesem Zusammenhang schildert Sundar Singh, wir wissen nicht wo, dass er einmal unterwegs von einem heftigen Fieberanfall ergriffen worden sei. Es wehte ein eisiger Wind, und da er sich deshalb nicht niedersetzen konnte, blieb ihm nichts weiter übrig als weiter zu wandern. Schließlich

verursachte ein steiler Anstieg bei ihm einen starken Schweißausbruch, so dass mit ihm das Fieber verschwand und Sundar Singh von Krankheit verschont blieb (307). - Die nächste Etappe, die er erwähnt, ist G a n a i (308), wo er anläßlich eines großen Heidenfestes ein grausames Büffelopfer erlebte (309). Der Büffel wurde von den Dörflern erst mit einem langen Messer verwundet, worauf Pfeffer in seine blutenden Wunden gerieben wurde. Das wildgewordene Tier raste mit heraushängender Zunge schnaubend umher. Als der Büffel endlich zusammenbrach, wurde er mit Stöcken vollends totgeschlagen. Die Dörfler glaubten, dass dadurch ihre Sünden getilgt würden. Sundar Singh schnitt dieses grausige Schauspiel ins Herz, und er freute sich, dass er die Gelegenheit zu gründlicher Heidenpredigt benützen konnte. - In Dangoli (310), auch Katyur genannt (311), wo Sundar Singh bei seiner Weiterreise einkehrte, traf er zwei im Dienste der Londoner Mission stehende Arbeitskräfte, Frl. Turner und Rev. Yunas Singh, die beide ihrerseits diesen Besuch Sundar Singh's bestätigen (312). Letzterer legte, wie er Missionar Redman erzählte (313), bei dieser Gelegenheit Sundar Singh eine Vermessungskarte (314) von Tibet vor und bat ihn, „ihm den Weg zu zeigen, den er bei der ersten Reise eingeschlagen hatte, und die Orte, durch die er gekommen. Der Sadhu tat das korrekt, und Yunas Singh war somit sicher, dass Sundar Singh mit der Strecke vertraut war“ (315). Da wir aber nicht ersehen, um welches Jahr und um welche Route es sich handelte, schrieb ich an Rev. Yunas Singh. Er teilt mir mit, dass er mit einem seiner Mitarbeiter namens Lewis von Mitte Juli bis Mitte August 1916 eine Reise zum Kailâs gemacht und dabei die Strecke über Milam eingeschlagen und den Anta-Dhura-Pass, Jayanti-Pass und Kungribingri-Pass überschritten habe. Im April 1917 sei er dann nach Dangoli versetzt worden und sei dort am Karfreitag (scil. 6. April) eingetroffen. „Es war 10 oder 15 Tage später, dass Sadhuji (Sundar Singh) uns besuchte. Er blieb 3 Tage bei uns ...“ (316). Schon vorher schrieb mir Yunas Singh: „Vorher hatte ich einige Zweifel betr. seines Besuches in Tibet gehabt; aber er befreite mich von meinen Zweifeln, indem er auf der Karte, die ich von meinem Besuch gemacht hatte, die Plätze zeigte, die er in Tibet besucht hatte“ (317). Damit meinte Yunas Singh Sundar Singh's Kailâs-Reise von 1912, wie er auf meine Anfrage versichert (318). Doch sahen wir, dass trotz allem die 1912-Reise ungeschichtlich ist. Frl. Turner erzählt gleichzeitig, dass sie von nun ab mit Sundar Singh in lebhaftem Briefwechsel geblieben sei (319) und fügt hinzu, dass Sundar Singh von Dangoli aus nach Bageshwar (320) weiter gezogen sei. Von dort wanderte er - von Dangoli aus waren es rund 35 Meilen - nach Berinag (321), wo er Missionar G. F. Grundy (322) von der Chowpatta-Mission, der dort eine Gemeinde gegründet hatte, traf. Auf meine Anfrage nach den näheren Einzelheiten dieses Besuches teilt mir dieser unter anderem Folgendes mit:

> „... Ich kann Ihnen nicht die genauen Daten von Sadhu Sundar Singh's Besuch bei uns geben, aber es war im April-Mai 1917, und bei der Durchsicht unseres Jahresberichtes über die Ereignisse jenes Jahres bei unserer Arbeit hier auf den Himalaya-Bergen, die wir für unseren eigenen Gebrauch aufbewahren, die jedoch nicht gedruckt werden, finde ich den nachfolgenden Eintrag bzgl. Sadhu Sundar Singh's Besuch bei uns auf seinem Wege nach Tibet 1917: „Der Besucher, dessen Leben uns wie auch allgemein den Christen während dieses Jahres den tiefsten Eindruck machte, war ein christlicher Sadhu aus den Panjab ... Er verlebte eine Woche bei uns in Berenag und Chowpatta, und wir begleiteten ihn nachher bis Dindihat (323) (welches unsere entfernteste Station ist und 20 Meilen jenseits Berenag liegt), da er sich diesmal mit dem Gedanken trug, sich dort häuslich niederzulassen, um vielleicht von dort aus Touren nach Tibet zu unternehmen. Wir hatten oft Gebetsgemeinschaft

> miteinander und täglich 3-4 Versammlungen während dieser kurzen Tour, und Sundar iSingh verbrachte fast seine gesamte dazwischen liegende Zeit damit, dass er mit den Leuten (Hindus und Christen) über ihr Seelenheit redete. Seine Illustrationen und Erzählungen machten auf alle einen tiefen Eindruck, und er erzählte uns von einem erstaunlichen christlichen Jogi, den er in Tibet gesprochen und bei dem er einige Zeit geweilt hatte“ (324).

Nach weiteren 27 Meilen, von Berinag aus gerechnet, gelangte Sundar Singh nach Askot (325). Dort erfuhr Sundar Singh, dass es in jener Gegend „Halbwilde“ und „Wilde“ (326) gab, wie sich Sundar Singh ausdrückt; es war das erste Mal, dass er von ihnen hörte. Es handelte sich um primitive Waldbewohner. Die „Halbwilden“ trugen Lendentücher und handelten mit Gegenständen, die aus Holz angefertigt waren; einige von ihnen waren bereits zivilisierter. Im dichten Dschungel stieß dann Sundar Singh auf die „Wilden“. Er sah, wie ein Mann, eine Frau und vier Kinder aus einer Höhle hervorkamen und schneller als ein Pferd davonliefen. Sie hatten lange Haare und waren von schwarzer Hautfarbe. Sundar Singh kehrte um und holte sich einen Halbwilden mit Namen Kokra als Dolmetscher, um mit dessen Hilfe den Wilden zu predigen. Er traf auch eine Anzahl von ihnen an. Sie waren scheu und schwer zugänglich und hausten in Höhlen auf dort ausgebreitetem Gras. Die Männer lebten mit ihren Schwestern und Töchtern in Ehegemeinschaft. Sundar Singh war so erschüttert von dem, was er sah, dass er schreibt: „Ihre Gewohnheiten sind wie die von Tieren“ (327). Kinder werden nach der Geburt nicht gebadet, sondern von der Mutter abgeleckt. Manche von ihnen fallen Raubtieren zum Opfer, aber sie erlegen auch ihrerseits wilde Tiere und verzehren sie. Ihr Zahlenbegriff geht nicht über zwei hinaus. Aber eins fand Sundar Singh zu seiner Überraschung doch bei ihnen: eine vage Gottesvorstellung, die sich in der Anbetung von Steinen offenbart. Kultivierungsversuchen gegenüber erwiesen sie sich spröde; Sundar Singh erwähnt einen Commissioner Ramsay (328) bzw. Lelze (329), der sich in dieser Richtung betätigte; vielleicht war es ein Heilsarmee-Offizier. Sundar Singh wäre gern mehrere Tage bei den Waldbewohnern geblieben, aber sie waren so scheu, dass sich Sundar Singh zum Weiterziehen genötigt sah. - Auch der englische Reisende Landor besuchte 1897 diese Raots in den Wäldern von Chipula (330), wie im Jahre 1904 der Forscher T. G. Longstaff und der englische Regierungsbeamte Sherring (331). Vergleicht man deren Berichte mit dem, was Sundar Singh erzählt, so zeigt sich, dass sich Sundar Singh's Schilderung im Ganzen mit ihnen deckt (332).

Von Askot gelangte Sundar Singh über D h a r c h u l (333) nach Bodi (334), das mit Bodhi (335), einige Meilen südwestlich Garbyang, identisch ist. Die nächsten Etappen, die Sundar Singh anführt, sind Garbyang und Taklakot (336), zwischen denen der Lipu-Lekh-Pass (337) gelegen ist, der von allen tibetischen Pässen die wenigsten Schwierigkeiten bereitet (338). Sundar Singh erwähnt, dass sich unweit Taklakot in einem Dorfe Toyo das Grab des Heerführers Zorowar Kingh befinde (339). Von Taklakot berührte der Weg nach Sundar Singh's Angabe weiterhin Aunta, Dhora oder Block und Garla (340), bis er zum Manasarowar-See gelangte. Er ist nach dem Glauben der Hindus von Brahma erschaffen worden, wie bereits sein Name („durch die Seele - scil. Brahma's - erschaffen“) andeutet, und bildet seit alten Zeiten das Ziel der frommen Pilger (341). Auch die Tibeter verehren ihn göttlich. Er ist nicht minder das Ziel zahlreicher Forschungsreisender gewesen (342) bis hin zu Sven Hedin, der den See gründlich erforscht hat (343). Er preist seine unvergleichliche Schönheit voll Ergriffenheit (344) und steht nicht an zu bekennen, dass er vor Freude über die großartige Landschaft und ihre überwältigende Schönheit in Tränen ausgebrochen sei (345). Auch Sundar Singh erwähnt

die Schönheit dieses Sees (346).

In Tarchan (347) unweit des Kailâs traf Sundar Singh, wie er angibt, einen Lama mit Namen Fangche (348), der von Tashi Lunpo gekommen war und nun Sundar Singh zum Maharishi begleitete. Dieser erzählte Sundar Singh, dass er in Lhasa in einer Bücherei ein Buch gesehen habe: „500 Jahre nach meinem Tode wird ein Prophet auferstehen, der seine Lehre nicht allein auf ein, zwei, drei, vier oder fünf noch auch selbst auf 10 000 Buddhas gründen wird, sondern der das Haupt und das Auge aller Buddhas sein wird. Wenn er kommt, glaubt an ihn, und ihr werdet unzählige Segnungen empfangen.“ Tatsächlich gibt es solch eine Weissagung, und zwar ist es die sog. Diamant-Prophezeiung von Gautama Buddha, die in der Diamant-Sutra (Kap. 6) enthalten ist und sich ursprünglich auf Buddha Maitreya, den künftigen Messias des Mahayana-Buddhismus, bezieht (349). Sundar Singh verkündete natürlich alsbald seinem Begleiter, dass die Weissagung in Christus erfüllt sei.

In diesem Zusammenhang erzählt Sundar Singh, dass es in der Nähe des Kailâs eine Höhle gebe, in der sich ein Stein von sehr schwerem Gewicht befände, den Sünder nicht einmal bewegen könnten, und tatsächlich sei es bisher noch niemand gelungen, ihn vom Fleck zu rühren. Sundar Singh gibt seiner Freude darüber Ausdruck, dass das Bewusstsein der allgemeinen Sündhaftigkeit auch in Tibet vorhanden sei, bedauert aber, dass die Lamas sich des Steines bemächtigt hätten, um den Pilgern gegen entsprechende Gaben die Sünden zu erlassen. - Wo dieser Stein sich befindet, gibt Sundar Singh nicht an; aber dass es tatsächlich derartige Steine gibt, geht aus den Berichten von Landor und Sven Hedin hervor (350). Ob Sundar Singh diese Berichte gelesen bzw. von ihnen gehört und sie dann verwertet hat, wie Hosten meint (351), oder sich auf einen anderen derartigen Prüfstein bezieht, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls erhebt Sundar Singh keinen Anspruch darauf, diesen Stein selbst gesehen zu haben.

Weiter berichtet Sundar Singh, dass es auf dem Wege zum Kailâs an bestimmten Stellen, besonders in Bagyal (352), schöne, stark duftende Blumen gebe. Gegen ihre betäubende und schließlich tödliche Wirkung nähmen die Reisenden, die davon wüssten, eine Pflanze mit, deren Duft sie einatmeten, um unversehrt zu bleiben (353). Prem Devi gibt an, dass Sundar Singh erzählt habe, es gäbe einige Meilen vom Kailâs entfernt eine Wiese mit zahlreichen derartigen Blumen, denen er selbst fast zum Opfer gefallen sei; die Menschen, die dort vorbeiwandern, würden durch ihren Duft betäubt, ja in einen tödlichen Schlaf versetzt; so sei auch Sundar Singh dem Duft dieser Blumen erlegen und erst durch einen Mann, der die Gefahr gekannt habe, daraus erweckt worden (354). - Was nun die Frage betrifft, ob es sich hierbei um Tatsächliches handelt oder nicht, so nennt bereits Streeter das Beispiel von einem Kuli, der infolge des Blumenduftes 9 Tage lang geschlafen habe (355). Auch Ali bestätigt die betäubende Wirkung bestimmter Blumen und die Gegenwirkung bestimmter Pflanzen; er selbst sei einmal fast ohnmächtig geworden und habe das Brechen bekommen (356). - Um was handelt es sich hierbei? Hosten gibt uns die Lösung an die Hand. Wir haben es hierbei mit weiter nichts zu tun als mit der Bergkrankheit; Hosten führt den Nachweis, wie von Megasthenes bis zum heutigen Tage die Inder in großen Höhen das dort auftretende Unwohlsein als durch den Geruch gefährlicher Kräuter, Blumen und Früchte verursacht betrachten und als Gegenmittel bestimmte Kräuter kauen oder deren Duft einatmen (357).

Im gleichen Zusammenhang erzählt Sundar Singh ein Erlebnis, das er mit einem Räuber hatte bzw. gehabt zu haben angibt. Wir kommen auf dies Erlebnis weiter unten zurück. Weiter berichtet er eine Geschichte, die Rai Bahadur A. K. erlebt habe. A. K. ist die Abkürzung für den durch seine tibetischen Forschungs-Fahrten berühmt gewordenen Pandit Kishen Singh, der um seiner wissenschaftlichen Verdienste willen den Ehrentitel Rai Bahadur erhielt (358). Nach Sundar Singh hat dieser mit seinen beiden Gefährten Erlebnisse in Tibet gehabt, die, ohne dass Sundar Singh die Parallele erkennt, stark an die Erlebnisse von Odysseus bei P o l y p h e m erinnern. Da aber in den Berichten von Pandit Kishen Singh (359) diese Episode nicht enthalten ist (360), so liegt der Schluss nahe, dass Sundar Singh einem Irrtum zum Opfer gefallen ist und tatsächlich eine Nacherzählung von Odysseus' Irrfahrt unter A. K.s' Namen zum Besten gibt.

Nunmehr kommt Sundar Singh zur Beschreibung des K a i l a s selbst. Er ist der Götterberg der Hindus und von ihrer Mythologie umsponnen, wird aber nicht minder von den Tibetern als heilig betrachtet, die ihn als den Berg Titse oder Kangrinpotsche bezeichnen (361); er bildet ebenfalls das Ziel zahlreicher Pilger aus Indien und Tibet. Sven Hedin selbst hat eine Pilgerfahrt um ihn herum ausgeführt (362), wie einst auch Kawaguchi (363). Sven Hedin sagt von ihm: „Es ist der unvergleichbar berühmteste Berg. Der Mount Everest und der Montblanc können sich an Berühmtheit mit ihm nicht messen. Dennoch gibt es Millionen Europäer, die nie vom Kangrinpotsche gehört haben, aber ein Viertel aller Menschen, die Hindus und die Buddhisten, die keine Ahnung davon haben, wo der Montblanc seinen Scheitel erhebt, kennen alle den Kailâs! Daher nähert man sich ihm mit demselben Respektgefühl, das man in Lhasa, Tashi-Lunpo, Buddha-Gaya, Benares, Mekka, Jerusalem und Rom empfindet, jenen heiligen Orten, die unzählige Scharen Schuldbewußter oder Wahrheitssucher nach ihren Altären hingezogen haben“ (364). Kein Wunder, dass Sundar Singh den Wunsch hatte, diesen Berg kennen zu lernen. Zunächst macht er deutlich, dass der Kailâs, den er meint, tatsächlich der in Tibet proper gelegene sei, nicht der in unmittelbarer Nähe von Chini befindliche (365). Der Kailâs, der 22 028 Fuß (366) hoch ist und sich weißschimmernd wie eine strahlende Kuppel erhebt (367), ist wohl noch nie von eines Menschen Fuß erstiegen. Wie Sundar Singh behaupten kann: „Die Natur hat ihm die Gestalt eines Tempels mit einem Kreuz darauf verliehen“ (368), ist rätselhaft.

Hieran schließen sich mehrere Artikel an, welche Sundar Singh's Zusammensein mit dem Maharishi schildern. Wir kommen nachher darauf zurück. Uns interessiert hier nur noch die Rückreise, über die uns nur sehr wenig bekannt ist. Wir wissen lediglich, dass Sundar Singh über P i t h o r a g a r h (369) gereist ist, das sich östlich (370) von Almora befindet. Wir dürfen hieraus folgern, dass Sundar Singh den gleichen Weg wie bei seiner Hinreise zum Kailâs benutzt hat, nur dass er sich von Askot aus nicht wieder westlich wandte, sondern südlich. In Pithoragarh war er der Gast von Missionar, jetzt Bischof (371) J. R. Chitambar (371a), welcher dort 1915-17 im Dienste der bischöflich-methodistischen Kirche der Vereinigten Staaten Nordamerikas als Leiter dieser Missionsarbeit im östlichen Kumaon-Distrikt stationiert war. Sundar Singh hielt in Pithoragarh mehrere Ansprachen. Nach mehrtägigem Aufenthalt brach er von dort am 23. Mai (372) nach Almora auf. Allerdings hat es den Anschein, dass Sundar Singh nicht direkt dorthin ging, sondern einen Umweg über das weiter südlich gelegene Champawat (372a) machte. Er selbst erwähnt einen Besuch auf dieser Station nicht, doch wird er zu dieser Zeit durch Miss Hayes wahrscheinlich gemacht (373). In Almora traf er die Missionare der Londoner Missionsgesellschaft Oakley und Wills, die inzwischen beide gestorben

sind (373a). Vielleicht hat er bei der weiteren Wanderung Dwarahat berührt; doch ist dies lediglich eine Vermutung (374). Am 6. Juni (374a) befand sich Sundar Singh wieder am Ausgangspunkt seiner Reise, in Dehra D u n. Dort dürfte er die Bahn bestiegen und dann in Roorkee die Reise unterbrochen haben (375). Der nächste Ort, den er vielleicht bei dieser Gelegenheit berührt hat, ist J a g â d h r i (375a). Darnach begegnen wir Sundar Singh in Simla, wo er Missionar Price und seine Gattin besuchte (376). Am 21. Juni langte er endlich wieder in Kotgarh an (376a), und damit war er endlich einmal wieder daheim.

Nachdem wir nunmehr ein möglichst vollständiges Bild von Sundar Singh's Reise entworfen haben, kommen wir zu der Frage, ob Sundar Singh tatsächlich dieses Mal in Tibet und am Kailâs gewesen ist oder nicht Hinsichtlich des indischen Teiles der Reise haben wir ein ziemlich lückenloses Bild von Sundar Singh's Wanderung bekommen. Sie führte ihn in fast genau südöstlicher Richtung von Tehri nach Ganai und dann weiter in fast genau östlicher Richtung bis Askot und dann von dort nördlich bzw. nordöstlich. Auch der Rückweg ist, soweit er indischen Boden betrifft, ziemlich eindeutig. Was dann aber den tibetischen Reiseabschnitt betrifft, so erheben sich wieder, wie bei den früheren Reisen, Bedenken. Auf die Zweifel betr. Lama Fangehe brauchen wir nicht einzugehen; sie können sowieso mangels Zeugen nicht gelöst werden. Näher zu beschäftigen haben wir uns dagegen mit verschiedenen anderen Bedenken.

- Fortsetzung 8. Kapitel (3)

top

Anmerkungen

166 R. 47-51 gibt folgende Stationen an: Cooch Behar, Domar, Fyzabad (mit Besuch des historischen Ajodhya), Sultanpur, Allahabad, Fatehpur, Cawnpore, Etawah, Mainpuri, Farrukhabad, Kaimganj, Etah, Moradabad, Aligarh, Khurja (eine Woche), Bulandshahr, Saharanpur, Roorkee, Hardwaer (Besichtigung des Rishi Kul), Kangri (Besichtigung des Guru Kul), Jawala-pur, Ambala, Ludhiana, Amritsar, Montgomery, Lahore (vgl. S. 164, Anm. 87).

167 N. P. Parwana schreibt in NA, 5. 3. 15 (Doss. NA 69), dass Sundar Singh auf der Konferenz in Saharanpur bei einer Gebetsversammlung über Luk. 8, 19-21 gesprochen habe. Da kein Datum angegeben ist, lässt sich aus dieser Notiz nicht ersehen, ob es sich um einen Extrabesuch S. S.'s im Februar bzw. März handelt oder um die vorhin erwähnte Reise durch Nord-Indien. Für Letzteres spricht der Umstand, dass Parwana in gleichem Zusammenhang Ralla Ram erwähnt, der die Gebetsversammlung eröffnet habe, und S. S. in R. 49 bei der Schilderung.seiner Nord-Indien-Reise bezgl. des Reiseabschnittes Saharanpur-Roorkee schreibt: „Von Saharanpur begaben sich mein alter Freund Rev. Augustin Raila Ram, B. A. (d. h. Baccalaureus Artium), und ich gemeinsam nach Roorkee."

168 S. S. schreibt: Tibet Khurd. Nach Ho. heißt khurd „klein" (Doss. NA 93).

169 NA 9. 7. 15 (Doss. NA 72-75 bzw. 84-86), vgl. Ho.'s Kommentar (a. a. 0. 62a, 89 f.) und seine Erörterungen vom 9. 6. 28 (Doss. V, 280).

170 Nicht auf der Karte.

171 Karte L. P. 53, B 1.

172 a. a. O.

173 Zur Nachprüfung dieser Begebenheiten schrieb Ho. am 3. 6. 28 an den Privatsekretär des Rajah's von Kumharsain (Doss. V, 223), erhielt aber keine Antwort.

174 WMA Karte 10, I 4.

175 Vgl. sein Photo bei F r a n c k e : Antiquities of Indian Tibet, Calcutta 1914, p. 8.

176 Karte P. 53, B 1.

177 a. a. O. einschl. L.

178 Sein Rang Kapitän sowie das Hospital, über dessen Saal er verfügt lassen darauf schließen, dass er ein Arzt war; vielleicht gehörte er der Heilsarmee an (vgl. Ho. Doss. NA 329).

179 Nicht auf der Karte.

180 Karte P. 53, B 1, südlich von Sarahan. Ho.'s Ausführungen in Doss. NA 90 sind irrtümlich.

181 Karte L, 53, B 1.

182 Karte P. L. 53. B. 1.

183 Karte L. 53, B. 1.

184 Karte P. L. 53. B. 1.

185 NA 16. 8. 15 (Doss. NA 78 f.).

186 Lover 1917, 10f. = 1918, 14 f. = Ap. 1919, 13 f.

187 P-d 47 f.

188 St.-d 25 f.

189 Nicht Kripa Ram (St-d 26, P-d 48).

190 Der Name bereits in NA erwähnt.

191 Der Name erscheint erstmalig in Lover 1918, 15.

192 Karte an mich vom 15. 11. 34.

193 Doss. NA 92.

194 NA 17. 9. 15 (Doss. NA 80-82), vgl. Ho.'s Kommentar (Doss. NA 93 f.) sowie seine sonstigen Bemerkungen (Doss. V, 280).

195 A. F. P. Harcourt: On the Himalaya Valleys: Kooloo, Lahoul, and Spiti. „Journal of the Royal Geographical Society“, London, 41 (1871) 245.

196 Wir erwähnen die folgende Literatur: C. G. Bruce: Kulu and Lahoul, London 1914; R. Maclagan Gorrie: Through Kulu-Saraj. „The Himalayan Journal“, Jg. 5, 1933, 85-89; A. P. F. H a m i 11 o n : Kulu a. a. 0. 75-84; J. Hutchison&J. Ph. Vogel: History of Kulu State. „Journal of the Panjab Historical Society“, Calcutta, 1919, p. 130-176; Sir Reginald R a n k i n : A Tour in the Himalayas and Beyond, London 1930; Karl Eugen von U j f a 1 v y : Aus dem westlichen Himalaya, Erlebnisse und Forschungen, Leipzig 1884, p. 34ff.; Sir Francis Younghusband: Wonders of the Himalaya, London 1924, p. 20-46; Hugh W h i s t 1 e r : In the High Himalayas, London 1924, p. 198-209.

197 Der Name des Missionars lautet bei Dütschler F. F. Shroud (Doss. NA 80; Dütschler fügt ein Fragezeichen hinzu); Ho. übersetzt Shrewd (Doss. NA 93); einige andere Transliterationen finden sich in Doss. NA 190.

198 Karte 53 E, B. 3.

199 Karte L. P. 53, B 1.

200 Karte P. 53, B 1.

201 Karte 53 E, B 3.

202 Die Entfernung von Luri bis Chuwai bzw. Ani beträgt nicht mehr als etwa 8 Meilen.

203 Vgl. die kurzen Andeutungen von C. G. B ru c e, a. a. O. 21 f., 195; er durchquerte mehrfach im Jahre 1912 dieses Gebiet.

204 Dort befindet sich „eine Farm, wo die Landwirtschaft praktisch gelehrt wird, ebenso wie die Herstellung von Marmelade, sowie andere praktische und nützliche Beschäftigungen ...“ (Brucea. a. O. 195).

205 WMA Karte 10, I 4.

206 Auf Karte 53 E liegt Luri bei Meile 52 und Sultanpur zwischen Meile 120 und 124.

207 Bruce bezeichnet als den Hauptgötzen von Sultanpur Ragonathji und fügt hinzu: „Ihm wird von allen umwohnenden Götzen gehuldigt, wenn diese herbeigetragen werden, um seinen Triumphwagen zu grüßen ...“ (p. 175). Ähnlich Whistler p. 202f. Bruce sah selbst, wie die Leute ihre Götzen, manchmal in einzelne Teile zerlegt, von weither dorthin trugen (p. 195). Im Oktober 1917 sah sich Sir Michael O'Dwyer, der damalige Gouverneur des Panjab, der gerade auf Besuch in Sultanpur weilte, zu seiner peinlichen Überraschung in die seltsame Lage versetzt, die Parade der gesamten Götzen abnehmen zu müssen, die alle an ihm vorbeigetragen wurden (seine eigene Mitteilung am 22. 5. 22 vor der Royal Geographical Society in London, vgl. „The Geographical Journal“, London, 60, 1922 n, 267).

208 So Bruce (p. 188); das Fest heißt, wie wir am gleichen Orte erfahren, Dasehra-Fest.

209 Karte L. P. 53, B 4.

210 B r u c e p. 183. - Vgl. auch Dr. C. W. C a l t h r o p : Report on the bot Springs of Kulu (1876) in: Gazetteer of the Kangra District, Calcutta 1883-54, Vol. II, 150-153. - Shuttle worth erwähnt, dass die heißeste Quelle 201,2 Grad F (= 94 Grad C) erreicht (Border Countries of the Punjab Himalaya, „The Geographical Journal“, London, 60, 1922 II, 249).

211 Ho.: „S. S. S.'s three Journeys to Kailash“, 9. 6. 28 (Doss. V, 270ff., besonders 280-285).

212 NA 26. 5. 16 (Doss. NA 104 f.).

213 Vorwort zu Shaida (Doss. III, 6).

214 Karte 53 M, D 3.

215 Karte 62 A, A 4.

216 Karte 62 B, D 1, desgl. 62, A 2 Gyanemakhar.

217 Karte 62 F, B 1; desgl. 62, B 2.

218 a. a. O.

219 S. S. im NA 22. 6. 17 (Doss. NA 230, deutsch Dok. II, 39).

220 Vgl. Shiv Ram Kashyap: A journey through Western Tibet, ,.The Modern Review“, Calcutta, 33 (1923), 552-562, 696-706.

221 Doss. NA 106-109 bzw. 160-163.

222 Doss. NA 97 f. Übernommen von Z. in Lover 1917, 9 f. = 1918, 12 f. - Ap. 1919, 11-13. Der Aufsatz ist von Swami Vidya Nand unterzeichnet. Dieser stieß in der Nähe von Rishi Kesh auf eine Gruppe von Sadhus, in deren Mitte ein junger Sadhu predigte. Es war, wie sich herausstellte, Sundar Singh. Schließlich schleuderte einer von den Zuhörern, der den Namen Bawa Sita Ram hatte (nicht zu verwechseln mit dem Mann gleichen Namens in Srinagar bei Tehri 1914), eine Handvoll Sand S. S. ins Gesicht, so dass dieser nicht mehr sehen konnte. Voller Zorn übergab Vidya Nand den Missetäter der Polizei, doch S. S. bat ihn dort wieder los. Bawa Sita Ram wurde dadurch so überwältigt, dass er S. S. zu Füßen fiel, ihn um Verzeihung bat und Christ wurde; auch Vidya Nand wurde tief ergriffen und erklärte, er wolle Christ werden. - Da sich diese Erzählung nicht mehr nachprüfen lässt, ist es müßig, über ihre Geschichtlichkeit eine Theorie aufzustellen. Uns interessiert in diesem Zusammenhang vor allem der Satz von Vidya Nand: „Er (S. S.) wird auch den christlichen Maharishi vom Kailâs besuchen. Es ist schade, dass ich ihn wegen Krankheit nicht begleiten konnte“. Demzufolge hat das geschilderte Ereignis vor der fraglichen Kailâsreise stattgefunden.

223 H. G. W a 11 o n : British Garhwal. A Gazeteer. Allahabad 1910, p. 182. Hier wird der Pass eingehend geschildert.

224 Brief an mich vom 23. 12. 34.

225 „The Himalayan Journal“, Jg. 4, 1932, p. 171, Anm. 4.

226 W a 1 t o n a. a. O. 192.

227 J. H. Batten: Note of a visit to the Niti pass of the grand Himalayan chain, „The Journal of the Asiatic Society of Bengal“, Calcutta, 7 (1838), 316. Batten fügt hinzu, dass die Pilgerfahrt zum Manasarowar vom Juli bis Oktober ausgeführt zu werden pflegt.

228 im NA 28. 4. 16 (Doss. NA 99) findet sich die Mitteilung, dass S. S. in Nur Mahal (WMA Karte 10, H 4) nordwestlich Ludhiana einen Vortrag über die Göttlichkeit Christi gehalten habe. Weiter hören wir von E. Niyaz Ali im NA 12. 5. 16 (Doss. NA 100), dass S. S. in Nurpur (WMA Karte 10, HI 3) unweit Kangra geweilt habe. Man erhält den Eindruck, dass S. S. an diesen Orten auf seinem Wege nach Quetta gesprochen hat, wodurch natürlich der Zeitpunkt seiner Rückkehr aus Tibet noch weiter, und zwar mindestens bis Mitte April, zurückgeschoben werden würde.

