

Christian Herrmann
(Hrsg.)

Gottes Wort für alle Welt!?

Bibeln und Mission
im kolonialen Kontext



THORBECKE



WÜRTEMBERGISCHE
LANDESBIBLIOTHEK

Wissen teilen

**Gottes Wort
für alle Welt!?**

Christian Herrmann
(Hrsg.)

Gottes Wort für alle Welt !?

Bibeln und Mission
im kolonialen Kontext

Inhalt

| | | |
|-----------|---|--|
| 6 | Vorwort Christian Herrmann | Katalogteil |
| 8 | Geleitwort Rupert Schaab | 84 Garten Eden und Babylon |
| 10 | Grußwort Katrin Brockmüller | 96 Israel |
| 12 | Grußwort Christoph Rösel | 106 Europa |
| 14 | Missionarische Bibelübersetzung als „Kolonie“ Gottes unter den Menschen Christian Herrmann | 148 Afrika |
| 36 | „Das Evangelium von Isa Almasih, dem Sohn Allahs“ Das Inkulturations-Problem bei der Bibelübersetzung in Südostasien Christian Goßweiler | 220 Asien |
| 56 | Verkehrssprache (Lingua Franca) und Muttersprache in Bibelübersetzung und christlicher Mission Alexander M. Schweitzer | 278 Amerika |
| 62 | Bibelübersetzungen und die „Erziehung zur Arbeit“ Zum Verhältnis von Mission und deutschem Kolonialismus Karolin Wetjen | 306 Ozeanien |
| 72 | Postcolonial Studies – eine Chance für die Exegese? Roland Deines | 312 Reich Gottes |
| | | 320 Literaturverzeichnis |
| | | 330 Register |

Vorwort

des Herausgebers

Der Themenkomplex des Kolonialismus tritt in Deutschland immer wieder in das Blickfeld der breiteren Öffentlichkeit. Das ist vermehrt der Fall, seitdem in Kultureinrichtungen nicht mehr nur nach „Raubgut“ aus der Zeit des Nationalsozialismus, sondern auch aus kolonialen Kontexten recherchiert wird und es teilweise zu Restititionen kommt (z.B. FAZ, 7.1.2023, S. 11; 6.5.2023, S. 11). Die Zahl einschlägiger wissenschaftlicher Publikationen bleibt, wenn man inhaltliche Anfragen im Katalog des Südwestdeutschen Bibliotheksverbundes als Bezugspunkt nimmt, dagegen seit zwanzig Jahren auf ungefähr demselben Niveau. Dies deutet die anhaltende Aktualität der Thematik an, wobei der Zusammenhang mit der Missionsgeschichte bisher unterrepräsentiert ist.

Druckwerke und Bibliotheken betrifft die Frage nach unrechtmäßigen Erwerbungsweegen nur am Rande (vgl. aber 4.28). Bücher als Artikulationsmittel kultureller Prägungen sowie als Gegenstand interkultureller Begegnung konnten dagegen sehr wohl in komplexen Wechselwirkungen zu kolonialen Vorgängen stehen. Hier kommen die christlichen Missionare insofern ins Spiel, als nicht selten sie es waren, die als Pioniere erstmals die Verschriftlichung von Sprachen herbeiführten, in Zusammenarbeit mit Einheimischen Wörterbücher und Grammatiken erstellten, schließlich die Bibel und andere christliche Literatur übersetzten. In etlichen Sprachen waren diese Bücher die ersten Druckwerke überhaupt. Wo es gewachsene Hochkulturen gab, stellte sich vermehrt die Frage nach Anknüpfungspunkten. Rana Issa prägte für den Typus von Bibelausgaben, deren Entstehungszusammenhang und Intention in der Mission lag, den Ausdruck „Missionary Bible“ (S. 41). Das Christentum geht nicht von der Existenz einer heiligen Sprache aus. Aber es kommuniziert seine Glaubensinhalte auf sprachliche Weise und unter Bezug auf die Bibel als normativem Text. Dadurch ergab sich von Anfang an, nicht erst im Zusammenhang des Kolonialismus, die Notwendigkeit der Bibelübersetzung. Inwiefern gerade die Tatsache bzw. die Art und Weise der Bibelübersetzung manche Engführungen der Forschung zum Zusammenhang von Mission und Kolonialismus überwindet, ist eine der Fragestellungen, denen sich die Ausstellung widmet.

Inzwischen dominiert auch in der Geschichtswissenschaft nicht mehr „der weltliche Blick auf die

Missionsgeschichte“, wie er für den Bremer Kongress über Mission und Kolonialismus (1993) (Wagner, S. 21) leitend war. So betont etwa Rebekka Habermas (Mission global, S. 17, 21), dass man die Missionare als Akteure mit eigenständigen Zielen und Mitteln wahrnehmen müsse. Gegen „eine grundsätzliche Zurückweisung von Mission [...] aus der Perspektive einer postkolonialen Theorie“, wie sie häufig vorkommt, verweist Henning Wrogemann (Sp. 916) auf die UN-Menschenrechtscharta von 1948 (Art. 18), „in der zur Religionsfreiheit auch die Freiheit gerechnet wird, öffentlich für den eigenen Glauben werben zu dürfen“. Das Unbehagen gegenüber Mission schätzt Wrogemann „als ein mitteleuropäisches Inselphänomen“ (Sp. 926) ein. Es ist inkonsequent, weil der Versuch, mit werbender Rede andere für eigene Anliegen zu gewinnen, im säkularen (anders als im religiösen) Bereich als „als unproblematisches Alltagsphänomen“ (Sp. 927) gilt. Auch zu einer differenzierten, faktenbasierten Sicht auf die Mission durch eine globale Perspektive soll die Ausstellung beitragen. Der Ansatzpunkt bei der Globalisierung setzt sich zunehmend in der Geschichtsschreibung zur Mission durch gegenüber dem Konzept, Mission prioritär als Teil kolonialer Machtbestrebungen einzuordnen. Dafür sei auf den Sammelband „Globales Christentum“ (Delgado) sowie auf die Werke von Ott und Van der Heyden verwiesen. Auch das Forschungsprojekt „Global Bible (GloBil)“ der Universität Münster (https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Moderne/aktuelles/forschung/projekte/projekt_global_bible.html) weist in diese Richtung. Die Gliederung der Ausstellung trägt dem Globalisierungsaspekt Rechnung, indem sie sich an geographischen Zuordnungen orientiert. Europa nimmt einen Platz ein, weil auch hier Vorgänge von Mission und Bibelübersetzungen stattfanden. Dadurch ergeben sich differenzierende Aspekte zur Debatte um Eurozentrismus und (Post-)Kolonialismus.

Wrogemann verweist in seinem Forschungsbericht auf neuere Entwürfe, die wieder „genuin nach der christlichen Mission fragen“ bzw. bewusst theologische Begründungen thematisieren (Sp. 919, 922). Die Fokussierung der Ausstellung auf die Bibelübersetzungen erlaubt einerseits eine Begrenzung der unübersichtlichen Materialfülle. Andererseits wird dadurch ein Konzept unterstützt, das nach den theologischen Wesensbestimmungen des historischen

Phänomens „Mission“ fragt. Diesem Ansatz entspricht, dass mit den Stationen „Garten Eden und Babylon“, „Israel“ und „Reich Gottes“ ein theologischer Spannungsbogen um die übrigen Territorien herum aufgebaut wird. Die entbehrungsreichen Bemühungen um Bibelübersetzungen und Mission, auch die Dynamiken bei der Ausbreitung des Christentums können sachgemäß kaum ohne den Hinweis auf die Überzeugung von der voranschreitenden Heilsgeschichte hinter und in der allgemeinen Geschichte erklärt werden. Dies schließt nicht aus, auch die Ambivalenzen der Missionsgeschichte anzusprechen. Der Aufsatzteil beleuchtet systematisch die Wechselwirkungen zwischen den Bezugspunkten Bibelübersetzung, Mission und Kolonialismus. Außerdem werden wichtige Einzelaspekte, die in Variationen bei den Exponaten vorkommen, ausführlicher beleuchtet, als das im Katalogteil aus der Feder des Herausgebers möglich wäre. Bei der Auswahl der Exponate wurde darauf geachtet, neben den eigentlichen Bibelausgaben auch aussagekräftige Objekte zum direkten Kontext zu präsentieren. Die Bezugnahme auf den Kolonialismus der Neuzeit bedingt, dass quantitativ das 18. und 19. Jahrhundert stärker vertreten sind als andere Zeitepochen. Summarien zu Einzelsegmenten der Ausstellung erleichtern die Orientierung.

Thomas Schirrmacher ermahnt in seiner Einführung zur Neuausgabe der Missionslehre Gustav Warnecks (Warneck, S. XXVI) dazu, Missionsarchive zu pflegen und zugänglich zu machen, um das Christentum vor Geschichtslosigkeit (und mangelnder Selbstreflexion) zu bewahren. Diese Ausstellung will dazu beitragen, das Christentum mit seinen Aktivitäten zur missionarischen Bibelübersetzung als Wegbereiter globalen Denkens aufzuzeigen. Es ist nicht zuletzt dank der volkssprachlichen Bibeln Teil der Literaturgeschichte und – sicher kontrovers – der kulturellen Selbstwahrnehmung auch außereuropäischer Länder geworden.

Die Arbeit mit textlichen und bildlichen Quellen bedingt, dass teilweise aus heutiger Sicht anstößige Begriffe oder Motive zitiert bzw. dargestellt werden. Sie veranschaulichen Mentalitäten ihrer Zeit, entsprechen jedoch weder der Sichtweise noch dem Sprachgebrauch des Kurators.

Ohne die umfangreiche Bibelsammlung der Landesbibliothek, die ihre Bedeutung nicht zuletzt

den Missionsbibeln verdankt, wäre diese Ausstellung nicht möglich gewesen. Die Exponate stammen mit einer Ausnahme aus dem Bestand der WLB. Mit der Ausstellung in diesem weiten territorialen Bezugsrahmen schließt sich eine Forschungslücke. Davon gehen Impulse für interdisziplinäre Studien zur Missions- und Bibelgeschichte aus.

Dr. Christian Herrmann

Kurator der Ausstellung

Literatur:

- Delgado, Mariano u.a. (Hrsg.): Globales Christentum. Transformationen, Denkformen, Perspektiven, Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 32, Muttenz 2023
- Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014
- Heyden, Ulrich van der u.a. (Hrsg.): Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert, Stuttgart 2012
- Issa, Rana: The modern Arabic Bible. Translation, dissemination, and literary impact, Edinburgh 2023
- Ott, Alice T.: Turning points in the expansion of Christianity. From Pentecost to the present, Grand Rapids (MI) 2021
- Wagner, Wilfried: Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Bremer Asien-Pazifik-Studien 12, Münster u.a. 1994
- Warneck, Gustav: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch, hrsg. von Friedemann Knödler, Bonn 2015
- Wrogemann, Henning: Theologie der Mission – Quo vadis? Werkstattbericht mit besonderem Augenmerk auf Kontexte Mitteleuropas; in: Theologische Literaturzeitung 148 (2023), 10, Sp. 915–928

Geleitwort

Dr. Rupert Schaab

„Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern: tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe“, heißt es am Ende des Matthäusevangeliums. Dieser durch das frühe Christentum überlieferte Auftrag Jesu erfährt seine besonders anspruchsvolle Einlösung in der Übersetzung der Bibel. Sein Bezug auf die Dreifaltigkeit bringt zum Ausdruck, dass der ganze Glaube gemeint ist, und nicht nur irgendeine Auswahl. Und natürlich hat der ganze Glaube auch Auswirkung auf die Lebensführung der Verkündenden („alles“). Dass hier oft gefehlt wurde und wird, ändert nichts am Auftrag. Die neueste Fassung der Lutherbibel, aber auch die Vulgata übersetzen diese Stelle statt mit „macht alle Völker zu Jüngern“ mit „lehret alle Völker“ (bzw. „docete omnes gentes“). Die Ausgestaltung von Mission ist auch in den Kirchen umstritten.

Wenn man die Apostelgeschichte liest, ist man erstaunt, wie viele Völkerschaften sich damals begegneten. Wollte man die Lehre Jesu nicht durch andere verkürzen oder entstellen lassen, musste man die Verkündigung selbst in die Hand nehmen. Die Mission ergab sich zwangsläufig aus dem Geltungsanspruch des Glaubens. Doch über die ganze Lehre bestand und besteht keineswegs Einigkeit. Jesus hat kein Wahrheitsministerium gegründet, doch ist das ständige vielstimmige Bemühen um die Wahrheit in der Lehre selbst thematisiert. Die Heilsgeschichte wie die Geschichte ist vielstimmig. Es gibt zwei Schöpfungsberichte, vier Evangelien und so fort. Dies erlässt aber weder den Anspruch, Jesus zum Maßstab des eigenen Lebens zu nehmen, oder den Auftrag, seine Überzeugungen zu teilen.

Die Württembergische Landesbibliothek beherbergt eine der größten und vermutlich die wichtigste Sammlung gedruckter Bibeln der Welt. Die Sammlung wurde früh angelegt und entsprechend finden sich hier viele Übersetzungen des Druckzeitalters in Erstausgaben. Dass diese vielfach die ersten Bücher der jeweiligen Sprache sind, macht sie auch zu wichtigen sprachgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Quellen. Unter den derzeit 22.000 Bänden dieser Bibelsammlung befinden sich rund 800 Sprachen. Diesen Schatz mit einer Ausstellung und diesem Katalog bekannter zu machen, unternehmen wir gerne. Es ist ja nie identischer Text. Wie jeder Übersetzungsvorgang sind auch Bibelüber-

setzungen ein Notbehelf. Im altsächsischen „Heliand“ machte man im Frühmittelalter aus Jesus einen Kriegs- und Gefolgsherrn im Versuch, das Verhältnis zwischen ihm und seinen Jüngern in eine germanische Vorstellungswelt zu übersetzen. Übersetzungen sind streng genommen immer falsch, Erstübersetzungen von Texten eines anderen Kulturkreises eine ungemaine Herausforderung.

Natürlich handelte es sich bei Bibelübersetzung und Mission selten um einen Austausch auf Augenhöhe. Das gilt ebenso wenig für heutige Kulturkontakte. Wie heute gab es auch früher Menschen, die sich bemüht haben, den anderen die Unterschiede möglichst wenig spüren zu lassen, die Unterschiede nicht zum persönlichen Vorteil zu nutzen. Die im 19. Jahrhundert entstandenen Missionswissenschaften lehren dies nicht aus Gründen der Opportunität, sondern weil sie dies als Wesenszug der christlichen Lehre verstehen. Die Unterschiede im Verständnis nicht für das Seelenheil auszunutzen, bildet ein ethisch kaum lösbares Dilemma.

Vielfältig waren auch die Gründe, in die Mission zu gehen. Da gab es Menschen, denen die heimliche Welt – aus welchen Gründen auch immer – zu eng wurde. Da gab es Idealisten, die meinten, echtes Christentum ließe sich in den verkrusteten Strukturen zuhause nicht leben, genauso wie Menschen, die dort sozial gescheitert waren. Es war sicherlich weit verbreitet, im Christentum vor allem eine zivilisatorische Bewegung zu sehen, welche durchaus anschlussfähig an Aspekte des Kolonialismus ist. Aber natürlich ist Bibelübersetzung eine Herausforderung, welche man nicht in Angriff nimmt, wenn es einem mit Gottes Heil nicht sehr ernst ist, auch wenn man darunter anderes verstand als viele heute. Und philologische Leidenschaft und Anerkennung mag ein Übriges beigetragen haben.

Eine Ausstellung über Bibelübersetzungen kann nicht nur unter der Fragestellung des Kolonialismus stehen. Es gab und gibt sie und die Mission auch außerhalb dieser Epoche, und der mit den Übersetzungen verbundene Idealismus steht wie die Missionspraxis vielfach im Gegensatz zur wirtschaftlichen Ausbeutung und zu machtpolitischen Ambitionen. Aber gerade die Vorstellung einer zivilisatorischen Leistung des Christentums hat vielfach dazu geführt, dass der eigenständige Wert der anderen Zivilisation nicht ausreichend gesehen wurde. Aber

tun wir dies heute? Mit einer vorschnellen Gleichsetzung von Mission und Kolonialismus werden wir dem Phänomen nicht gerecht.

Natürlich haben Ausstellungskuratoren Überzeugungen. Und wahrscheinlich sind versteckte oder unwillkürlich einfließende Überzeugungen für eine Auseinandersetzung mit einem schwierigen Thema viel weniger geeignet. Die Ausstellung hat den Anspruch, einen wissenschaftlichen Beitrag zur Diskussion um Mission und Kolonialismus zu leisten. Sie hat dabei aber nur den Anspruch, die Übersetzungsaktivitäten vorzustellen, aus denen weder der Reichtum noch die häufige Grausamkeit der Kulturkontakte im kolonialen Umfeld hervorgehen. Die Größe der Aufgabe, über einen vor mehr als tausend Jahren in einer ganz anderen Weltregion ans Licht getretenen Glauben und die eigenen Überzeugungen an eine Kultur zu sprechen, welche viele Begriffe nicht teilt, lässt sich ohne genauere Kenntnisse der jeweiligen Kulturen nur in Ansätzen ausstellen. Wenn aber die Ausstellung Anregungen gibt, über solche wechselseitigen Anverwandlungsprozesse im Kleinen wie im Großen nachzudenken oder zu forschen, hat sie schon einiges erreicht.

An dieser Stelle bleibt mir nur zu danken: Herrn Dr. Christian Herrmann für Ausstellungskonzeption, Objektauswahl und Katalog, den Beiträgern für die Bereicherung des Aufsatzteiles und des Begleitprogramms, der Firma Demirag für die Gestaltung, den Kolleginnen und Kollegen aus dem Haus für die Konservierung, Ausstellungsauf- und -abbau, Organisation, Öffentlichkeitsarbeit, Redaktion und Verwaltung. Es erfüllt mich mit großer Freude, dass wir dank so unterschiedlicher Fähigkeiten und großem Engagement immer wieder neue Seiten unserer so vielfältigen und reichen Sammlungen zeigen können.

Dr. Rupert Schaab

Direktor der Württembergischen Landesbibliothek

Grußwort

Dr. Katrin Brockmüller

Traduttore traditore! – „Jede Übersetzung ist ein Ver-
rat!“ - So lautet ein bekanntes italienisches Sprich-
wort. Tatsächlich ist Übersetzen immer ein Balance-
akt. Das liegt daran, dass Sprache nie eindeutig sein
kann und Verstehen immer an Kontextfaktoren wie
das eigene zeitbedingte Welt- und Kulturverständnis,
gesellschaftliche Konventionen, individuelle Soziali-
sationen, religiöse Beheimatungen, etc. gebunden
ist. Schon auf der Ebene einzelner Wörter, die immer
ein ganzes Feld von Bedeutungen mit sich tragen,
liegt das auf der Hand. Ein scheinbar so „klares“
Wort wie „Seele“ in biblischen Texten zeigt die große
Vielfalt: Im Hebräischen ist die *näfäsch* eines Men-
schen in der Grundbedeutung zunächst einfach die
„Kehle“ oder „Gurgel“. Zu dieser körperlichen Grund-
bedeutung kommen übertragene Aspekte wie „Be-
dürftigkeit“, „Lebenskraft“, schließlich auch „Seele“
hinzu. Die Kehle ist der Ort, durch den der Atem in
den lebendigen Körper einströmt. Fehlt der Atem, ist
ein Mensch kein lebendes Wesen mehr. Diesen Atem
bläst in der biblischen Erzählung Gott selbst bei der
Erschaffung in den Menschen hinein, womit inhaltlich
angezeigt wird, dass Leben zutiefst von Gottes Zu-
wendung abhängt.

Blättert man durch Bibelübersetzungen, so
wird *näfäsch* fast immer mit „Seele“ übersetzt – ei-
nem Begriff aus dem religiösen Sprachgebrauch, tief
eingebunden in ein dualistisches Verständnis des
Menschen aus „Leib und Seele“. Daher hat die re-
vidierte Fassung der Einheitsübersetzung die Ent-
scheidung getroffen, *näfäsch* vor allem in den Psal-
men mit unterschiedlichen deutschen Worten
wiederzugeben. Auch wenn so mancher Psalmvers
mit einer solchen Übersetzung irritieren mag, ist die-
se Varianz in der revidierten Fassung der Einheits-
übersetzung sicher „richtig“. Mit „Lebenskraft“ wird
näfäsch z.B. in Genesis 27,31; 35,18; Psalm 23,3;
Psalm 32,4; Sirach 38,18 u. ö. übersetzt.

Gleichzeitig sind biblische Texte eingebunden
in eine lange persönliche und kirchliche Gebetstradi-
tion. Daher braucht es immer eine Art gut reflektier-
tes „Hin- und Herschwingen“, und so ist die Einheits-
übersetzung wie jede andere Übersetzung auch ein
Kompromissdokument. Für alle, die die Ursprachen
nicht selbst beherrschen, wird ein Bibeltext nur im
Vergleich von Übersetzung und Übersetzungstradi-
tion wirklich „richtig“ und damit auch „wahr“. Aus die-
sen Gründen blieb zum Beispiel in Psalm 42,2-3 das

Wort „Seele“ erhalten, obwohl sich gerade hier vom
Sprachbild her auch die Grundbedeutung „Kehle“ an-
geboten hätte: „*Meine Seele dürstet nach dir ...*“.