229 Brief an Hei., 27. 3.. 27,“ Dok. II, 117, 118.

230 Karte an mich vom 30. 1. 35.

231 Brief an mich vom 29. 11. 34.

232 Shaida 30-33 (Doss. Sh 42 ff.); Lover 1917, 61-63; 1918, 70-73; Ap. 1919, 68-71.

233 P-d 62-64.

234 St-d 30-32.

235 The Statesman, 11. 4. 20 (Abschr. Doss. I, 40f.).

236 PC 4, 100, 129.

237 Einleitung zu S. S.: Gottes-Wirklichkeit, Gedanken über Gott, Mensch und Natur, Hamburg 1925, p. 16 f.

238 S. S. an Hei., 26. 5. 25, Dok. II, 11.

239 Leg. 97.

240 Nach Z. wurde der rechte Arm durch den Keulenschlag eines Polizisten gebrochen, während Frau Parker erklärt, der rechte Arm sei erst beim Sturz in den Brunnen beschädigt worden. Str. wiederum fügt in einer Anmerkung hinzu, der Arm sei, wie S. S. ausdrücklich erklärt habe, „von einer Keule getroffen und fast gebrochen“ worden. Hei. dagegen erfährt von S- S.: „Mein Arm ist gebrochen worden, bevor ich in den Brunnen geworfen wurde. Aber auch Frau Parkers Erzählung ist richtig, weil der Arm dadurch, dass ich in den Brunnen geworfen wurde, noch ernster beschädigt wurde“ (S. S. an Hei., 23. 9. 24, Dok. I, 3). Wenn man nun fragt, ob tatsächlich ein Bruch oder lediglich eine Verletzung vorlag, möchte man allerdings Letzteres annehmen, da die schnelle Heilung bei einem Bruch nicht gut möglich wäre; sagt doch Pfi.: „War aber nur eine Verletzung ohne Knochenbruch erfolgt, so ließe sich bei der Heilung an eine psychogene Anästhesie denken, so dass die Annahme eines Mirakulums überflüssig wäre ...“ (Leg. 94). Ähnlich spricht Pfi. schon früher von der Möglichkeit einer psychogenen Analgesie (Protestantenblatt 1925, 179). Das Schwanken in den eigenen Aussagen S. S.'s braucht nicht von vornherein zu befremden, da er infolge der starken Schmerzen sowohl an einen Bruch wie an eine weniger schwere Verletzung gedacht haben mag; eine klare Diagnose war für ihn kaum möglich. Wenn S. S. erklärt, er habe von dieser Verletzung her noch eine Narbe, so spricht diese nicht ohne Weiteres für einen Bruch, wie Pfi. meint (Leg. 94), sondern kann ebenso gut durch eine bloße Fleischwunde veranlasst gewesen sein. Leider hat niemand diese Narbe gesehen. Denn es ist ein Missverständnis, wenn Missions-Inspektor Jasper erklärt, Missions-Inspektor Pohl habe ihm gesagt, dass ihm S. S. die Bruchstelle am Arm gezeigt habe (Jasper in NAMZ 1925, 154). Vielmehr stellt Pohl später ausdrücklich fest, dass er solch eine Narbe nicht gesehen habe (Pohl an Pfi., 1. 2. 27, Pfi.-Briefe 688). Wenn schließlich S. S. in Genf am 10. oder 11. März 1912 erklärt haben soll, sein linker Arm sei gebrochen worden, ehe man ihn in den Brunnen geworfen habe (PC 100), so mag hierbei der Nachschreiber einen Fehler gemacht haben. Allerdings ist Hei.'s Erklärungsversuch, der Nachschreiber habe infolge eines Hörfehlers right und left verwechselt (CW 1924, 952), abwegig; denn beide Worte sind klanglich völlig verschieden.

241 S. S. an Hei., 23. 9. 24, Dok. I, 3.

242 Desgl. 7. 4. 26, Dok. II, 21.

243 Die Skizze zeigt den Manasarowar-See und nördlich davon den Kailâs, von dem eine punktierte Linie nach NO weist mit der Angabe „nach Rasar“, sowie eine andere punktierte Linie nach SO mit der Angabe „nach Nepal“. Ganz rechts verläuft eine dritte punktierte Linie von S nach N mit der Bezeichnung „von Nepal nach Rasar“.

244 Sven Hedin an Pfi., 20. 5. 25, Pfi.-B. 311 (Leg. 96).

245 Andere Schreibweise für Rasar.

246 Riddle an Frau Parker, 28. 8. 29, Abschr. in Hei.'s Besitz.

247 Brief an mich vom 30. 4. 34.

248 Brief an mich vom 24. 4. 34.

249 Brief an Hei., 20. 4. 26, Dok. II, 109.

250 Brief an mich vom 8. 1. 35.

251 Redman an Hei., 25. 5. 25, Dok. II, 73.

252 Sven Hedin an Pfi. a. a. O.

253 S. S. an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 22.

254 David Macdonald: The Land of the Lama, London 1932, p. 197.

255 Mitteilung S. S.'s an den Herausgeber des NA, 22. 5. 17, mitgeteilt im NA 1. 6. 17 (Doss. NA 228).

256 Sh 33f. (Doss. Sh 48-50), Lover 1917, 64f.; 1918, 77-79; Ap. 1919. 75-77.

257 P-d 68 f.

258 Sh: Tashi Vangdi; Lover, Ap., Parker: Tashi; S. S. in Dok. II, 3: Wangdi.

259 So Sh: Frau Parker erwähnt nichts von seinem Studium in Calcutta; in Lover und Ap. ist er sogar ein Graduierter der Calcutta-Universität.

260 So Sh. Nach Lover und Ap. war er einer der „führenden Beamten des Staates“, nach Frau Parker „der erste Sekretär des Distrikts-Lama und ein einflussreicher Mann“.

261 Sh: S. S. bleibt 14 Tage bei ihm und besucht nach 10-12 Tagen den Lama, wonach er zu T. W. zurückkehrt; Lover und Ap.: Aufenthalt bei T. W. ohne nähere Zeitangabe, Besuch beim Lama, weiterer einwöchiger Aufenthalt bei T. W.; Frau Parker: über eine Woche bei T. W., Besuch beim Lama, Rückkehr zu T. W.

262 Sh.: T. W. und 9 Familienglieder; Lover und Ap.: insgesamt neun Personen; Frau Parker: T. und seine ganze Familie.

263 S. S. an NA 14. 9. 17 (Doss. NA 253 bzw. 303).

264 Ali an Ribbach. 22. 1. 25, Dok. I. 79, ausgelassen in Leg. 87.

265 S. S. an Hei., 23. 3. 25, Dok. II, 3.

266 Vgl. S. S.'s Bericht in P-e 1927, 145, sowie seinen Aufsatz: A Recent Tour in Tibet, „The Missionary Review of the World“, New-York 1921. 864. Vgl. auch unten S. 149.

267 Auf deutsch „Inder“, unter Umständen auch als Eigenname gebräuchlich (Francke bei seiner Unterredung mit Pfi., 25. 5. 26, Doss. IV, 261).

268 S. S. an Hei., 26. 5. 25, Dok. II, 11.

269 Desgl. 12. 8. 25, Dok. II, 18.

270 S. S. an Wilson, 19. 7. 23, zitiert in CHI 1924, 369. - Ho. folgert hieraus, dass die Schule Thapa's eine Erfindung S. S.'s sei, wie auch Thapa selbst eine Erfindung sei (Ho.: The Thapa Swindle, 9. 8. 27, Doss. V, Anhang He). Immerhin lässt sich die entfernte Möglichkeit einer solchen Schulgründung nicht ohne Weiteres von der Hand weisen.

271 S. S. an Hei., 12. 8. 25, Dok. II, 18; desgl. 7. 4. 26, Dok. II, 21.

272 Desgl. 31. 3. 25, Dok. II, 5.

273 Desgl. 7. 4. 26, Dok. II, 21. Vgl. Leg. 201, wo Pfi. irrtümlicherweise zitiert: „er (Thapa) versteht wenig Hindustani“ statt: „er versteht Hindustani“ (bereits zurechtgestellt in Dok. II, 247).

274 S. S. an Bechler, 5. 1. 25, zitiert von Bechler in: S. S. S., sein Wesen und Wirken, 1925, p. 25. - dass S. S. oft die durch Kotgarh hindurch kommenden tibetischen Händler aufsuchte, um von ihnen Tibetisch zu lernen, bestätigt auch Andrews (What I owe to Christ, Hodder & Stoughton. London SI934. 92).

275 S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 6.

276 Schwab an Hei., 28. 1. 27, Dok. II, 175. - Vgl. p. 148-149.

277 S. S. an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 6.

278 Desgl. 29. 3. 27, Hei.-B. I A (ausgelassen in Dok. II, 34).

279 Desgl. 9. 5. 27, Dok. II, 282. Vgl. Ho! an Pickett, 4. 8. 27, Doss. V, 7.

280 Vgl. Anmerkung 271.

281 S. S. an Hei., 31. 1. 28, Hei.-B. I, U 24.

282 Brief an mich vom 30. 4. 34.

283 Brief an mich vom 8. 1. 35.

284 vgl. auch Ho.: S. S., Tashi Wangdi, Thapa and Rasar (17. 8. 28, Doss. V, 386-394). Hier werden vor allem auch die einzelnen Versionen der Biographen ausführlich erörtert; vgl. auch Doss. V, 294 ff.

285 NA 14. 7. 16 (Doss. NA 106-109 bzw. 160-163).

286 Karte L. P. 53, B 1.

287 NA 21. 7. 16 (Doss. NA 110-113).

288 NA 4. 8. 16 (Doss. NA 120) = Lover 1917, 8 = 1918, 11 f. = Ap. 1919, lOf. = St-d 164f.; ähnlich P-d 43 und Statesman, 11. 4. 20 (Absehr. Doss. I, 40). St-d 165 hat Markanda statt Narkanda (so St-e 209), was natürlich ein Druckfehler ist.

289 Bei der Beschreibung seiner Wanderung von Simla nach Kotgarh schreibt C. F. Andrews: „Wir kamen an einem Baum vorbei, der noch als die Stelle des letzten Menschenopfers berühmt war“ (North India, London 1908, p. 154, Abschr. in Doss. I, 405).

290 Nicht auf der Karte zu finden.

291 Doss. NA 111.

292 Sundar Singh erwähnt in NA 15. 9. 16 (Doss. NA 131 bzw. 168), dass er außer zu verschiedenen Konferenzen, z. B. vom 2.-6. November in Sial kot, Einladungen nach 67 anderen Orten erhalten habe, und am 26. 1. 17 berichtet er im NA (Doss. NA 216 bzw. 270), dass er inzwischen 52 Städte Indiens bereist habe, aber wegen vieler weiterer Einladungen seine Reise bis Ende März fortsetzen werde. Im übrigen wissen wir nur, dass ein J. R. Rai (Roy?) im November einen Brief von S. S. aus Narsinghpur (WMA Karte 11, J 8) westlich von Jubbilpore erhielt (NA 12. 1. 17, Doss. NA 213 bzw. 268), dass S. S. zu einer vom 10. bis 13. Februar in Aligang (lies: Ali-ganj, WMA Karte 10. J. 6) stattfindenden Tagung eingeladen wurde (NA 15. 12. 16, Doss. NA 155) - ob er sie besucht hat, wissen wir nicht -, dass er dann in Farrukhabad bei der dortigen Tagung, die vom 17.-23. Februar stattfand, gesprochen hat (NA 23. 3. 17, Doss. NA 224), und dass er in Cawn-pore vom 20.-25. Februar tätig gewesen ist (lt. Pickett an Ho., 5. 8. 26, Doss. V, 461 befindet sich ein Bericht hierüber in „The Indian Witness“, Lucknow, vom 11. 4. 17; doch war mir dieser Bericht nicht zugänglich). Für die Zeit vom 1.-8. April (Stille Woche) wurde Sundar Singh nach Isa Nagiri alias Batmanabad eingeladen (NA 16. 3. 17, Doss. NA 223 bzw. 276 f.), wo er bereits Ende 1913 oder Anfang 1914 gesprochen hatte (vgl. Kap. 8, Anm. 150); doch muss S. S. dort wegen seiner Kailâs-Reise abgesagt haben.

293 Karte an den Herausgeber des NA, veröffentlicht im NA 1. 6. 17 (Doss. NA 228); deutsch: Dok. II, 37.

294 NA 22. 6. 17 (Doss. NA 230f.; der deutschen Übersetzung Dok. II, 37-40. liegt eine andere englische Übersetzung zu Grunde); NA 6. 7. 17 (Doss. NA' 232-236 bzw. 277-280, Letzteres nur den ersten Teil enthaltend); NA 13. 7. 17 (Doss. NA 237f. bzw. 283-287).

295 Judson an Pickett, 5. 7. 26, Doss. V, 454-457; ders. an Ho., 18.2.27. Doss. V, 95 = 479. - Vgl. Ho. an Judson, 11. 8. 26, Pfi.-B. 472; desgl. 6. 8. 27, Doss. V, 12-15.

296 Judson an Ho., a. a. O.

297 Im übrigen vgl. Ho.'s Versuch einer genauen Chronologie in seinem Brief an Pfi., 4. 11. 28, Doss. V, 502 f.

298 S. S. in NA 26. 1. 17 (Doss. NA 216).

299 Nicht drei, wie Wherry irrtümlich schreibt (Brief an Hei., 10.10. 25, Dok. II, 58).

300 Die Einzelheiten im Brief von Judson an Pickett, 5. 7. 26, a. a. O. Allerdings ist sich Judson nicht sicher, ob der Name des Letztgenannten nicht anders lautete. - Zwei von den drei Namen, die Pickett nennt - Colvin Singh und Joseph Benson (Brief an Ho., 24. 6. 26, Doss. IV, 281) - sind demnach irrtümlich. - Der Name des vierten Begleiters lautet bei Judson B. Mohan Singh; indessen dürfte S. S.'s Lesart den Vorzug verdienen, der in seinem Aufsatz NA 27. 7. 17 (Doss. NA 242) als die Namen der vier Begleiter angibt: Judson, Clifford, Qudrat Masih und Mohan Lal von Bhilsa.

301 So Doss. NA 230. Hei dagegen hat als Datum den 14. April (Dok. II, 37). Da jedoch Judson in seinem Brief an Ho. (18. 2. 27, a. a. O.) schreibt, dass er S. S. am 10. oder 11. April verlassen hätte, kann nur der 4. April das richtige Datum sein.

302 Wherry an Hei., 10. 12. 25, Dok. II, 58. Die Angabe, dass dies während der Monate Mai bis Oktober gewesen wäre, muss ein Gedächtnisfehler Wherry's sein; denn der April erscheint völlig gesichert.

303 Judson an Ho., 18. 2. 27, Doss. V, 95 = 479.

304 S. S. erwähnt (Doss. NA 230) die Ortschaften: Sawakholi, Bhurna, Dharamsala (Übernachtung), Phedi, Marala, Latori, Dharanso (Übernachtung), Uttar Kanshi in Dundla (Übernachtung). Von diesen Orten konnte ich auf den Karten nur Bhedi (Karte 53 J, A 3) bzw. Pehdi (P 53, C 2) und Laturi (P. 53, C 2) nordöstlich von Mussoorie wieder finden. Weiter gibt es einen Ort Dunda (P 53, C 2) nördlich von Laturi; vielleicht verdient hier die Lesart, die Dok. II, 38 zu Grunde liegt, den Vorzug: Dhandua in Uttar Kashi. Leider ist die Karte 53 J von 1916 im Gegensatz zu den sonstigen Karten trotz ihres großen Maßstabes höchst unbefriedigend. - William Simpson, der im April und Mai 1861 eine Reise von Mussoorie nach Gangotri unternahm (vgl. seinen Aufsatz: Gangootre; a journey in the Himalayas, to the „Cow's Mouth“, or Source of the Ganges. „The Alpine Journal“, London, 1874, p. 385-397), scheint die gleiche Strecke gezogen zu sein wie S. S. mit seinen Gefährten. Er erwähnt die Lagerplätze und die täglich zurückgelegten Strecken: Phedi (11 Meilen), Balah (12), Lalooree (12), Than (10), Doondah (12) etc. Die Entfernung von Mussoorie nach Doondah beträgt somit nach seiner Berechnung 57 Meilen, wozu er 5 Tagesmärsche benötigte, während nach ihm die Gesamt-Entfernung bis Gangotri 168 Meilen oder 15 Tagesmärsche beträgt. - Übrigens behauptet Simpson, dass es über Gangotri hinaus keinen Weg gäbe (p. 393) und erst recht keinen Pass nach Tibet (p. 396). Das er sich hierin irrt, brauchen wir nach dem früher Gesagten nicht mehr zu beweisen.

305 Vgl. S. S. an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 14.

306 Judson schreibt an Pickett (5. 7. 26, Doss. V, 457), er habe mit Mohan Singh (lies: Mohan Lal) „etwa 10 Tage“ in Gemeinschaft mit S. S. verbracht. Allerdings erwähnte er an anderer Stelle, dass er S. S. bereits am 10. oder 11. April verlassen hätte (Brief an Ho., 18. 2. 27, Doss. V, 95 = 479).

307 Ho. sucht dies mit den Worten zu ironisieren: „S. S.'s Blut war am Gefrieren, gleichwohl waren seine Kleider mit Schweiß getränkt“ (Doss. NA 331). In Wirklichkeit fror S. S. zunächst und kam dann erst durch den steilen Weg in Schweiß. Ob es sich um einen Malaria-Anfall handelte?

308 Es gibt zwei Orte mit Namen Ganai, einen südwestlich von Bageshwar gelegen (Karte 53 O, D 2) und einen nordwestlich von Dwarahat befindlich (Karte P 53, D 3, offenbar identisch mit Chaukhutia auf Karte 53 0, B 2). Wahrscheinlich meint S. S. das Letztere; denn es liegt weiter nach Westen und Passt besser in S. S.'s Reiseroute. Dann wäre es der gleiche Ort, in dem Dr. Kurt B o e c k bei seiner Rückkehr vom Panschakuri und Nanda Devi übernachtet hat (vgl. sein Buch: Indische Gletscherfahrten, Leipzig 1925, p. 203-206). - Die Lesart Ganai findet sich bei Dütschler in Doss. NA 232; dagegen hat Doss. NA 278 Ganti, und Dok. II, 40 Gogi. Da Dütschler besonders sorgfältig gearbeitet hat, geben wir, wie auch sonst meistens, seiner Schreibweise den Vorzug.

309 Von Z. wird die gleiche Episode geschildert („Soul Stirring Messages“ 1920, p. 5), jedoch nach „Ganayi, einem Dorf in Tibet“, verlegt.

310 Nach S. S. 35 Meilen von Ganai entfernt (Doss. NA 232 bzw. 278), nach Yunas Singh „etwa 33 Meilen genau nördlich von Almora“ (Brief an Hei., 20. 4. 26, Dok. II, 108).

311 Yunas Singh an mich, 8. 1. 35. Weder den Namen Dangoli noch die Bezeichnung Katyur vermochte ich auf den Karten zu identifizieren.

312 vgl. Frl. Turner an Redman, 21. 5. 25, Dok. II, 139; Ho. richtete eingehende Rückfrage an Frl. Turner (8. 5. 26, Doss. IV, 104-108), die leider unbeantwortet blieben. Vgl. auch Yunas Singh an Hei., 20. 4. 26, Dok. II, 108.

313 Redman an Hei., 18. 8. 25, Dok. II, 77.

314 Hei. hat den Plural, während im Original der Singular steht.

315 Redman a. a. O.

316 Yunas Singh an mich, 8. 1. 35.

317 Desgl. 13. 11. 34.

318 Desgl. 8. 1. 35.

319 Leider sind die historisch wichtigen Briefe S. S.'s, die sie erhielt, vernichtet worden, vgl. S. 27.

320 Karte L. P. 53, D 3.

321 Karte P 62, A 3; desgl. 62 C, A 1. - Im WMA Karte 10, J-K 5 ist Berinag irrtümlich zu weit nach Westen eingezeichnet. In Wirklichkeit liegt es nicht westlich, sondern etwa 3'-4' östlich des 80. Längengrades.

322 Nicht Gandy oder Grandy (Doss. NA 233 bzw. 379) oder Grindey (Dok. II, 40).

323 Karte 62 C, B 1. Dindihat liegt etwa 4-5 Meilen westnordwestlich von Askot.

324 Brief an mich vom 12. 11. 34.

325 WMA Karte 10, K 5.

326 Ho. glaubt, in den „Wilden“ Affen erkennen zu müssen (Doss. NA 332 f.), und zwar vor allem wegen des Satzes von Sundar Singh nach der Übersetzung in Doss. NA 333: „I came to know that not only the ban-manas (= forest men) are wild, but that fhe human beings are so too“. In Wirklichkeit dürfte hier die Übersetzung in Doss. 279 den Vorzug verdienen: „I came to know that wild human beings are also found there in abundance“. Damit erübrigt sich Ho.'s absurde Hypothese.

327 Doss. NA 280.

328 So Doss. NA 293.

329 So Doss. NA 280.

330 A. Henry Savage Landor: In the forbidden Land. London 1898, Vol. I, 18-34, deutsch: Auf verbotenen Wegen, Reisen und Abenteuer in Indien. Leipzig, 10. Auflage 1923, p. 20-28. Vgl. Ho.: Doss. NA 349-352.

331 Charles A. Sherring: Western Tibet and the British Borderland, the sacred Country of Hindus and Buddhists. London 1906, p. 9-28.

332 Ho.'s Aussage, dass S. S.'s Beschreibung „eine hässliche (disgraceful) Karikatur“ von Landor's Schilderung darstelle (Doss. NA 349), lässt sich nicht aufrechterhalten. Der einzige größere Unterschied ist der, dass S. S. berichtet, die Wilden seien völlig nackt, während Landor lediglich von den Männern sagt, sie hätten „sehr wenig mehr als Ohrringe aus Schnüren“ getragen (deutsche Ausgabe p. 25); indessen geben seine Photos nur meist schwach bekleidete Gestalten wieder. Es ist jedoch denkbar, dass die Raots einem Inder, wie S. S., gegenüber sich ungenierter gaben als dem Weißen gegenüber. Jedenfalls gibt es in Süd-Indien einige Landstriche, in denen die Frauen mit unverhülltem Oberkörper einherzugehen pflegen, jedoch beim Nahen eines Weißen, wie ich oft zu beobachten Gelegenheit hatte, meist den Oberkörper verhüllen. - Ein anderer Unterschied, der Sherring gegenüber auffällt, ist die Aussage von S. S., die Raots hätten in Höhlen gehaust, während Sherring in ein Dorf kam, in dem es regelrechte Steinhäuser gab. Es ist jedoch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass S. S. abseits wohnende Raots angetroffen hat und demnach seine Schilderung korrekt ist.

333 Karte 62, A 3; dass S. S. dort gewesen ist, erwähnt er in seinem Brief an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 21.

334 Hei.'s Lodi (Dok. II, 40) ist offensichtlich ein Druckfehler.

335 Karte 62 B, D 4. Der Ort ist auch auf der Karte eingezeichnet, die Landor seinem Buch Tibet & Nepal (London & New York 1905) beigefügt hat, wie bereits von Ho. festgestellt wurde (Doss. NA 371; vgl. auch Ho.'s Kopie dieser Karte in Doss. V, 40).

336 Beide auf Karte P. 62, B 2; WMA Karte 10, K 4 gibt den letzteren Ort als Taklahar wieder. Dass S. S. sie in der verkehrten Reihenfolge nennt (Brief an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 21), besagt nichts, da er in Doss. NA 231 die richtige Reihenfolge hat. - Eine Schilderung der Strecke Askot-Taklakot gibt Sherring: Western Tibet and the British Borderland, London 1906, p. 133-141.

337 Karte P 62, B 2.

338 Sherring a. a. O. 140.

339 Doss. NA 237. S. R. Kashyap bestätigt dies, wenn er schreibt: „In einer Entfernung von etwa 2 Meilen von Taklakot befindet sich das Grab von Zorowar Singh, dem Sikh-Führer, der mit seiner Armee zugrunde ging, als er sich auf einer Expedition nach Lhasa befand“ (A journey through Western Tibet, „The modern Review“, Calcutta 1923, 696). - Ein Bild des Grabmals zeigt Sherring a. a. O. 198.

340 Doss. NA 231. Merkwürdigerweise ist nicht ein einziger dieser Orte auf Karte 62 F zu finden, wo statt dessen Rungong, Kirke, Balduk, Goriyudhyar und der Pass Ghua La eingezeichnet sind. Lediglich Garla und Ghua La haben einen gewissen Gleichklang und mögen das Gleiche bezeichnen.

341 Ausführliches: Sven Hedin: Transhimalaja III, 170-174; desgl. A. Herrmann: Der Manasarovar und die Quellen der indischen Ströme, „Zeitschr. der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, Berlin 1920, 193-215.

342 Sven H e d i n a. a. O. III, 174-216.

343 a. a. O. II, 90-141.

344 a. a. O. Vgl. die eindrucksvollen Aquarelle in II, 130 sowie auf dem Einband von III, desgl. auf dem Titelbild von III und in III, 215.

345 a. a. 0. II, 91.

346 Doss. NA 238.

347 Karte P. 62, B 2; auf Karte 62 F, B 1 als Darchen eingezeichnet.

348 Doss. NA 234, 238. Ho. ist der Meinung, dieser Lama sei mit dem Ober-Lama von Kanum, den S. S. 1912 in seinem Kloster gesprochen habe, identisch (vgl. Ho.'s Ausführungen in Doss. NA 13). Es ist nicht ersichtlich, wie Ho. auf diesen, wie mir scheint, irrigen Gedanken kommt.

349 Vgl Mrs. E. A. Gordon: The world Healers, 1912, Vol. I, 31 f.; S. S.'s Wortlaut deckt sich fast wörtlich hiermit. Den Hinweis auf Mrs. Gordon verdanken wir Ho. (Doss. NA 335). - Betr. Buddha Maitreya vgl. auch F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. Die rel. und phil. Systeme Ost-Asiens. München 1924, 409-411.

350 Landor erzählt in seinem Buch: Tibet & Nepal, London & New York 1905, p. 17 von Debi Dhura (Karte P 53, D 3, südöstlich von Almora gelegen), dass es dort eine über 3 Zentner schwere Granitkugel gibt, die alle 100 Jahre nur einmal jemand anheben, alle 1000 Jahre nur einmal jemand bis zur Hüfte hochheben und niemals jemand auf die benachbarte Mauer stellen könne, wie die Leute dort sagten; Landor rühmt sich, er habe tatsächlich den Stein auf die Mauer gestemmt. - Sven H e d i n erwähnt bei der Schilderung seiner Reise um den Kailâs herum den Dikpakarnak, den„Prüfstein für Sünder“ (Transhimalaja II, 170). Unter diesem riesigen, flachen Granitblock befände sich ein enger Tunnel, durch den nur sündlose oder Menschen guten Gewissens hindurchkriechen könnten, während Schurken stecken blieben. Tatsächlich blieb ein Begleiter von Sven Hedin im Tunnel stecken und musste an den Beinen wieder herausgezogen werden. Unweit von dieser Stelle befinde sich ein weiterer Prüfstein, aus drei aneinander gelehnten Steinblöcken bestehend, zwischen denen man hindurch kriechen müsse; hier sei jedoch die Öffnung so weit, dass sogar ein kleiner Yak hindurchgehen könne.

351 Doss. NA 335 f.

352 Doss. NA 231; den Ort konnte ich nicht identifizieren.

353 Über diese Blumen spricht S. S. auch in seinen „Reden in der Schweiz“ II, 30f.; desgl. St-d 74f.; H 218.

354 NA 8. 6. 17 (Doss. NA 229).

355 St-d 75, Anm.

356 NA 10. 8. 17 (Doss. NA 248 bzw. 295).

357 Ho.: The Mouthless Indians of Megasthenes „Journal of the Asiatic Society of Bengal“, 8 (1912), veröffentlicht: Calcutta 1917, 291-311; den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanken wir Ho. (Doss. NA 331). - Als Ergänzung fügen wir noch die Beobachtungen von Dr. Boeck hinzu, den seine indischen Begleiter vor der Besteigung des Schonschal unweit des Furkia-Bungalow warnten, „weil an diesem Berg eine Unmasse giftiger Kräuter wüchsen, deren Ausdünstungen ... Krankheit und Tod verursachen“ (Indische Gletscherfahrten, Leipzig 1923, 86). Als er dann am 1. August 1890 den Aufstieg unternahm, wurden er und sein Schweizer Begleiter tatsächlich schauderhaft bergkrank. Boeck fügt hinzu: „Fast glaube ich, dass die Gräser und Kräuter, deren Ausdünstung der Babu als „giftig“ geschildert hatte, eine gewisse Rolle bei der Entstehung der sogen. Bergkrankheit spielen, wenn auch in ganz anderem Sinne als der Babu meinte. Ich neige der Ansicht zu, dass der Mangel an Kohlensäure, die nachgewiesenermaßen neben dem Sauerstoff und Stickstoff nötig ist, auf hohen Gipfeln dem menschlichen Organismus empfindlicher wird als der schwächer werdende Luftdruck und Sauerstoffgehalt: durch dichten Vegetationsbestand wird aber der Bestand an Kohlensäure naturgemäß mehr erschöpft als durch unorganischen

Gipfelboden wie z. B. Felsen oder Schnee. Jedenfalls kann ich nach meinen Erfahrungen nicht behaupten, dass zunehmende Höhe stets entsprechend wachsendes Übelbefinden im Gefolge hat; andererseits glaube ich, dass es sich mit der Bergkrankheit so unberechenbar wie mit der Seekrankheit verhält: sie ist sehr „subjektiv“! -“ (a. a. O. 89f.).

358 Wenn Ho. im AnSchluss daran, dass S. S. angibt, A. K. sei Rai Bahadur gewesen, bemerkt: „Dies ist S. S.'s erste Erfindung“ (Doss. NA 348), so ist dies ungerechtfertigt. Denn ein Bild von Kishen Singh mit der Unterschrift „Rai Bahadur Kishen Singh Milamwal“ befindet sich auf dem Titelblatt von Band 8, Teil 2 der Records of the Survey of India, Dehra Dun 1915.

359 Die Berichte von Kishen Singh sind im Sammelband: Records of the Survey of India. Vol. VIII: Exploration in Tibet and neighbouring Regions 1865-1879 (Part I) und 1879-1892 (Part II), Dehra Dun 1915, mit ab gedruckt.

360 Wenigstens konnte ich bei einer allerdings nicht sehr eingehenden Durchsicht dieser Berichte keine derartige Schilderung finden, wie auch Ho. den einen dieser Berichte, und zwar den von der Reise 1879-1882, mit negativem Erfolge durchgeprüft hat (vgl. Doss. NA 348 f.).

361 Transhimalaja III, 105, 170-177; L. A. Waddell: The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895, 77-81; Charles A. Sherring, a. a. 0. 39-45.

362 Transhimalaja II, 164-180. - Die Behauptung von T. G. L., dass Mr. und Mrs. Ruttledge die ersten Europäer gewesen seien, die - im Juli 1926 - die Pilgerfahrt um den Kailâs herum ausgeführt hätten („The Alpine Journal“, Jg. 40, 1928, 28) - das Gleiche wird übrigens im „Himalayan Journal“ behauptet (Jg. 5, 1933, 104) - ist somit unzutreffend. Vgl. auch S. R. K a s h y a p : Some Geographical Observations in Western Tibet. „Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal“, New Series Vol. XXV, 1929 (Calcutta 1932), 223-236, besonders 228ff.

363 Ekai Kawaguchi: Three Years in Tibet, 1909, 167-176.

364 Transhimalaja II, 172.

365 Khan von Pattoki hatte im NA 30. 3. 17 (Doss. NA 225) berichtet, dass die Heilsarmee ein Missions-Hospital auf dem Mount Kailâs habe. Ho. glaubt, dass hiermit nur das bei Chini gelegene Hospital der Heilsarmee gemeint sein könne (Doss. NA 329). Mir erscheint es zweifelhaft, dass tatsächlich dieser Berg bewohnt ist; vgl. H. M. Glover: Round the Kanawar Kailas, „The Himalayan Journal“ 2 (1930), 81-86, der von dem Hospital der Heilsarmee nichts erwähnt. - S. S. rückt nun von diesem Kailâs bei Chini ausdrücklich ab (Doss. NA 237 bzw. 285).

366 So WMA Karte 10, K 4; desgl. Karte 62, B 1. - S. S. gibt eine Höhe von 21850 Fuß an und stützt sich dabei vermutlich auf ältere Angaben.

367 Nach Henry S. L a n d o r gleicht der Kailâs dem „Riesendache eines Tempels“ (Auf verbotenen Wegen. Reisen und Abenteuer. Leipzig,
10. Aufl. 1923, 160). Den Bildern nach erscheint der Berg voll malerischer Schönheit, vgl. Sven Hedin's doppelseitiges Aquarell in: Southern Tibet, Discoveries in former times compared with my own researches in 1906-1908, Stockholm und Leipzig 1922, 181; desgl. die ausgezeichneten Photographien zu dem Artikel von R. C. Wilson: Kailas Parbat and two Passes of the Kumaon Himalaya. „The Alpine Journal“, 40, 1928, 23-37. - Wie Landor behaupten kann, der Kailâs sei im Vergleich zum Fujijama „äußerst unmalerisch“ (a. a. 0. 161), ist unverständlich.