Dieses kleine Beispiel der Seele ist politisch
relativ harmlos. Brisant werden Bibelübersetzungen,
wenn man zeitgenössische Debatten ehrlich mitein-
bezieht.

Wie kann man politisch korrekt, ohne Diskri-
minierung und doch textgerecht übersetzen?

Welche impliziten und expliziten Wertungen
transportieren nicht nur biblische Texte, sondern so-
gar einzelne Worte?

Ich freue mich sehr, dass die Landesbiblio-
thek mit ihrer Ausstellung diese Diskussion begleitet!
Denn aktuell ist nicht nur in der Bibelwissenschaft,
sondern in der gesamten Theologie und auch ge-
samtgesellschaftlich ein Ringen um „post-koloniale
Perspektiven“ sehr präsent. Es geht darum, diskrimi-
nierende Herrschaftsmuster aufzubrechen, Verant-
wortung für historische Verbrechen zu übernehmen
und die Gegenwart und Zukunft gemeinsam und ge-
rechter zu gestalten.

„Solche Ansprüche konnten in der Kolonial-
zeit sogar mit der Bibel untermauert werden: Aus der
Verfluchung des Ham (und seines Sohnes Kanaan)
durch seinen Vater Noach (Gen 9,22-27) und der an-
schließenden Notiz, dass aus Ham einige der afrika-
nischen Völker hervorgegangen seien (Gen 10,6)
schlossen Theologen des 19. Jh., dass die afrika-
nischen Menschen grundsätzlich den Weißen in der
Sklaverei zu dienen hätten. So schreibt beispielswei-
se der Ordenssuperior Anton Horner (1827–1880)
nach einer Reise durch einige afrikanische Gegen-
den: ‚Die schwarze Farbe der Nachkommen
Chanaan’s bezeugt noch, dass ihre Rasse schon im
Anfang vom Zorn des Himmels getroffen worden
war.‘“ (Stefan Silber, *Bibel und Kirche* 2/2024: Ge-
fährliche Bibel, S. 88f.)

Die revidierte Fassung der Einheitsüberset-
zung hat aus diesen Hintergründen einige interes-
sante Veränderungen im Vergleich zur Vorgängerversion
von 1980: So wird die Haarfarbe Davids in 1. Samuel
16,12; 17,42 jetzt wörtlich korrekter mit „rötlich“
übersetzt und nicht mehr „blond“.

In Jeremia 13,23 wird in einer rhetorischen
Frage die angeborene Hautfarbe als Argument für die
grundsätzliche und nicht veränderbare Bosheit der
Adressaten verwendet. Die Einheitsübersetzung von

1980 übersetzte hier noch unproblematisch mit „Neger“. Dagegen hat die Revision die Herkunftsbezeichnung wörtlich aus dem Hebräischen übernommen: „Kann *ein Kuschit* seine Hautfarbe ändern ...?“ Nach einer öffentlichen Debatte hat auch die revidierte Fassung der Lutherübersetzung in neueren Druckauflagen die „traditionelle Übersetzung“ mit „Mohr“ zu „Kuschiter“ verändert. Es bleibt aber die Frage, ob Lesende bei der Zuschreibung „Kuschiter“ wirklich realisieren, dass die Pointe bei Jeremia die besonders schwarze Hautfarbe von Menschen im antiken Nubien, eine Region im Norden Afrikas, meint, aber nicht die Abwertung einer bestimmten Bevölkerungsgruppe? Kann man das überhaupt trennen? Viele offene Fragen ...

Es ist begrüßenswert, dass die Landesbibliothek sich mit dieser besonderen Ausstellung ihrer Verantwortung bewusst ist und einen Beitrag zur Aufarbeitung der Kolonialgeschichte leistet.

Die meisten der ausgestellten Bibeln stammen aus dem evangelischen Kontext, weil hier die Mission stark mit der Verbreitung der Bibel verbunden war.

Vielleicht ist für die Leserinnen und Leser dieses Katalogs noch interessant, dass zwar gemeinhin das Narrativ vorherrscht, erst mit der Übersetzung von Luther seien deutschsprachige Bibelübersetzungen entstanden. Der Dominikanerpater Johann Dientenberger (1475–1537) publizierte jedoch bereits 1534 eine Art Vorform der katholischen Volksbibel, die parallel zur lateinischen Vulgata enorm verbreitet war. Diese Bibelübersetzung in mehreren Überarbeitungen war prägend, bis der bayerische Theologe und Orientexperte, Professor für Exegese und biblische Sprachen in München, Josef Franz Allioli, 1821 eine deutsche Übersetzung der lateinischen Vulgata veröffentlichte. Diese sogenannte Allioli-Übersetzung war in Schulbibeln, in liturgischer und spiritueller Literatur und auch in Prachtausgaben bis zur Einheitsübersetzung die maßgebliche Übersetzung. Sie gelangte mit Auswanderern und Missionaren nach Amerika und in die ganze Welt (P.S.: Auch Allioli liest in Jeremia 13,23 „Mohr“).

Tatsächlich ist die Einheitsübersetzung 1980 und deren erste Revision 2016 die erste katholische und von Rom approbierte Übersetzung, die primär an den hebräischen und griechischen Ausgaben orientiert ist. Den Impuls zu dieser Bibelübersetzung gab

das Katholische Bibelwerk e.V., angeregt durch den zweiten Bibelfrühling und im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Aktuell arbeiten wir im Katholischen Bibelwerk e.V. an der Übertragung von Bibeltexten in Leichte Sprache (www.bibelwerk.de/leichte-sprache): Ein Projekt, in dem sich die Fragen nach Diskriminierungen über und mit Sprache in verschärfter Weise zeigen.

Übersetzen bleibt ein Balanceakt, ohne „Verrat“ gelingt es nicht – und vielleicht ist es ja auch gut, dass manchmal „Unbewusstes und Nicht-Gesehenes“ aufgedeckt und „verraten“ wird.

Ich wünsche der Ausstellung viele Besucherinnen und Besucher, sowie anregende Gespräche über biblische Texte und ihre Wirkungen!

Dr. Katrin Brockmüller

Direktorin Katholisches Bibelwerk e.V.

Grußwort

Dr. Christoph Rösel

Am 21. September 2022, also vor etwas mehr als 500 Jahren, erschien in Wittenberg das Neue Testament in der von Martin Luther angefertigten Übersetzung. Am 18. Dezember 1521 hatte er auf der Wartburg die Arbeit daran begonnen. Die daraus hervorgegangene „Lutherbibel“ ist durch ihre Wirkungsgeschichte die wichtigste deutsche Bibelübersetzung. Alle bekannten biblischen Redewendungen, vom „Licht unter den Scheffel stellen“ bis zum „Perlen vor die Säue werfen“, gehen auf sie zurück.

Doch auch international hat die Lutherbibel Spuren hinterlassen. Sie inspirierte etwa William Tyndale (1494–1536) für seine Übersetzung der Bibel ins Englische, die dann eine wesentliche Grundlage für die englische King-James-Version wurde. Bereits 1526 erschien in den Niederlanden die Liesvelt-Bibel, die besonders im Neuen Testament der Übersetzung Luthers folgte. Auch der finnische Reformator und spätere Bischof Michael Agricola wurde durch sein Studium in Wittenberg zum Bibelübersetzer. Und für die dänische Bibel von 1550 hatte König Christian III. die ausdrückliche Anweisung gegeben, möglichst dicht bei der Übersetzung Luthers zu bleiben. Die Lutherbibel wurde so zum Vorbild für verschiedenste „Missionsbibeln“ der Reformationszeit und gab damit auch den Anstoß für die Übersetzung der Bibel in die Sprachen der Welt.

Im deutschen Sprachraum sind vor allem in den letzten 100 Jahren andere Übersetzungen an die Seite der Lutherbibel getreten. Heute gibt es ein breites Spektrum an deutschen Bibelübersetzungen, das in seiner Vielfalt nur noch von den zahlreichen englischen Übersetzungen überboten wird.

Die neueste Stimme in diesem Übersetzungskonzert ist seit Anfang 2021 die BasisBibel, die von der Deutschen Bibelgesellschaft herausgegeben wird. Diese Neuerscheinung wird vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Ergänzung zur Lutherbibel offiziell für den Gebrauch empfohlen, gerade auch für die Erstbegegnung mit der Bibel. Vor allem aber wird sie von vielen Lesern und Leserinnen geschätzt. Seit ihrem Erscheinen wurde sie deshalb bereits mehr als 400.000 Mal verkauft.

Jede Übersetzung der Bibel, sei es in Deutschland oder irgendwo sonst auf der Welt, steht vor der Herausforderung, einen jahrtausendealten Text aus einer anderen Sprachwelt (Hebräisch, Aramäisch und Griechisch) und einer fremden Kultur in eine

heute verständliche Sprachgestalt zu übersetzen. In Deutschland kommt dazu, dass ein Teil der Leserschaft schon andere Übersetzungen kennt und deshalb konkrete Erwartungen an den Text hat. Das zeigt sich bereits bei der Wiedergabe der Eigennamen: „Hiob“ ist die aus der Lutherbibel bekannte Namensform, in katholischen Bibeln heißt dieselbe Person „Ijob“, im Englischen „Job“. Eigentlich wäre „Ijob“ dichter am hebräischen Original. Da „Hiob“ sich aber im allgemeinen Sprachgebrauch eingebürgert hat („Hiobsbotschaften“), bleiben die BasisBibel und die Lutherbibel bei dieser Form.

Da einzelne Sprachen in sich jeweils unterschiedlichen Regeln folgen und nicht über den selben Bestand an Wörtern verfügen, kann eine Übersetzung nicht einfach Wort für Wort erfolgen. Stattdessen muss man sich entscheiden: Soll die Übersetzung so dicht wie möglich am Aufbau und Wortbestand des Originals bleiben? Oder soll sie versuchen, vor allem den Sinn des Originals in der Zielsprache möglichst treffend wiederzugeben?

Für jede Übersetzung muss diese Grundentscheidung getroffen werden: Soll sie eher wörtlich oder eher sinngemäß sein? Wie diese Entscheidung dann in jedem Vers umgesetzt wird, ist dann noch einmal eine ganz andere Frage. In eher sachlich-informierenden Texten wie etwa dem Verzeichnis der Nachkommen von Adam und Noah in 1. Chronik 1 ist es keine große Kunst, wörtlich zu übersetzen. Das sieht bei poetischen Texten wie etwa den Psalmen schon ganz anders aus. So übersetzte Luther in Psalm 90,12 zunächst wörtlich: „Lass uns wissen die Zahl unsrer Tage ...“. Bei seiner erneuten Bearbeitung der Psalmen entschied Luther sich dann aber für eine sinngemäße Wiedergabe, die eine ganz andere poetische Kraft entfaltet: „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen ...“. Neben der Grundentscheidung steht deshalb die Notwendigkeit, von Fall zu Fall zu prüfen, ob sich diese wirklich durchhalten lässt. Und vielleicht erfordert dann die Übersetzung gerade dieses Verses doch eine andere Vorgehensweise.

Die BasisBibel als „Übersetzung für das 21. Jahrhundert“ legt besonders hohen Wert auf Verständlichkeit. Deshalb wurde für diese Übersetzung die Grundentscheidung getroffen, möglichst kurze und unkomplizierte Sätze zu verwenden. Die Regeln lauten: „Kein Satz mehr als 16 Wörter“ und „Für jeden Hauptsatz nicht mehr als ein Nebensatz“. Beim

Lesen der BasisBibel wird man irgendwann feststellen: Keine Regel ohne Ausnahme. Die Grundentscheidungen wurden nicht wie ein Gesetz der Meder und Perser um jeden Preis durchgesetzt. Aber wenn immer möglich, haben die Übersetzer und Übersetzerinnen sich daran gehalten. Ein Beispiel dafür ist Römer 3,25-26. Im griechischen Original und auch in der Übersetzung Luthers bilden beide Verse einen einzigen Satz. In der BasisBibel ist allein schon Vers 25 in 4 Sätze aufgeteilt: „Durch dessen Blut hat Gott ihn als Zeichen der endgültigen Versöhnung eingesetzt. Und durch den Glauben erhalten wir Anteil daran. So hat Gott seine Gerechtigkeit unter Beweis gestellt. Lange hat er die Verfehlungen ungestraft gelassen, die früher begangen wurden.“ Diese Aussagen sind schon an sich inhaltlich herausfordernd. Die Vereinfachung der Satzstruktur hilft deshalb, dem Gedankengang von Paulus zu folgen. Und wer es genauer wissen möchte, kann sich den Originaltext mit Hilfe einer anderen Übersetzung erschließen. Unter www.die-bibel.de/bibel können Sie übrigens den kompletten Text der BasisBibel online lesen und direkt mit der Lutherbibel vergleichen.

Jede Übersetzung muss damit leben, dass sie das Original nicht perfekt wiedergeben kann. Bei einer Bibelübersetzung kommt dazu noch der große geschichtliche und kulturelle Abstand zur Entstehungszeit der Texte. Neben dem eigentlichen Text finden sich deshalb in fast allen Bibelausgaben zusätzliche Erklärungen: Manchmal als Fußnoten oder als „Sach- und Worterklärungen“ im Anhang, manchmal aber auch als Erläuterungen am Rand. Solche Randbemerkungen hatte bereits Luther bei seinem Septembertestament von 1522 verwendet – und so macht es jetzt auch die BasisBibel. Über den eigentlichen Text hinaus erhalten die Leser und Leserinnen dadurch Unterstützung bei ihrer Lektüre.

Das alles zeigt, dass eine Bibelübersetzung eine Mammutaufgabe ist, die letztlich keine Einzelperson mehr alleine bewältigen kann. Schon Luther war auf die Unterstützung durch Melanchthon und andere Freunde und Gelehrte in seinem Umfeld angewiesen. Bei der BasisBibel waren fast 40 Personen an der inhaltlichen Erarbeitung beteiligt. Und international sind es Organisationen wie etwa der Weltverband der Bibelgesellschaften (United Bible Societies), die Qualitätskriterien für Bibelübersetzungen entwickeln. Und sie sorgen dafür, dass diese dann

auch in den konkreten Übersetzungsprojekten umgesetzt werden.

Als Deutsche Bibelgesellschaft profitieren wir in unserer Arbeit von diesen internationalen Kontakten, von dem Wissen und der Unterstützung, die wir dadurch erhalten. Zugleich ist es uns ein Anliegen, dass wir auch unsererseits die Arbeit in anderen Ländern unterstützen. Durch die Weltbibelhilfe (www.weltbibelhilfe.de) fördern wir jedes Jahr über 100 Projekte unserer Partnerorganisationen im Weltverband der Bibelgesellschaften. Denn auch diese Ausstellung der Württembergischen Landesbibliothek zeigt ja sehr eindrücklich, dass die Bibel weltweit von Bedeutung ist. Und vielleicht regt sie dazu an, auch selbst wieder einmal eine deutsche Bibel zur Hand zu nehmen oder digital auf den Schirm zu holen. Ganz egal, welche deutsche Bibel Sie wählen: Bei allen bekannten Übersetzungen können Sie sich darauf verlassen, dass sie mit großer Sorgfalt erstellt und gepflegt werden. Jetzt kommt es nur noch darauf an, dass man sie liest.

Dr. Christoph Rösel

Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart

Missionarische Bibelübersetzung als „Kolonie“ Gottes unter den Menschen

„Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matthäus 28,18-20; Lutherbibel, Revision 1984).

Entwicklung oder Auftrag? Einleitende Stichpunkte zur Mission

An dem für die christliche Mission zentralen Bibeltext (vgl. Markus 16,15) sind mehrere Aspekte hervorzuheben. Es handelt sich um die letzte persönliche Begegnung des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern. Das unterstreicht die Bedeutung der inhaltlichen Botschaft als Vermächtnis. Dieses wird als Aufforderung vorgetragen. Mit seiner Auferstehung hat Jesus die Macht des Todes gebrochen. Christus ist der Begrenzung durch Raum und Zeit enthoben, verfügt über alle „Gewalt“ bzw. „Macht“ (griechisch: *exusia*), erklärt dementsprechend „alle Kreatur“ (Markus 16,15) bzw. „Völker“ (Matthäus 28,19, griechisch: *ethne*) als zu seinem Wirkbereich gehörig. Indem Jesus Christus seinen Status kundtut, motiviert – und befähigt! – er die Apostel dazu, die anderen Menschen – und zwar möglichst alle – zu Jüngern Jesu zu machen. Dem Imperativ, andere Menschen zu Nachfolgern Jesu zu machen, sind im griechischen Ausgangstext drei Partizipien zugeordnet, die das „Wie“ verdeutlichen: „gehend“, „taufend“, „lehrend“. Inhalt der Lehre ist, was Jesus geboten hat bzw. etwas stärker fokussierend: „das Evangelium“ (Markus 16,15). Die Übertragung der griechischen Partizipialkonstruktion in eine parataktische Auflistung von Aufforderungen in der Lutherbibel deutet die Schwierigkeiten bei der Erstellung einer linguistisch und theologisch vertretbaren Übersetzung an. Den Unsicherheiten über das Dass, Wie und Was des Auftrags begegnet Christus mit der Zusage seines Beistands, seines Dabei-Seins. Deutlich ist: Es geht um Begründung und Vollzug von Beziehungen. Die Apostel – und alle späteren Jesus-Nachfolger – erfahren sich als in eine Bewegung von einem Woher zu einem Wohin gestellt. Bei alledem gründet die Gewissheit (Einheitsübersetzung: „Seid gewiß“) in



Abb. 1: Missionsauftrag in einer Swahili-Bibel (B graph.1937 02)



Abb. 2: Yabem-Bibel (B Yabem 1996 01). @United Bible Societies

Christus, der alle kreatürlichen Begrenzungen überschreitet, zugleich „aller Kreatur“ zugewandt ist. Das Markusevangelium (16,20) endet mit der Notiz, dass die Apostel (griechischer Begriff für „Gesandter, Sendbote“) auszogen und überall predigten.

Mit der kommunikativen Gestalt von Sendung (lateinisch „missio“) und Sendungsinhalt kommt die Vielfalt der Sprachen und Kulturen ins Spiel. Der Gegenstand des Evangeliums wurde von den Aposteln als Augenzeugen erlebt, in der mündlichen Rede Jesu in einer bestimmten Sprache (Aramäisch bzw. Hebräisch) gehört, überwiegend in der damaligen Verkehrssprache (Griechisch) nacherzählt und schriftlich fixiert. Sobald die Jünger Jesu andere Menschen zu Jüngern machten und diese zu ähnlichem Tun ermutigten, erweiterte sich der Kreis der Nachfolger Jesu immer mehr zu Angehörigen anderer Ethnien, Sprach- und Kulturkreise hin.

Das Zueinander von universalen, also die Gesamtheit der Welt betreffenden, sowie partikularen, nur auf Teile der Gesamtheit zutreffenden Bezugsinstanzen der Mission wurde auch in Illustrationen zur Bibel verarbeitet.

In Stuttgart erschien 1937 eine Swahili-Bibel (B graph.1937 02) mit den Illustrationen des deutschen Künstlers Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872) (Katalogteil: 4.11). Die Verantwortlichen hielten dies für das afrikanische Zielpublikum sicherlich auch deswegen für vertretbar, weil Schnorr von Carolsfeld für die Gestaltung seiner biblischen Figuren die Anschlussfähigkeit an alle Zeiten und Territorien beanspruchte. Aufgrund von Reisestudien die biblischen

Personen zu „Beduinenhäuptlingen“ zu machen, lehnte er ebenso ab wie „Einmischungen von störenden Elementen“ aus der Zeit des jeweiligen Künstlers, die dann „vermöge des Geschmackswechsels einer anderen Zeit als unstatthafte Wunderlichkeiten erscheinen“ konnten (Schnorr von Carolsfeld, S. IX). Der Zugang zu den biblischen Inhalten sollte nicht durch deren künstlerische Präsentation erschwert werden. Im Anschluss an die italienische Renaissance-Kunst mit deren bewusster „Einfachheit der Bekleidung“ wollte Schnorr von Carolsfeld seinen Illustrationen – dem Wesen bzw. Selbstanspruch der biblischen Botschaft entsprechend – einen „urweltlichen, großartigen, allgemeinen und deshalb für alle Zeiten gültigen Charakter“ verleihen (Schnorr von Carolsfeld, S. IX). Man kann freilich fragen, ob die mit ihrer Physiognomie und ihrer an die römische Toga erinnernden Kleidung sehr europäisch aussehenden Apostel genügend Identifikationspotential für die Adressaten einer Swahili-Bibel bieten (vgl. Warneck, Mission, S. 242–243). Freilich waren die damaligen Jünger Jesu keine Afrikaner. Die Bibelillustration wie die Bibelübersetzung stehen vor einer gemeinsamen Herausforderung. Der Inhalt ist gerade mit seiner historischen Verortung (Lukas 1,1: „Bericht zu geben von den Geschichten, die unter uns geschehen sind“) ein „sicherer Grund der Lehre“ (Lukas 1,4), sollte also möglichst authentisch wiedergegeben werden. Andererseits muss das „Für euch“ des Heilsgeschehens von Kreuz und Auferstehung Christi (1. Korinther 11,24) von den jeweiligen Hörern, Lesern, Betrachtenden als ein „Für mich“ versteh- und erfahrbar werden.