368 Doss. NA 284 bzw. 237.

369 WMA Karte 10, K 5.

370 Nicht nördlich von Almora, wie S. S. irrtümlich in einem Brief an Hei. angibt (15. 6. 25, Dok. II, 11).

371 Directory of Christian Missions in India etc., 1932-1933, p. 87.

371a Die Einzelheiten von Chitambar bezeugt in seinem Brief an S. S. 11. 6. 25, Dok. II, 141 f. Er irrt allerdings, wenn er den Besuch ins Jahr 1916 verlegt; auch S. S. lässt sich dadurch irre machen, vgl. S. S. an Hei., 15. 6. 25, Dok. II, 11. - Ho. richtete eine Reihe von Fragen an Chitambar (Brief vom 9. 5. 26, Doss. IV, 109 f.), die leider unbeantwortet blieben.

372 „Morgen will ich von hier nach Almora gehen“, schreibt S. S. am 22. 5. 17 an den Herausgeber des NA (veröffentlicht im NA 1. 6. 17, Doss. NA 228, deutsch Dok. II, 37).

372a WMA Karte 10, JK 5.

373 Miss E. C. (nicht, wie Hei. irrtümlich druckt, E. E.) Hayes schreibt in ihrem Brief an Hei. (26. 3. 27, Dok. II, 139-141), dass sie S. S. „vor zwölf oder dreizehn Jahren“ auf seinem Hinweg nach Tibet in ihrem Hause getroffen habe. Hei. folgerte hieraus, dass S. S. 1914 oder 1915 in Champawat gewesen sein müsse (Dok. II, 270). Bereits Ho. sah jedoch, dass nur das Jahr 1917 hierfür in Frage kommen könne (Doss. V, 279, 288, 292). Auf meine Anfrage teilt mir nun Miss Hayes unter dem 17. 12. 34 mit: „S. S. S. kam hier auf seinem Rückwege (sic) von Tibet im Jahre 1917 etwa Mitte Juni durch; ich besinne mich allerdings auf den Tag und den Monat nicht genau, doch weiß ich, dass es war, als die Regenzeit eingesetzt hatte. Er blieb 3-4 Tage und erzählte uns alle Leiden, die er in Tibet erduldet hatte, und wie der Herr Jesus ihn von dem Brunnengefängnis errettet hatte ... Einige von unseren Leuten erinnern sich noch an seine Geschichte über den alten Mann, den er am Kailâs meditierend und betend in einer Höhle traf. Den Namen habe ich vergessen. S. S. S. und Miss Budden pflegten lange Gespräche zu haben; wenn sie noch lebte, hätte sie Ihnen eine große Hilfe sein können; ich hatte jedoch nicht Gelegenheit zu solchen Gesprächen (communication), weil ich meiner Arbeit im Hospital nachzugehen hatte. Es tut mir leid, dass ich nicht viel über ihn ins Gedächtnis zurückzurufen vermag.“

373a Grundy an mich, 12. 11. 34; desgl. 22. 1. 35. - Redman verlegt dies Treffen nicht nur auf die „erste Reise“ von S. S., also auf 1912, sondern auch nach Berinag (Brief an Hei., 18. 8. 25, Dok. II, 77), und Hei. folgt dieser Annahme (4H 263, Anm. 149). Bereits Ho. vermutete einen Irrtum Redmans betr. des Jahres und zog 1917 in Erwägung (Doss. NA 332). Durch Missionar Grundy wird nun seine Annahme bestätigt.

374 S. S. erwähnt diesen Besuch nicht. Lediglich Miss Oram berichtet, dass S. S. dreimal in Dwarahat gewesen sei (Brief an Hei., 28. 3. 27, Dok. II, 286). Dass S. S. 1912 und 1914 auch nach seiner eigenen Aussage dort gewesen ist, sahen wir oben. Für den dritten Besuch können wir zwischen 1916 und 1917 wählen. Mir erscheint es als die zwangloseste Lösung, S. S.'s Besuch an dieser Stelle einzuschieben. Eine andere Möglichkeit wäre an zunehmen, dass S. S. in Dwarahat bereits auf seiner Hinreise nach Tibet eingekehrt ist; dann würde der Besuch an diesem Ort zwischen Ganai und Dangoli einzuschieben sein.

374a S. S. in NA 22. 6. 17 (Doss. NA 230). In der entsprechenden deutschen Übersetzung (Do. II, 37) ist diese genaue Datumsangabe ausgelassen.

375 Miss A (nicht: H.) Dayal berichtet von S. S.: „Ich traf ihn auf seiner Rückkehr von diesen Orten (scil. Tibet), soweit ich mich erinnere, im Jahre 1917 in Roorkee (Indien)“ (Brief an Hei., 5. 8. 26, Dok. II, 150).

375a Rev. Riddle schreibt: „1917 traf ich ihn (S. S.) in Jagadhri, Amabala (lies: Ambala)-Distrikt undatiertes Schreiben an Hei., Dok. II, 121). Dieser Ort liegt zwischen Saharanpur und Ambala.

376 Vgl. oben S. 92-93.

376a S. S. an Ghulam Qadir, 22. 6. 67, Doss. V, 191.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Achtes Kapitel 3. Teil

a) Topographische Bedenken
b) Chronologische Bedenken
c) Sonstige Bedenken
Anhang: Der Maharishi
13. Poo und Shipki (1917)
14. Spiti (1919)
15. Kyelang und Gyanyima (1921)
16. Spätere Reisen (1923-1929)
17. Abschließendes

Anmerkungen

top

a) Topographische Bedenken.

Hierunter verstehen wir die Bedenken, die sich aus Sundar Singh's topographischer Darstellung von Tibet ergeben. Es sind vor allem zwei Dinge, die uns stutzig machen. Das eine ist Sundar Singh's Behauptung, dass der Gipfel des Kailâs die Gestalt eines Tempels mit einem Kreuz darauf besitze. Wir sahen bereits, dass hiervon keine Rede sein kann. Aber hieraus zu folgern, dass Sundar Singh den Kailâs überhaupt nicht gesehen habe, geht wohl nicht an; denn es wäre denkbar, dass Sundar Singh in einer Art Vision das Kreuz auf die Kuppe des Berges projiziert gesehen hätte. Das andere ist Sundar Singh's Behauptung, er habe in Tibet unter einem Baum geschlafen. Wir holen die diesbezügliche Geschichte, die mit zu dieser Reise gehört, hier kurz nach:

> Unterwegs - Sundar Singh gibt keine nähere Ortsangabe; aber dass es sich um Tibet proper handelt, ergibt sich daraus, dass ein Lama eine Rolle spielt - wurde Sundar

> Singh in einem Dorfe schlecht behandelt und hinausgejagt. Als es Abend wurde, kam ein Räuber und durchsuchte ihn; er fand jedoch nichts und ging fluchend hinweg. Sundar Singh war gezwungen, die Nacht unter einem Baum zu verbringen. Am anderen Morgen kam der gleiche Räuber dort wieder vorbei und war verwundert, dass Sundar Singh noch lebte; die Nacht sei sehr kalt gewesen, und überdies sei der Baum von bösen Geistern bewohnt. Dann entfernte er sich, kehrte jedoch bald mit den Dörflern zurück, die Sundar Singh nunmehr mit vielen Entschuldigungen ins Dorf geleiteten. Dort hatte er Gelegenheit, stundenlang Gottes Wort zu verkündigen. Wäre hernach nicht ein feindlich gesinnter Lama dazwischen getreten, hätte er tagelang dort wirken können (377).

dass es in jener Gegend Räuber gibt, ist eine bekannte Tatsache (377a). Sind demnach von dieser Seite aus keine Zweifel am Platze, so erscheint Ho. die Erzählung deshalb bedenklich, weil es undenkbar sei, dass jemand im Freien schlafe; und vor allem sagt er: „Wo gibt es die Bäume in Tibet?“ (378). Was diese Frage betrifft, so wissen wir von Sven Hedin, dass der Baumwuchs bis zu einer Höhe von 4000 Meter reicht (378a). Die einzige Gegend, in der die Räubergeschichte passiert sein könnte, ist das Gebiet nördlich von Taklakot, das von dem Karnali durchflossen wird. Er durchströmt eine anfänglich sehr breite und später schmale Talmulde von etwa 13000 Fuß (379), also rund 4000 Meter Höhenlage. Eine nähere Beschreibung gerade dieses Gebietes gibt Sherring:

> „Der Boden ist ausgezeichnet, und wenn er nur besser gedüngt würde, müsste man viel mehr ernten können, als gegenwärtig; aber das völlige Fehlen von Bäumen macht die Frage des Brennmaterials sehr akut, da der Dung von allen Tieren als einziger Brennstoffersatz dient. Es gibt schlechthin keinen Grund, warum dort Bäume nicht gedeihen sollten ... Aber es herrscht eine arge Mißwirtschaft in der ganzen Verwaltung des Landes ...“ (379a).

Hieraus ergibt sich, dass zwar die Vorbedingungen für den Baumwuchs in jenem Gebiet gegeben sind, dass aber Bäume im allgemeinen fehlen. Angesichts dieser Tatsache ist es mehr als zweifelhaft, ob Sundar Singh's Räuber-geschichte historisch ist.

top

b) Chronologische Bedenken.

Wir sahen, dass Sundar Singh etwa am 14. April Tehri verlassen hat und etwa am 20. Mai in Pithoragarh eingetroffen ist. Da wir zu unserem größten Leidwesen keine weiteren Datierungen besitzen - hier sieht man wieder, wie wichtig und geradezu entscheidend solche Dinge sind -, sind wir auf Schätzungen angewiesen. Die Gesamt-Entfernung von Tehri nach Askot beträgt rund 200 Meilen (380). Nimmt man an, dass Sundar Singh täglich rund 20-25 Meilen zurückgelegt hat, und bedenkt man weiter, dass Sundar Singh sich in Dangoli 3 Tage und in Berinag eine Woche aufgehalten hat, so ergibt sich hieraus, dass Sundar Singh frühestens Ende April, wenn nicht erst in den ersten Maitagen, in Askot eintreffen konnte. So bleiben für seine Reise von Askot nach Tibet und zurück über Askot bis Pithoragarh bestenfalls 3 Wochen. Ist es möglich, innerhalb dieser Zeit die Reise zu bewältigen? Bei einem Studium der fraglichen Karten ergibt sich, dass dies tatsächlich nicht völlig außerhalb des

Bereiches der Möglichkeit liegt, allerdings unter der Voraussetzung, dass Sundar Singh sich kaum irgendwo Ruhe gegönnt, wenn nicht Gewaltmärsche gemacht hat (380a). Der Einwand, dass Sundar Singh dann keine Zeit zu evangelistischer Arbeit gehabt hätte, ist nicht stichhaltig, weil Sundar Singh ja stets in der Weise wirkte, dass er unterwegs seinen Reisebegleitern und an den Ruheplätzen den dort Versammelten das Evangelium zu sagen pflegte. Immerhin ist aber die zur Verfügung stehende Zeit so außerordentlich knapp, dass man ernstliche Zweifel, ob Sundar Singh wirklich innerhalb so kurzer Zeit die Reise bewältigt hat, nicht unterdrücken kann. Denn sonst pflegte er sich ja stets reichlich Zeit bei seinen Märschen zu nehmen. Wenn er erklärt: „Der Kailâs ist etwa eine Reisewoche weit von Pithoragarh entfernt. Vielleicht mag es für andere eine Reise von einem Monat bedeuten; aber für mich ist es nur eine Woche, weil ich leicht 100 Meilen in drei Tagen reisen kann ...“ (381), so klingt dies wenig überzeugend und spricht eher gegen Sundar Singh als für ihn; denn es sieht gar zu sehr nach Selbstverteidigung aus.

top

c) Sonstige Bedenken.

Dazu kommt aber, dass kein Geringerer als Yunas Singh Zweifel an dieser Kailâs-Reise hat. Er schreibt mir: „Ich habe meine Zweifel betreffend seines zweiten (soll heißen: dritten) Besuches in Tibet im Jahre 1917. Ich schrieb hierüber an ihn, als ich seine Beschreibung im Nûr Afshân las ...“ (381a). Was Sundar Singh antwortete, erwähnt Yunas Singh nicht. Er teilt aber noch weiter mit, dass er auf Bitten von Rev. Popley, den er 1919 in Bareilly traf, Vorbereitungen zu einer Reise mit Sundar Singh zum Maharishi getroffen habe, um der Wahrheit auf den Grund zu kommen, „aber Sadhuji weigerte sich mit mir zu gehen. Dann versuchte 1928 Dr. Jones (E. Stanley) Sadhuji zu überreden, mit mir nach Tibet zu gehen, aber er weigerte sich wiederum, es zu tun“ (381b). Dies Verhalten Sundar Singh's mutet umso merkwürdiger an, als er vorher, wie wir sahen, mehrfach Leute aufgefordert hatte, ihn nach Tibet zu begleiten (382). Seltsam berührt es auch, dass Sundar Singh im gleichen Jahr 1917, kaum, dass er von dieser Reise zurückgekehrt war, die Absicht kundtat, in den nächsten Monaten abermals nach Tibet zu gehen. Warum sollte er das tun, wenn er bereits eben von einer Tibetreise zurückgekehrt war?

Wenn wir abschließend auf diese Reise Sundar Singh's zurückblicken, so sind wir, soweit es sich um Sundar Singh's Reise jenseits von Askot handelt, vorläufig nicht in der Lage, ein wissenschaftlich eindeutiges Urteil abzugeben. Immerhin wird man angesichts der ausgesprochenen Bedenken starke Zweifel an der Geschichtlichkeit dieser letzten Kailâsreise hegen müssen. Missionar Steiner in Dharchula teilt mir mit, dass er über Sundar Singh's Reise durch sein Gebiet Nachforschungen anstelle und mir später das Ergebnis mitteilen würde (382a). Bei Abschluss meiner Arbeit liegt keine weitere Nachricht von ihm vor. Vielleicht kann er Entscheidendes in Erfahrung bringen. Wie die Dinge augenblicklich liegen, ist der Beweis für die Ungeschichtlichkeit der Reise zum Kailâs noch nicht lückenlos, und es bleibt von entfernt die Möglichkeit bestehen, dass sie trotz aller Zweifel stattgefunden hat.

top

Anhang: Der Maharishi.

Wenn wir uns nunmehr den Berichten Sundar Singh's über den Maharishi zuwenden, so tun wir es nur mit der größten Zurückhaltung und auch nur mehr im Vorbeigehen. Die Schriften von Zahir und Liebler über den Maharishi lassen wir hierbei, wie bereits oben erwähnt, von vornherein außerhalb unserer Betrachtungen. Sundar Singh hat während der Jahre 1913-1917 wiederholt über seine Begegnungen und Unterredungen mit dem Maharishi geschrieben. Der Einfachheit halber bezeichnen wir diese Berichte mit den Buchstaben A bis H (383).

Nach Sundar Singh's Angaben war dieser Maharishi, als er ihn 1912 traf, 314 Jahre alt (384) und somit bereits 1598 geboren. Sein Geburtsort sei Alexandria, wo er mit 30 Jahren, also 1628, von Jarnos (sic), dem Neffen von Franciscus Xaverius, der auch Akbar und Nanak getauft habe, die Taufe empfangen habe. 75 Jahre lang habe er dann die Welt durchreist, 21 Sprachen erlernt und sich dann vor nunmehr 209 Jahren (also 1703) in der Höhle am Kailâs niedergelassen, wo er seitdem dem Gebet und der Bibelbetrachtung obliege. Eine lateinische (A) bzw. griechische (B, F) Bibel auf Pergamentblättern befinde sich in seinem Besitz, und er werde nicht sterben, bis Christus auf den Wolken des Himmels herniederkomme. Im Winter wärme er sich durch den Genuss bestimmter Kräuter. U. s. f. - Sundar Singh beschreibt auch ausführlich den Inhalt seiner Gespräche mit diesem Maharishi, die sich um eine große Anzahl von biblischen Fragen drehten; bei seiner ersten Begegnung 1912 habe er nicht weniger als 85 Punkte aufgezeichnet, und Sundar Singh gibt dann eine Reihe von Dingen wieder, die bei der zweiten Begegnung vom Maharishi ausgeführt worden seien, z. B. über Nod (385), der der erstgeborene Sohn Adams gewesen sei, wie denn Adam auch noch andere Söhne gehabt habe, die schon im Garten Eden geboren worden seien (D, E). Einer der drei Weisen aus dem Morgenlande, die Christus angebetet hätten, sei ein Pandit aus Benares mit Namen Vishwamitra gewesen, der nach seiner Rückkehr nach Indien die jungfräuliche Geburt von Christus verkündet habe und verspottet worden sei. Dann sei er nochmals nach Palästina gezogen und habe dort wieder Christus getroffen, der ihm Macht über die bösen Geister verliehen habe. Er sei der gleiche gewesen, der dann tatsächlich Geister ausgetrieben habe, sehr zum Unwillen der Jünger, die ihn daran zu hindern suchten (Mk. 9, 38-40). Nach seiner Rückkehr nach Indien hätten ihn schließlich die anderen Pandits von Benares im Ganges ertränkt, seine Jünger jedoch hätten im Geheimen seine Lehren weiter getragen, und heute seien es 24 000, die als geheime Jünger Christi in Indien wirkten (H). Auch der Maharishi sei einer von ihnen (F).

Es ist schade um jedes Wort, das man an eine Widerlegung dieser Absurditäten, bei denen ich mich nur auf eine Kostprobe beschränkt habe, verschwendet. Hosten hat es - allerdings in einer Weise, die uns nicht zusagt - gründlich besorgt (386). Wichtiger ist jedoch die Frage, wie Sundar Singh diese Dinge an die Öffentlichkeit bringen konnte. Glaubte er sie selbst? Wir wissen ja, dass er weder 1912 noch 1916 am Kailâs gewesen ist, möglicherweise auch nicht einmal 1917. Gleichwohl beteuert er hinsichtlich des Maharishi immer wieder seine Wahrhaftigkeit mit aller Eindringlichkeit (C F), so dass es schwer wird anzunehmen, dass er bewusst die Unwahrheit gesagt hat. Dass er selbst des Glaubens gewesen ist, dass ein Mensch über 300 Jahre alt werden kann, ist an und für sich nichts allzu Befremdliches, da Inder in dieser Hinsicht oft überaus leichtgläubig sind (387). Schwieriger aber ist die Frage, ob sich an seiner bona fides festhalten lässt, wenn wir sehen, dass er berichtet, den Maharishi zu drei verschiedenen Zeitpunkten getroffen zu haben. Selbst wenn man annimmt, dass er den Maharishi in einem visionären Zustand erblickt habe, so stellt es doch erhebliche Ansprüche an unser kritisches Vorstellungsvermögen, wenn wir uns mit dem Gedanken befreunden sollten, dass

Sundar Singh mehrmals derartige visionäre Begegnungen mit der gleichen Persönlichkeit hatte, und zwar in so realer Weise, dass er sie für absolute Wirklichkeit hielt.

Auch hier haben wir es letztlich mit der Grundfrage zu tun, was es mit Sundar Singh's Persönlichkeit auf sich hat. So dringend uns auch die Frage nach seiner Wahrhaftigkeit gerade bei seinen Kailâsreisen und seinen angeblichen Begegnungen mit dem Maharishi entgegentritt, so bleibt uns nichts anderes übrig, als die Antwort aus den schon früher mehrfach erwähnten Gründen auf das Schlusskapitel zu verschieben.

top

13. Poo und Shipki (1917).

Nachdem Sundar Singh am 21. Juni 1917 von seiner dritten Kailâs-Reise nach Kotgarh zurückgekehrt war, brach er nach nur etwa zweiwöchiger Rast, bei der er auch Zahir auf einige Tage zu Besuch hatte (388), bereits Anfang Juli, vielleicht am 9. (389), zu einer neuen Reise auf. Diesmal befand er sich in Begleitung von Missionar C. T. Wright, der in Dagshai (390) südlich von Simla stationiert war und den Plymouth-Brüdern angehörte (391). Wir sind über diese Reise durch mehrere Berichte Sundar Singh's unterrichtet (392). Missionar Wright selbst, den Hosten und andere über diese Reise brieflich befragten (393), lehnte es ab, sich über sie zu äußern (394).

Auf der uns schon bekannten Hindostan-Tibet-Strasse zogen sie im Sutlej-Tal entlang nach Poo, wo sie beide am 25. Juli eintrafen (395). Sundar Singh muss recht angegriffen gewesen sein; denn Ali bezeugt von ihm: „An dem Tage, wo Swami Sundar Singh hier anlangte, sah ich mit meinen eigenen Augen, dass seine Füße durch Steine verletzt waren und bluteten, und infolge der Sonnenhitze waren seine Lippen und sein Gesicht trocken und schwarz geworden. Damals waren Missionar Marx und Burroughs in Poo anwesend“ (396). Wie bei dem Besuch von 1912 wurde Ali wiederum gestattet, Sundar Singh zu begleiten; trotz Sundar's Aufforderung (397) Schloss sich niemand weiter der Reise an. Missionar Wright kehrte indessen mit einigen Kulis von Poo über Kulu nach Dagshai zurück (398). Offenbar war es bei diesem Aufenthalt in Poo, dass Sundar Singh von den Menschenopfern hörte, die in früheren Zeiten an einer Stelle oberhalb von Poo dargebracht sein sollen (399), wovon auch Missionar A. H. Francke berichtet (400). Nachdem sich Sundar Singh einige Tage in Poo aufgehalten hatte, brach er in Begleitung von Ali auf. Wir erfahren von Letzterem (401) nur, dass die Reise 6-7 Tage gedauert habe, während Sundar Singh uns einige nähere Einzelheiten angibt. Über Namgyal und Khab stiegen sie zum Shipki-Pass empor und gelangten über ihn zum Dorfe Shipki. Es ist annähernd die gleiche Reise, welche 1909 Francke machte (402); auch Sven Hedin zog die gleiche Straße, nur in umgekehrter Richtung (403). In Shipki, das eigentlich Hrib-skyes heißt, d. h. „in einem Augenblick entstanden“ (404), ist öfter von Herrnhuter Missionaren Missionsarbeit getan worden (405). Die beiden Wanderer fanden dort bei zwei tibetischen Beamten für die Nacht freundliche Aufnahme und gaben ihnen zum Dank je eine Bibel auf tibetisch. Selbst ein Lama erbat sich solch eine Bibel. Sundar Singh hielt auch einmal, von Ali verdolmetscht, eine Heidenpredigt (406). Dann besuchten sie nach etwa zwei weiteren Tagen Kanda (407). Es war der 31. Juli, und es schneite heftig. Die Nacht verbrachten sie auf dem Pamengla, den sie zu überschreiten hatten, und froren

entsetzlich, da ein eisiger Wind blies; sie mussten froh sein, dass die Hirten, die dort oben ihre Ziegen und Schafe hatten, eine Zeltdecke über sie warfen; denn die Stelle, wo sie kampierten, war etwa 15 000 Fuß hoch. Dazu litt Sundar Singh an heftigen Kopfschmerzen infolge von Bergkrankheit; er sah sie natürlich wieder durch die süß duftenden Blumen veranlasst. Da der Pamengla identisch mit dem Shipki-La (d. h. Shipki-Pass) ist (408), ergibt sich hieraus, dass sich Ali und Sundar Singh nunmehr bereits wieder auf dem Rückweg befanden und tatsächlich nur wenige Tage auf dem Boden von Tibet proper geweilt hatten. In Poo scheint sich dann Sundar Singh nicht mehr lange aufgehalten zu haben; denn spätestens am 20. August war er wieder zurück in Kotgarh (409).

top

14. Spiti (1919).

Als Sundar Singh im August 1917 von seiner Shipki-Reise zurückgekehrt war, hatte er nach seiner Berechnung in jenem Jahre seit April etwa 800 Meilen im Himalaya-Gebiet zu Fuß zurückgelegt (410). Nunmehr sollte es fast zwei volle Jahre dauern, bis er seine Tätigkeit in diesem Berggebiet wieder aufnehmen konnte. Denn so lange war er von daheim fort und gelangte auf seinen Reisen bis nach Ceylon, Hinterindien, China und Japan (411).

Kurz nach seiner Rückkehr aus dem fernen Osten trat Sundar Singh am 4. Juli 1919 in Gemeinschaft mit Ali eine neue, etwa 6wöchige Wanderung durch die Himalaya-Berge an. Über diese Reise verfasste er einen eingehenden Bericht, den wir bei Frau Parker (412) und etwas gekürzt auch bei Andrews (413) abgedruckt finden. Ali, der 1917 noch in Poo gewohnt hatte, war inzwischen aus dem Missionsdienst ausgeschieden und hatte sich in Kotgarh niedergelassen, wo auch sein Schwager Stokes ansässig war (414). Auch er bezeugt diese Reise (415). Ursprünglich hatte Sundar Singh die Absicht gehabt, bereits im April zum Kailâs zu reisen, und hatte öffentlich dazu aufgefordert, ob ihn jemand dabei begleiten wolle (416). Es meldete sich auch jemand (417) - den Namen gibt Sundar Singh nicht an; wir wissen also nicht, wer es war (418) -, aber schließlich wurde nichts aus dieser Reise, und Sundar Singh suchte sich ein anderes Ziel. Die gemeinsame Wanderung führte Sundar Singh und Ali diesmal nach Spiti, einem Bezirk des zum Panjab gehörigen Kangra-Distriktes, das von seinen eigenen Bewohnern und in Tibet als Piti, d. h. „Mittelland“ bezeichnet wird, wohl nach seiner Lage zwischen Groß-Tibet und Klein-Tibet (419). Spiti steht somit unter englischer Oberhoheit. Die Bevölkerung ist jedoch tibetisch und huldigt dem Lamaismus (420); so gehört das Land seiner Kultur nach zu Tibet. Immerhin ist es unzutreffend, wenn Sundar Singh in seinem Bericht mehrfach angibt, er sei auf dieser Reise in Tibet gewesen. Später gibt er selbst zu, dass Spiti jetzt nicht mehr zum eigentlichen Tibet gehört (421).

Da Sundar Singh in verschwenderischer Fülle Ortsnamen angibt, lässt sich seine Reise genau verfolgen (422). Sie fällt von Wangtu bis Ki ziemlich genau mit der Reiseroute von Hermann von Schlagintweit zusammen, der die gleiche Strecke im Jahre 1856 zurückgelegt hat (423). Sundar Singh und Ali folgten zunächst der Hindostan-Tibet-Straße bis Wangtu (424) am Sutlej, westlich von Chini, und wandten sich von hier aus nordwärts (425). Sie strebten dem Hangpu - (lies: Yangpu-)Pass zu, der auch Babeh-Pass heißt (426) und offenbar identisch ist mit dem Tari-Khango-Paß (427). Fünf

(428) Nächte verbrachten sie in dschungelartigem Gebiet und mussten nachts unter Bäumen oder in Höhlen schlafen. Eine Nacht wachten sie bei strömendem Regen und empfindlicher Kälte unter einem Regenschirm im Freien. Bei der Überschreitung des Passes sahen sie die Leichen von drei Erfrorenen und litten selbst unter Atemnot sowie Kopf- und Brustschmerzen. Über Muth (429), Tiling und Mikin gelangten sie in das Tal des Spiti-Flusses, der vom Norden kommend in südöstlicher Richtung fließt und dann oberhalb von Poo gegenüber von Khab in den Sutlej mündet. Im Spiti-Tal zogen sie weiter aufwärts. Sundar Singh erwähnt besonders Ki und seinen Tempel (430) - die entsprechenden Gebäude sind ringsherum auf einem pyramidenförmigen Berge angelegt (431) -, bei dessen Ober-Lama sie zwei Tage blieben. Es ist der gleiche Tempel, den Francke von Poo kommend am 22. Juli 1909, also gerade 10 Jahre vorher, auf seinem Wege nach Leh besuchte (432). Aber während dann Francke ebenso wie einst Hermann von Schlagintweit nordostwärts über den Parang-Pass weiter zog, blieben Sundar Singh und Ali weiter im Spiti-Tal und setzten ihre Reise nordwestlich bis Losar (433) fort. Dann kehrten sie wieder um. Sie zogen auf dem gleichen Wege wieder heimwärts, wie sich aus den von Sundar Singh angegebenen Ortsnamen ergibt, nur dass sie anscheinend einen kleinen Abstecher nach Dankhar, dem Hauptorte der Landschaft Spiti, machten (434). Dankhar, 12 774 Fuß hoch gelegen, heißt eigentlich „kaltes Fort“ und besitzt die Eigentümlichkeit, dass es dort, wie überhaupt in Spiti, keinen einzigen Laden gibt (435).

Zu erwähnen ist noch, dass Sundar Singh und Ali im oberen Spiti-Tale eine große Furcht vor Räubern und Dieben bei den dortigen Bewohnern fanden, jedoch selbst völlig unangefochten blieben. Dagegen wäre fast ein anderes Erlebnis schlimm ausgegangen. Bei Morang (436) wollten Sundar Singh und Ali auf die andere Seite des Spiti-Flusses (437) gelangen; Sundar Singh schwamm hinüber, erreichte jedoch das andere Ufer nur mit Mühe, weil das Wasser eisig kalt war. Ali dagegen stürzte ins Wasser und wäre fast ertrunken (438).

Die Hauptaufgabe war natürlich auch bei dieser Reise die evangelistische Tätigkeit, Ali berichtet ausdrücklich, Sundar Singh habe auf Urdu gepredigt, und er, Ali, habe ihn ins Tibetische übersetzt; aber auch er selbst habe dort mehrere Male gepredigt (439). Wie lange die Reise gedauert hat, wissen wir nicht, da sich die Angaben von Sundar Singh und Ali widersprechen. Nach Ersterem reisten beide „48 Tagereisen weit in Tibet“ (440); dann hätte die ganze Reise einschließlich des Anmarsches und des Rückweges zwei volle Monate gedauert. Nach Ali dagegen waren beide „nach einem Monat und zehn Tagen“ wieder daheim in Kotgarh. Da nach Andrews' Angabe Sundar Singh's Kalender nur für die Monate Juli und August Einträge enthält (441), dürfen wir annehmen, dass beide spätestens Ende August ihre Reise beendet hatten.

top

15. Kyelang und Gyanyima (1921).

Die Zeit, die der Spiti-Reise folgte, war für Sundar Singh wieder reich an Erlebnissen aller Art, da ihn sein Weg ins Abendland führte (442). Nach seiner Rückkehr schrieb er zunächst über zweihundert Briefe, hielt dann wieder in Nord-Indien Vortragsreisen und verfasste schließlich sein Büchlein „Zu des Meisters Füßen“ (443). Dann unternahm er wieder eine Himalaya-Reise.

Über diese Reise sind wir durch zwei Berichte Sundar Singh's unterrichtet. Der eine findet sich bei Frau Parker (444), der andere, der etwas ausführlicher gehalten ist und wichtige Ergänzungen aufweist, in einer amerikanischen Missionszeitschrift (445). Auch sonst fehlt es nicht an gelegentlichen Hinweisen auf diese Reise (446). Das Bild, das wir so erhalten, wird in mancher Hinsicht durch Mitteilungen von Mrs. Wright ergänzt; sie ist die Gattin von Sundar Singh's Begleiter auf dieser Reise, Missionar Wright (447), der schon 1917 die Strecke bis Poo in Gemeinschaft mit Sundar Singh zurückgelegt hatte. Er selbst lehnte es ab, auf Hosten's Fragen (448) auch betreffs dieser Reise einzugehen (449). Übrigens hatte Sundar Singh ursprünglich geplant, im April 1921 mit Tharchin, den wir bereits oben kennen gelernt haben (siehe auch), nach Tibet zu gehen. Aber dieser hatte abgesagt (450).