Die Gestik des segnenden Christus vor seiner Himmelfahrt (Lukas 24,50-52) hat eine neuere Illustration mit der Motivbearbeitung Schnorr von Carolsfelds gemeinsam. Einer Bibel in Yabem aus Papua Neuguinea (B Yabem 1996 01) wurden die Strichzeichnungen der französisch-schweizerischen Künstlerin Annie Vallonton (1915–2013) beigegeben. Mit der rein linearen, von allen individuellen bzw. kulturellen Spezifika abstrahierenden Darstellungsweise menschlicher Figuren betrieb sie eine konsequente Elementarisierung auf das Wesentliche. Die Umrisse können von den Lesern aufgrund ihrer Selbstwahrnehmung und ihrer kulturellen Prägungen in einer jeweils spezifischen Weise gefüllt werden. Dadurch



Abb. 3: Erkennungsbild der Zeitschrift „Die Evangelischen Missionen“ (Kirch.G.oct.4871)

wird sozusagen hinter den Aposteln die – aufgrund von Mission – erweiterte Jüngerschar mit ihren jeweils historisch-kulturellen Spezifika sichtbar. Inhaltliches Kontinuum bleibt die Beziehung zwischen dem gebenden bzw. segnenden Christus und den empfangenden, dankbar staunenden bzw. zum Botschaftendienst bevollmächtigten Jüngern. Vallontons Zeichnungen sind die am häufigsten gedruckten Bibelillustrationen. Sie wurden auch deswegen gerne für Bibelausgaben in außereuropäischen Sprachen verwendet, weil sie den bei Texten weitaus geringeren Grad an Elementarisierung und kontextueller Konkretisierung zu kompensieren halfen. Texte begegnen stets in einer bestimmten Sprache, sind dadurch im Wirkungskreis begrenzt, bedürfen bereits vor dem Rezeptionsvorgang der Festlegung auf spezifische Begrifflichkeiten.

Charakteristisch für das Wesen von Mission ist deren Dynamik, die in Bewegungsvorgängen manifest wird. Die ausgesandten Missionsleute gehen los, die Missionierten kommen herbei und nehmen die ihnen angebotene Gabe an. Das Logo des von 1895 bis 1931 erschienenen illustrierten Familienblattes „Die Evangelischen Missionen“ (Kirch.G.oct.4871) veranschaulicht dies. Die Initiative geht vom auferstandenen Christus im Segensgestus aus. Über ihm schwebt eine Taube als Symbol des Heiligen Geistes, durch den Christus in der Gegenwart präsent und wirksam ist. Die Lutherrose mit dem innenliegenden Kreuz deutet auf das Erlösungswerk Christi als Gegenstand der Mission hin. Das Christus umgebende Schriftband ruft mit dem Zitat aus Matthäus 11,28 die „Mühseligen und Beladenen“ herbei, um sie zu erquicken. Die Medaillons an den Seiten weisen mit den Umrissen der Kontinente auf den weltweiten Bezugsrahmen des Wirkens Christi hin. Mit dem Zitat aus



Abb. 4: Livingstone Memorial, East Princess Street Gardens, Edinburgh. @Wikimedia Commons. CC 3.0

Jesaja 60,(2-)3 wird der Übergang der Völker von der Dunkelheit in das Licht angesprochen – wobei mit der Bildkomposition eine christologische Präzision der zunächst Israel geltenden Verheißungen einhergeht. Der führende deutsche Missionswissenschaftler der Zeit, Gustav Warneck (1834–1910), berief sich für die dem Wort Gottes durch seine Verbindung mit dem Heiligen Geist innenliegende Kraft auch auf 2. Thessalonicher 3,1. Dort fordert der Apostel Paulus als Missionar die Gemeinde zum Gebet auf, „dass das Wort des Herrn laufe“ (Warneck, *Cultur*, S. 207). In diesem Zusammenhang weist er unter Bezugnahme auf die Völkerwanderung, die Entdeckungsreisen und die „Colonialpolitik“ darauf hin, dass „die großen Missionsperioden immer in solche Zeiten fallen, in denen ein mächtiges Bewegens und Wandern durch die Völker geht“. Das Wort Gottes laufe „vor, neben und hinter den [...] Missionaren her“ (ebd., S. 205, 207).

Zur Mission gehört nach dem Selbstverständnis ihrer Protagonisten wesentlich die zweigestaltige Begegnungsweise in der Bewegung der Missionare auf die zu missionierenden Menschen bzw. Völker hin. Gustav Warneck wies auf das Denkmal des schottischen Missionars David Livingstone (1813–1873) in Edinburgh hin (Warneck, *Cultur*, S. 53; Warneck, *Mission*, S. 588). Die Livingstone-Statue streckt dem Betrachter mit der rechten Hand eine Bibel entgegen, während die linke Hand eine Axt festhält. Das Denkmal besagt: Die im engeren Sinne geistliche Botschaft ist ebenso wenig zu trennen von der bearbeitenden Gestaltung bzw. Zivilisierung der Welt (hier durch Landwirtschaft), wie es lebendigen Glauben nicht ohne gute Werke (Jakobus 2,17) oder Rechtfertigung ohne Heiligung geben kann. Bei logischem Vorrang der Initiative Gottes (Johannes 3,16: „Also hat Gott die

Welt geliebt [...]“ vor dem Tun der Menschen bzw. des Glaubens vor den Werken sind die Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu den Mitmenschen bzw. zur Welt einander zugeordnet. Livingstones Ruf nach „Christianization, civilization, and commercialization of Africa“ eröffnete zusammen mit seinen Entdeckungen den Weg für die erste Welle europäischer Missionare im östlichen bzw. südöstlichen Afrika (Mojola, S. 23) (Katalog-Teil: 4.19). Der Mensch wird durch die Beziehung zu Gott sozusagen zu einem Bürger zweier Welten (Hebräer 13,14). Das „Reich Gottes“, also der Herrschafts- und Wirkbereich Gottes, zielt nicht auf innerweltliche Machtgefüge und Zivilisation, hat aber gleichwohl Auswirkungen darauf (Warneck, *Cultur*, S. 11). Die befreiende Kraft des Evangeliums besteht darin, dass die Identität („Wer bin ich?“) nicht mehr prioritär über das „Was“ der jeweils individuellen oder gruppenspezifischen Eigenschaften und Taten definiert, sondern von Gott geschenkt wird. In Probleme geriet die Mission immer dann, wenn das Verhältnis zwischen dem Wer und Was umgedreht oder das Was (etwa auch als Beitrag zu Kultur oder Politik) überbetont bzw. verselbständigt wurde.

In der Bibelübersetzung erreichten die Missionare die größten Erfolge dort, wo es zu Erstbegegnungen mit fremden Kulturen und deren Sprachen kam. Das betrifft in Quantität und Intensität am stärksten die kolonialen Expansionsbestrebungen europäischer Mächte in der Neuzeit. Gerade in dieser Phase kam es allerdings immer wieder zur Infragestellung der Mission von außen, was heute zur besseren historischen Einordnung und Erfassung der missionarischen Aktivitäten beiträgt.

Die Kolonialpolitik wurde seinerzeit als „Erzieherin der Wilden“ gepriesen (Warneck, *Cultur*, S. 101). Die Mission galt hingegen mit ihrer genuin religiösen Botschaft als eher hinderlich für die Zivilisationsarbeit (Warneck, *Cultur*, S. 2). Missionare wurden aufgefordert, primär „Kulturlehrer“ zu sein (Warneck, *Mission*, S. 587). Sie sollten „die Mission in den Hintergrund treten lassen“ (Grundemann, S. 91). Man warf der Mission insbesondere seitens der Kaufleute und Kolonialbeamten vor Ort „Humanitätsdusel und Verzärtelung“ vor (Troeltsch, *Mission*, Sp. 9). Der empirisch-historische Ansatz der damals noch jungen Religionswissenschaft führte zur Vorstellung einer stetigen Weiterentwicklung des Religiösen. Fort-

schritte wurden dabei vor allem am Ausmaß rational plausibler, verallgemeinerbarer und ethisch verwertbarer Umgestaltung des Religiösen festgemacht. Das Christentum galt in seiner herkömmlichen Ableitung von einer spezifischen göttlichen Offenbarung als „überwunden“, dementsprechend auch eine auf diese Offenbarung rekurrierende, „überwindend“ vorgehende Mission (Troeltsch, *Mission*, Sp. 12; Warneck, *Cultur*, S. 3). Unterschiede zwischen den Religionen verstanden Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule wie Wilhelm Bousset (1865–1920) als graduell, nicht grundsätzlich bedingt. Demnach handele es sich um mehr oder weniger weit entwickelte Ausprägungen eines „Gefühl[s] der Abhängigkeit von überweltlichen Gewalten“ (Warneck, *Schule*, S. 364; vgl. Wetjen, S. 31, 136–139).

Postkoloniale Theologieansätze erklären die Legitimation des Kolonialismus zumindest ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Hegels Theorie vom „Weltgeist“ (u.a. in seinen „Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte“, 1822/1823). Demnach werde die Menschheit „in jeder Etappe ihrer Geschichte immer zivilisierter, das heißt, fortschrittlicher und moderner“ (Silber, S. 64). Länder der nicht-westlichen Welt hinkten kulturell (und religiös) in ihrer Entwicklung hinterher und müssten soweit als möglich unter westlicher Führung dem als höher eingestuften Stand Europas angenähert werden. Vorläufer für das Entwicklungsdenken der Geschichts- und Kulturphilosophie gab es allerdings auch schon im Renaissance-Humanismus, der den iberischen Kolonialismus beeinflusste (z.B. Juan Ginés de Sepúlveda).

Durch Kombination des Fortschrittsdenkens der Aufklärung mit dem biologischen Ansatz der darwinistischen Evolutionstheorie kam es gelegentlich zu einer abschließenden Einteilung von Völkern. So hielt etwa Paul Rohrbach (1869–1956) die Mission an Stämmen Afrikas für sinnlos, weil deren „hoffnungslose Inferiorität“ zu einer mangelnden Kulturfähigkeit führe. Es sei unangemessen, „einem auf der Stufe afrikanischer Barbarei lebenden Stamme die hohe Kulturreligion des Christentums zu bringen“ (Richter, S. 131, 137, 139). Genau umgekehrte Schlüsse zog Richard Wilhelm (1873–1930) als liberaler Vertreter einer „Kulturmission“ aus dem Vergleich der Kulturen (Katalog-Teil: 5.20). Mission in Afrika sei sinnvoll und erfolgreich, weil sich ähnlich wie in der Germa-

nenmission das Christentum „durch [...] zivilisatorische und geistig-wissenschaftliche Überlegenheit“ durchsetzen könne (Wilhelm, S. 212). Für Hochkulturen wie China sei das so nicht möglich.

Eine andere Folge der vergleichenden Religionsforschung, die real übernatürliche Geschehnisse als Erklärungsoption ausschließt, war ein nivellierender Relativismus bzw. eine Indifferenz. Religion wurde zur „Privatsache“ erklärt (Troeltsch, Mission, Sp. 11), die nicht durch Mission öffentlich thematisiert werden sollte. Diese sich unter postmodernen Vorzeichen in der Gegenwart verstärkende Tendenz fasst der Soziologe Detlef Pollack sicher treffend so zusammen: „Moderne Gesellschaften bieten eine solche Vielfalt an Gestaltungsmöglichkeiten, dass viele es als Einschränkung der eigenen Verwirklichungsmöglichkeiten empfinden, sich auf eine einzige Option festzulegen“ (Pollack, S. 11).

Gustav Warneck begegnet den aus Sicht aktiver missionarischer Arbeit jeweils unangemessen betriebenen Differenzierungen bzw. Nivellierungen mit dem Hinweis auf den gleichen, unverfügbaren und nicht quantifizierbaren Wert aller Menschen. Alle hätten in der Perspektive Gottes „denselben Wert“ und seien „ohne Unterschied des Stammes, Standes und Geschlechts als Objekt wie der göttlichen Retterliebe, so der menschlichen Nächstenliebe“ zu betrachten (Warneck, Mission, S. 581, 589). Ist das Geliebt-Sein den Menschen kraft ihrer Geschöpflichkeit universal mitgegeben, so bleibt das Gerettet-Sein Ziel einer Veränderung. Nicht das Dass des Beherrscht-Werdens ist in theologischer Perspektive das Problem des Menschen, vielmehr das Wer und Was der den Menschen bestimmenden Macht. Die Menschen stehen „in der ganzen Welt unter derselben Herrschaft der Sünde und des Todes“ (Warneck, Mission, S. 581), haben im Hinblick auf die Erlösungsbedürftigkeit also denselben Ausgangspunkt.

„Eine Großmacht in Knechtsgestalt“. Zur Motivation der Mission

In der Missionsliteratur wird in Anlehnung an die Gleichnisse Jesu häufig die eigene Tätigkeit mit einer landwirtschaftlichen Arbeit verglichen. Diese ist allerdings auf die Innerlichkeit der Menschen bezogen. „Es ist geistiger Same, der auf gut Land fallen muß,

wenn er gute Frucht tragen soll. Das gute Land sind aber die Menschenherzen“ (Warneck, Cultur, S. 10). „Ein noch unbebauter Missionsacker“ wurde ein Aufsatz über die beginnende Mission auf Sumatra vorgelegerten Inseln überschrieben (Schreiber). Eine Beilage der Zeitschrift „Die Evangelischen Missionen“ hieß „Saat und Ernte auf dem Missionsfelde“. Diese Metaphorik beinhaltet mehrere Aspekte. Menschen kommen nicht ohne die Rezeption des ihnen vermittelten Wortes Gottes (als Same) zum Glauben. Ohne Mission wird aus einem Stück Land kein Acker, entgeht ihm die Möglichkeit, Früchte hervorzubringen und Erfüllung zu finden. Ob Frucht wächst, Glauben entsteht, unterliegt nicht einer zwingenden Naturnotwendigkeit, sondern bleibt ein erhofftes, aber unverfügbares, auch nicht gewaltsam erreichbares Ziel. Die Anliegen der Mission beziehen sich nicht auf äußerliche Beherrschung, sondern auf den geistig-geistlichen Bereich.

Die Protagonisten der Mission wandten sich gegen die „Nützlichkeitstheorie“ des Kolonialismus, der aus kulturellen Gründen die Mission unter „Naturvölkern“ für vertretbar hielt (Warneck, Cultur, S. 11). Die Missionierten sollten ihren Nutzen in sich selbst haben, um ihrer selbst willen im Fokus sein, nicht wegen ihres machtpolitischen, ökonomischen oder wissenschaftlichen Nutzens:

„Ihr [der Mission; CH] liegt in Wahrheit das Wohl der Eingeborenen am Herzen, wie das ewige so das zeitliche. Ihr sind die Heiden nicht ein *Herrschaftsobject* wie der Colonialpolitik, nicht ein *Bereicherungsobject* wie der Colonialpolitik, nicht ein *Bereicherungsobject* wie dem Welthandel, nicht ein *Wissensobject* wie der Wissenschaft, sondern – ein *Rettungsobject*“ (Warneck, Cultur, S. 37; vgl. S. 93).

Ausgangspunkt war (und ist) für die Mission erstens die universal, unabhängig von allen partiellen innerweltlichen Eigenschaften gültige Erlösungsbedürftigkeit. Zweitens die Liebe und der Erlösungswille Gottes. Es geht also primär um die Gottesbeziehung, von der dann nachgelagert alle anderen Beziehungen abhängen. Im Unterschied zu den säkularen Ansatzpunkten der Begegnung mit den Menschen aus außereuropäischen Kulturen geht es also nicht darum, etwas von diesen Menschen – letztlich egoistisch – haben zu wollen, sondern ihnen etwas – und zwar in der Perspektive der Mission: das

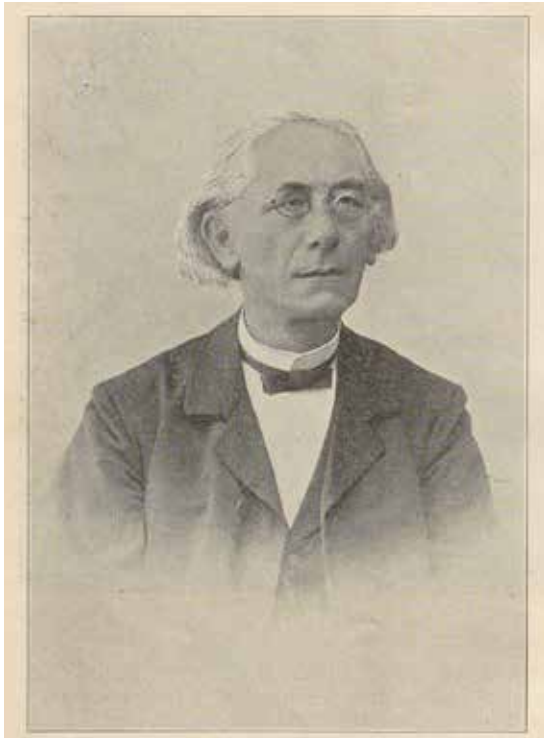


Abb. 5: Gustav Warneck (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-3.1897, S. 20)

Entscheidende – zu geben (vgl. Warneck, *Cultur*, S. 37). Unter Hinweis auf Lukas 19,10 hieß das zusammengefasst: „Wir treiben [...] *Mission* nicht eigentlich zu dem Zwecke, *Cultur* zu bringen, sondern *die Heiden zu dem Sünderheiland einzuladen*, der ihre Seelen rettet und ihre Herzen erneuert“ (Warneck, *Cultur*, S. 11). Die Liebe Gottes als Grund des Heilsgeschehens (Johannes 3,16) entfaltet eine Dynamik. Bei dem „Für euch“ Christi handelt es sich um „zwei inhaltschwere Worte, die ebenso das Rätsel der Welterlösung wie das der Welteroberung erklären“. Die – von den Missionaren bezugte – Liebe Gottes erscheint als „Großmacht“ (Warneck, *Mission*, S. 103). Wegen der im Vergleich zu den säkularen Ansätzen anderen Stoßrichtung und der häufig eher dienend-helfenden Arbeitsweise der Missionare, zugleich im Hinblick auf die damals große Zahl an Personal und Einrichtungen betrachtete man die Mission allerdings als eine „Großmacht in Knechtsgestalt“ (Richter, S. 7). Das Wesen der Mission wird sachgemäß dann erfasst, wenn die zentrale Bedeutung der biblischen Begründung in ihrer bindenden, orientierenden, stärkenden, auch gewiss machenden Wirkung erkannt wird. „Bibelbezogenes Christentum ist notwendigerweise missionarisches Christentum“ (Obst, S. 35).

Gustav Warneck nannte als eine qualifizierende Fähigkeit von Missionaren, sie müssten sich „her-



Abb. 6: Befreite Sklavenkinder in Ostafrika (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-5.1899, S. 161). Vgl. Katalog-Teil: 3.11

unterlassen zu den Niedrigen“ (Warneck, *Cultur*, S. 101). Anders als flüchtige Reiseberichterstatter seien es die Missionare, „die jahrelang unter dem Volke leben, seine Sprache verstehen und ein Samariterauge, ein Samariterherz und eine Samariterhand für dasselbe haben“ (Warneck, *Cultur*, S. 23). Dem mit Zivilisationsleistungen legitimierten Kolonialismus fehle „das barmherzige Herz“; man betrachte die Einheimischen als „Diener“ oder „Feinde“ (Warneck, *Cultur*, S. 83).

Es verwundert nicht, dass wie in der frühesten Zeit des Christentums unter dem Einfluss der Mission häufig zunächst Personen mit geringer gesellschaftlicher Stellung zum Christentum konvertierten. So berichtete die Zeitschrift „Die Evangelischen Missionen“ (6. 1900, S. 265ff.) über „Die Bewegung unter den Parias im Madrasbezirke der Tamulenmission“. Von einem bildungsbürgerlichen Standpunkt aus kritisierte dies der von der Religionsgeschichtlichen Schule beeinflusste China-Missionar Richard Wilhelm. Er attestierte aufgrund mancher Beobachtungen den ersten Konvertiten vornehmlich materielle Interessen. Diese Chinesen nannte er „Reischristen“ (Wilhelm, S. 70).

Zur dienenden Haltung der Mission gehörte auch deren punktuelle Selbstkritik. So distanzierte sich Warneck von der bis in das 19. Jahrhundert hinein praktizierten Duldung der als „heidnisch“ eingestuft „Institution der Sklaverei“ durch das Christentum (Warneck, *Cultur*, S. 77). Etliche der frühen afrikanischen Christen waren unter dem Einfluss der Mission befreite bzw. freigeverkaufte Sklaven (Warneck, *Cultur*, S. 141; vgl. Lutindi [Deutsch-Ostafrika]).