Anfang Mai begab sich Sundar Singh von Sabathu über Simla nach Kotgarh, von wo er dann mit Missionar Wright seine Reise antrat. Beide hatten das Ziel, sich über den Lahoul- und Ladakh-Bezirk nach Tibet zu begeben. Unterwegs entstand im Kulu-Gebiet wegen der Beschaffung von Pässen eine Verzögerung; da sie jedoch keine Zeit verlieren wollten, reisten sie ohne Pässe weiter. Sie strebten dem Rotang-Pass zu, der im nördlichen Teil von Lahoul und damit im Kangra-Distrikt liegt und 13 050 Fuß hoch ist (451). Welchen Weg sie dabei eingeschlagen haben, gibt Sundar Singh nicht an. Es ist anzunehmen, dass sie der Route von 1915 durch Kulu gefolgt sind (452) und dann über Sultanpur weiter gewandert sind. Sundar Singh erwähnt in diesem Zusammenhang wieder die heißen Quellen von Kulu. Die Überschreitung des Rotang-Passes (453) bereitete ihnen infolge von Schneefall am 30. und 31. Mai (454) und wegen der schneidenden Kälte große Anstrengungen (455), wie überhaupt dieser Pass zu Zeiten seine besonderen Schwierigkeiten hat. Während eines halben Jahres ist er meist überhaupt völlig unbeschreitbar. Über Koksar, Sisu und Gondla (456) gelangten sie nach Kyelang, einer Missions-Station der Brüdergemeinde (457). Zwar war damals infolge der Kriegsnachwirkungen kein Herrnhuter Missionar dort, doch weiß Missionar Peter von Sundar Singh's und Missionar Wright's Besuch in Kyelang im Jahre 1921 (458). Sundar Singh erwähnt, dass in Kyelang früher Menschenopfer stattgefunden hätten; jährlich sei ein achtjähriger Knabe getötet worden, bis ein Lama den Platz des Knaben eingenommen und den Leuten bedeutet habe, dass der Gott, dem sie opferten, ihn selbst fortholen solle, falls er überhaupt lebte. Natürlich sei er unversehrt geblieben, und so begnüge man sich seitdem mit Tieropfern (459). - Eigentlich wollten die beiden Reisenden von Kyelang über den Baralacha-Paß nach Tingting (460) in der Richtung nach Leh in Ladakh weiter wandern, wie wir schon sahen. Doch erkrankte Missionar Wright schwer (461), wie er überhaupt die starke Kälte und die große Höhe schwer vertragen konnte. So kehrten sie beide, nachdem Missionar Wright's Gesundheit gebessert war, zum Ausgangspunkt ihrer gemeinsamen Reise, nach Kotgarh, zurück (462), von wo sich Missionar Wright nach Simla weiterbegab. Im August war er wieder zurück in Dagshai (463).

Hinsichtlich Sundar Singh's weiterer Reise sind wir wieder nur auf Vermutungen angewiesen, da Zeugen fehlen. Sundar Singh berichtet, er sei nunmehr „auf einem anderen Wege“ nach Tibet gezogen. In dem einen Bericht redet er von „zwei Gefährten, einer von ihnen ein tibetischer Christ“ (464), im anderen dagegen nur von „einem jungen tibetischen Christen, der bei der Arbeit eine große Hilfe war“. Leider nennt Sundar Singh nicht den Namen. Da aber Sundar Singh Missionar Schwab gegenüber äußerte, er habe Thapa 1921 zum letzten Male gesehen (465), liegt es nahe, zu

denken, dass dieser der - oder ein - Reisebegleiter Sundar Singh's war. Über die Reiseroute erfahren wir nur wenig. Sundar Singh gibt an, er habe 37 Ortschaften besucht, von denen er nur drei mit Namen nennt: Chuprang, Gyanama und Rukshank. Über Gyanama kann kaum ein Zweifel bestehen. Es ist offenbar der gleiche Handelsplatz, den Sundar Singh bei seiner zweiten Kailâs-Reise besucht zu haben angibt. Rukshank lässt sich nicht einwandfrei identifizieren (466). Mit Chuprang können zwei verschiedene Orte gemeint sein, entweder das Chabrang, das im Sutlej-Tal liegt und durch die Missionsgründung vor 300 Jahren bekannt geworden ist oder es könnte sich auch um das Chabrang handeln, das am Mittellauf des Spiti nordwestlich von Dankhar liegt (467). Je nach dem müßte dann Sundar Singh entweder über Poo oder über Spiti nach West-Tibet gezogen sein (468). Eine Reise über Spiti erscheint jedoch wenig wahrscheinlich, da sie einen erheblichen Umweg bedeuten würde. Andererseits sollte man bei einer Reise über Poo erwarten, dass diese auch unabhängig von Sundar Singh bezeugt worden wäre. Wie dem auch sei, die Reise nach Gyanyima bleibt ziemlich dunkel. Im Einzelnen berichtet Sundar Singh ein aufregendes Erlebnis: Er wurde von einem wilden Yak angefallen und konnte sich nur mit Not auf einen Felsblock retten, auf dem er von dem wütenden Tier belagert wurde. Erst durch das Geschrei seiner Gefährten wurde der Yak vertrieben und Sundar Singh befreit. Gleichzeitig wurden aber durch den Lärm Räuber herbeigelockt, die Sundar Singh und seine Freunde ausplünderten. Als ihnen Sundar Singh darnach das Evangelium verkündigte, wurden sie milde gestimmt und gaben sogar das Geraubte wieder zurück, ja bewirteten sie.

Abschließend stellen wir fest, dass an der Kyelang-Reise nicht die geringsten Zweifel bestehen. Hinsichtlich der Gyanyima-Reise jedoch sind wir völlig auf Sundar Singh's eigene Aussagen angewiesen und müssen deshalb vom wissenschaftlichen Standpunkt aus unser Urteil über ihre Geschichtlichkeit in der Schwebe lassen. Das ist umso bedauerlicher, als damit auch unser Urteil über Sundar Singh's Aussagen betreffend Tashi Wangdi, über dessen Tod er auf dieser Reise Kunde erhalten zu haben angibt, in der Schwebe bleiben muss.

top

16.Spätere Reisen (1923-1929).

Nachdem Sundar Singh die im letzten Abschnitt berichtete Wanderung abgeschlossen hatte, begab er sich auf evangelistische Reisen durch den Panjab und die Vereinigten Provinzen, fuhr Anfang 1922 nach Bombay, besuchte von dort aus Mahatma Gandhi auf seine Bitte hin in seinem Aschram bei Ahmedabad auf zwei Tage (469) und schiffte sich dann am 29. Januar 1922 nach Europa ein. Er besuchte Palästina, die Schweiz, Deutschland, Dänemark, Schweden, Holland und England, wo er dann am 28. Juli den Dampfer bestieg, der ihn wieder nach Indien zurückbrachte. Nach einigen Wochen der Ausspannung begann er wieder seine evangelistischen Reisen in Nord-Indien, die ihn für eine Reihe von Monaten durch eine große Anzahl von Orten führten (470).

Dann plante Sundar Singh, wie christliche Zeitschriften im Mai 1923 verkündeten (471), eine neue Tibet-Reise. Noch war er nicht aufgebrochen, als unter dem 15. Juni von Ahmedabad die Nachricht ausgesprengt wurde, Sundar Singh sei von einem Fanatiker in Tibet ermordet worden (472), was dann unter dem 20. Juni von Simla aus dementiert wurde (473). Betreffs der nachfolgenden Ereignisse sind wir auf eine Anzahl Briefe von Kanonikus Sandys angewiesen, der Sundar Singh am

22. Mai in Barkanda getroffen hatte und genaue Daten anzugeben weiß (474). Darnach verließ Sundar Singh Kotgarh am 1. Juli in der Tibet entgegengesetzten Richtung und schrieb von Subathu am 5. Juli an Mr. Coldstream in England (475) und am 10. Juli von Simla aus an Herrn Steiger-Züst in der Schweiz (476), er kehre soeben aus Tibet zurück.

Es ist kein Wunder, dass diese Behauptung einiges Verwundern, ja heftigen Unwillen ausgelöst und Sundar Singh in den Verdacht eines Lügners gebracht hat (477). Denn er konnte unmöglich innerhalb eines halben Monats eine Tibetreise bewerkstelligt haben. Denn Mitte Juni befand er sich noch zu der Zeit, wo die falsche Todesnachricht auftauchte, in Kotgarh (478). Zur Rede gestellt, erwiderte Sundar Singh, dass er sich mißverständlich ausgedrückt haben müsse; er habe nicht sagen wollen, dass er von Tibet, sondern dass er von seinem Wege nach Tibet zurückgekehrt sei (479). Die falsche Todesnachricht habe sein Vorhaben vereitelt: „Da die Beamten (480) und Freunde Sorge hatten, sandte ich sogleich Drahtnachrichten, um diesem Gerücht zu widersprechen. Dann verlangten die Regierungsbeamten (481) von mir, dass ich nicht nach Tibet ginge, sondern zurückkehrte, und viele Freunde sagten das Gleiche, es würde mir etwas in Tibet zustoßen. So musste ich von meiner geplanten Reise nach Tibet zurückkehren ...“ (482). Frau Parker erhielt auch den Namen des Regierungsbeamten, der hierfür verantwortlich war, von Sundar Singh mitgeteilt, fühlte sich jedoch verpflichtet, ihn nicht zu veröffentlichen (483). Aber auch so bleibt es dunkel, ob Sundar Singh überhaupt dazu gekommen ist, von Kotgarh aufzubrechen und wenigstens einige Tagereisen weit auf der in Simla ihren Anfang nehmenden Hindostan-Tibet-Straße entlang zu ziehen. Er schrieb, wie Sandys mitteilt (484), am 27. Juni an Mr. Walter Sloan von der Himalayastrasse; aber der Ort, von dem aus er schrieb, ist uns nicht bekannt.

Diese missglückte Tibetreise hat viel Kopfzerbrechen verursacht (485). Was uns bei ihr irritiert, ist die Tatsache, dass Sundar Singh in den beiden genannten Briefen behaupten konnte, er käme gerade aus Tibet zurück. Denn der grammatikalische Fehler, den Sundar Singh in dem Briefe an Coldstream macht (486), kann nicht als Entschuldigungsgrund dienen, zumal Sundar Singh auch an Steiger-Züst in diesem Sinne geschrieben hatte. Es bleibt nur die Erklärung, dass es entweder tatsächlich nur ein unglückseliges Missgeschick war, wie er beteuert - so schwer dies auch einleuchtet -, oder aber, dass er tatsächlich mit voller Absicht den Eindruck einer vollendeten Tibetreise hat erwecken wollen. Diese Frage wird uns noch im Schlusskapitel beschäftigen. -

Auch späterhin fehlte es nicht an Versuchen Sundar Singh's, nach Tibet zu gelangen. Aber noch mehrere derartige Versuche scheiterten, besonders da seine Gesundheit gelitten hatte. Anfang Juni 1924 erhielt Frau Parker von ihm die Nachricht: „Wegen meiner schwachen Lungen konnte ich nicht die hohen Gebirgszüge nach Tibet überschreiten und musste umkehren“ (487). Das hinderte ihn nicht, eifrige evangelistische Reisen durch ganz Indien auszuführen (488). Doch musste er aus Gesundheitsrücksichten seine Reisetätigkeit allmählich einschränken und wandte sich stärker literarischen Arbeiten zu. Anfang Dezember 1925 erkrankte er so schwer, dass Dr. Peoples, der ihn pflegte, an seinem Aufkommen zweifelte (489). Aber er erholte sich wieder und konnte schließlich im September 1926 sogar eine abermalige Predigtreise im Himalaya-Gebiet unternehmen (490). Das gab ihm den Mut, 1927 wieder an eine Tibetreise zu denken. Am 29. April brach er auf (491), aber wieder scheiterte sein Plan. An Heiler schrieb er bekümmert über seinen Fehlschlag:

> „... Als ich mich mit meinem Freunde Namgyal auf dem Wege nach Tibet befand, erkrankte ich nach einem Marsch von 40 Meilen plötzlich an Blutbrechen und Darmblutungen. Mein Begleiter bat mich, auf seinem Pony zu reiten; bald hernach wurde ich schwindlig und fiel herunter und war für einige Zeit bewusstlos. Als ich zum Bewusstsein kam, sah ich, dass meine Begleiter sehr erschrocken waren. Sie weigerten sich, mich mit nach Tibet zu nehmen, und brachten mich nach Rishi-Kesh. Von dort kam ich am 6. ds. Mts. (scil. Mai) hierher. Nun habe ich erfahren, dass ich körperlich völlig unfähig bin, auf weite Wanderungen zu gehen ...“ (492).

Hosten erschien dies Unternehmen unglaubhaft (493), aber auch Rev. Riddle berichtet, dass Sundar Singh einen „üblen Blutsturz“ gehabt habe und von tibetischen Händlern zur Bahnstation zurückgebracht worden sei (494). Sundar Singh genas soweit, dass er wieder Vortragsreisen in Indien unternehmen konnte. Im Sommer 1928 dachte er wieder an eine Tibetreise, unterließ sie aber und schrieb statt dessen das Büchlein: „Mit und ohne Christus“ (495).

Schließlich trat er seine letzte Tibetreise an, von der er nicht wieder zurückgekehrt ist. Am 13. April 1929 verabschiedete sich Sundar Singh von Mr. Watson, dem Leiter des Aussätzigen-Heimes in Subathu. Sundar Singh erklärte, er wolle sich tibetischen Händlern anschließen und mit ihnen auf der Pilgerstraße über den Niti-Paß nach Tibet wandern und später auf dem gleichen Wege zurückkehren. Mr. Watson sollte inzwischen seine Post erledigen, und Sundar Singh versprach, im Falle einer etwaigen Erkrankung nach Möglichkeit einen Boten zu senden. Auch traf er seine letztwilligen Verfügungen, falls er nicht zurückkehren sollte. Am 18. April brach er auf; Sannu Lal, ein indischer Prediger des Aussätzigen-Heimes, begleitete ihn ein Stück des Weges nach Kalka, wo Sundar Singh den Zug besteigen und nach Rishi-Kesh fahren wollte, um dann seine Wanderung am Ganges entlang nach Badrinath und weiter zum Niti-Paß anzutreten. Sannu Lal ist der Letzte, der Sundar Singh gesehen hat. Seitdem blieb Sundar verschollen. Im Spätsommer des gleichen Jahres begaben sich Missionar Riddle und Dr. Taylor auf die Suche nach Sundar Singh und reisten bis in die unmittelbare Nähe der tibetischen Grenze, ohne irgendeine Spur von ihm entdecken zu können. Schließlich hat die englische Regierung vier Jahre später, im April 1933, Sundar Singh für tot erklärt, so dass sein Testament eröffnet werden konnte (496).

Niemand weiß, was aus Sundar Singh geworden ist. Die Stimmen derer, die glauben, dass er noch am Leben ist, wollen nicht verstummen. Andrews neigt nach eingehender Erwägung aller Gesichtspunkte zu der Annahme, dass Sundar Singh tatsächlich im Sommer 1929 den Tod gefunden hat, sei es, dass er wieder einen Blutsturz gehabt hat und verblutet ist, sei es, dass er von der Cholera dahingerafft worden ist, die damals besonders heftig wütete, sei es, dass er an irgend einer gefährlichen Wegstelle abgestürzt und zerschmettert ist (497). Sundar Singh ist nicht der erste Inder, der verschollen ist, ohne dass man von seinem Verbleib weiß.

top

17. Abschließendes.

Beim Rückblick auf das vorliegende Kapitel können wir feststellen, dass uns über Sundar Singh's

Reisen im West-Himalaya nicht nur eine außerordentliche Fülle von Material zu Gebote steht, sondern dass auch alle Reisen ziemlich genau fixierbar sind. Man braucht hier nur an die tastenden Versuche des zweiten Dokumentenbuches von Heiler zurückzudenken, um zu sehen, welche Fortschritte die Forschung in dieser Hinsicht gemacht hat.

Auf Grund der Untersuchungen des vorliegenden Kapitels sind wir nun auch in der Lage, abschließend festzustellen, auf welche Teile des West-Himalayas sich Sundar Singh's Tätigkeit vor allem erstreckt hat. Wir sahen, dass er vor allem in zwei Richtungen gewirkt hat: einerseits das Sutlej-Tal entlang, und andererseits in Tehri-Garhwal. Dazu kommen wiederholte Reisen in der Kotgarh-Gegend, einmal mit einem Abstecher nach Kulu, ein anderes Mal darüber hinaus nach Lahoul. Den Boden von Tibet proper hat Sundar Singh 1912 in Tashigang betreten, sowie 1917 in Shipki - die Reise durch Spiti im Jahre 1919 führte ihn durch britisches Gebiet, das allerdings von einer tibetischen Bevölkerung bewohnt ist -, aber beide Male nur wenige Tage, und zwar von Poo aus (498). Ob er 1917 zum Kailâs gelangt ist, sowie 1921 nach Gyanyima, mussten wir offen lassen, ob schon es wenig wahrscheinlich erscheint. Die anderen Tibetreisen sind ungeschichtlich (499). Immerhin soll hier an eine Aussage von Missionar A. Mac Leish erinnert werden, der erklärt, er habe einmal in Bageshwar einen englisch sprechenden Fakir aus Madras gesehen; „er erzählte mir, dass er auf einer früheren Reise nach Tibet dort Sadhu Sundar Singh getroffen habe...“ (500). Wie die Dinge liegen, käme hierfür eigentlich nur 1917 in Frage; aber da weder der Ort noch das Datum angegeben werden, so ist diese Aussage von zweifelhaftem Wert (501).

Angesichts dieses Befundes müssen wir die verschiedenen Aussagen, in denen Sundar Singh in mehr allgemeiner Weise feststellt, er sei verschiedene Male über Garhwal und sogar Nepal nach Tibet gewandert (502) und habe sich dort länger aufgehalten, und zwar „manchmal zwei Monate, dann wieder vier oder auch weniger, wie es eben möglich war“ (503), als unrichtig bezeichnen; sie liegen schließlich auf der gleichen Linie wie seine Berichte über die Kailâs-Reisen.

Eine andere Aussage, die freilich nicht von Sundar Singh selbst gemacht wird, ist die, dass er in Tibet eine Anzahl Tage eingeschneit gewesen sei. Ali schreibt im Sommer 1917 bei der Beschreibung von Kyelang - allerdings ohne zu sagen, dass sich das betreffende Ereignis dort zugetragen habe -:

> „Eines Tages bat jemand Swami Sundar Singh, bei ihm über Nacht zu bleiben, und Swami Sundar Singh folgte dieser Einladung. In der Nacht schneite es so heftig, dass infolge des Schnees die Türen des Hauses eine Woche lang geschlossen blieben, und erst am 9. Tage konnte der Swami das Haus verlassen“ (504).

Etwas abweichend berichtet Streeter:

> „Einmal versuchte er (Sundar Singh), während des Winters in Tibet zu predigen; aber eine zwölf Fuß hohe Schneewehe fesselte ihn 7 Tage lang ans Haus und überzeugte ihn, dass der Beruf eines Wander-Predigers in jener Jahreszeit dort unmöglich sei“ (505).

Offensichtlich handelt es sich hierbei um Aussagen, die auf Sundar Singh selbst zurückgehen; denn

zu der Zeit, wo Ali den genannten Artikel schrieb, befand sich Sundar Singh in Poo. Um Kyelang kann es sich nicht handeln, da Sundar Singh erst 1921 dorthin kam. Und die uns bekannten Tibetbesuche Sundar Singh's sind zu kurz, als dass Sundar Singh bei solch einer Gelegenheit so lange hätte einschneien können. So muss auch dieser Bericht vorläufig als ungeschichtlich gelten (506).

Ausgelassen haben wir im vorliegenden Kapitel einige Erzählungen, die zu dem Bereich der West-Himalayareisen gehören, sich jedoch nicht chronologisch und geographisch einreihen ließen. Wir meinen die Erzählung von dem fast Erfrorenen, den Sundar Singh rettete (507), die von den beiden betrügerischen Bettlern, von denen einer sich tot stellte und dabei starb, während der andere sich bekehrte (508), die vom buddhistischen Yogi, den Sundar Singh in einer Höhle traf und der sich ebenfalls bekehrte (509), die vom Doppelerlebnis bei Nawar (510), sowie die Geschichte vom Tiger bzw. Panther (511). - Immerhin muss man sagen, dass die Zahl der Geschichten, die sich nicht haben fixieren lassen, unverhältnismäßig klein ist.

- Fortsetzung 9. Kapitel

top

Anmerkungen

377 Die Einzelheiten in Doss. NA 6. 7. 17 (Doss. NA 235).

377a Selbst noch Shiv Ram Kashyap bekam es mit Räubern zu tun und musste sie mit seinem Gewehr verjagen. „Sie (die Räuber) würden nicht zögern, nötigenfalls jemand für ihre Zwecke zu töten. Um nur die Namen von einigen der letzten Reisenden zu nennen, Landor 1896, Sherring 1905, Sven Hedin 1907 und Satya Deva 1915 - alle sprechen sie von dieser Pest der Menschheit. Die tibetische Regierung ist gegen sie machtlos“ (A Journey through Western Tibet, „The Modern Review“, Calcutta, 1923, 555).

378 Ho. in Doss. NA 336.

378a Tränshimalaja III, 256.

379 Vgl. Karte 62 F.

379a S h e r r i n g a. a. 0. 201.

380 Folgendes sind die einzelnen Entfernungen; Tehri-Srinagar: 33 Meilen (lt. S. S.), Srinagar-Pauri: 8 Meilen (lt. H. G. Walton: British Gartwal. A Gazeteer. Allahabad 1910, p. 195, 200): Pauri-Ganai (= Chaukhutia?) 62 Meilen (vgl. Karte 53 O); Ganai-Dangoli-Berinag-Askot: 35+35f 27 Meilen (lt. S. S.): zusammen 200 Meilen.

380a Askot-Garbyang: ca. 63 Meilen (bei täglich 20 Meilen: 3 Tage); Garbyang-Taklakot: ca. 21 Meilen (2 Tage, weil hierbei der Lipu-Lekh-Paß zu überwinden ist); Taklakot-Darchen: ca. 60 Meilen (bei täglich 15 Meilen - vgl. die Erlebnisse mit den Tibetern -: 4 Tage); von hier zum Kailâs und zurück: 3 Tage; Darchen-Askot: 9 Tage: Askot-Pithoragarh: 1 Tair (24 Meilen). Insgesamt: 22 Tage.

381 S. S. in NA 13. 7. 17 (Doss. NA 238 bzw. 286 f.).

381a Brief an mich, 8. 1. 35.

381b a. a. O.

382 Vgl. auch S. 146-147.

382a Karte an mich vom 11. 12. 34.

383 Im Folgenden zählen wir die Berichte S. S.'s über den Maharishi auf:
A. 1913: NA 7. 11. 13, Doss. NA 22f. bzw. 25
B. 1915: R 17-21
C. 1916: NA 14. 7. 16, Doss. NA 106-109 bzw. 160-163
D. 1916: NA 6. 10. 16, Doss. NA 132-138 bzw. 168-172
E. 1916: NA 13. 10. 16, Doss. NA 139f. bzw. 172f.
F. 1916: NA 27. 10. 16, Doss. NA 143-145 bzw. 174 f.
G. 1917: NA 27. 7. 17, Doss. NA 242f. bzw. 287-289
H. 1917: NA 3. 8. 17, Doss. NA 245-247 bzw. 289-293

384 So A. & B. Die Angabe 318 Jahr ist somit unrichtig, und die Ausführungen über diese mythologische Zahl (vgl. Marti an Pfi., 9. 4. 26, Pfi.-B. 619; desgl. Krönert an Pfi., 2. 4. 28, Pfi.-B. 594) ohne Belang.

385 Nod ist bekanntlich nicht der Name eines Menschen, sondern des Landes, in das sich Kain flüchtete (Gen. 4, 16).

386 Vgl. die folgenden Aufsätze von Ho.: „S. S. S." (CHI 1923, 419-421. 435f., 451 f.); „Again the Kailash Rishi" (a. a. O. 467-469); „S. S. S. and Vishwa Mitra" (a. a. O. 793f.); Maharishi Redivivus, Sada Nand (Doss. V. 306-308); „Hei. on S. S.'s Maharishi" (19. 6. 28, Doss. V, 405-410); „S. S. and the Maharishi on the Land of Nod. Adam's eldest Son before the fall" (23. 6. 28, Doss. V, 412): „Prometheus, Urghien and S. S. S.'s Rishi of Mt. Kailash" 1. 11. 29, Doss. V, 512f.); „New Light on S. S. S.'s Maharishi" (22. 5. 32; eingeheftet in Anfang von Pfi. Exemplar von Doss. V; zum Teil veröffentlicht im „Bombay Catholic Examiner", 1932, 320f., lt. Mitteilung von Pater Väth an mich vom 22. 10. 34).

387 Ein Inder mit Namen Miyanji berichtet im NA 2. 2. 17 (Doss. NA 218 bzw. 272) allen Ernstes von einem chinesischen Reisenden, der einen 700 Jahre alten Brahmanen gesprochen habe, der wie ein 30jähriger Mann aus gesehen habe; infolgedessen (!) könne doch auch der Maharishi 300 Jahre alt sein. - Vgl. auch Hosten: „Cases of Longevity in India", Statesman. Town edn., 8. 1. 22 (Absehr. Doss. J, 70ff., vgl. Doss. V, 308-311).

388 S. S. an Ghulam Qadir, 22. 6. 17 (Doss. V, 191). Vielleicht ist es dies Zusammensein mit S. S., auf das sich Zahir im Vorwort zu seiner zweiten Auflage von Lover am 15. 2. 18 bezieht, vgl. Kap. 1, Anm. 51.

389 S. S. hatte die Absicht, am 9. Juli aufzubrechen, vgl. NA 13. 7. 17 (Doss. NA 239 bzw. 282) und 3. 8. 17 (Doss. NA 247 bzw. 293).

390 WMA Karte 10, I 4.

391 Vgl. Mrs. Hearn an Ho., 22. 5. 25 (Doss. U 260); desgl. S. S. an Hei., 18. 1. 27, Dok. II, 33.

392 NA 7. 9. 17 (Doss. NA 252 bzw. 300f.); 14. 9. 17 (253 bzw. 302f.); 21. 9. 17 (254 bzw. 303 f.). Dazu kommt S. S.'s Brief an den Herausgeber des NA, datiert 20. 8. 17, veröffentlicht im NA 31. 8. 17 (Doss. NA 251 bzw. 298, 300).

393 Ho. an Wright, 13. 8. 27, Doss. V, 31.

394 Wright an Ho., 19. 8. 27, Doss. V, 70.

395 Das Datum erwähnt Ali NA 10. 8. 17 (Doss. NA 248 bzw. 294).

396 Ali an Ribbach, 22. 1. 25, Dok. I, 79 = Leg. 87. Auch Missionar Marx äußert sich über diesen Besuch: doch wirft er die Geschehnisse von 1912 und 1917 zusammen, vgl. Kap. 8, Anm. 31. Ein weiteres Zeugnis ist ein Brief von Rev. H. I. Borroughs, geschrieben am 10. 3. 25 von Khalatse in Ladakh, den S. S. zitiert: „Ich kann sagen, dass ich weiß, Sie sind über die Grenze nach Shipki (dem ersten Dorf in Tibet einige Meilen von Poo) gegangen ..." (S. S. an Hei., 23. 3. 25, Dok. II, 3).

397 Doss. NA 254 bzw. 304.

398 Ali im NA, 10. 8. 17 (Doss. NA 248 bzw. 294). - Offenbar bezieht sich auch Mr. Watson auf diese Reise: „Mit Letzterem (scil. Wright) wanderte der Sadhu bei einer Gelegenheit an die Grenze von Tibet, aber sie
konnten nicht zusammen hineinkommen, da es für Europäer verschlossen ist“ (Brief an Hei., 7. 4. 26, Dok. II, 207).

399 s. S. im NA, 28. 9. 17 (Doss. NA 255 bzw. 305 bzw. 320).

400 Das Charrgan-Fest „zeichnete sich durch ein Menschenopfer aus“. „Etwas oberhalb des alten Tanzplatzes werden die Überreste einer Grube, in welche die Opfer geworfen wurden, dem Reisenden gezeigt. Die Grube soll erheblich tiefer gewesen sein, mißt aber heutigen Tages nur etwa 1 Meter. Jedes Jahr wurde solch ein Kind von 8 Jahren geopfert. Heutzutage wird statt dessen ein Hammelopfer dargebracht“ (A. H. Francke: Antiquities of Indian Tibet. Teil I, Calcutta 1914, p. 21). Francke ist übrigens der Ansicht, dass diese Menschenopfer einen Bestandteil der Religion dieser Bergbewohner bilden und nichts mit der Religion der Tibeter zu tun haben, die allerdings auch ihrerseits Menschen zu opfern pflegten (a. a. O. 21 f.).

401 Brief an Ribbach a. a. O.

402 A. H. Francke a. a. 0. 23-27.

403 Transhimalaja III, 334-337.

404 So Francke, a. a. O. 27.

405 „Shibkyi (sie) ist der einzige Ort im verschlossenen Tibet, der auch von den Brüdermissionaren auf Evangelisationsfahrten besucht werden kann und oft besucht worden ist ...“ (J a s p e r : S. S. S.'s Reisen im West-Himalaja, NAMZ 1925, 153). Ähnlich B e c h 1 e r : S. S. S., Sein Wesen und Wirken, 1925, 22.

406 Ali an Ribbach a. a. O.

407 Nicht auf der Karte.

408 „Die Yaktreiber nannten den Pass Pimig-la, erklärten aber, dass er nach dem Dorfe öfter Schipki-la genannt werde. Die Höhe beträgt 4695 Meter“ (Transhimalaja III, 336).

409 An diesem Tage schrieb S. S. an den Herausgeber des NA. vgl. NA 31. 8. 17 (Doss. NA 251 bzw. 298).

410 s. S. im NA 12. 10. 17 (Doss. NA 258 bzw. 313 bzw. 323).

411 Das Erste, was S. S.'s harrte, war der Briefwechsel mit Dr. Nugent betr. Swift (vgl. S. 87 f.). Ende September 1917 begann er dann eine längere Reise durch Nord- und Mittel-Indien. Er war für den 28. September in Etah eingeladen (NA 31. 8. 17, Doss. NA 251 bzw. 300) und leistete dann auch dieser Einladung Folge; denn später teilte er die Orte mit, welche er besucht hatte: Etah, Lucknow, Cawnpore, Allahabad, Mirzapore, Benares, Gaya, Bankipur, Asansol, Rollia (lies: Purulia), Ranchi etc. (NA 16. 11. 17, Doss. NA 314 bzw. 261 bzw. 323 f.). Über die nächsten Stationen vgl. oben p. 89 f. (Begegnung mit Swift). Nach Poona folgten Kolhapur, Ratnagiri, Miraj, Sangli, Vengurla, Kadoli, Bangalore (S. S. im NA, 11. 1. 18, Übersetzung in Hei.'s Besitz), bis er am 1. Januar 1918 in Madras eintraf und anschließend auch andere Teile Südindiens besuchte, besonders die Westküste; dort lernte er Frau Parker kennen und diese fasste den Entschluss, S. S.'s Biographin zu werden. S. S. setzte dann nach Ceylon über, kehrte im Juli 1918 nach Indien zurück, reiste über Bombay nach Calcutta, besuchte dann Burma, Singapore und das dazugehörige Hinterland sowie anschließend China und Japan (eine eingehende Schilderung findet sich in P-d 87-111 und 4H 56-61). Im Juni 1919 befand er sich wieder in Madras (vgl. seine Ansprache, die er dort an die indischen Christen richtete, abgedruckt in Z: Soul Stirring Messages, 1920, 60-64, vgl. auch Ho. in CHI 1924, 369).

412 P-d 112-121.

413 Andr. 114-119. Andr. teilt uns auch mit, dass er einen kleinen Kalender besäße, in dem S. S. täglich im Juli und August 1919 die Orte eingetragen habe, wo er übernachtete (p. 114). Das Manuskript von S. S., das er im gleichen Zusammenhang erwähnt, ist offenbar das Gleiche, welches auch Frau Parker vorgelegen hat. - Sonst versichert S. S. mehrfach, dass er nie Tagebuch geschrieben oder ein Notizbuch bei sich gehabt hätte (z. B. S. S. an Hei., 27. 3. 24, Dok. I, 2; desgl. 23. 12. 24, Dok. I, 10; desgl. 23. 3. 25, Dok. II, 3f.); das Gleiche finden wir durch Judson bestätigt (vgl. oben S. 136). Somit dürfte es sich bei der Spiti-Reise um eine Ausnahme gehandelt haben.

414 Vgl. Kap. 5, Anm. 138.

415 Ali an Ribbach, 22. 1. 25, Dok. I. 79, unvollständig in Leg. 87.

416 Vgl. S. S.'s Brief an den Herausgeber des „Morning Star“ vom 14. 10. 18 (abgedruckt im „Morning Star“ am 9. 11. 18, lt. „Jaffna Catholic Guardian“, 18. 11. 18, Abschr. Doss. I, 24); desgl. ein undatierter Brief S S.'s, abgedruckt in „Morning Star“ am 8. 3. 19 (Abschr. Doss. I, 31).