Von innen nach außen. Mission und Kultur

Gustav Warneck warnte vor den Folgen einer zu schnellen, unvermittelten und oberflächlichen Konfrontation nicht-westlicher Völker mit der europäischen Kultur. Häufig führe das Machtgefälle im Zuge des Kolonialismus zu opportunistischen Verhaltensweisen der Einheimischen und produziere „Culturkarikaturen“ bzw. reize „zur kindischen Nachäffung“ (Warneck, *Cultur*, S. 73, 75). Eine „rein materielle und intellektuelle Cultur“, wie sie Vertreter kolonialer Zivilisationstheorien im Blick hatten, war nach Einschätzung der Missionstheologen eine Engführung (Warneck, *Cultur*, S. 7f.). Kultur sollte in missionarischer Sicht nicht auf das äußerliche Funktionieren der politischen und ökonomischen Abläufe bzw. das dazu notwendige Mindestmaß an Bildung beschränkt sein. Für eine umfassender verstandene, auf innere Überzeugung und Herzensbildung abzielende Kultur rekurrierte Warneck auf den zu seiner Zeit verbreiteten Begriff der Sittlichkeit (Warneck, *Cultur*, S. 7–9).

Die deutschen Missionsgesellschaften der Kolonialzeit wurden von einflussreichen Kräften in der Öffentlichkeit angefeindet, weil sie sich der damals für Modernität stehenden „kat'-exochen-Wissenschaft der Gegenwart“ widersetzen (Warneck, *Cultur*, S. 140). Dabei handelte es sich um die Übertragung darwinistischer Prinzipien der Naturwissenschaft auf den Bereich von Kultur und Geschichte. Der „Kampf ums Dasein“ war das programmatische Schlagwort (Warneck, *Cultur*, S. 5, 126, 140). Der Publizist Friedrich von Hellwald (1842–1892) trat mit seinen im Bildungsbürgertum populären Schriften vehement für die monistisch-naturalistische Weltanschauung des Darwinisten Ernst Haeckel (1834–1919) ein, dem er seine „Culturgeschichte“ widmete. Zutreffend stellte Hellwald im Hinblick auf seine v.a. aus kirchlichen Kreisen kommenden Kritiker eine „absolute Verschiedenheit der Ausgangspunkte“ fest (Hellwald, S. VIII). Für die „Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Culturgeschichte“ beanspruchte er „objective Wahrheit“ (Hellwald, S. VII, IX). Hellwald plädierte beim „Kampfe um's Dasein“ für das „Recht des Stärkeren“ und den „Ausschluss der Liebe“ (Hellwald, S. 797–798). Mit Verweis auf



Abb. 7: Friedrich von Hellwald: *Culturgeschichte*, 1875 (Allg.G.oct.1038)

das unter britischer Herrschaft stehende Australien und die dort sichtbaren kulturellen Fortschritte behauptete er, „dass die Entwicklung der Menschheit und der einzelnen Nationen nicht nach ethischen Grundsätzen, wohl aber kraft des Rechts des Stärkeren fortschreitet“ (Hellwald, S. 747). Da ein Afrikaner allgemein „der kräftigste Tropenmensch“ sei, hielt Hellwald auch die „Sklavenrolle“ von Naturvölkern für unvermeidlich (Hellwald, S. 748; Warneck, *Cultur*, S. 126). Die Anliegen von Hellwalds Geistesverwandten Paul Rohrbach im Hinblick auf die kolonisierten Völker ließen sich so zusammenfassen: „Für den erzieherischen Erfolg der Arbeit am Neger heißt das Schlüsselwort nicht Lehre, sondern Disziplin, Autorität, Subordination“ (Richter, S. 138). Religiöse Belange spielten allenfalls als Teilaspekte der für überlegen gehaltenen westlichen Kultur, der sich die Kolonisierten anzupassen hatten, eine Rolle.

Eine Unter- und Einordnung der Religion in die Kultur sowie Identifikation von Christentum und westlicher Kultur bei allerdings gleichzeitiger Wertschätzung der asiatischen Hochkulturen begegnete auch im liberalen Ansatz Ernst Troeltschs: „Sie [die Mission; C.H.] ist die Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflusssphäre“ (Troeltsch, *Mission*, Sp. 56). Troeltsch spitzte

in einer Kontroverse mit Warneck – als Schlussfolgerung aus den Erkenntnissen der Religionsgeschichtlichen Schule – die Aufgabe der Mission dahingehend zu, dass sie „nicht Rettung und Bekehrung, sondern Erhebung und Entwicklung“ sei (Troeltsch, Mission, Sp. 57; dazu Berner; Balz; Warneck, Schule, S. 361ff.).

Demgegenüber verlief nach Einschätzung Warnecks die Bewegungsrichtung missionarischer Arbeit umgekehrt, weil die kulturellen Faktoren den religiösen Inhalten untergeordnet und dadurch relativiert wurden. Die vermeintliche Objektivität einer mit naturwissenschaftlichem Anspruch vorgetragenen Kulturphilosophie führte faktisch zu einer abstuften, wertenden Verhältnisbestimmung der Kulturen. Bei einer rein säkularen Erkenntnisgrundlage könne jedes Individuum, jede Zeit, jedes Volk „nach eigenem Ermessen“ bestimmen, „was menschenwürdig und sittlich sein soll“, so Warneck (Cultur, S. 8). Dies bewirkte angesichts des kolonialen Machtgefälles eine hierarchisch auf die in Europa vorherrschende Kultur zulaufende Einteilung der Welt. Demgegenüber stellte Warneck den Bezug auf Gott als Korrektiv und Beurteilungsmaßstab für jegliche Ausprägung von Kultur, auch der europäischen, heraus:

„In Wahrheit kann es nur eine *objective* Sittlichkeit geben, die eine bindende Norm unabhängig von meinem eignen Belieben ist, die über mir steht, weil sie nicht das Ergebnis meiner eignen Gesetzgebung bildet. Eine solche über mir stehende, allgemein verpflichtende, objective Norm ist aber nur möglich, wenn ein *lebendiger* Gott Gesetzgeber und Richter ist“ (Warneck, Cultur, S. 8).

Ohne die Begründung und Begrenzung durch Gott bestand demnach sozusagen die Gefahr einer Verselbständigung und Überhöhung der Kultur. Die Kultur konnte leicht in Machtkämpfe um die Dominanz einer bestimmten Ausprägung hineingezogen werden. Anders verhielt es sich, wenn die Kultur als äußere Gestalt einer inneren Überzeugung bzw. im Inneren wahrnehmbaren Wirklichkeit verstanden wurde. Dadurch vermochte man eher jeweils neu die fremde wie die eigene Kultur in ihren aktuellen Ausgestaltungen von einer Instanz her zu prüfen, die den zeitlichen und räumlichen Begrenzungen der jeweiligen Kultur nicht unterworfen ist. Anspruch bzw. Ziel der universalen Akzeptanz sollte in der Argumentation der christlichen Mission demnach nicht der europäischen Kultur – an sich – zukommen, sondern dem

Gott, dessen Selbstoffenbarung in der Bibel dokumentiert ist. Die europäische Kultur kam dann als Referenzpunkt nur insoweit und so lange ins Spiel, als sie – auch durch ihre Repräsentanten – christlich geprägt war. Warneck stellte als Haupthindernisse für die Mission zwei Probleme heraus: „1) die Christen selber leben nicht, was ihre Ethik lehrt, und 2) die Christen selber glauben nicht, was ihr Evangelium verkündigt“ (Warneck, Missionsmotiv, S. 121).

„Die Cultur ist nicht der *Hauptzweck* der Mission, aber sie ist ihre *nothwendige Folge*, eine *Zugabe*, ein *Nebenwerk*, ein von dem reichen Tische des Evangelii *abfallender Erdensegen*“, so präziserte Warneck (Cultur, S. 12) den Zusammenhang zwischen Mission und Kultur. Es sollte nicht um die Vermittlung der historisch gewachsenen europäischen bzw. westlichen Kultur gehen, sondern um das Evangelium, das dann im Nachgang Auswirkungen auf die Gestaltung von Kultur hat. Matthäus 6,33 („Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen“) gilt als Hinweis auf die notwendigen Priorisierungen. Dieser Vers enthält aber auch die Verheißung, dass allen innerweltlich-kreatürlichen Bedürfnissen mit den ihnen folgenden kulturellen Belangen dann und gerade infolge der Priorisierungen entsprochen werden wird. Warneck (Cultur, S. 7) spitzte mit Berufung darauf zu: „[...] die Religion des Jenseits das beste und sicherste Mittel [...], das Diesseits zu cultiviren“.

Der Weg sollte von innen nach außen, vom Glauben zu dem dadurch veränderten Tun, von der Gottesbeziehung zur Neugestaltung aller anderen Beziehungen führen:

„Mit der Aenderung des Sinnes geht aber naturnothwendig eine Aenderung der Anschauung, mit der Aenderung der Gesinnung eine Aenderung der Gesittung, und mit der Aenderung des inneren Lebens eine Aenderung des äußeren Lebens Hand in Hand. Es muß sich eine neue sittliche Atmosphäre bilden und dadurch das Gesamtverhalten der Heidenchristen – und indirect auch der diese umgebenden Heiden – in seinem innersten Kerne beeinflusst werden. Gerade dadurch aber legt die Mission das eigentliche Culturfundament“ (Warneck, Cultur, S. 37).

Die Beseitigung von gesellschaftlichen Missständen konnte demzufolge nicht vorrangig bzw. nicht allein durch – äußerliches – staatliches Han-

deln (Gesetzgebung, Gewaltmonopol) geschehen, sondern die „neue Gesittung“ wurde mit der neuen „Gesinnung“ eingepflanzt – und zwar mit der Verkündigung des Evangeliums (Warneck, *Cultur*, S. 124). Die Dauerhaftigkeit kultureller Fortschritte verdankte sich nicht bloß „der Autorität eines Häuptlings oder dem Einflusse eines Missionars“, sondern musste „tiefer und fester begründet sein“ (Warneck, *Cultur*, S. 84). Der christlichen, darin aber sicherlich am stärksten der pietistischen Tradition entsprechend setzte die Mission bei der Umkehr des Individuums an, aus der dann die allmähliche Veränderung der Strukturen folgt – statt umgekehrt wie häufig in der politischen Praxis (vgl. Wetjen, S. 129). Die Mission legte demnach „einen Samen der Wiedergeburt in die Herzen, der von innen heraus neugestaltend auf das menschliche Gemeinschaftsleben wirken muss und auch tatsächlich wirkt“ (Warneck, *Mission*, S. 588). Helmut Obst (S. 36) präzisiert den Sachverhalt so: „Der bekehrte Mensch ist der veränderte Mensch, der nicht nur sich, sondern auch seine Umwelt verändert und reformiert“.