417 S. S. a. a. O., Doss. I, 31.

418 Wir wissen nicht, ob es sich um Yunas Singh handelte, vgl. oben S. 143f. Möglicherweise war es Rev. G. N. Holitter, ein indischer Missionar, der, wie Ho. von Mrs. Price erfuhr, noch 1917 mit S. S. den Maharishi besuchen wollte, aber keinen Pass ausgestellt bekam (Ho. an Pfi., 14. 4. 26, Doss. IV, 8). Auch Nugent weiß von einem Missionar - ob er ebenfalls Holitter meint oder jemand anderes, wird nicht ersichtlich, da er keinen Namen angibt -, der mit S. S. zum Kailâs wollte; „auch ich weiß von einem jungen Missionar, mit dem S. S. nach Tibet zu gehen verabredet hatte. Am festgesetzten Datum erfuhr er, dass S. S. in Japan sei, ohne dass dieser ihn benachrichtigt hätte ...“ (Nugent an Ho., 19. 12. 24, Doss. I, 382). „Der junge Missionar, den ich erwähnte, ist noch ein Bewunderer von S. S. ..., da S. S. ihm sehr plausible Gründe für das Scheitern der Reisepläne angab ... “ (desgl. 17. 4. 25, Doss. U 99).

419 So H. Lee Shuttleworth: Border Countries of the Punjab Himalaya, „The Geographical Journal“, London, Jg. 60, 1922 II, 254.

420 Gazetteer of the Kangra District, Lahore 1899, Teil III, 85-91; vgl. auch die Ausführungen über das religiöse Leben in Spiti bei Hugh W h i s 11 e r : In the High Himalayas, London 1924, 152-161.

421 Sundar Singh an Hei., 31. 3. 25, Dok. II, 6.

422 Eine eingehende Liste der von S. S. angegebenen Ortsnamen, soweit sie sich mit Hilfe einer Spezial-Karte von Spiti identifizieren ließen, gibt A. H. Francke in seinem Brief an Jasper (4. 1. 25, Hei.-B. V, 23, Abschr. Hei.-B. II, 24). Großenteils finden sich diese Orte auch auf den uns zugänglichen Karten (52, B C 4; 53, B C 1) verzeichnet. - Franckes Brief war offensichtlich Ho. noch nicht bekannt, als er seine „Notes on the places mentioned by S. S. for his Tibet journey of 1919“ schrieb (Doss. U 74-79).

423 Vgl. Hermann von Schlagintweit-Sakünlümski: Mein Weg durch die englische Provinz Spiti in Tibet. „Westermanns Jahrbuch der illustrierten Deutschen Monatshefte“ 31 (1871-72), 263-270.

424 Karte L. P. 53, BC 1.

425 Jasper missversteht Francke, wenn er meint, dass S. S. zunächst „von Kotgarh nach Poo, am Fuße des Yang-(po-)Passes bzw. Babeh-Passes vorbei“ gezogen und dann „bei der Wangtu-Brücke nach Norden“ abgezogen sei (Jasper: S. S. S.'s Reisen im West-Himalaya, NAMZ 1925, 151). In Wirklichkeit ist S. S. gar nicht bis Poo gekommen, da Wangtu auf halbem Wege nach Poo liegt.

426 H. Lee Shuttleworth: Border Countries of the Punjab Himalaya, „The Geographical Journal“, London, Jg. 60, 1922 II, 253.

427 Karte 53 E, D 1 mit einer Höhe von 15 961 Fuß; S. S.'s Angabe von 19000 Fuß ist somit irrtümlich. Der Gazetteer of the Kangra District (Calcutta 1883-84, Vol. I, 201) nennt den Paß Babeh-Pass und gibt ihn als 17000 Fuß hoch an. Hermann von Schlagintweit („Mein Weg durch Spiti“ a. a. O. 264 f.) erwähnt nicht den Namen des Passes, nennt aber den Namen des Gebirgszuges: Tari-Ghat. - Der Paß gilt als leicht überschreitbar (Gazetteer a. a. O. 201), ist jedoch von Oktober oder Anfang November bis Ende Mai verschneit und unwegsam (a. a. O. 203).

428 R e e v e s stellt fest: „Drei leichte Tagesmärsche führen von Wangtu zum Fuße des Babeh-Passes (16 000 Fuß); ein längerer Tagesmarsch bringt einen am nächsten Tage nach Buldur, dem ersten Lagerplatz in Spiti. Der Pass ist sehr leicht und hat an der Nordseite einen Gletscher“ (in: Notes on the Mountains of Bussahir and Spiti, „The Alpine Journal“, Jg. 27, 1913, 333). Demnach erscheint S. S.'s Darstellung etwas übertrieben.

429 Nach Schlagintweit (a. a. O. 265) 12 421 Fuß hoch gelegen und 14½ Meilen vom Pass entfernt.

430 Koo Gunra (P-d 114) und Kee Gunpa (Andr. 116) sind beide identisch mit Ki. - S. S. gibt die Zahl der Lamas mit 400 an. Vielleicht ist die Zahl zu hoch gegriffen, denn 1883 betrug die Zahl nur 100 (vgl. G a z e t t e e r a. a. O. Vol. II, 111).

431 Shuttleworth a. a. O. 256.

432 A. H. Francke: Antiquies of Indian Tibet, Vol. I, Calcutta 1914, 30 f.

433 So Ali im Brief an Ribbach a. a. O.; offenbar ist S. S.'s Sasar (P-d 116) identisch mit Losar. - Eine Beschreibung der Reisestrecke von Ki bis Losar gibt, allerdings in umgekehrter Richtung, W h i s 11 e r a. a. O. 140-151, 156-161.

434 Nach Francke (Brief an Jasper, a. a. O.), steht wahrscheinlich S. S.'s Phiti für Spiti und damit für die Hauptstadt von Spiti mit Namen Dankhar. - Wenn Sundar Singh sagt, dass sie vom Endpunkt ihrer Reise aus „auf einem anderen Wege'“ (P-d 120) heimgekehrt sind, so ist dies, wie sich aus den Ortsnamen ergibt, unzutreffend; vielleicht meint S. S. damit nur den Umweg über Dankhar.

435 S h u t t l e w o r t h a. a. O. 257.

436 Dieses Morang (Karte L. P. 52, B 4) ist nicht zu verwechseln mit dem Morang, das am Sutlej liegt (Karte LP 53, C 1) und das uns schon früher begegnet ist (vgl. S. 113).

437 „Morang-Fluss“ (P-d 115) ist ein Irrtum.

438 438) Frau Parkers Übersetzung (P-d 115) ist an dieser Stelle fehlerhaft, vgl. S. S.'s Brief an Hei., 23. 3. 25, Dok. II, 4; bestätigt durch die Übersetzung Andr. 116. Frau Parker hat auch in der letzten revidierten Auflage ihres Buches (P-e 1927, 113 f.) diesen Fehler beibehalten.

439 Ali an Ribbach a. a. O.

440 P-d 120.

441 Vgl. oben Anm. 413.

442 Nachdem S. S. am 15. 9. 19 noch im „Himalaya“ - die nähere Ortsangabe fehlt - sein Vorwort zu Z.'s Soul Stirring Messages geschrieben hatte, traf er am 10. Oktober seinen väterlichen Freund Dr. Wherry in Ludhiana und besuchte dann sein Heimatdorf Rampur, wo er die Freude erlebte, dass sich sein Vater mit ihm aussöhnte und sich zu Christus bekannte. Am 20. 12. 19 besuchte er Dr. Nugent in Ujjain (vgl. S. 95), schiffte sich am 16. 1. 20 in Bombay ein und bereiste dann England, von wo er am 19. Mai nach Amerika weiterfuhr. (Die Einzelheiten in P-d 136-148, vgl. die Zusammenstellung von Ho., Doss. I, 35). Von dort reiste er am 30. Juli nach Australien ab, hielt dort ebenfalls Vorträge und landete schließlich am 25. September in Bombay (P-e 1927, 132-138). Auf der Fahrt dorthin hatte er am 20. September in der Tower-Hall in Colombo einen Vortrag gehalten (vgl. die diesbezügliche Schilderung von Harry W. N i s s a n k a : S. 'S. S. as I saw him. „The Missionary Review of the World“, New York, Jg. 54, 1931 (sie), 915 f.).

443 Einzelheiten über dieses Halbjahr in P-e 1927, 138-140.

444 P-e 1927. 141-145 (Abschr. Doss. U 253-255).

445 S. S. S.: A Recent Tour in Tibet. „Missionary Review of the World“. New York, Jg. 44, 1921, 862-864.

446 Missionar Riddle schreibt von S. S.: „1923 oder 1924 wurde er von Mr. N. N. von X. X. auf der Reise nach Tibet begleitet“ (Schreiben an Hei., undatiert, Dok. II, 122). Da mit Mr. N. N. Rev. Wright gemeint ist, wird hier offensichtlich auf die Reise von 1921 Bezug genommen; allerdings liegt Kyelang nicht in Tibet proper.

447 Nach Hei. (Dok. II, 271) heißt es in P-e 1925, 110 ff., S. S. sei zu dieser Reise mit zwei amerikanischen Missionaren aufgebrochen. P-e 1925 liegt mir nicht vor. Da in P-e 1927 davon nicht die Rede ist, scheint Hei. sich versehen zu haben. Ähnlich Ho. in Doss. V, 296.

448 Ho. an Wright 13. 8. 27, Doss. V, 29.

449 Wright an Ho., 19. 8. 27, Doss. V, 70.

450 Tharchin an Hei., 20. 4. 25, Dok. II, 99.

451 Karte L P 52, B 4. Die Höhenangabe 3050 auf Karte P 52 ist ein Druckfehler für 13 050. S. S. gibt als Höhe 13 400 Fuß (Missionary Review) bzw. 14 000 Fuß (P-e) an.

452 Siehe oben S. 127f.; vgl. auch die dortigen Literaturangaben.

453 Vgl. z. B. Hugh W h i s t l e r : In the High Himalayas. London 1924. 13-22.“

454 So im Missionary Review. Nach P-e dagegen wird der 30. Mai als der Tag der Pass-Überschreitung genannt.

455 Bestätigt von Mrs. Wright, der ihr Gatte ebenfalls die Überschreitung des Passes als sehr schwierig geschildert hatte (Mrs. Wright an Ho. 1. 6. 25, Doss. U 319).

456 Koksar und Sisu auf Karte L 52, B 4. S. S.'s Gandhla, das auf der Karte nicht steht, ist offenbar identisch mit Gondla, das sich 7 Meilen hinter Koksar befindet (Gazetteer of the KangraDistrict, Lahore 1899, Teil III, 54).

457 Eine Beschreibung von Kyelang und den Weg dorthin gibt G. Hey de: 50 Jahre unter Tibetern, Herrnhut 1921, 15 ff. Kyelang wird ausführlich beschrieben auch z. B. von C. G. Bruce: Kulu and Lahoul, London 1914, 138-155.

458 Peter an Ho., 2. 4. 25, Doss. II, 216 = U 82.

459 Mrs. Wright bezeugt, dass sie die gleiche Geschichte von ihrem Mann gehört habe (Brief an Ho. a. a. O.). Dass bei Poo wie auch in der Kotgarh-Gegend ebenfalls Menschenopfer dargebracht worden sind, sahen wir bereits (siehe auch). Zur grundsätzlichen Frage nach Menschenopfern vgl. H. W. Emerson: The Historical Aspect of some Himalayan Customs, „Journal of the Panjab Historical Society“, Calcutta 1921, 185-197). Er beschreibt verschiedene Bräuche, die er auf früher übliche Menschenopfer zurückführt.

460 Karte 52, B 4. Über den Baralacha-Pass und Lingti unterrichtet W h i s 11 e r a. a. 0. 96-117.

461 Bezeugt von Mrs. Wright, die hinzufügt, dass er, menschlich geredet, nur durch die Hilfe eines Beamten, der damals dort ebenfalls reiste, gerettet worden sei (Brief an Ho. a. a. O.).

462 Diese gemeinsame Rückkehr nach Kotgarh erwähnt S. S. erst viel später (Brief an Hei., 18. 1. 27, Dok. II, 33). S. S. fügt hinzu, dass es zwischen ihm und Missionar Wright zu einer sehr hitzigen Auseinandersetzung gekommen sei, da dieser versucht habe, ihn zu seiner Denomination zu bekehren. Die Folge war eine Entfremdung, wenn nicht ein Zerwürfnis zwischen beiden. Mrs. Wright bestätigt, dass sich ihr Mann und S. S. in Kotgarh getrennt hätten (vgl. ihr Brief an Ho., 25. 5. 25, Doss. U 296).

463 463) Dieses Datum gibt Mrs. Wright in ihrem Brief an Ho., 1. 6. 25. Doss. U 319.

464 464) P-e 1927, 143.

465 465) Schwab an Hei., 28. 1. 27, Dok. II, 175; vgl. oben p. 134f. das über Thapa Gesagte.

466 466) Ho. gibt in seinem Artikel: „A Note on S. S.'s Journey to Tibet in 1921“ (Doss. U 80 f.) zu bedenken, ob damit nicht Rudok gemeint sein könnte. An anderer Stelle denkt Ho. an den Rakas-See westlich vom Manasarowar-See (Brief an Wright, 13. 8. 27, Doss. V, 29). Doch erscheinen mir beide Erklärungsversuche wenig einleuchtend.

467 467) Karte L P 52, C 3. Den Hinweis verdanken wir Ho. („A Note ...“ a. a. O.). Das letztere Chabrang wird auch von S c h l a g i n t w e i t (a. a. 0. 266) erwähnt, der bei diesem Dorfe lagerte.

468 Dies wird auch von Mrs. Wright vermutet, vgl. ihren Brief an Ho., 1. 6. 25, Doss. U 319.

469 s. S. an Wherry. 12. 3. 25, Hei.-B. I, U 10; ders. an Frl. Segesser, 11. 1. 26, Hei.-B. I, U 12. Der Besuch S. S.'s wird von Gandhi mehrfach bezeugt, vgl. seinen Brief an Ho. (27. 2. 25, Doss. F 3) und Hei. (27. 3. 26, Hei.-B. IV, 31), sowie seine Äußerung Anstein gegenüber (Anstein im EMM 1927, 70). Die Begegnung fand nicht „im Dschungel“ statt, wie P-e 1927, 147 behauptet.

470 Vgl. die Einzelheiten in P-e 1927, 146-169.

471 Vgl „The Epiphany“ 19. 5. 23, p. 70 unter Berufung auf „Dnyan-odaya“ (Abschr. Doss. I, 502).

472 Statesman, Calcutta, 17. 7. 23, vgl. Kap. 6, Anm. 371.

473 „ ... Wir hören, dass er am 16. Juni gesund und lebend in Kotgarh war ...“ (Statesman 21. 6. 23, Abschr. in Doss. I, 84).

474 Vgl. die Briefe von Sandys an Hei. (13. 1. 25, Hei.-B. VI, 5), Mrs. Parker (9. 2. 25, Abschr. H.-B. V, 11), Nugent (10. 2. 25, Doss. II, 227) und Pfi. (10. 2. 25, Pfi.-B. 710, deutsch Leg. 205).

475 Der Brief ist englisch und deutsch abgedruckt in Dok. II, 35 f.

476 Zunächst veröffentlicht in „Mission aux Indes“ 1923, 172 (Pfi.-A. 133), zitiert von Bonnard in „Revue de Theol. et de Philos.“ 1926, 151, deutsch in den „Mitteilungen des schweizerischen Hilfskommitees für die Mission in Indien“ 1923, Nr. 5, p. 8; desgl. zitiert von Pfi., Ostasien-Jahrbuch 1927, 76.

477 Vgl. z. B. Pfi.: „S. S. S.'s evident untruths“ (ca. 1927, p. 1-3).

478 Vgl. Anm. 473. Das Gleiche schreibt S. S. in seinem Brief an Hei., 3. 3. 25, Dok. I, 21.

479 Vgl. S. S.'s Brief an Coldstream, 15. 10. 23, Dok. II, 36.

480 Im Original „officials“; Hei. Übersetzung „Behörden“ ist unzutreffend.

481 desgl.

482 S. S. an Hei., 3. 3. 25, Dok. I, 21.

483 Frau Parker an Sandys, 15. 2. 25, Dok. II, 159. - Ho. fragte später bei dem Leiter der Auswärtigen und Politischen Abteilung der Regierung in Delhi an, ob tatsächlich irgendwelche Regierungsstellen solch ein Verbot ausgesprochen hätten (Brief vom 28. 7. 27, Pfi.-B. 438), und erhielt die Antwort: „Keine Befehle wurden in dieser Angelegenheit von der indischen Regierung gegeben“ (Brief vom 15. 8. 27, Doss. V, 43). Aber das ist nicht der springende Punkt. Es handelt sich nicht um eine offizielle Regierungsmaßnahme der Delhi-Regierung, sondern, wie sich aus Frau Parker's Brief ergibt, um die Anordnung eines einzelnen Beamten.

484 Vgl. seine Briefe (s. Anm. 474).

485 Vgl. vor allem die Aufsätze von Ho. am 7. 4. 25 (Doss. II, 242f.), 26. 7. 27 (Kommentar zu Hei., Doss. V, Anhang I A, 2-4), 28. 7. 27 („S. S. S.'s visit to Tibet in 1923 and the telegram about his death“ a. a. O. I, 1-18), 16. 8. 27 („The Tibet Journey of 1923“, a. a. O. II, g).

486 „I have just return (sie) from Tibet“ sollte schwerlich heißen: „I have just to return from Tibet“, wie Hei. für möglich hält (Dok. II, 35), sondern höchstwahrscheinlich: „I have just returned from Tibet“; denn in S. S.'s Briefen findet sich mehrfach der Fehler, dass die Endung -ed weggelassen wird. Er schreibt z. B.: „I have return from my 3 weeks tour ...“ (S. S. an Hei., 29. 5. 28, H.-B. I, U 28; ähnlich schon im Brief vom 7. 7. 24, H.-B. I, U 3); „I have dishonour them“ (S. S. an Hei., 7. 4. 26, H.-B. I A, deutsch Dok. II, 19).

487 P-e 1927, 173; ähnlich S. S. an Hei., 5. 1. 25, Dok. I, 14. - Br.'s Zweifel an S. S.'s Lungenleiden (vgl. Br. 65) dürften unbegründet sein.

488 P-e 1927, 170-174.

489 Peoples an Hei., 8. 2. 26, Dok. II, 115.

490 S. S. an Hei., 30. 9. 26, H.-B. I, U 17.

491 S. S. an Hei., 29. 4. 27, Dok. II, 282.

492 Desgl. 9. 5. 27, Dok. II, 282.

493 Vgl. Ho.'s Briefe an Fairhall (5. 8. 27, Doss. V, 8), Baker (16. 8. 27, Doss. V, 38 f.) und an den katholischen Kaplan in Dehra Dun (29. 8. 27, Doss. V, 74 f.).

494 P-e 1927, 176, vgl. auch den Brief von Missionar Riddle an Andrews, abgedruckt Andr. 199.

495 S. S. an Hei., 29. 5. 28, 14. 8. 28, H.-B. I, U 28 f.

496 Alle Einzelheiten in Andr. 202-216. Vgl. auch Frau Parker an Frau Heiler, 16. 10. 29, H.-B. III, 34.

497 Andr. 216-230.

498 Wir brauchen an dieser Stelle kaum einen Beweis dafür anzutreten, dass sich Dr. Nugent irrt, wenn er behauptet, Missionar Kunick habe ihm mitgeteilt, S. S. sei in Leh gewesen, und es sei unmöglich, von Poo aus nach Tibet zu gelangen (Nugent an Pfi., 20. 1. 25, Doss. II, 231, zit. von Jasper NAMZ 1925, 147); es handelt sich um den Brief von Kunick an Nugent vom 24. 3. 22 (Doss. I, 210). Tatsächlich hatte Kunick nie etwas Derartiges geschrieben, wie sich aus seinem Briefe ergibt. Beide Irrtümer Nugent's wurden von Jasper zurückgewiesen (NAMZ 1925, 147-150); vgl. auch die Ausführungen von Kunick (Brief an S. S., 22. 1. 25, Dok. I, 42; desgl. an Jasper, 24. 4. 25, Dok. II, 100 f.). Ho. (am 7. 4. 25, Doss. II, 241), Hei. (Dok. I, 142 f.) und Pfi. (Leg. 242).

499 Damit fällt auch die Geschichte von der Schlange im Kailâs-Bezirk dahin, ganz abgesehen davon, dass es dort schwerlich Schlangen gibt. Es handelt sich darum, dass S. S. im August des Jahres 1913 (soll wohl heißen: 1912) - die Datumsangabe findet sich in Shaida - in jenem Gebiet reiste. Bei der Besteigung eines Abhanges löste sich unter seinen Füßen ein großer Stein, der hinabstürzte und eine Schlange tötete, sehr zur Freude von Hirtenknaben, die die Freudenbotschaft den Dörflern mitteilten; denn die Schlange hatte schon vorher manche Leute getötet. Die Geschichte wird berichtet in: Shaida 32 (Doss. Sh 45), Lover 1917, 63; 1918, 77; Ap. 1919, 75; P-d 67 f.

500 Brief vom 8. 3. 27, Dok. II, 89.

501 Vgl. auch Ho. in Doss. V, 294.

502 S. S. an Hei., 23. 12. 24, Dok. I, 11; desgl. 2. 6. 25, Dok. II, 13f.; S. S. an Anstein, 13. 3. 28, Hei.-B. I, U 26.

503 503) S. S. an Bechler (nicht an Hei., wie Br. 60 irrtümlich angibt), 5. 1. 25, zit. von Bechler in: S. S. S., sein Wesen und Wirken 1925, p. 24f.

504 504) Ali im NA, 24. 8. 17 (Doss. NA 297 bzw. 250).

505 505) Str-d 20.

506 506) Ähnlich Ho.: „S. S. snowed up in Tibet“, 14. 6. 28, Doss. V, 317f.

507 507) S. S. und seine Begleiter fanden in Tibet einen Erstarrten, den S. S. retten wollte. Da sich sein Begleiter weigerte, ihn mit zu tragen, hob ihn S. S. hoch und schleppte ihn allein weiter. Durch seine Körperwärme kam der Erstarrte wieder zum Leben, während S. ß.'s Begleiter erfror. Diese Geschichte wird wiederholt berichtet (Sh. 35f., Doss. Sh. 54 f.; Lover 1917, 66f.; 1918, 79f. = Ap. 1919. 77-79; P-d 65f.; St-d 73f.) und ist auch von S. S. als echt bestätigt worden (S. S. an Hei., 23. 12. 24, Dok. I, 10). Sie soll auf dem Wege nach Rangit bzw. Ränget in Tibet geschehen sein; eine Zeitangabe fehlt. An der Grenze von Sikkim gibt es einen Ort Rangit, den S. S. Anfang Juli 1914 mit Tharchin passierte (vgl. S. 163), aber es kann unmöglich der Ort sein, der hier gemeint wird. So müssen wir, da keine Möglichkeit zu einer Nachprüfung besteht, die Frage der Geschichtlichkeit dieser Erzählung dahingestellt sein lassen; vgl. auch Ho.: „A frozen man brought to life by S. S. S.“ (14. 6. 28, Doss. V, 326-330); desgl. Ho. an Kelly, 12. 12. 24, Doss. I, 339.

508 508) S. S. erzählt von zwei Bettlern, denen er begegnet sei. Einer von ihnen pflegte sich beim Nahen von Fremden tot zu stellen, während der an dere umso jämmerlicher um Almosen bat. Als S. S. des Weges kam, versuchten beide auch bei ihm den Trick, aber der Bettelnde merkte dann zu seinem Entsetzen, dass sein Kamerad, der sich eben noch tot gestellt hatte, nun plötzlich tatsächlich vom Tod ereilt war. Er lief hinter S. S. her und bekannte ihm das betrügerische Handwerk, das er zusammen mit seinem Freunde betrieben hatte, und bekehrte sich. Vgl. Shaida, 40-42 (Doss. Sh 72); Lover 1917, 73f.; 1918, 88f.; Ap. 1919, 86f.; P-d 41 f.; St-d 23f. Wie die Berichte angeben, soll S. S. dies auf dem Rückweg von Tibet in oder bei Garhwal erlebt haben. Das Ereignis fällt in die Zeit vor der Abfassung von Sh., also spätestens ums Jahr 1916. Sierp (Religionswissenschaft oder Legenden-Erzählung. „Stimmen der Zeit“, Bd. 108, 1924, 117 f.) und Ho. (Doss. I, 132, desgl. CHI 1924, 17 f., 34) erklärten die Geschichte als aus alten frühchristlichen Legenden entlehnt, während Schulemann betonte, dass es im Osten einen parallelen, aber selbständigen Legendenschatz gibt, dem S. S. diese Geschichte entnommen haben könnte („Hochland“ 22, 1925, 740). Demgegenüber erklärt S. S., dass er diese Geschichte selbst erlebt habe; der betreffende Bettler sei hernach von Dr. Wilson in Dharchula getauft worden; doch seien inzwischen beide verstorben (S. S. an Hei., 12. 2. 25, Dok. I, 19). Ho.'s Erkundigungen (Brief an den Stations-Missionar von Pauri, 14. 12. 24, Doss. I, 341-344; desgl. an den Herausgeber des „Indian Witness“, 18. 4. 26, Doss. IV, 32-34; desgl. an Miss Loper, 30. 4. 26, Doss. IV, 69-73) ergaben, dass es tatsächlich in Dharchula einen Dr. Wilson gegeben hat (Pickett an Ho., 26. 4. 26, Doss. IV, 47), der mittlerweile gestorben ist, und zwar 1915 (so Miss Loper an Pickett, 19. 1. 27, Doss. V, 477 f.) oder 1916 (so Mangal Singh in einem undatierten Schreiben, Dok. II, 120). So ist jetzt eine Nachprüfung der Geschichte nicht mehr möglich.

509 509) Irgendwo im Berggebiet von Tibet traf S. S. in einer Höhle einen buddhistischen Yogi, der seine Haare an der Decke der Höhle befestigt hatte und sich der Meditation widmete. Er wurde durch S. S. bekehrt. Vgl. Sh. 29 f. (Doss. Sh 38); Lover 1917, 58f.; 1918, 75f.; Ap. 1919, 73f.; P-d 66f. Aber da wieder alle näheren Orts- und Zeitangaben fehlen, sind wir zu näheren Feststellungen außerstande. Vgl. auch Ho. in CHI 1924, 82, 96 f. und in Doss. Sh 39.

510 510) In der dortigen Gegend wurde S. S. zuerst von einem Räuber angehalten, der ihn durchsuchte und, als er nichts fand, ihn beschämt mit nach Hause nahm und ihm Milch zu trinken gab. Am gleichen Tage gesellte sich Sundar Singh gegen Abend, als er ermattet war, ein Begleiter zu, der tröstliche Worte mit ihm redete, dann aber plötzlich am Eingang eines Dorfes verschwand; S. S. meint, es sei ein Engel oder Christus gewesen. Vgl. Sh. 34f. (Doss. Sh 51-553); Lover 1917, 65f.; 1918, 73f.; Ap. 1919, 71 f. Da sich die Lage von Nawar nicht bestimmen lässt - nach Z. liegt es irgendwo in Tibet -, ist eine weitere Fixierung unmöglich. Die Geschichte vom tröstlichen Begleiter erinnert so stark an Emmaus, dass sie schon deshalb kaum als geschichtlich erscheint. Vielleicht war dies auch der Grund, dass Frau Parker sie nicht mit in ihr Buch aufgenommen hat (so Ho., Doss. Sh 53).

511 511) Zuerst berichtet George Milton Taîb diese Erzählung (NA 19. 5. 16, Doss. NA 103 bzw. 160): Als einmal S. S. in eine Höhle eintrat und dort betete, wurde er durch ein lautes Atmen gestört; aber als er Umschau hielt und nichts Verdächtiges entdeckte, ließ er sich in seiner Andacht nicht unterbrechen. Nachher erblickte er plötzlich hinter einem Stein in 1 Meter Entfernung einen Tiger (nicht Löwen, wie Chawhan p. 160 übersetzt, vgl. Ho. p. 63). S. S. eilte zum Dorf und holte die dortigen Bewohner, die mit Flinten herbeikamen; aber der Tiger, der schon früher Kinder von den Häusern weggeschleppt hatte, war inzwischen verschwunden. - Z., der die Geschichte ebenfalls berichtet (Shaida 30, Doss. Sh 40; Lover 1917, 59f.; 1918, 74f.; Ap. 1919, 72f.) verlegt sie auf eine Bergeshöhe. Der Tiger wird bei ihm zum Panther. - Ein Urteil über die Geschichtlichkeit dieses Berichtes vermögen wir nicht abzugeben.

top

Sadhu Sundar Singh

Von Paul Gäbler

- Überblick über alle Kapitel
- Abkürzungen
- Bibliographie

Inhaltsverzeichnis dieser Webseite

Neuntes Kapitel

Die Reisen im Ost-Himalaya

1. Ilam
2. Sikkim
3. Zweite Nepal-Reise

Anmerkungen

Zehntes Kapitel

Sundar Singh's Persönlichkeit

Anmerkungen

top

Neuntes Kapitel.

Die Reisen im Ost-Himalaya.

Wie im Eingang des vorigen Kapitels ausgeführt wurde, rechnen wir zum Osthimalaya das Königreich Nepal, das seine Unabhängigkeit bisher zu bewahren gewusst hat, sowie die Eingeborenen-Staaten Sikkim und Bhutan, welche unter englischer Oberhoheit stehen. Der Darjeeling-Distrikt gehört unmittelbar zu der Präsidentschaft Bengalen. Zwischen Sikkim und Bhutan ragte keilförmig ein Zipfel von Tibet nach Süden, das sog. Chumbi-Tal. Eine viel begangene Handelsstraße führt von Darjeeling durch Sikkim und durch das Chumbi-Tal und weiter über Gyantse nach Lhasa.

Sundar Singh besuchte diese Gebiete im Jahre 1914. Sein Standquartier schlug er bei seinem alten Freund Tharchin (1) in Ghum (2) auf, einem Ort, der wenige Meilen südlich von Darjeeling liegt. Tharchin, der uns bereits 1907 in Kotgarh und 1908 in Simla begegnet ist, arbeitete dann als Diener nacheinander in Delhi, Simla, Poo und abermals Delhi, bis er im Januar 1912 nach Ghum übersiedelte und bei der dort wirkenden Finnischen Missionsgesellschaft Anstellung als Lehrer der Kindergarten-Abteilung fand (3). Bis 1916 bekleidete er diesen Posten, und während dieser Zeit, und zwar 1914, war es, dass er von Sundar Singh besucht wurde. Dieser unternahm von Ghum aus je eine Reise nach dem Westen (Nepal), Norden (Sikkim) und Osten (Bhutan), um dann nochmals einen Vorstoß nach Nepal zu machen. Im Nachfolgenden fassen wir diese Reisen näher ins Auge.

top

1. Ilam (4).

Vom Westhimalaya herkommend, besuchte Sundar Singh zunächst die Angehörigen von Rev. Dharamjit in Gorakhpur (5), bereiste dann einen Teil von Assam (6) und traf schließlich am 23. Mai 1914 (7) in Ghum bei Tharchin ein. Nach etwa 4-5 tägigem Aufenthalt (8) bei ihm brach Sundar Singh, dieses Mal noch allein, nach Nepal auf, wo er bis Ilam gelangte. Wir werden über diese Reise mehrmals unterrichtet, weil Sundar Singh sie öfter beschrieben hat, und zwar zunächst unmittelbar nach Abschluss der Reise in einem Brief, den er an seinen Taufvater J. Redman richtete (9), dann einen Tag später in einem Artikel, der unter der Überschrift „Das Evangelium in Nepal“ im Nûr Afshân veröffentlicht wurde (10), und schließlich durch seine Beschreibung in seinem Reisebüchlein (11). Als nächster gab Zahir eine Schilderung der Ilam-Erlebnisse in seinen Büchern (12), die jedoch Sundar Singh's Leiden außerordentlich übertreiben. Die Berichte von Frau Parker (13) und in Anlehnung an sie von Streeter (14) sind dagegen frei von den Zahir'schen Auswüchsen. - Dazu kommen schließlich noch spätere Mitteilungen Sundar Singh's in Briefen und Ansprachen sowie die Aussagen von Tharchin. Wir folgen natürlich bei der Wiedergabe von Sundar Singh's Reisen zunächst seinen eigenen Berichten von 1914 und 1915. Die Absicht, nach Nepal einzudringen, war nur schwer zu verwirklichen, weil dazu nach Sundar Singh's Angaben eigentlich ein Pass erforderlich war, jedoch für Christen, vor allem wenn sie Prediger waren, kein derartiger Pass ausgestellt zu werden pflegte. Denn die Predigt des Evangeliums war verboten. Wenn trotzdem jemand in Nepal eindrang und sich der Verkündigung des Evangeliums schuldig machte, hatte er, wie Sundar Singh hinzufügt, eine Strafe von 6 Monaten schweren Kerkers zu gewärtigen. Dies wird von keinem Geringeren als Percival Landon bestätigt, der erklärt, dass in Nepal der Versuch, jemanden zum Christentum, Islam oder einer anderen Fremdreligion zu bekehren, strafbar sei (15). Sundar Singh fürchtete sich nicht vor derartigen Verwicklungen. Nachdem er nach Sukhie Pokhri (16) gegangen war - eine Entfernung von 7 Meilen (17) - und dort übernachtet hatte (18), versuchte er, die Grenze nach Nepal zu überschreiten, wurde aber an zwei Stellen von nepalesischen Beamten daran gehindert. Da half ihm in seiner Enttäuschung das Bibelwort: „Ich habe vor die gegeben eine offene Tür, und niemand kann sie zuschließen“ (Offbg. 3, 8). Tatsächlich gelang es ihm, bei Simana (19) trotz des Dazwischentretens eines Beamten die Grenze zu überschreiten.

Sundar Singh beschreibt weiter, wie er, allerorts Heidenpredigt haltend, über Fidi und Tamlang nach

Jugla weitergegangen sei. Hier habe man ihm heftigen Widerstand entgegengebracht und kein Nachtquartier gewährt, so dass er bei strömendem Regen unter einem Baum übernachten musste, ohne dass sich die Bewohner seiner erbarmt hätten. Er überstand aber die Nacht, ohne zu erkranken, und zog in der Richtung nach Jamana weiter. In den folgenden Dörfern wurde er sehr freundlich aufgenommen. Die Wege mit dem vielen Auf und Ab und die vielen Flüsse, die er durchschreiten musste, griffen ihn jedoch stark an.

Was diese Strecke betrifft, so sind wir zwar nicht in der Lage, die von Sundar Singh angegebenen Orte zu identifizieren (20), wohl aber können wir nachprüfen, was Sundar Singh über den Gesamtcharakter dieses Weges schreibt. Denn auch Percival Landon erwähnt diese Strecke und sagt dabei noch 1928: „... Es ist von Anfang an eine schlechte Strecke, durch viele steile Anstiege und Abstiege erschwert und in Überschwemmungszeiten praktisch unbeschreitbar ... Es braucht kaum gesagt zu werden, dass irgendein Versuch, diese Straße ohne Erlaubnis von der Nepal-Regierung zu benutzten, völlig unmöglich wäre und dass solch eine Erlaubnis ganz bestimmt unter keinen Umständen einem Europäer gegeben werden würde“ (21). Demnach ist Sundar Singh's Beschreibung von den Schwierigkeiten dieser Reise völlig korrekt.

Schließlich am 7. Juni - so nach dem Aufsatz im Nûr Afshân -, und zwar am Trinitatissonntag, erlebte Sundar Singh infolge der Überanstrengung, der schweren Regengüsse (22) und der Entkräftung einen Zusammenbruch, als er einen Aufstieg von 7 Meilen Länge zu bewältigen hatte. Er schreibt: „Ein furchtbarer Windstoß warf mich in eine Höhle (Abgrund?)“. Trotz des schweren Falles blieb er unverletzt. In diesem Zusammenhang hatte er ein geistliches Erlebnis, anscheinend eine Art Vision, wodurch ihm die sieben Kreuzesstationen Christi besonders lebendig vor die Seele traten. Er wurde wunderbar gestärkt und getröstet. Ihm war, als habe er von „dem verborgenen Manna“ zu essen bekommen, von dem Offbg. 2, 17 redet.

Als er das nächste Dorf erreichte, glaubte er zunächst, als die Leute sich um ihn drängten, dass sie ihn forttreiben wollten; aber dann hörten sie ihm friedlich zu, und er konnte ihnen aus dem Evangelium ein Stück auf Nepalesisch vorlesen und es ihnen dann auf Hindustani erklären. Am nächsten Tage, also Montag, den 8. Juni, traf Sundar Singh in Ilam ein, einem der größeren Orte Nepals. Was er dort erlebt hat, ist Gegenstand eingehender Nachforschungen gewesen. Wenn wir versuchen, das Dunkel der Widersprüche zu lichten, soweit es möglich ist, so haben wir von Sundar Singh's eigenen Berichten auszugehen, da sonstige Zeugen fehlen. Wir stellen zunächst die verschiedenen Versionen, die Sundar Singh selbst gibt, nebeneinander.

Version A (Brief an Redman): „Als ich in Elam, einem großen Orte, ankam, erklärte der richterliche Beamte (23), er wolle mich zu 6 Monaten Gefängnis verurteilen, weil ich in Nepal ohne Erlaubnis gepredigt hätte und weil es Christen nicht gestattet sei, den Staat zu betreten. Ich antwortete, ich sei gekommen, um das Evangelium zu predigen, im Auftrage dessen, der größer sei als der richterliche Beamte (24), ich müsse notwendig diesem Auftrage gehorchen. Er könne mich, wenn er wolle, einkerkern, aber auch im Gefängnis würde ich vom Predigen nicht lassen; für Christus, meinen Meister, sei ich bereit, mein Leben hinzugeben. Der Beamte war sehr überrascht und warf mich nicht ins Gefängnis (25), sondern sandte einen Polizisten, um mich an die Grenze zu bringen“ (26).

Version B (Nûr-Afshân-Aufsatz): Zunächst schildert Sundar Singh, dass am Tage seines Eintreffens

die Straßen so voll wie an einem Markttag gewesen seien. Vor dem Postamt habe er begonnen, öffentlich zu predigen und Evangelien zu verteilen. Viele Leute hätten aufmerksam zugehört. Sundar Singh fährt fort: „Mittlerweile hatte der Beamte Nachricht hiervon erhalten und wurde sehr zornig ... und fragte, wer mir Erlaubnis zum Betreten des Landes und zum Predigen gegeben hätte.“ Sundar Singh berief sich auf die Vollmacht, die ihm Christus gegeben habe, und beschreibt im Einzelnen den Hergang des Gespräches. Schließlich habe der Beamte einem ihm unterstellten anderen Beamten Anordnung gegeben, ihn, Sundar, zu verhaften und in Gewahrsam zu bringen. Der betreffende Beamte habe jedoch entgegnet, dass das Gefängnis verunreinigt werden würde, wenn man einen Ungläubigen dort einsperrte. Überdies habe Sundar Singh erklärt, dass ihm eine Gefängnisstrafe nichts ausmachen würde. So sei es wohl besser, ihm eine andere Strafe aufzuerlegen. Darauf entschied der Beamte: „Es mag besser sein, ihn des Landes zu verweisen, weil, wenn er eingekerkert würde, immerhin die Möglichkeit besteht, dass während der Gefängnishaft von 6 Monaten durch seine Lehren auch andere Gefangene Christen werden, und Einzelhaft erfordert besondere Umstände.“ Diese Worte hätten allgemein Zustimmung gefunden, und alsbald sei ihm ein Polizist beigegeben worden, der ihn an die Landesgrenze gebracht habe. Er muss jedoch sehr gutmütig gewesen sein, denn Sundar Singh erklärt, dass er selbst trotz seines Begleiters noch auf dem Rückwege gepredigt und Evangelien verteilt habe (26a).

Version C (Reisebüchlein): „Als ich über Angala, Jagat etc. Relam (sic) erreichte, verfolgten mich die Leute sehr. Als sie mich vor den Herrscher brachten, wünschte er, mich mit 6 Monaten Gefängnis zu bestrafen. Aber die Mehrheit der Stimmen ergab, dass ich aus dem Distrikt verwiesen werden sollte, weil sonst durch meinen Aufenthalt im Gefängnis möglicherweise die Gefangenen zu Christen gemacht werden könnten.“ Im Anschluss hieran schildert Sundar Singh kurz seine Mühsale infolge des bergigen Geländes und der Notwendigkeit, meist bei Regen unter Bäumen zu übernachten; einige Tage habe er nichts zu essen erhalten, so dass er Blätter von den Bäumen verzehrt habe, um sich aufrecht zu halten. Dann fährt Sundar Singh fort: „Als ich Nepal zum zweiten Male betrat, und zwar ging ich über Rozmandi, den Geburtsort von Gautama Buddha, predigte ich hinterher das Evangelium eine lange Strecke weit.“ Unmittelbar nach diesem Satz lässt Sundar Singh die folgende Episode folgen: „Gefängnis. Als die Leute sahen, dass ich nicht mit Predigen aufhörte, ergriffen sie mich und warfen mich ins Gefängnis. Sie beraubten mich all meiner Kleider und spannten meine Hände und Füße in einen hölzernen Block; sie brachten einen Haufen Blutegel, die sie dicht bei mir hinlegten, von außen warfen sie Schmutz auf mich und schmähten mich. Zwei bis drei Stunden spürte ich meine Leiden wirklich heftig, aber darnach verwandelte mein Herr durch seine heilige Gegenwart mein Gefängnis in ein Paradies. Mein Herz wurde mit unermeßlicher Seligkeit erfüllt. Als ich voll von Freude sang, kamen viele Leute an die Tür, um zu lauschen, und ich begann wieder zu predigen. Da ließen sie mich frei. Die Blutegel hatten soviel Blut von mir gesaugt, dass ich am nächsten Tage beim Gehen an Benommenheit litt. Ehre sei Gott, dass er mich dadurch ehrte, dass er mich um seines Namens willen leiden ließ“ (27).

Auf die nachfolgenden Darstellungen brauchen wir im Einzelnen nicht sehr ausführlich einzugehen, weil sie bereits von Pfister eingehend wiedergegeben worden sind (28). Wir stellen nur kurz das Wesentliche heraus. Nur die Darstellung von Shaida, welche die älteste Zahir'sche Version darstellt, müssen wir, weil sie bei Pfister noch nicht gewürdigt worden ist, genauer ins Auge fassen. Dort lesen wir im Jahre 1916:

> „Als der Regierungsbeamte sah, dass der Swamiji (Sundar Singh) nicht aufhörte, den Leuten die Bibel zu verkündigen, ließ er ihn ins Gefängnis werfen (29). Dies trug sich in einem Ort mit Namen Ilam zu. Als sie ihn einen Tag lang in Haft behalten hatten und sahen, dass er selbst da nicht mit Predigen aufhörte, nahmen sie ihn zu einem anderen Dorfe, wo sie ihn aller Kleider beraubten, auf ein Brett legten und Nägel in seine Hände und Füßen trieben, damit er sich überhaupt nicht bewegen könnte. Zuerst war “der Schmerz unerträglich und überdies taten jene grausamen Menschen über seinen ganzen Körper Blutegel. Er verbrachte die ganze Nacht in großer Qual. Die Blutegel saugten von ihm soviel Blut, dass sie von selbst herunterfielen, als sie sich gesättigt hatten. Der Swamiji sagte: „Ich glaubte, dass dies das Ende meines Lebens wäre, aber Gott flößte in die Herzen dieser unbarmherzigen Menschen Mitleid ein, und so setzten sie mich, nachdem sie am folgenden Morgen gekommen waren, in Freiheit. Die Blutegel hatten die ganze Nacht soviel Blut gesaugt, dass ich mich beim Gehen vor Schwachheit schwindlig fühlte, aber in meinem Herzen war ich überaus glücklich und dankbar, dass Gott mir Unwürdigem Gelegenheit gegeben hatte, um seinetwillen bis zu einem gewissen Maße Leiden zu erdulden.“ (30).

Im Ganzen bleibt Zahir auch in den englischen Ausgaben bei dieser Darstellung, nur dass die Gefängnisepisode, die der Kreuzigung vorausgeht. 1917 fortgelassen, 1918 und 1919 aber wieder eingefügt wird. In allen drei Fällen wird aber hinzugesetzt, dass Sundar Singh, als er humpelnd den Heimweg angetreten habe, noch unterwegs ein- bis zweimal in Ohnmacht gefallen und dann nachher von christlichen Freunden in einem Dorfe wieder gesund gepflegt worden sei. Das Letztere ist jedoch wahrscheinlich eine Verwechslung Zahir's mit einer Episode der zweiten Nepal-Reise (31).

Nach Frau Parkers Schilderung wurde Sundar Singh in Ilam (sic) bei der Predigt verhaftet und musste dann „seine Tage und Nächte bei Mördern und Dieben“ verbringen. Im Gefängnis schrieb er auf das weiße Blatt vorn in seinem Neuen Testament: „Nepal - 7. Juni 1914. Die Gegenwart Christi hat mir meinen Kerker in einen gesegneten Himmel verwandelt; was wird sie dann erst aus dem Himmel machen?“. Durch seine Predigt wurden während seiner Haft „viele“ der Gefangenen zu Christus bekehrt. Als dies an hoher Stelle bekannt wurde, führte man Sundar Singh auf den Marktplatz, wo seine Hände und Füße in den Stock gespannt und auf seinen nackten Leib eine Anzahl Blutegel geworfen wurden, während ihn eine spottende Menge umstand. Die ganze Nacht rang er mit dem Tode. Als er am nächsten Morgen freigemacht wurde, brach er bewußtlos zusammen und konnte sich erst später mühsam davonschleppen; einige heimliche Christen pflegten ihn gesund. - In enger Anlehnung an Frau Parker schildert auch Streeter dieses Ereignis.

Nunmehr begegnen uns neue Versionen aus Sundar Singh's eigenem Munde:

Version D: In einer Ansprache in Madras im Juni 1919 erklärte Sundar Singh: „... Ich erinnere mich noch des 7. Juni 1914, als ich in Nepal mit gebundenen Händen und Füßen ins Gefängnis geworfen wurde. Es bedeutete kein Leiden für mich. Es war reine Freude ...“ (32).

Version E: In Tavannes sagte Sundar Singh am 1. März 1922 das Gleiche, erwähnte außerdem die Blutegel und fügte hinzu, ein Mann im Gefängnis, der das Markus-Evangelium gelesen und hernach zerrissen hätte, sei dabei gewesen, wie hernach der Gouverneur von Ilam Sundar Singh für wahnsinnig erklärt habe; darauf habe der Betreffende erklärt, dass er dann lieber auch wahnsinnig

sein wolle, wenn er dadurch ebenso voll Freude werden könne wie Sundar Singh. Er habe nachher Sundar um Verzeihung gebeten, Frieden gefunden und sich um die Taufe beworben (33). - Es sei hinzugefügt, dass Sundar Singh einige Tage später, am 9. März 1922, in Genf erzählt, er sei einmal „in den Himalayabergen“ auf dem Marktplatz verhaftet und von einem Polizisten zum Raja geführt worden. Dieser habe sich gefreut, als er sah, dass er ein Sadhu war. Aber als er erfahren habe, Sundar Singh sei ein christlicher Sadhu, habe er erklärt: „Wohlan, wirf ihn ins Gefängnis. Wenn du ein Hindu-Sadhu gewesen wärst, würde ich dir in der Nähe einen Palast gegeben haben“; dort habe früher ein Hindu-Sadhu gelebt, der sich inzwischen in einem Flusse ertränkt hatte, weil er keinen Frieden finden konnte. Offenbar habe der Raja ursprünglich die Absicht gehabt, ihm den Palast jenes Sadhu zu schenken. Sundar Singh fährt fort: „Ich würde mir nicht wünschen, in einem Palast zu leben und ohne Frieden zu sein ... Jesus Christus, der lebendige Christus, hat für mich ein Gefängnis in einen Himmel auf Erden verwandelt.“ (34). Es ist nicht ganz klar, ob sich Sundar Singh hierbei auf Ilam bezieht oder auf die Gefangenschaft in Tehri 1912. Aber da Sundar Singh hier ausdrücklich wieder von der Verwandlung des Gefängnisses in einen Himmel redet, liegt es nahe, an Ilam zu denken (35).

Version F: Am 16. März 1924 erklärte Sundar Singh in Mairang (Assam), er sei in Nepal zu 6 Monaten Gefängnis verurteilt worden. Als er aber selbst auch dort gepredigt habe, sei er schließlich in den Kuhstall des Kerkermeisters überführt worden, der voller Moskitos gewesen sei. Dort habe man ihn seiner Kleider beraubt, ihm die Arme und Füße in den Stock gespannt und einen Korb voller Blutegel über ihn geschüttet. Aber bei seinen Qualen habe er gebetet und sei so sehr von Trost erfüllt worden, dass er einen Gesang auf Hindi angestimmt habe. Da der Kerkermeister dies gehört habe, sei er mit einem anderen Mann gekommen, um nach ihm nachzusehen. Sein Begleiter sei der gleiche gewesen, der ihn angezeigt und dem Sundar Singh ein Markus-Evangelium gegeben hatte, das dieser alsbald zerrissen hatte. Beide hätten sich in Sundar Singh's Gegenwart unterhalten, und als der Kerkermeister erklärt habe, Sundar Singh sei wahnsinnig, habe der andere geantwortet: „Wenn man durch solchen Wahnsinn so glücklich werden kann, möchte ich auch so wahnsinnig werden“ (36).

Version G: Im Herbst 1924 von Professor Heiler über die Widersprüche in den verschiedenen Berichten befragt, schrieb Sundar Singh: „In Ilam wurde ich aus dem gemeinsamen Gefängnis auf den Marktplatz gebracht, um bestraft zu werden und um zu sehen, was mit mir geschehen sollte. Darnach wurde entschieden, dass ich in den Kuhstall gebracht werden sollte. Frau Parker hat recht, aber sie schrieb so kurz, dass sie die Geschichte nicht in ihren Einzelheiten erzählt hat“ (37). Auch später erklärte Sundar Singh nochmals Frau Parkers Berichte für korrekt (38). Außerdem erklärt er: „... ich war nicht lange im Gefängnis zu Ilam, nur für etwa 24 Stunden (38a).

Version H: Schließlich stellt Sundar Singh 1926 fest: „Soweit ich mich erinnere, schrieb ich diese Worte in Ilam, als meine Hände freigemacht worden waren, nämlich: ‚Christi Gegenwart hat mein Gefängnis in einen Segenshimmel verwandelt.’“ (39).

Eine ganze Reihe kritischer Fragen erheben sich angesichts dieser verschiedenen Berichte nach dem Hergang der Misshandlungen in Ilam im Einzelnen. Aber viel gebieterischer als diese ist die Vorfrage, ob Sundar Singh überhaupt in Ilam ins Gefängnis geworfen und einer Misshandlung unterworfen worden ist. Es sind vor allem drei Hauptgedanken, die sich uns aufdrängen und die wir

deshalb im Nachfolgenden erörtern:

1. Nachprüfung an Ort und Stelle.
   Hosten erkundigte sich in Darjeeling bei Polizeibeamten nach den Verhältnissen in Ilam. Er erfuhr das Folgende: „Dort (in Ilam) gibt es einen General, der eine Art Gouverneur ist. Es gibt dort eine Abteilung Truppen ... Es befindet sich dort ein großes Gefängnis mit etwa 250 Gefangenen ...“. Weiter erfuhr Hosten, „dass sehr schlimmen Individuen die Füße in den Stock gespannt werden, aber nicht die Hände und der Kopf“. Ähnlich sei es auch in anderen Teilen Nepals (40). Noch genauere Angaben macht Laden La, ein Polizei-Inspektor von Darjeeling: „... Es gibt einen nepalesischen Oberst, der als der Gouverneur von Ilam (sic) bekannt ist. Unter ihm steht ein Leutnant, der praktisch der richterliche Beamte ist. Es gibt vier Kharidars, zwei Mukhias, einen Thasildar und einen Gefängnisbeamten. Sie besitzen keine regelrechte Polizeiabteilung, und die Soldaten tun die Arbeit der Polizei. Sie haben eine Art Gefängnis, in dem sie die Gefangenen in den Block spannen“ (41). - Weiter schrieb Hosten an die britische Legation in Nepal und bat um Nachforschungen. Da er aber dabei von Zahir's Kreuzigungsgeschichte ausging, war es kein Wunder, dass Oberst W. F. O'Connor es als nutzlos erklärte, irgendwelche Schritte zu unternehmen, und die ganze Angelegenheit als phantastisch ablehnte (42). Auf Hosten's nochmalige Vorstellungen leitete er dann doch dessen Fragen den zuständigen Instanzen in Nepal zu, die dann Nachforschungen anstellten und schließlich erklärten, dass nichts Derartiges wie eine Kreuzigung und Misshandlung durch Blutegel stattgefunden zu haben scheine (43). Auch enthalte das Gefängnisregister von Ilam nicht den Namen von Sundar Singh (44). Mit Recht macht Heiler geltend, dass dieses Untersuchungsergebnis wenig besagt, weil Sundar Singh selbst gar nicht behauptet, gekreuzigt zu sein, sondern in den Block gespannt zu sein, worauf hier gar nicht eingegangen wird (45). Weiter macht Heiler die gleichen Bedenken hinsichtlich der Einstellung der nepalesischen Behörden gegen Vertreter des britischen Reiches, sowie betreffend des fehlenden Eintrages im Gefängnisregister geltend, die wir bereits bei Sundar Singh's Bericht betr. der Tehri-Gefangenschaft von 1912 herausgestellt haben, wie denn auch Sundar Singh selbst - wahrscheinlich nicht ganz ohne Unrecht - sagt: „... Selbst wenn sie mich getötet hätten, würden sie es doch nicht eingestanden haben“ (46), dass auch Hosten nicht glaubt, dass dieser Bericht eine eindeutige Lage schafft - er bemängelt selbst in einem Briefe, dass das Dementi „nur in einer allgemein gehaltenen Weise“ erfolgt ist (47) -, ergibt sich vor allem daraus, dass er sich gemüßigt fühlte, nochmals 1928 einen ausführlichen Brief, und zwar diesmal an den Gouverneur von Ilam selbst, zu richten (48). Eine Antwort erhielt er, soviel ich sehe, nicht. Wie immer man demnach den Versuch beurteilen mag, eine Klärung des Sachverhaltes durch amtliche Stellen herbeizuführen - ich selbst kann es jedenfalls vom missionarischen Standpunkt aus keinesfalls begrüßen, wenn derartige Dinge von Vertretern der Mission ausgerechnet vor eine heidnische Obrigkeit gebracht werden -, so hat dieser Weg bisher nicht zu einer eindeutigen Klärung der Sachlage geführt.

2. Sundar Singh's anfängliches Schweigen über seine Gefangenschaft und sein Martyrium.
   Die Versionen A und B sprechen mit keinem einzigen Worte davon, dass Sundar Singh ins Gefängnis geworfen, in den Stock gespannt und mit Blutegeln gepeinigt worden sei. Aber nicht nur das, auch Tharchin gegenüber ließ Sundar Singh nichts Derartiges verlauten. Dieser

schreibt: „... Er (Sundar Singh) sagte mir, er sei bis Ilam gekommen. Dort sei er von den Leuten aufgehalten worden. Er erzählte mir nichts von der Folterung in Ilam, wo seine Hände und Füße in den Stock gespannt (49) wurden. Damals sah ich einige Geschwüre oder Wunden an seinen Lenden und an seinem Rücken, und er bestrich sie mit Jodtinktur“ (50). Hierzu bemerkt Sundar Singh in einem Brief an Heiler: „Sie werden bemerken, dass ich Tharchin nicht von meiner Folterung in Nepal erzählte, denn ich wollte keinerlei Sensation bei meinen Freunden und anderen Leuten hervorrufen. Aber Tharchin sah meine Wunden (von Sundar Singh gesperrt), welche die Folgen meiner Folterung in Nepal waren“ (51). Man muss jedoch wissen, dass sich in jenem Berggebiet die Leute sehr leicht Blutegelbisse zuziehen, so dass die Wunden Sundar Singh's ohne Weiteres hierdurch erklärt werden können. Missionar Redman, der Empfänger des Briefes, aus dem wir Version A entnommen haben, meint in Bezug auf Frau Parkers Bericht: „In dieser Erzählung findet sich nichts, das mit dem kurzen Bericht in dem oben angeführten Briet' (gemeint ist Version A) in Widerspruch gerät. Die Einzelheiten sind in der Tat nur das, was man wohl erwartet hat, da es in dem unzivilisierten Staate Nepal sich ereignete ...“ (52). In Bezug auf den Brief, den Redman von Sundar Singh erhielt, sagt er außerdem: „... Man kann zwischen den Zeilen lesen und daraus schließen, was sich zugetragen haben mag. Beispielsweise muss der Sadhu von einem Beamten verhaftet und elend in Haft gehalten worden sein, bis es gelegen war, ihn vor die Behörden zu bringen; und man kann sich denken, dass er nicht mit großer Höflichkeit behandelt wurde ...“ (53). - Unser eigenes Urteil geht dahin, dass weder der Erklärungsversuch Sundar Singh's noch der Redman's Überzeugungskraft besitzen. Einerseits schreibt eben Sundar Singh doch ausdrücklich: „Der Beamte ... warf mich nicht ins Gefängnis ...“ (Version A), und andererseits spielt sich das Verhör ausdrücklich ab, ehe Sundar Singh überhaupt verhaftet wurde, wie denn betonter maßen eine Einkerkerung nicht beschlossen wurde, weil man von vornherein verhindern wollte, dass Sundar Singh die anderen Gefangenen im Sinne des Christentums beeinflusste (Version B). Dazu kommt, dass Sundar Singh auch sonst in keiner Weise mit seinen Erlebnissen zurückgehalten hat, sondern stets all seine Enttäuschungen und Schwierigkeiten sofort geschildert hat.

3. Chronologische Bedenken.
   Sundar Singh gibt in seinem Nûr Afshân-Bericht ein wichtiges Datum an; er stürzte am 7. Juni den Abhang hinunter und hatte nach dem Fall ein mystisches Erlebnis. Erst am folgenden Tage, also am 8. Juni, gelangte er nach Ilam. Da er am 10. Juni wieder in Darjeeling war - von Ilam nach dort sind es insgesamt rund 30 Meilen auf sehr schlechten Wegen - und er auch auf der Rückreise noch evangelistisch gewirkt hat, bleibt kaum eine andere Möglichkeit als anzunehmen, dass er bereits am 8. Juni auch schon wieder den Rückweg angetreten hat, oder er muss am 9. Juni in aller Frühe aufgebrochen sein. - im Gegensatz hierzu berichtet Sundar Singh in den späteren Jahren, dass er den Eintrag in seinem Neuen Testament, der vom 7. Juni herrührt, im Gefängnis vor seiner Marterung (Version D, E) bzw. hernach (Version H) gemacht habe. Das würde bedeuten, dass Sundar Singh bereits am 7. Juni, wenn nicht schon vorher, in Ilam eingetroffen wäre. Es ist klar, dass sich diese beiden Möglichkeiten gegenseitig ausschließen, und es scheint auf den ersten Blick, dass auch hier nicht weiter zu kommen ist, zumal sich Sundar Singh's chronologische Angaben öfter als unhaltbar erwiesen haben. Es könnte ja eben auch sein, dass der 7. Juni ein irrtümliches Datum darstellt.

Vom streng wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus lässt sich unter diesen Umständen nicht mehr exakt ergründen, was in Ilam tatsächlich geschehen ist.

Wir möchten jedoch nicht von dem Ilam-Erlebnis scheiden, ohne einen Lösungsversuch zur Diskussion zu stellen. Da grundsätzlich die ältesten Berichte das größte Vertrauen verdienen, erscheint es mir wahrscheinlich, dass Sundar Singh am 7. Juni abgestürzt ist, das mystische Erlebnis gehabt und in diesem Zusammenhang auch den Eintrag in sein Neues Testament gemacht hat. Sein körperlicher Zusammenbruch infolge der Überanstrengung gen hatte auch zu innerer Verzagtheit geführt - vielleicht malte er sich allerhand Misshandlungen aus, die ihn in Ilam erwarten könnten -, die er durch eine mystische Versenkung in Jesu sieben Kreuzesstationen über wand, so dass er jubeln konnte: „Die Gegenwart Christi hat mir meinen Kerker in einen gesegneten Himmel verwandelt; was wird sie dann erst aus dem Himmel machen?“. Die innere Verlassenheit, die er durchgekostet hatte, erschien ihm als Kerkernacht. Am 8. Juni gelangte er nach Ilam, predigte dort, wurde dabei von der Polizei gestellt, verhört und auf der Stelle des Landes verwiesen. Ins Gefängnis wurde er nicht geworfen. - Später verwischten sich in seinem Gedächtnis das mystische und das wirkliche Erleben, und so entstanden seine späteren Berichte, in denen er das innere Erleben zunächst ohne Ortsangabe in die Wirklichkeit projizierte (Version C) und später in Ilam lokalisierte. Dass dabei allmählich neue Züge zu diesem Bild hinzutraten, ist schließlich etwas, was sich dadurch erklären lässt, dass Sundar Singh wieder und wieder von diesem Erlebnis sprach und infolge der intensiven Beschäftigung mit diesem Stoff unbewußt neue Stücke hinzufügte.

Dies ist, wie gesagt, ein Erklärungsversuch, der zwar an sich hypothetischen Charakter trägt, aber in diesem Falle, wie mir scheint, zum ersten Male alle Fragen in befriedigender Weise löst.

top

2. Sikkim.

Nachdem Sundar Singh von Nepal nach Ghum zu Tharchin zurückgekehrt war, hielt er sich dort etwa eine Woche lang auf, und dann brachen beide gemeinsam nach Sikkim auf. Dieser Eingeborenen-Staat, an dessen Spitze ein Maharaja steht, bildet das Anmarschgelände für die Expeditionen, welche eine Ersteigung des Kinchinjunga versucht haben, der auf der Grenze zwischen Nepal und Sikkim liegt. Das Land bildet einen besonderen Anziehungspunkt für Reisende, die ihre Erlebnisse bei ihren Wanderungen in jenem Gebiet mehrfach anschaulich geschildert haben (54). Wir sind über die Reise Sundar Singh's durch einen Artikel von ihm unterrichtet, der bald darnach im Nûr Afshân erschien (55). Auch im Reisebüchlein findet sich ein Bericht über diese Reise (56). Dazu kommen mündliche und schriftliche Aussagen Tharchins (57). In einem längeren kritischen Aufsatz befaßte sich Hosten ebenfalls mit dieser Reise (58).

Wir erfahren von den Reisenden, dass der Leiter der in Ghum arbeitenden freikirchlichen Missionsgesellschaft von Finnland den im Missionsdienst stehenden Tharchin für diese Wanderung beurlaubte, damit er Sundar Singh als Dolmetscher begleitete. Beide brachen am 17. Juni auf. Sie predigten in Pashok (59), wo sie auch übernachteten, und in Tista (60). Am Sonntag, wohl dem 21. Juni, predigte Sundar Singh im Gottesdienst zu Kalimpong. Er selbst sprach Hindi, wobei ihn drei

Dolmetscher nacheinander ins Nepalesische, Tibetische und Chinesische übersetzten. So zog sich der Gottesdienst sehr in die Länge (61). Am nächsten Tag gelangten Sundar Singh und Tharchin nach Anwa (62), wo sie die Bekanntschaft eines 75jährigen Christen machten (63). Er war früher Buddhist gewesen. Während einmal die Pest wütete und auch Glieder seiner Familie dahinraffte, nahm er, da ihm auch die Lamas nicht helfen konnten, Zuflucht zur Bibel. Er und seine ganze 40köpfige Familie wurden Christen. Besonderen Eindruck machte es auf die anderen Dörfler, dass er seine buddhistischen Bücher im Werte von 700 Rupies verbrannte, obwohl sich Käufer für sie meldeten. Sundar Singh und Tharchin wanderten dann am gleichen Tage weiter nach Pedong (64), von wo sie am Tag darauf, am 23. Juni, nach Rhenok (65) gelangten. Jenes liegt etwa eine Meile von der Grenze Sikkims entfernt, Rhenok bereits in Sikkim. Hier konnten sie, wie Sundar Singh angibt, bis Mitternacht den Polizisten predigen. Am nächsten Tage wurden sie zum Richter (Magistrate) befohlen - im Reisebüchlein gibt Sundar Singh seinen Namen als Rai Sahib Tolsi Das an -, und waren nicht wenig überrascht, als ihnen der Beamte für ihre evangelistische Tätigkeit dankte und ihnen trotz ihres Sträubens für die Weiterreise bis zum nächsten Orte zwei Männer mit Pferden beigab. Dann führte sie der Weg nach Pakhyong (66) und dann von dort nach Gangtock (67). Sundar Singh erzählt, dass es dort eine Anzahl Christen gäbe, dass es ihnen jedoch nicht von der Regierung gestattet würde, eine Kirche zu bauen. Einer von diesen Christen sei früher ein Gegner des Christentums gewesen, habe dann aber während einer schweren Krankheit eine Christus-Vision gehabt, sei dann wieder genesen und habe sich später taufen lassen und begonnen Christus zu predigen (68). Als Sundar Singh und Tharchin auf dem Markte öffentlich predigten, wurden sie zunächst von einem Polizisten fortgetrieben, aber als sie in einer Ecke des Basars ihre Predigt wieder aufnahmen, blieben sie ungestört. Ja. nach einer Weile kam der gleiche Polizist und forderte nun sogar die Umstehenden auf, der Ansprache zu lauschen. Sundar Singh hatte die Absicht, mit Tharchin von Gangtock nach Tibet vorzudringen (69), oder wenigstens weiter ins Land Sikkim bis Lachen oder Lachung (70). Er muss bereits mit Frl. E. Kronquist in Lachen darüber in Briefwechsel gestanden haben, denn sie bezeugt, dass Sundar Singh die Absicht gehabt habe, nach Lachen zu kommen (71). Aber diese Pläne scheiterten, weil der politische Geschäftsträger keine Erlaubnis hierfür erteilte (72). Eine ganze Woche lang ging Sundar Singh täglich zur Polizeistation, aber stets umsonst. Nach 8 Tagen erklärte er Tharchin, dass es offenbar nicht Gottes Wille sei, dass sie weiter zögen; so sei es besser umzukehren. So brachen sie in den ersten Julitagen (73) von Gangtock wieder auf und wanderten nach Singtam. Von dort wandten sie sich nicht direkt nach Süden, sondern wählten den Weg, der in westlicher Richtung noch länger durch Sikkim führt und schließlich nördlich von Darjeeling die Grenze erreicht. So pilgerten sie von Singtam über Tarko nach Temi (74), wo sie vom 4. - 6. Juli, also über Sonntag, blieben. Über Namchi, Rangit (75), Padantam und Darjeeling gelangten sie nach Ghum, wo sie am 9. Juli wohlbehalten wieder eintrafen. Dort schrieb Sundar Singh gleich am nächsten Tage seinen Bericht für den Nûr Afshân.

top

3. Zweite Nepalreise.

Am 10. Oktober 1914 veröffentlichte Sundar Singh einen neuen Artikel im Nûr Afshân unter der Überschrift „Christen in Nepal“ (76), dessen Inhalt wir gleich wiedergeben. Leider fehlen in dem Aufsatz die Ortsangaben, so dass nicht ersichtlich ist, welcher Strecke Sundar Singh gefolgt ist, und

vor allem, an welcher Stelle er die Grenze überschritten hat (77). So ist es müßig, Hypothesen darüber aufzustellen, von welcher Eisenbahnstation aus Sundar Singh die Wanderung nach Nepal angetreten haben könnte (78). Der erste Ort, von dem Sundar Singh eine nähere Angabe macht, ist der Geburtsort von Buddha, wo Sundar Singh gepredigt zu haben angibt. Er nennt hier zwar nicht den Namen, aber er kann nur das in der Nähe von Paderia (79) gelegene Rumindei meinen; dieses ist identisch mit dem Lumbini-Garten, dem „Bethlehem des Buddhismus“ (80); denn hier ist der Überlieferung nach Buddha geboren worden. Kaiser Asoka ließ an dieser Stelle anläßlich seines Besuches ca. 250 vor Christus eine Gedächtnissäule errichten, die im Jahre 1895 von Dr. Führer wieder entdeckt worden ist (81). Dort traf Sundar Singh viele buddhistische Pilger und predigte ihnen, in der Nähe der Säule stehend, von Christi Geburt, Tod und Auferstehung. Das hatte das Einschreiten eines Beamten zur Folge, der Sundar Singh vor sich laden ließ und ihn mit Handschellen durch einen Polizisten Shere Singh zum „Oberst“ abführen lassen wollte. Ein Sadhu aus dem Mahratta-Land trat jedoch dazwischen, verhinderte die Fesselung und erreichte, dass ihm gestattet wurde, Sundar Singh dem Oberst zuzuführen. Beide machten sich auf den Weg, und es stellte sich heraus, dass der Mahratta-Sadhu ein heimlicher Christ war, der die Hälfte des Jahres als Evangelist herumzuziehen pflegte und die andere Hälfte des Jahres eine selbst gesammelte Gemeinde betreute (82). Als Sundar Singh ihn fragte, wo und von wem er getauft sei, erwiderte er, er sei vom Heiligen Geiste getauft, aber nicht mit Wasser. Sonst würden er und seine Freunde des Landes verwiesen werden. Er hoffe, dass Gott es ihm verzeihen werde. Der weitere Weg führte sie durch die verwilderte Gegend, die einst den schönen Lumbini-Garten ausmachte. Nach zwei Tagen erreichten sie nach einem Weg quer durch Dschungel-Gebiet die noch ebenfalls im Dschungel gelegene Anbetungsstätte, wo Jünger des Mahratta-Sadhu versammelt waren. Sundar Singh stellte bei ihnen eine gewisse Bibelkenntnis fest. In dem gottesdienstlichen Gebäude, halb Kirche und halb Tempel, befand sich kein Götzenbild; eine Sanskrit-Bibel, in ein seidenes Tuch gehüllt, lag auf einem Tisch, und darüber hing ein Bild von Christus. - Schließlich gelangte Sundar Singh mit seinem Begleiter zum Oberst, der ihn des Landes verwies. So wurde er daran verhindert, die Hauptstadt von Nepal, Kathmandu, zu besuchen. Bei Nepalganj (83) verließ Sundar Singh offenbar das Land; denn sein Reisebericht ist dort unterzeichnet.

Was die Frage nach der Geschichtlichkeit dieses Berichtes betrifft, so erheben sich starke Bedenken. Zunächst fällt schon, wie bei den Erzählungen über die Kailâs-Reisen, der Mangel an greifbaren Ortsangaben auf, wie überhaupt der ganze Inhalt des Berichtes etwas seltsam anmutet. Ohne auf Einzelheiten des Inhalts eingehen zu wollen, hängt wieder einmal, wie so oft, fast alles von der Chronologie der Reise ab. Der Nûr-Afshân-Bericht beginnt mit den Worten: „Ich danke Gott, dass er mir zum zweiten Male eine Tür aufgetan hat, in Nepal zu predigen. Von Darjeeling aus zog ich an der Grenze von Nepal entlang und suchte eine passende Gelegenheit ... (sic) erreichte, welches gerade auf der Grenze liegt. Hier betrat ich das Land ... (sic) etc., und predigend ... (sic) erreichte ich den Geburtsort von Buddha“. - Im Reisebüchlein dagegen schreibt Sundar Singh im Anschluss an die Rückkehr von Sikkim: „... In Ghum veranstalteten die Missionare eine Abschiedsversammlung für mich, und nachher zog ich nach Bhaksado - gemeint ist offenbar Baksa Duar (84) - und Süd-Bhutan, und nachdem ich dort einige Tage mit Miss Frederickson zusammen gearbeitet hatte, kam ich nach Cooch Behar (85)“ (86). Im Anschluss hieran gibt Sundar Singh eine weitere Schilderung seiner Reise bis zum 1. Februar 1915 und zählt eine große Anzahl von Stationen auf (87), die aber alle ein gutes Stück von Nepal entfernt sind. Nepalganj wird in diesem Zusammenhang überhaupt nicht erwähnt. Statt dessen aber bringt Sundar Singh im Reisebüchlein in Verbindung mit der Schilderung

seiner Gefangenschaft und Folterung in Nepal, also im Zusammenhang mit seiner ersten Reise, in völlig unchronologischer Weise die Bemerkung, er sei „zum zweiten Mal“ nach Nepal und nach Rozmandi, dem Geburtsort von Gautama Buddha, gelangt, wobei es unklar bleibt, wie Sundar Singh dazu kommt, Buddha in Rozmandi geboren sein zu lassen, das sich überdies auf der Karte nicht feststellen lässt. Anschließend an die Gefängnisepisode, die wieder zur ersten Reise gehört, berichtet er im Reisebüchlein weiter seine Begegnung mit dem Räuber im Bhulera-Wald und dessen Bekehrung (88). Im Anschluss hieran fährt Sundar Singh fort: „Als ich wiederum in anderer Richtung weiterzog, erfuhr ich auch dort viel Widerstand, aber dank der Hilfe von Swami Sadanand wurde ich nicht sehr behindert“. Damit ist Sundar Singh wieder bei seiner zweiten Reise angelangt. Es folgt seine Erzählung von dessen Wirksamkeit, ähnlich wie es der Nûr-Afshân-Artikel schildert, worauf Sundar Singh fortfährt: „Nepalganj. Nach meiner Wanderung mit Swami Sadanand kam ich hierher. Hier in der Nähe predigt Mrs. Denney (89) mit einigen Helfern den Nepalesen ...“. Schließlich erwähnt Sundar Singh, dass er von dort nach Bahraich (90) gekommen sei, wo er einen Fieberanfall erlitten und von Mr. Norton gepflegt worden sei, und springt dann unmittelbar darnach in seinem Bericht wieder nach Ghum über (R 45) und knüpft damit wieder an den vorher (R 41) verlassenen Gedankengang an und schildert seine Sikkimreise.

Demnach gibt Sundar Singh im Nûr-Afshân-Aufsatz an, er sei von Darjeeling aus nach seiner Sikkim-Reise gleich zum zweiten Male nach Nepal gezogen, während er im Reisebüchlein einerseits im Anschluss an die Sikkim-Reise von seinem alsbaldigen Aufbruch nach Bhutan redet, aber andererseits auf den vorhergehenden Seiten in seinem chronologisch verworrenen Nepal-Bericht sowohl von seiner Gefangenschaft wie von seinen Erlebnissen im Bhulera-Wald und seiner Begegnung mit Sadanand redet, um mit dem Besuch in Nepalganj und Bahraich abzuschließen. Und zwar geschieht dies vor dem Bericht über seine Sikkim-Reise, obschon es eine offene Frage bleibt, ob nicht die zweite Nepal-Reise später geschehen ist und hier vorgreifend dargestellt ist.

So ergibt sich die Notwendigkeit, eingehende briefliche Nachforschungen auf den verschiedenen Missionsstationen vorzunehmen, wenn man die chronologischen Tatbestände ermitteln will. Aber es bleibt zweifelhaft, ob ein derartiges Bemühen von Erfolg gekrönt sein würde (91). Umso notwendiger war es, den quellenmäßigen Sachverhalt deutlich darzulegen und damit wenigstens das Problem in seiner gegenwärtigen Gestalt klar aufzuweisen.

Unter diesen Umständen muss, so unbefriedigend es auch erscheinen mag, die Frage nach der Geschichtlichkeit der zweiten Nepalreise und den mit ihr verbundenen Ereignissen offen bleiben (92). Damit hängt es zusammen, dass wir auch bei zwei weiteren zu Nepal gehörigen Erzählungen Sundar Singh's zu einer geschichtlichen Stellungnahme einstweilen nicht in der Lage sind. Wir meinen die Geschichte von Sundar Singh's Fesselung an einen Baum bei Khantzi (93) und Sundar Singh's Erlebnis mit einem Panther bzw. Leoparden im Thoria-Distrikt (94). Wir müssen es demnach offen lassen, ob diese Erlebnisse Sundar Singh's alle der Wirklichkeit entsprechen oder nicht. -

Später ist Sundar Singh nicht wieder nach Nepal gekommen, ebenso wenig nach Sikkim. Im Frühjahr 1921 plante er, wieder mit Tharchin eine gemeinsame Reise zu unternehmen, aber das zerschlug sich. Bald darnach schrieb Sundar Singh, dass er eine Schule in Gyantse (95) in Ost-Tibet habe, die unter der Leitung von Tharchin stünde. Später modifizierte er diese Aussage: „... nicht ich war es, der die

Schule gründete, sondern Tharchin. Natürlich tat er all das gemäß meiner Anweisung, und ich unterstützte ihn regelmäßig ...“ (96). Die Frage der Gyantse-Schule wurde eingehend untersucht (97). Wir können uns hier nicht auf irgendwelche Einzelheiten einlassen. Doch lässt sich die Feststellung nicht umgehen, dass die Schule von Tharchin selbständig eröffnet worden zu sein scheint, also ohne Sundar Singh's Anweisung. Was Sundar Singh an ihn im Laufe der Zeit gesandt hat, beläuft sich auf mehrere hundert Rupies, eine für indische Schulverhältnisse immerhin nicht unbeträchtliche Summe. Jedenfalls bleibt der Eindruck bestehen, dass bei dieser Schule, die bald wieder geschlossen werden musste, Sundar Singh wenig beteiligt gewesen ist.

top

Anmerkungen

1. Nicht Tanschisch, wie B e c h 1 e r irrtümlich schreibt (S. S. S., sein Wesen und Wirken, 1925, p. 24).

2. WMA Karte 10, O 6. Andere Schreibweise: Ghoom.

3. Zu diesen Einzelheiten vgl. Interview zwischen Ho. und Tharchin. 4- 6. 25, Doss. U 393 f.

4. Andere Schreibweisen dieses Ortes sind: Illam. Elam und Uom.

5. Dharamjit an Hei., 30. 6. 26, Dok. II, 112.

6. Vgl. R. 39-41.

7. Das Datum findet sich im Brief von Tharchin an Ho.. 23. 7. 25. Doss. U 413.

8. Tharchin glaubt, dass S. S. am 27. oder 28. Mai aufbrach, ist sich aber des Datums nicht ganz sicher (a. a. 0.).

9. Einen Teil dieses Briefes, den S. S. am 10. Juni 1914 in Darjeeling geschrieben hatte, zitiert Redman in seinem Aufsatz „Das Wachsen der Fabel“ vom 14. 8. 25, Dok. II, 78.

10. NA 3. 7. 14 (Doss. NA 37-40). Hier erwähnt S. S., er sei „gestern'; in Darjeeling eingetroffen.

11. R. 42.

12. Doss. Sh 77-80; Lover 1917, 75f. (Abschr. Doss. K 2); 1918. 84 (Abschr. Doss. K 7); Ap. 1919, 82.

13. P-d 52-54, 128 f.

14. St-d 64 f.

15. Percival Landon; Nepal. London 1928, Vol. II, 177.

16. WMA Karte 10, O 6.

17. Laden La an Ho., 3. 7. 28, Doss. IV, 432 = Doss. V, 358. Nähere Angaben über Laden La, auf den wir uns mehrfach zu berufen haben, finden sich auf S. 159 und in Anm. 41.

18. Tharchin, Interview Doss. U 394 f.

19. Karte 78 B, A 1. Es ist drei Meilen von Sukhie Pokhri entfernt (Laden La an Ho., 3. 7. 28, a. a. O.).

20. Auf Ho.'s Bitten stellte Laden La ein genaues Verzeichnis der Orte, die man auf dem Wege von Simana nach Uam berührt, mit Angabe der jeweiligen Entfernungen auf; darnach beträgt die Gesamtentfernung 23% Meilen (Laden La an Ho., 3. 7. 28, a. a. O.). Jedoch kein einziger der von ihm angegebenen Orte (Tansigaw, Dhotaria, Fikal, Aitabaray. Godak, Dobhan, Tilkini, Potaygaw) deckt sich mit denen, die S. S. im NA nennt. Dass diese Letzteren wiederum nicht mit denen in R. 41 übereinstimmen (dort redet S. S. von „Angala, Jagat etc.“), macht die Sache noch verworrener. Aber möglicherweise gibt es verschiedene Routen. Zur Nachprüfung sind wir nicht in der Lage, weil Karte 78 B, soweit es sich um Nepal handelt, weiß gelassen ist und Karte 72 N, welche Ilam zeigt (Feld D 1), zwar verschiedene Namen von Ortschaften in Richtung Ghum und Darjeeling angibt, aber keinen, der mit einem der von S. S. oder Laden La angegebenen Orte identisch wäre. - Wenn Prof. Hauer in einem Brief an Pfi. fordert (27. 12. 28, Doss. IV, 437), dass die Frage nach diesen Ortschaften „nicht durch irgendeinen Polizei-Superintendenten, der in Darjeeling sitzt, sondern womöglich von Ho. oder einem absolut sicheren Gewährsmann an Ort und Stelle untersucht werden“ müßte, so scheitert das nicht nur an den Kosten und ähnlichen Schwierigkeiten (Ho. an Pfi., 29. 1. 29, Doss. IV, 430-433), sondern vor allem daran, dass, wie oben erwähnt, Europäer überhaupt nicht an jener Stelle nach Nepal hineingelassen werden.

21. L a n d o n a. a. 0., Vol. II, 41.

22. Um nachzuprüfen, ob es an jenem Datum überhaupt geregnet hat, wandte sich Ho. um Auskunft an die Wetterbeobachtungsstelle der katholischen Mission in Darjeeling und Kurseong (südlich Darjeeling). Während erstere etwa 8 mm Regen für den 7. Juni verzeichnete (genaue Einzelheiten für die Monate Juni und Juli in Doss. NA 48), gab es in Korseong am 7. Juni (von 8 Uhr morgens ab auf 24 Stunden gerechnet) absolut keinen Regen. Das besagt indessen wenig, da gleichzeitig Pater A. Vercruysse Ho. mitteilt: „... Sie sollten diese Angaben nur mit Vorsicht benutzen; denn wenn es hier keinen Regen gibt, kann gleichwohl anderswo ein örtlicher, starker Regen fallen, besonders im Juni, ehe der Monsun richtig eingesetzt hat, und vollends auf der Scheide zwischen Ghum und Nepal ...“ (Brief vom 28. 5. 28, Doss. NA 61). Wenn Ho. trotzdem unmittelbar danach den Schluß zieht: „Auf Grund der Tatsache, dass es in Kurseong nicht regnete, lässt sich immerhin folgern, dass es auch dort, wo S. S. am 7. Juni weilte, vermutlich keinen heftigen Regen, wenn überhaupt Regen gegeben hat“ (Doss. NA 61), so hätte ihn wenigstens der Umstand, dass es am gleichen Tage auch in Darjeeling regnete, also etwa 20 Meilen nördlich von Kurseong, vor solch einer Behauptung bewahren sollen.

23. Im Englischen: Magistrate; Hei. übersetzt nur: Der Beamte.

24. Im Englischen: Magistrate; Hei. übersetzt: Die Behörden.

25. Im Englischen: „... did not imprison me“; Hei. übersetzt: „ließ mich nicht einsperren“.

26. Dok. II, 78.

26a
Doss. NA 38 f.

27. R. 41 f. - Hier sieht es auf den ersten Blick so aus, als ob S. S. die Gefängnisepisode zur zweiten Nepalreise rechnet Da jedoch dieser ganze Abschnitt ohne Rücksicht auf Chronologie zusammengestellt erscheint - es folgen weiter: Fortsetzung der zweiten Reise in Nepal, dann die Sikkim-Reise, welche vor der zweiten Nepal-Reise stattfand, besteht kaum eine Schwierigkeit anzunehmen, dass S. S. die Gefängnisgeschichte tatsächlich schon 1915 als zur ersten Reise gehörig betrachtet, wie er es später völlig deutlich getan hat.

28. Leg. 173 ff.

29. Die englische Übersetzung ist mangelhaft. Der fragliche Satzteil lautet: „... then they caused him to be put in prison by reporting“.

30. Sh. 43 f. (Doss. Sh 79).

31. Wortlaut bei Z. 1918 = 1919, deutsch Leg. 173.

32. Z.: Soul Stirring Messages, 1920, p. 62 (Abschr. Doss. K 16).

33. PC 1933, 14 f. (englische Übersetzung: Doss. K 24, 2f.; deutsche Übersetzung im Auszug Leg. 175).

34. PC 1923, 87 (engl. Übersetzung: Doss. K 24, 4).

35. So auch Ho. in Doss. K 24, 4.

36. „Sermons and Sayings of S. S.“, 1924, 25f. (Abschr. Doss. K 30; der erste Teil deutsch in Leg. 175 f.).

37. S. S. an Hei., 23. 9. 24, Dok. I, 4.

38. Desgl. 31. 3. 25, Dok. II, 5.

38a
Desgl. 2. 6. 25, Dok. II, 13.

39. Desgl. 7. 4. 26, Dok. II, 22.

40. Ho in Doss. NA 58.

41. Laden La an Ho., 3. 7. 28, Doss. IV, 432 = Doss. V, 358. Paul Bauer erwähnt, dass ihm bei der Vorbereitung seiner Kinchinjunga-Expeditionen „Sardar Bahadur W. S. Laden La, General der tibetischen Armeen, Superintendent of Police (etwa Polizeipräsident) in Darjeeling ..." hilfreich zur Hand gegangen sei (Kampf um den Himalaja, das Ringen der Deutschen um den Kantsch, den zweithöchsten Berg der Erde. München 1934, 42). Offenbar handelt es sich um den gleichen Beamten, den Ho. betr. Nepal zu Rate zog.

42. O'Connor an Hei., 27. 9. 23, Doss. K 23 (z. T. deutsch Leg. 178).

43. „appeared to have oceured“ heißt nicht: „stellte sich als tatsächliches Ereignis heraus“, wie Pfi. meint (Leg. 179), sondern: „schien sich ereignet zu haben“.

44. Brief des Privatsekretär seiner Hoheit des Premier-Ministers von Nepal, 31. 12. 24, Doss. K 42 (deutsch Leg. 179).

45. Dok. II, 191.

46. S. S. an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 13.

47. Ho. an Laden La, 26. 7. 28, Doss. V, 366.

48. Brief vom 24. 7. 28, Doss. V, 359-364.

49. Hei.'s Übersetzung „an »Stöcken festgebunden“ für: „fastened into Sticks“ ist unzutreffend.

50. Tharchin am 20. 4. 25, Dok. II, 98.

51. S. S. an Hei., 29. 4. 25, Dok. II, 8.

52. Dok. II, 79.

53. Dok. II, 78.

54. Vgl. z. B. The Earl of Ronaldshai: Lands of the Thunderbolt, Sikhim, Chumbi & Bhutan, London etc. 1923; Florence Donaldson: Lepcha Land, or Six Weeks in the Sikhim Himalayas, London 1900; Carl Forstmann: Himatschal, die Throne der Götter. 25 Jahre im Himalaja, Berlin 1926; Paul Bauera. a. O. - Alle diese Bücher enthalten Beschreibungen von Teilen der Marschroute, der Sundar Singh und Tharchin gefolgt sind. - Eine ethymologische Studie bietet: L. A. Waddell, M. B.: Place and River-Names in the Darjiling Distrikt and Sikhim. „Journal of the Asiatic Society of Bengal“, Calcutta 1891, 53-79.

55. NA 31. 7. 14 (Doss. NA 40 f.) und 7. 8. 14 (Doss. NA 41 f.).

56. R. 45-47.

57. Interview zwischen Ho. und Tharchin, Doss. U 395; Tharchin an Hei., 20. 4. 25, Dok. II, 98; ders. an

Ho., 23. 7. 25, Doss. U 412 f.

58. Vgl. Ho.: „S. S.'s account of Sikhim and Nepal“ (13. 6. 28, Doss. V, 301-311, besonders 301-305); desgl. „S. S. S.-Interesting Correspondence“, CHI 1925, 231 f.

59. Karte 78 A, B 4. Es ist dreizehn Meilen von Ghum entfernt.

60. a. a. O.; desgl. 18 Meilen.

61. Vgl. auch den Bericht von F. D. Raj über S. S.'s Auftreten in Kalimpong im „Epiphany“, 22. 7. 16, p. 120 (Abschr. Doss. I, 429f.); allerdings erscheint es etwas übertrieben, wenn hier gesagt wird, dass S. S. - sein Name wird zwar nicht genannt, doch ist offenbar von ihm die Rede - über eine Woche in Kalimpong gewesen sei.

62. Nicht auf der Karte zu finden.

63. In R. 45f. verlegt S. S. die Begegnung mit diesem Mann nach Pedong.

64. Karte 78 A, C 4.

65. a. a. O.

66. a. a. O.

67. a. a. O. C 3; Gunnog in R. 46 ist ein Schreibfehler für Gangtock.

68. Ho. meint, dass diese Geschichte die Urform zu der Erzählung Z.'s von Kulzang darstellt, der Tibeter war, Christ wurde und von seinen Feinden einen Abhang herabgestürzt wurde, wo er dann in seinen Schmerzen eine Vision von Christus hatte (Lover 1917, 67f.; 1918, 81 f.; vgl. PC 63-65, 126-129), vgl. Ho.: S. S.'s Story of Kulzang, 14. 6. 28, Doss. V, 312-316. - dass es sich aber um zwei völlig verschiedene Personen handelt, ergibt sich daraus, dass S. S. in R. 46 den Namen des Mannes in Gangtock nennt: S a b a i Parwar R a e. Die Geschichte von Kulzang gehört somit weiterhin zu den nicht näher bestimmbaren Tibeterzählungen.

69. Bezeugt von Tharchin, vgl. seinen Brief an S. S., 13. 8. 23 (lt. Mitteilung S. S's an Hei., 5. 1. 25, Dok. I, 13).

70. Beide Orte auf Karte 78 A, C 2.

71. Frl. Kronquist an Ho., 27. 10. 23, CHI 1924, 66; sie irrt sich freilich hinsichtlich des Jahres, da sie von 1916 bzw. 1917 spricht.

72. Vgl. auch S. S. an Hei., 5. 1. 25, Dok. I, 13; desgl. Tharchin an S. S., 7. 1. 25, Dok. I, 40. Bestätigt von britischen Residenten F. M. Bailey: „... Er (S. S.) bewarb sich um die Erlaubnis, nach Lachung gehen zu dürfen, aber er wurde abschlägig beschieden .. “ (Brief an Ho., 29. 3. 24, Doss. I, 218, vgl. 250.

73. Nach Tharchin am 3. Juli (Brief an Ho., 23. 7. 25, Doss. U 412), nach S. S. am 2. Juli. Im NA-Artikel (Doss. NA 42) steht zwar der 22. Juli verzeichnet; doch muss dies ein Fehler des Übersetzers sein; denn im handschriftlichen Exemplar der englischen Übersetzung, die sich im Besitz von Heiler befindet steht ausdrücklich auf p. 41 der 2. Juli, der allerdings so undeutlich geschrieben ist, dass er bei flüchtigem Lesen leicht als 22. Juli gelesen werden kann. Damit werden auch die Erwägungen Ho.'s über das späte Datum in Doss. V, 302 ff. gegenstandslos.

74. Alle drei Orte auf Karte 78 A, D 4. Eine andere Schreibweise für Temi ist Timi. Vgl. auch Anm. 88.

75. Vgl. Kap. 8, Anm. 507.

76. Doss. NA 42-44.

77. Die englische Übersetzung ersetzt dreimal Ortsnamen durch Punkte (vgl. das Zitat auf Seite 164). Es ist nicht erkennbar, ob dies auf einer Fahrlässigkeit des Übersetzers beruht, oder ob bereits S. S. in seinem Aufsatz die Orte absichtlich fortgelassen hat.

78. Auch Ho. kommt zu keinem klaren Ergebnis; er denkt z. B. an Bhikna Thori (Doss. NA 51 f.) und Uska Bazar (54); beide Orte sind eingezeichnet im WMA Karte 10, M 6 bzw. L 6.

79. WMA Karte 10, L 6.

80. V. A. Smith: The early History of India, Oxford, 41924, 167.

81. Vgl. Percival L an d o n :“Nepal. London 1928, Vol. I, 3-8, 268-271; Babu Purna Chandra M u k k e r

j i: A Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu; during Febr. and March 1899. With a prefatory note by Mr. Vincent A. ßmith. Archaeo-logical Survey of India, Vol. 26, Calcutta 1901; Radhakumud Mookerji: Asoka, London 1928, 201-204, 246ff.; V. A. Smith: Kapilavastu, ERE, Vol. VII, 1914, 659-661. - Eine Bibliographie zur Inschrift der Asokasäule gibt V. A. Smith: The early History etc. 183; vgl. auch die Zitate von Ho. in Doss. NA 53-55.

82. Ho. meint (Doss. NA 35), dass es sich bei diesem Sadhu um den gleichen Swami Sardia Nand bzw. Satyia Nand handelt, den S. S. im Frühjahr desselben Jahres in Srinagar (Garhwal) getroffen hatte (wir erwähnten ihn auf S. 124 neben Bawa Sita Ram); denn dieser stammte nach Shaida 47 (Doss. Sh 88) aus dem Thoria-Distrikt. Einen weiteren Grund sieht Ho. (a. a, O. 60) darin, dass der in Dok. II, 234 genannte Swami Shachittananda ebenfalls als Mahratta-Heiliger bezeichnet wird. Vgl. auch Lover 1917, 81 f.; 1918. 94 f.

83. WMA Karte 10, K 5-6.

84. WMA Karte 11, O 6; es liegt dicht an der Grenze von Bhutan.

85. a. a. O.

86. R. 47.

87. R. 47-51; die wichtigsten Stationen, die S. S. erwähnt, sind: Domar, Faizabad, Etawah, Mainpuri, Farukhabad, Etah, Moradabad, Bulandshahr, Roorkee, Amballa, Montgommery, Lahore (vg]. Kap. 8, Anm. 166).

88. Als S. S. allein durch den Bhulera-Wald zog, wurde er plötzlich von einem Räuber mit gezücktem Messer überfallen. Schon glaubte er, dass sein letztes Stündlein gekommen wäre, als der Räuber ihm seine Decke entriss und davon stürmte. Als S. S. eine kurze Strecke gegangen war, rief ihn der Räuber zurück und fragte ihn, wer er sei. S. S. erzählte ihm von seiner evangelistischen Arbeit und las ihm die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus vor. Dies führte zur Bekehrung des Räubers, der 'S. S. seine Decke wiedergab. Am nächsten Morgen zeigte er S. S. in einer Höhle einen Haufen Knochen und 'setzte hinzu: „Das ist meine Sünde“. S. S. erzählte ihm die Geschichte vom Schacher am Kreuz und sandte ihn in die Ebene, damit er sich taufen ließe. Später bekannte der Räuber auch dem Rajah seine Missetaten, wurde aber begnadigt, da er sich inzwischen gebessert hatte (R. 42-44). Die Geschichte wurde von Z. weiter ausgeschmückt (Shaida 44-46, Doss. Sh 81-83; Lover 1917, 76-79; 1918, 89-92; Ap. 1919, 87-90) und auch von Frau Parker berichtet (P-d 55 f.). - Was die Geschichtlichkeit dieser Erzählung betrifft, so gibt es zwei Handhaben zur Nachprüfung. Erstens sagt S. S. in R. - was bisher noch niemand beachtet zu haben scheint -, dass er seine Decke später Rev. James Williams geschenkt habe. Ich schrieb an diesen betr. der Räubergeschichte, erhielt jedoch keine Antwort. Der zweite Ansatzpunkt ist die Mitteilung S. S.'s, dass der Räuber von „Rev. Makeen“ (R) bzw. „Padre Makin Sahib in Sikhim“ (Shaida) getauft sei, ohne dass die Missionstation angegeben

würde. Lover nennt dann als Ort der Taufe Labcha Sikhim, Frau Parker Labdscha Sak-kum (vgl. auch Ho.'s Bemerkungen in Doss. NA 192). Ho. fragte mündlich Rev. MacKeen in Temi, ob er etwas von dem Räuber wüßte, erhielt aber eine negative Auskunft (vgl. Ho. am 14. 5. 25, Doss. U 164). S. S. erklärte später auch selbst, dass es ein Irrtum sei, dass der Räuber von Rev. MacKeen in Temi getauft sei. „Er kam nie nach Timi. Aber bevor er mich verließ, sagte er, er wolle nach einer Missionsstation gehen; aber ich erinnere mich nicht, wohin er hernach ging“ (Brief an Hei., 2. 6. 25, Dok. II, 13). ßo besteht einstweilen keine Möglichkeit zur Nachprüfung der Erzählung, so starke Bedenken wir im einzelnen auch gegen sie haben.

89. Im Directory of Christian “Missions 1932-33, p. 216 findet sich Mrs. L. Denny verzeichnet, die gegenwärtig in Bahraich (WMA 10, K 6) südlich Nepalganj stationiert ist und seit 1905 in Indien arbeitet. Sie ist vielleicht die gleiche, von der S. S. spricht. - Ich schrieb an sie, erhielt aber meinen Brief mit dem Vermerk zurück, dass sie gestorben sei.

90. Vgl. die vorige Anm.

91. Leider führten meine Erkundigungen nicht zu einer Klärung dieser Frage.

92. Vgl. die unbefriedigenden Erörterungen Ho.'s in Doss. V, 304-306.

93. Es handelt sich um die Erzählung, dass S. 8. als Strafe für seine Predigt die Nacht über an einen Baum gefesselt bzw. gefesselt unter einen Baum gelegt wurde; als er am nächsten Morgen erwachte, fand er sich auf geheimnisvolle Weise von den Fesseln befreit und stärkte sich an einer Frucht, die vom Baum heruntergefallen war. Diese Erzählung wird manchmal nach Tibet verlegt, und zwar entweder in die Rasar-Gegend (Mangal Singh an Heiler 27. 3. 27, Dok. II, 117, wonach S. S. diese Erzählung 1916 in Pauri berichtete) oder in die Gegend von Kartar Singh's Martyrium (PC 61 f.), und manchmal nach Khantzi an die Grenze von Nepal (Lover 1917, 80; 1918, 93f.; Ap. 1919, 91f.; P-e 1920, 89f., letzteres lt. Ho., Doss. V, 320). S. S. selbst erklärt, er sei zweimal an einen Baum gekettet worden (Brief an Hei.. 23. 9. 24, Dok. I, 3). Die ganze Geschichte, besonders S. S.'s Behauptung, dass sie zweimal geschehen sei, klingt sehr problematisch. Vgl. auch den Aufsatz von Ho.: S. S. chained to a tree at Khantzi, Nepal (14. 6. 28, Doss. V, 319-324). Es gelang mir nicht, Khantzi zu identifizieren.

94. Die Erzählung erinnert an die Geschichte von der Schlange bei Doiwâla (vgl. S. 56). Als S. S. in einer Höhle im Thoria-Distrikt geschlafen hatte, entdeckte er am Morgen an seiner Seite einen mächtigen Panther bzw. Leoparden. Voll Entsetzen stürzte er aus der Höhle, ermannte sich dann aber, kehrte in die Höhle zurück und zog seine Decke unter dem Raubtier fort, das es sich ruhig gefallen ließ (Shaida 46, Doss. Sh 86; Lover 1917, 79; 1918, 92f.; Ap. 90f.). - Str-d 24 f. erzählt das gleiche Erlebnis unter Fortlassung des unglaubhaften zweiten Teiles. - Vgl. auch Ho. in Doss. I, 44 B.

95. Vgl. S. 154.

96. S. S. an Hei., 7. 4. 25, Dok. II, 6.

97. Vgl. die ausführliche Darstellung in Leg. 210-220.

top

Zehntes Kapitel.

Sundar Singh's Persönlichkeit.

Wenn wir uns nunmehr anschicken, ein Bild von Sundar Singh's Persönlichkeit und Charakter zu zeichnen, so wird unsere Aufgabe dadurch erschwert, dass unsere bisherige Untersuchung ein widerspruchsvolles Charakterbild ergibt. Freilich über den Haupteindruck kann wohl kein Zweifel bestehen: Vor uns steht ein Mensch, der in einzigartiger Weise den Typ eines homo religiosus verkörpert. Von Jugend auf bewegten ihn die Fragen der Religion, und er ruhte und rastete nicht, bis er Antwort auf sein tiefstes Suchen und Sehnen gefunden hatte. Hinfort kannte sein Leben nur eine einzige leidenschaftliche Zielsetzung: ein Botschafter des Christus zu sein. Schon im Alter von 17 Jahren begann er seinen selbstgewählten Beruf auszuüben und als wandernder Sadhu die Gottesbotschaft von Ort zu Ort zu tragen, und bis zu jenen verhängnisvollen Apriltagen des Jahres 1929 - 24 Jahre lang - gab es für ihn nur dies eine: ein Zeuge Christi zu sein. In der Hitze der indischen Tiefebene und in der Kälte der Himalaya-Berge, in der Einsamkeit weltentrückter Dörfer und in dem flutenden Leben geschäftiger Großstädte, vor Reich und Arm, Gelehrt und Ungelehrt, im Morgenland wie im Abendland tat er unerschrocken seinen Dienst. Erst als seine Gesundheit zerrüttet war, schränkte er seine Tätigkeit ein. Wenn man sein Leben mit dem vieler anderer indischer Christen vergleicht, so lässt sich kaum leugnen, dass er große Tatkraft und besonders starken missionarischen Eifer besessen hat.

Aber nicht nur das, wir finden auch, dass seine Wirksamkeit von besonderem Segen begleitet war. Inder wie Europäer, Männer wie Frauen, Alte wie Junge erheben ihre Stimme und bezeugen, dass für sie die Begegnung mit Sundar Singh etwas Besonderes bedeutet habe. Noch jetzt redet man beispielsweise in Süd-Indien, wie ich selbst dort hörte, von Sundar Singh's Besuch im Jahre 1919 und gedenkt des Sadhu in Dankbarkeit und Freude. Es waren nicht neuartige Gedanken, die er ausgesprochen hätte, und es war auch nicht eine besondere Glut der Rede, die die Zuhörer gepackt hätte, sondern es war, wie von allen Seiten immer wieder versichert wird, seine christliche Persönlichkeit, die mehr als Worte die Zuhörer in ihren Bann zog. Sein schlichtes Auftreten und sein bescheidenes Wesen, verbunden mit lauterer Gesinnung und zielbewußter Festigkeit, erweckte den Eindruck einer geschlossenen Persönlichkeit. Fast alle, die mit ihm in Berührung kamen, erhielten von ihm den Eindruck eines Menschen, der eine tiefe Herzensfrömmigkeit besaß und im Gebetsumgang mit Gott stand.

Sundar Singh's einstiger Schulkamerad Ralla Ram gibt ihm das Zeugnis: „Er ist so gerade wie ein Schilfrohr und so rein wie eine Glocke“ (1). Ist er das? Es scheint nicht so. Denn es gibt einen Missklang, der die Harmonie stört, eine schrille Dissonanz; die unwiderlegliche Tatsache, dass er zu verschiedenen Zeiten Dinge behauptet hat, die sich bei näherer Nachprüfung als unhaltbar

herausstellten. Wenn wir von den vielen Punkten absehen, bei denen wir uns mit einem non liquet begnügen mussten, so bleiben doch noch zahlreiche Begebenheiten, die entweder anders verlaufen sind, als Sundar Singh behauptet hat, oder überhaupt nicht stattgefunden haben, trotzdem sie Sundar Singh als eigene Erlebnisse geschildert hat. Wir erinnern an seine Behauptung von seinem 40tägigem Fasten, das bestenfalls nur eine Woche gewährt hat, an seine Kailâs-Reisen von 1912 und 1916 mit all den Einzelheiten über die Begegnung mit dem Maharishi und den Angaben darüber, was er auf dem Wege zum und vom Kailâs erlebt haben will, während in Wahrheit nichts von alledem der Wirklichkeit angehört; wir erinnern weiter an den 7. Juni 1914, an dem Sundar Singh in Ilam gemartert worden sein will, während er tatsächlich anderswo weilte, an seine Behauptung von 1923, er komme aus Tibet zurück, an seine Ilasar-Berichte usf.; ja selbst eine Persönlichkeit wie Tashi Wangdi - wie möglicherweise auch Thapa - existiert überhaupt nicht. Wie passt dies alles zu Sundar Singh's sonstigem Charakterbild? Wird durch diese Sachen sein Christenleben Lügen gestraft und er selbst ein Heuchler und Lügner? Oder gibt es eine Lösung für diesen Widerspruch? Müssen wir um der Sauberkeit willen den Stab über Sundar Singh brechen und vor ihm warnen? Oder gibt es Faktoren, die eine mildere Beurteilung möglich erscheinen lassen oder gar zur Notwendigkeit machen?

Die Schwierigkeit, eine Antwort auf diese Fragen zu finden, liegt vor allem in dem Umstand beschlossen, dass Sundar Singh ein Inder ist. Gerade die letzten Jahre haben die Erkenntnis, dass es rassenmäßige und völkisch bestimmte Charakterprägungen gibt, in die weitesten Kreise unseres Volkes getragen. Wenn man daran denkt, wie schwierig es ist, beispielsweise den russischen Menschen zu begreifen - wir erinnern etwa an die Beobachtungen von Erich Edwin Dwinger -, wird es deutlich, dass es erst recht schwierig sein muss, einen Inder soweit zu verstehen, dass man ihm bei einer kritischen Beurteilung Gerechtigkeit widerfahren lassen kann. Für die Mission ist es freilich ein schon sehr altes Problem. Man braucht nur ein Buch wie etwa das von Niekamp vom Jahre 1740 (2) zur Hand zu nehmen, in dem ein ganzes Kapitel „von der Malabaren Gemüthsbeschaffenheit ...“ handelt, um zu sehen, dass bereits seit zwei Jahrhunderten die deutsche Mission mit diesen Problemen ringt. Aber bis zum heutigen Tag gibt es, von vereinzelten Versuchen abgesehen (3), noch keine wirklich erschöpfende und völlig befriedigende Untersuchung über das Wesen des indischen Menschen. Es würde weit über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen, wenn wir an dieser Stelle eine derartige Wesensschau versuchen wollten (4). Tatsächlich wissen wir von der Struktur des indischen Menschentums zu wenig, als dass wir es ohne weiteres versuchen könnten, vom indischen Menschen als von einer gegebenen Größe auszugehen und von da aus ein Verständnis für Sundar Singh zu gewinnen. Aber auch der umgekehrte Weg kommt schwerlich in Frage, dass wir nämlich von Sundar Singh selbst als einen typischen Vertreter indischer Art ausgingen und von ihm aus einen Einblick in indische Wesensart zu gewinnen versuchten. Denn in einem einzelnen Menschen, und wäre er noch so hervorragend, kann sich das völkische Ideal selten völlig ausprägen; und was Sundar Singh betrifft, so war er zugleich Christ und konnte so Charakterzüge entfalten, die für den Durchschnittsinder nicht allgemein charakteristisch sind, wie andererseits in ihm wie in jedem anderen Einzelindividium neben typisch artgemäßen Zügen auch Unarten zu finden sind, die man keinesfalls verallgemeinern darf. Es bedarf deshalb einer gründlichen Vertrautheit mit dem indischen Volkstum, wenn man als Nicht-Inder den Versuch machen will zu sagen, welche Charakterzüge bei einem bestimmten Inder, wie Sundar Singh, als spezifisch indisch anzusehen sind, und welche aus diesem Rahmen herausfallen.

Angesichts dieses Sachverhaltes kommen wir zu dem Ergebnis, dass vorläufig die wissenschaftlichen Voraussetzungen fehlen, um eine bis ins Einzelne gehende Analyse der Persönlichkeit Sundar Singh's vorzunehmen. Gleichwohl können wir uns nicht völlig der Aufgabe entziehen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade und selbstverständlich mit den nötigen Vorbehalten eine Deutung Sundar Singh's aus seinem indischen Menschentum heraus zu versuchen. Natürlich kommen auch sonstige Faktoren in Betracht, die dabei in Erwägung zu ziehen sind.

Im Einzelnen drängen sich uns verschiedene bedeutsame Gesichtspunkte auf, die wir bei einer Deutung von Sundar Singh's Persönlichkeit zu beachten haben und die wir kurz nebeneinander stellen.

1. Sundar Singh war der Sohn eines indischen Dorfes. Was das heißt, kann nur der ganz ermessen, der selbst viel in indischen Dörfern geweilt und auf die Gespräche ihrer Bewohner gelauscht hat. Es ist eine in vieler Hinsicht verzauberte Welt, in der die Inder leben. Andrews zeichnet davon ein anschauliches Bild (5), und ich kann es aus viel kürzerer Erfahrung bestätigen. Der einfältige Dörfler in Indien sieht und hört Dinge, von denen wir nichts ahnen. In der Einsamkeit vernimmt er Stimmen und im Finstern erblickt er übermenschliche Gestalten, die ihm drohend oder warnend in den Weg treten. Seine Götzenprozessionen und Opfer sind umwittert vom Geheimnisvollen. Mehr noch als die anderen steht der Priester auf der Schwelle zwischen der Welt des Sinnlichen und der des Übersinnlichen, da er - häufig jede Woche einmal zu einer bestimmten Stunde - von der Gottheit besessen und zu ihrem Sprachrohr wird, während die anderen Dorfbewohner, Jung und Alt, auf seine Worte achtgeben. Wenn die Seuchen durch das Land ziehen, so ist es die Gottheit, die selbst durch die Dorf Straßen schreitet und die Menschen schlägt. Alles Unglück ist das Wirken unsichtbarer Mächte. Auf Schritt und Tritt sieht sich der Inder von Geheimnissen umwoben. Die Grenzlinie zwischen Sein und Schein, zwischen Wirklichkeit und Einbildung verwischt sich, und Wunder werden zu Selbstverständlichkeiten, wie umgekehrt Alltägliches zum Wunder wird. Vollends aber wird dies genährt durch die Erzählungen der heiligen Schriften der Inder, wie der Puranâs, in denen das Gleiche gelehrt wird. Schon von früh auf wird das kindliche Gemüt mit diesen Märchen und Sagen erfüllt, und noch der Erwachsene glaubt an ihre Wirklichkeit. - Das war die Welt, in der Sundar Singh aufwuchs. Später hat er zweifellos vieles von dem, was er als Kind geglaubt hatte, abgelegt. Aber den Schlüssel zu der Welt des Geheimnisvollen und Wunderhaften verlor er nicht. Schon seine Bekehrung lag auf der Grenze des Wunderhaften. Nun tauchte er in die Welt des Neuen Testamentes ein, die in ganz anderer Weise zu der Seele des Orientalen spricht als zu uns. Dass Christus Wunder wirken konnte, ist dem Inder selbstverständlich. Dass er Gewalt besaß über Krankheit und böse Geister, war das Wenigste, was Sundar erwarten konnte. So bedeutete sein Eindringen in die Welt der Bibel nicht einen Bruch mit der Welt des Geheimnisses, wie er sie bis dahin kannte, wenn natürlich auch eine Reinigung und Läuterung seiner bisherigen Vorstellungen erfolgte. So blieb sein nachfolgendes Leben von wunderhaften Erscheinungen umrankt. Erlebnisse, die uns alltäglich erscheinen, erhielten bei ihm eine symbolhafte Deutung und damit einen tieferen, geheimnisvollen Sinn. Umgekehrt konnten aber auch rein geistige Erlebnisse in die Wirklichkeit projiziert und damit materialisiert werden. So erhalten derartige Erzählungen wie die vom Mann mit dem Lamm, von der nächtlichen Speisung bei Kalyan, von der geheimnisvollen Flussüberquerung auf dem Rücken eines Mannes eine Deutung, die uns

Abendländer vielleicht fremdartig anmutet, die aber dem Morgenländer gerecht werden dürfte. Nicht als ob wir alles rationalisieren wollten und die Möglichkeit des Wunders an sich bestreiten. Wir möchten nur deutlich zu machen versuchen, dass Gott zu verschiedenen Menschen verschiedenartig spricht. Anders redet er zu den hochgebildeten Menschen einer hoch entwickelten Kultur mit ihren Spitzenleistungen auf dem Gebiet der Technik und der exakten Wissenschaften, und anders zu den anspruchslosen und naturverbundenen Kindern einer tropischen Welt.

2. Darüber hinaus besaß Sundar Singh eine besonders stark ausgeprägte visionäre Veranlagung. Er war ein Ekstatiker. Man hat es nicht ohne Recht bedauert, dass Sundar Singh den Schleier von diesen Dingen hinweggezogen und in aller Öffentlichkeit von ihnen geredet hat (6). Vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus sind wir freilich dankbar, dass wir dadurch in die Lage versetzt werden, ihn besser würdigen zu können. Allerdings ihn in dieser Hinsicht wirklich zu verstehen, sind wir abendländischen Menschen des 20. Jahrhunderts nur schwer in der Lage. Wir erfahren, dass er zwar in der ersten Zeit seines Christenlebens verhältnismäßig nur selten in den Zustand der Ekstase geriet, sie dann jedoch später für ihn „ein beinahe tägliches Erlebnis“ wurde (7), und zwar manchmal für mehrere Stunden ohne Unterbrechung. So wird es uns begreiflich, dass sein Innenleben eine besondersartige Prägung besaß. Das Kennzeichen der Ekstase aber ist nicht eine Schwächung, sondern gerade eine Überhöhung des Bewußtseins, wie Streeter in eingehenden Ausführungen deutlich macht (8). Wenn daher jemand häufig und schließlich fast täglich bei hellwachem Zustand in die Welt des Geistes eintaucht und dabei jede Wahrnehmung der äußeren Welt und jede Empfindung für Zeiteinteilung verliert, wie es bei Sundar Singh der Fall war und es von seinen Freunden auf Grund persönlicher Beobachtungen bezeugt wird (9), wird er nicht nur den irdischen Dingen gegenüber eine andere Stellung einnehmen als ein Nicht-Ekstatiker. sondern er wird beim Rückblick auf sein Leben bei bestimmten Erlebnissen wie einst Paulus schließlich nicht mehr unterscheiden können, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe gewesen ist (vgl. 2. Kor. 12, 1-4). Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, dass Sundar Singh später Dinge, die er lediglich in der Ekstase geschaut hat, als nicht-ekstatische, gewöhnliche Erlebnisse ansah und in die Wirklichkeit hineinprojizierte. Wenn Andrews meint, dass die angeblichen Unterhaltungen mit dem Maharishi und dessen angebliche Bibelerklärungen aus solchen ekstatischen Zuständen stammen könnten (10), so lässt sich diese Möglichkeit sicher nicht von der Hand weisen. Und da die Ekstase einen Zustand strenger Gedanken- und Gefühls-Konzentration darstellt, wie wir eben sahen, so ergibt sich von hier aus auch die Möglichkeit, dass sich der Erlebnis- und Gedanken-Ablauf bei diesen Ekstasen selbst zu verschiedenen Zeiten in den gleichen Bahnen bewegen konnte. Praktisch bedeutet dies, dass hierdurch die Möglichkeit nahegerückt wird, dass Sundar Singh mehrfach, und zwar in verschiedenen Jahren, ekstatische Erlebnisse hatte, die den Maharishi betrafen, ohne dass dabei die Kongruenz dessen, was er zu verschiedenen Zeiten schaute, in Frage gestellt worden wäre. Und ebenso, wie Sundar Singh in einer Vision - Streeter bezeichnet Visionen als den „Höhepunkt dieser Gedanken- und Gefühls-Konzentration“ (11) - jenen Aussätzigen schaute, der nach seiner eigenen Aussage im Jahre 1908 gestorben war, so wäre es auch denkbar, dass Sundar Singh in solch einem Zustand mehrfach auch Tashi Wangdi geschaut hätte, der als Verkörperung eines geheimen Wunsches nach Bekehrung in Tibet entstanden sein könnte.

Selbst auch das Rasar-Erlebnis dürfte sich am natürlichsten durch ekstatische Erlebnisse erklären. Jedenfalls erscheint mir diese Deutung viel naher liegend und erheblich ungezwungener als wenn man derartige Erzählungen auf legendäre Motive zurückführt, die Sundar Singh aufgegriffen haben soll (12).

Dass wir mit dieser Erklärung auf dem richtigen Wege sind, ergibt sich m. E. aus nichts so deutlich wie aus dem Ilam-Erlebnis. Wenn unsere Deutung dieses Erlebnisses richtig ist, so ist dieses geradezu ein Schulbeispiel für die Projizierung eines transzendentalen Erlebnisses in das Diesseits, wobei sich noch heute die einzelnen Stufen dieses Realisationsprozesses deutlich erfassen lassen.

In diesem Zusammenhang sei eine Äußerung von Andrews erwähnt, die eine überraschende Bestätigung der eben vorgetragenen Gedanken bedeutet: „Ich habe von seinen (Sundar Singh's) Lippen Schilderungen von übernatürlichen Erlebnissen (visitations) vernommen, die mich positiv in dem Glauben bestärkt haben, dass er tatsächlich Dinge in seinem Innenleben (inward things) objektiv geschaut hatte, und zwar in der gleichen Weise, wie ich es als Knabe getan hatte. Nur war bei ihm diese Fähigkeit bis zu seinen Mannesjahren aktiv geblieben. Bei mir selbst dagegen kam sie bereits in meiner Jugend fast zum Erlöschen und trat im späteren Leben nur sehr selten wieder in Erscheinung ...“ (13).

Wenn wir somit versucht haben, Sundar Singh als Inder und als Mystiker zu verstehen, so wird es uns dadurch möglich, für viele seiner ungeschichtlichen Aussagen eine einleuchtende Erklärung zu finden. Freilich werden wir zögern, in der Gabe der Ekstase vorbehaltlos ein „Gnadengeschenk“ zu sehen, wie es Heiler tut (14). Luther jedenfalls hat darum gebetet, dass er von derartigen Gesichten und Offenbarungen verschont bleiben möchte. Das Leben Sundar Singh's ist geradezu ein Anschauungsbeispiel dafür, wie verhängnisvoll es werden kann, wenn durch das ekstatische Erlebnis der natürliche Wirklichkeitssinn beeinträchtigt wird. Wir sind der Überzeugung, dass seine Berichte über den Maharishi nicht nur anderen, sondern auch ihm innerlich eher geschadet als genützt haben. Und wenn Sundar Singh in seinen Ekstasen tatsächlich Umgang mit derartigen Geistwesen wie den Maharishi gehabt hat, so ergibt sich daraus, dass seine Ekstasen von bedenklichen Erscheinungen nicht frei geblieben sind, soweit es sich um ihren Inhalt handelt. Ekstasen an sich brauchen nichts Krankhaftes zu sein. Wir denken nur an die apostolische Zeit zurück. Aber im Blick auf die Ekstasen Sundar Singh's können wir Bedenken nicht unterdrücken. Vielleicht hat Pfister letztlich doch nicht Unrecht gehabt, als er in seinem Legendenbuch zu der Feststellung kam, dass beim Sadhu u. a. „erhebliche Störungen der Realitätsfunktion“ und somit psychopathische Züge zu beobachten seien (15). Wenn wir somit bei ihm von krankhaften Zügen, und zwar eben vor allem im Blick auf seine Ekstasen, reden, so tun wir es allerdings mit aller Zurückhaltung, weil wir als Abendländer über einen Morgenländer urteilen. Was uns bereits als krankhaft anmutet, kann gleichwohl in seinen Anfangsformen in den Augen der Inder noch als unbedenklich empfunden werden.

3. Schließlich kommen wir zu einem weiteren Punkte, den wir anzufügen haben. Wir haben bisher Sundar Singh von seiner völkischen Bedingtheit, wie von seiner religiösen Prägung her zu verstehen versucht. Und doch genügt es noch nicht, um alle seine Aussagen verständlich zu

machen. Nunmehr haben wir noch eine dritte Linie aufzuweisen. Sundar Singh war ein indischer Mensch und ein religiöser Mensch; dabei war er aber immer Mensch. Maurice Bonnard bringt es auf die Formel: „Er ist ein großer Evangelist und ein großer Christ, aber er ist ein Mensch, der noch nicht zu dem vollkommenen Maße Christi durchgedrungen ist“ (16). Obschon man in den meisten Fällen, wie mir scheint, damit rechnen kann, dass Sundar Singh in aller Ehrlichkeit an die Objektivität der Ereignisse geglaubt hat, die in Wirklichkeit nur subjektiv waren, so fehlt es doch nicht an einzelnen Episoden, die den Schluss nahe legen, dass Sundar Singh tatsächlich in, wenn auch vereinzelten Fällen, von seinen Erlebnissen bewusst falsche Vorstellungen zu wecken versucht hat. So kann man sich zum Beispiel im Jahre 1923, wo er behauptete, geradewegs aus Tibet zurückzukehren, oder zu der Zeit, wo er von der Gyantse-Schule redete, nicht dem Eindruck entziehen, dass er es mit der Wahrheit nicht genau genommen hat. Wir würden diesen Punkt sehr stark betonen müssen, wenn wir die Überzeugung gewonnen hätten, dass er beispielsweise die Todesdepeschen selbst abgesandt hätte oder bei ihrer Absendung beteiligt gewesen wäre. Da dies aber, wie wir in unserer Untersuchung feststellten, nicht in Frage kommt, handelt es sich im Ganzen nur um sporadische Einzelheiten, die den Verdacht einer Unwahrhaftigkeit Sundar Singh's nahe legen. Und zwar sind es stets Dinge in Verbindung mit seinen Tibet- oder Nepal-Reisen. Man fühlt sich manchmal versucht, bei Sundar Singh von einem Tibet- und Nepal-Komplex zu reden, wenn man sieht, wie er geradezu krampfhafte Bemühungen macht, in jenen Gebieten das Evangelium zu predigen. Die Gerechtigkeit erfordert allerdings, dass wir sofort einen Faktor nennen, der das Entstehen eines solchen Komplexes begünstigt haben mag. Wir meinen vor allem den Kult, der mit dem Sadhu getrieben worden ist. Die Schriften von Zahir stempelten ihn ja geradezu zu einem Heiligen. Aber nicht nur durch seine indischen Freunde, sondern auch durch Missionsleute ist er in ungewöhnlichem Maße verherrlicht worden. Vollends seine Besuche in Europa führten dazu, dass geradezu Lobeshymnen auf ihn angestimmt wurden-, erklärlich ist dies nur aus der damaligen Zeitlage, wo nach den seelischen Verwüstungen des Weltkrieges eine besondere Empfänglichkeit für die Botschaft des Evangeliums und damit für einen Evangelisten wie Sundar Singh bestand, wo aber auch zugleich die Gefahr einer besonderen Wertschätzung gerade der wunderhaften Züge von Sundar Singh's Erlebnissen bedenklich zutage trat. So geriet Sundar Singh in Versuchung, nun auch seinerseits die romantische Seite seiner Reiseerlebnisse besonders zu betonen, und so mag seine Vorliebe für das verschlossene Tibet und Nepal, über das seine Freunde im Morgenland und Abendland zu allem Überfluss immer Neues hören wollten, für ihn zum Fallstrick geworden sein. Schließlich dürfen wir auch nicht vergessen, dass der Sadhu bei seinen Reisen im Jahre 1912 und 1916 überhaupt erst 24 bzw. 28 Jahre alt war, also noch außerordentlich jung. In späteren Jahren hat Sundar Singh vielfach bedeutend größere Zurückhaltung bewahrt und viel besonnener über seine Erlebnisse gesprochen, wenn er es nicht vorzog, über sie ganz zu schweigen.

Gleichwohl, die Tatsache, dass Sundar Singh zuzeiten es mit der Wahrheit nicht genügend genau genommen hat, macht ihn schuldig. Wir denken dabei nicht nur an das, was er gesagt hat, sondern auch an das, was er nicht gesagt hat. Wenn wir im 1. Kapitel unserer Untersuchung darauf hingewiesen haben, dass Sundar Singh bei den Büchern von Zahir und Frau Parker in erster Linie darauf gesehen habe, ob sein inneres Wollen klar zum Ausdruck gekommen sei, so ergab sich doch auf der anderen Seite, dass er den Einzelheiten über die Erlebnisse, die über ihn berichtet wurden, ziemlich gleichgültig gegenüber stand. Nachdem

wir nunmehr auch festgestellt haben, dass er selbst bei seinen eigenen Berichten nicht immer die nötige Gewissenhaftigkeit walten ließ, liegt genug Grund vor, dass wir dies Verhalten Sundar Singh's, so sehr es auch dem orientalischen Menschen, und zwar selbst den Christen, verständlich sein mag, als mit der Wahrheit im Widerspruch stehend ablehnen. Denn die Wahrhaftigkeit soll sich nicht nur auf die inneren Bezirke unseres Erlebens erstrecken, sondern auch bis in die Verästelungen unseres äußeren Seins. Und das war bei Sundar Singh nicht der Fall, wenigstens nicht immer. Wir haben keinen Anlass, diesen Mangel bei Sundar Singh zu verschweigen. Wir wissen nur zu gut, dass jeder Mensch seine Schwächen hat. Deshalb haben wir bei einer Beurteilung der Persönlichkeit des Sadhu die Pflicht, auch von seinen Fehlern zu reden. Wenn wir die Frage der Heiligung der christlichen Persönlichkeit bei ihm aufwerfen wollen, so müssen wir feststellen, dass er trotz aller Bemühungen, ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen, oft noch weit hinter dem Ideal zurückgeblieben ist. Der mangelnde Wahrheitsernst ist es, der sein Charakterbild trübt. Bei ihm wie bei vielen anderen Christen, die eben erst dem Heidentum entwachsen sind, finden sich häufig stark in die Augen springende Charakterschwächen, die jedoch gepaart sind mit besonders starker Bekennerfreudigkeit. In dieser Hinsicht erweist sich Sundar Singh als ein typischer Christ der ersten Generation, der mit starkem Eifer auch starke Schwächen vereint. Umso größer aber erscheint uns die Barmherzigkeit Christi, der diesen Sohn eines einsamen indischen Dorfes trotz seiner Fehler zu seinem Rüstzeug erkor und sein Wirken Ungezählten zum Segen werden ließ.

Damit stehen wir am Ende unserer Arbeit. Noch einen Augenblick halten wir inne und blicken zurück. Die Frage, an der sich die Geister schieden und von der wir auszugehen hatten, lautete, ob Sundar Singh ein Betrüger oder ein Heiliger war. Die Antwort auf diese Frage findet sich auf den vorhergehenden Seiten. Sie ist ihrem Wesen nach, wie es nicht anders sein kann, eine Hypothese, allerdings, wie wir meinen, eine wissenschaftlich wohlbegründete Hypothese. Urteile über andere Menschen müssen und werden stets nur mit Vorbehalt gemacht werden. Denn wir sehen nur, was vor Augen ist. Dem unvoreingenommenen Leser müssen wir es überlassen, zu entscheiden, ob unsere eigene Charakterdeutung Sundar Singh gerecht wird oder nicht.

Ende

top

Anmerkungen

1. Brief an Hei., 28. 8. 25, Dok. II, 67.

2. Niekamp: Kurzgefasste Missionsgeschichte oder historischer Auszug der evangelischen Missions-Berichte aus Ost-Indien von dem Jahre 1705 bis zum Ende des Jahres 1736 ... Halle, Waisenhaus, 1740.

3. Vgl. z. B. H. W. S c h o m e r u s : Die Eigenart des indischen Geisteslebens gegenüber dem europäischen und christlichen (enthalten in dem Sammelband von Althaus: Die Weltreligionen und

das Christentum, München 1928); Dr. Ihm eis: Wie gelangen wir zu einer gerechten Beurteilung indischen Menschentums? „Lutherisches Missions-Jahrbuch für das Jahr 1934", Leipzig, p. 10-25.

4. Ich hoffe, in absehbarer Zeit einen kurzen Beitrag zu dieser Frage, die mich schon länger beschäftigt hat, zu veröffentlichen.

5. Andr. 152 ff.

6. Vgl. besonders die Schrift von S. S.: Geschichte aus der jenseitigen Welt (s. Literatur-Verzeichnis): vgl. auch Str-d 89-125; «H 91-95.

7. Str-d 107.

8. a. a. O. 106 ff.

9. a. a. O.

10. Andr. 159 f.

11. Str-d 114.

12. So z. B. Leg. 290-292. Grundsätzlich angesehen bereitet es erhebliche Schwierigkeiten, S. S.'s Berichte, soweit sie unhistorisch sind, in wirklich befriedigender und einleuchtender Weise auf Legenden zurückzuführen, die ihm von vornherein bekannt waren. Wenn es Tatsache wäre, dass S. S. Legenden einfach als eigene Erlebnisse wiedergibt, wäre man m. E. genötigt, in S. S. einen Simulanten oder Phantasten zu erblicken. Es bleibt mir unverständlich, dass Hei. nichts Belastendes darin erblickt, wenn S. S. wirklich legendäre Stoffe als eigene Erlebnisse ausgegeben haben sollte.

13. C. F. Andrews: What I owe to Christ. Hodder & Stoughton, London 31934, 34.

14. ^{4}H 91.

15. Leg. 252.

16. Maurice B o n n a r d : Une polemique sur le Sadhou S. S. „Revue de Theologie et de Philosophie“, Lausanne, N. S. 14, 1926, 155.

top