Folgerichtig lehnte die Missionswissenschaft eine Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern als Relevanzkriterium ab. Als Vorbild für die universale Adressierung der Mission galten Warneck (*Cultur*, S. 11) die Aktivitäten der frühesten Christenheit: „Wie das Evangelium Christi bei seinem Eintritt in diese Welt zuerst gerade denjenigen Völkern gebracht werden mußte, die im gewissen Sinne *Cultur genug und übergenuß bereits hatten*, so treiben wir auch heute Mission nicht bloß unter den sogenannten Natur- sondern auch den *Culturvölkern*“. Freilich wirkte die Mission bei sog. Naturvölkern eher „culturbegründend“, was z.B. den Schulunterricht, bestimmte technische Methoden oder Handelsbeziehungen angeht. Bei sog. Kulturvölkern ging es dagegen mehr um eine Umgestaltung durch Beseitigung empfundener Fehlentwicklungen der historisch gewachsenen Kultur oder von mit dem christlichen Glauben nicht vereinbaren Elementen darin (Warneck, *Cultur*, S. 38–39).

Die Mission begegnete dem Vorwurf mangelnder Nützlichkeit für die innerweltlichen Lebensvollzüge. Nicht als Hauptanliegen, aber zur Verteidigung wurde auf die zahlreichen diakonischen und pädagogischen Aufgabenfelder der Missionare hingewiesen. Unter dem Einfluss der Mission (z.B. durch die Vorga-

be, körperliche Nacktheit zu verhüllen) wurde in einigen Gegenden mit der Produktion und dem Handel von Textilien begonnen (Warneck, *Cultur*, S. 41–42). Wenn „die christliche Sittlichkeit [...] eine der allgemeinen Menschenwürde, dem Anstande und der Reinlichkeit entsprechende Wohnung“ verlangt, regt dies zu Bautätigkeiten an (Warneck, *Cultur*, S. 47). Häufig wurde der Gebrauch von „Spaten und Pflug“ zur auskömmlicheren Gestaltung des Feldbaus vermittelt (Warneck, *Cultur*, S. 55–56). Auch die ärztliche Hilfe sowie der Kampf gegen Menschenopfer, die Tötung von Sklaven und Frauen zur Begleitung Verstorbener oder die Aussetzung von Kindern waren exemplarische Gestaltungsformen eines Lebens aus dem christlichen Glauben heraus (Warneck, *Cultur*, S. 127–129, 133, 137).

Zwar bemühten sich die Wortführer der Mission wie Gustav Warneck darum, zwischen der biblischen Botschaft bzw. dem Willen Gottes einerseits und der faktischen europäischen Kultur andererseits zu unterscheiden. Die Äußere Mission verstand sich auch als Innere Mission in der europäischen Heimat. Sie sollte ein Weckruf sein, mit der damals noch weit überwiegenden formalen Mitgliedschaft in den Volkskirchen ein lebendiges, authentisches, von innen heraus praktiziertes Christentum zu verbinden (vgl. Wetjen, S. 183, 208, 252). Allerdings fiel den Einheimischen in den missionierten Ländern die Unterscheidung zwischen den europäischen Missionaren und den aus denselben Ländern stammenden Kaufleuten, Kolonialbeamten, Soldaten und Matrosen schwerer. Deren moralisches Fehlverhalten (z.B. „Habsucht“ und „Wollust“) galt auch als Ausdruck einer formal christlich geprägten Kultur (Warneck, *Cultur*, S. 15). Und selbst wenn Kultur nur Folge und nicht Begründung von Mission war, so wurden die westlichen Missionare doch „als Träger der christlich-abendländischen Kultur“ wahrgenommen (Warneck, *Cultur*, S. 36). Insbesondere in der Phase der zeitlichen Verschränkung von Mission und Kolonialismus mussten nicht wenige Ureinwohner als innerweltlichen Preis für das kostenlose, auf die Ewigkeit abzielende Evangelium „mit ihrem Land, ihrer Arbeitskraft und oft genug mit dem Leben bezahlen“ – so zumindest der Vorwurf postkolonialer Theologen (Silber, S. 54).

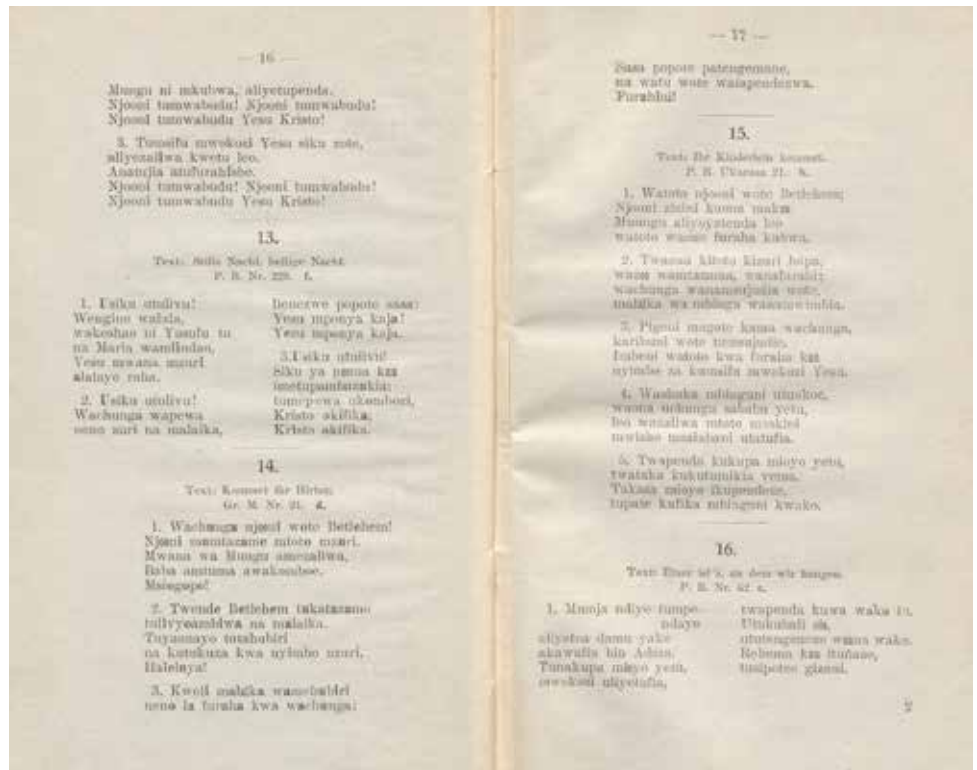


Abb. 8: Swahili-Gesangbuch, 1915 (66/81135)

Dem Argumentationsduktus Gustav Warnecks nähert sich bemerkenswerterweise dagegen ein zeitgenössischer afrikanischer Theologe an. Der Ghanaer Kwame Bediako (1945–2008) wollte eine Gestalt christlichen Glaubens aufzeigen, die für die traditionelle afrikanische Kultur anschlussfähig und plausibel ist. Dabei relativiert er nicht die Grundinhalte christlichen Glaubens, macht diese vielmehr zum Ausgangspunkt. Ziel ist, zugleich authentisch Afrikaner und wahrer Christ zu sein („that we can be authentic Africans and true Christians“) (Bediako, S. 23). Gegen die Überbewertung der europäischen Kultur, aber auch des Sippen- und Stammesdenkens Afrikas stellt Bediako die kategoriale Verschiedenheit des Heilsgeschehens heraus. Dieses hängt in der jeweils individuellen Zueignung nicht von zeitlich-partikularen Faktoren wie Herkunft, Nation, Kultur, Rasse ab, ist davon auch nicht begrenzt:

„[...] becoming children of God does not stem from, nor is it limited by, the accidents of birth, race, culture, lineage or even ‚religious‘ tradition. It comes to us by grace through faith“. “[...] the priesthood, mediation and hence the salvation that Jesus Christ brings to all people everywhere belong to an entirely different category from what people may claim for their clan, family, tribal and national priests and mediators“ (Bediako, S. 25, 28).

Bediako bezieht sich auf das hohepriesterliche Amt Christi, wie es in Hebräer 7 beschrieben

wird. Dieses wird nach der Ordnung Melchisedeks ausgeübt (Hebräer 7,15), der keinem Stamm angehörte, dadurch ein Außenseiter war („an outsider“) (Bediako, S. 28). Indem die erlösende Wirkung des Priesteramts Christi nicht an eine bestimmte ethnisch-kulturelle Prägung (z.B. die jüdische oder europäische) gebunden ist, wird die universale und integrative Relevanz Christi als Weltenheiland deutlich. Es geht nicht um die – z.B. kulturelle oder rassische – Überlegenheit einzelner Teile der Menschheit über andere, sondern um die in seiner Einzigartigkeit begründete Souveränität Christi:

„The quality of the achievement and ministry of Jesus Christ for and on behalf of all people, together with who he is, reveal his absolute supremacy [...] The uniqueness of Jesus Christ is rooted in his radical and direct significance for every human person, every human context and every human culture“ (Bediako, S. 28).

Bediako vergleicht die Ahnen, die sozusagen von uns kommen und mit uns leben, mit Christus, der zu uns kommt und bereits durch die Inkarnation eine viel weiter reichende Identifikation an den Tag legte, als es jemals einer auf Blutsverwandtschaft gründenden Solidarität der Ahnen bzw. mit den Ahnen möglich wäre: „a far more profound identification with us in our humanity than the mere ethnic solidarity of lineage ancestors can ever do“ (Bediako, S. 30–31). Der Opfer- und der Gemeinschaftsaspekt

sind zentral für die traditionelle afrikanische Kultur. Bediako führt die umfassende, durch das Opfer Christi am Kreuz gestiftete Gemeinschaft vor Augen, um an das spezifisch afrikanische Denken anzuknüpfen. Die bergende, stärkende, orientierende Gemeinschaft mit Christus erfüllt Bediako zufolge das, was an positiven Erwartungen mit dem Ahnenkult verknüpft ist. Zugleich wird die Gemeinschaft mit den Ahnen transzendiert, erweitert zu einer die Sippen Grenzen übersteigenden Bezugsinstanz und befreit von den gefürchteten negativen Einflüssen der Ahnen auf den Alltag der noch Lebenden.

“[...] the redeemed now belong within the community of the living God, in the joyful company of the faithful of all ages and climes. They are united through their union with Christ, in a fellowship infinitely richer than the mere social bonds of lineage, clan, tribe or nation that exclude the stranger as a virtual enemy” (Bediako, S. 31–32). Oder mit Anspielung auf 1. Petrus 3,22: „He [Jesus Christus; C.H.] is Lord over the living and the dead, and over the ‚living-dead‘, as ancestors are also called. He is supreme over all gods and authorities in the realm of spirit, summing up in himself all their powers and cancelling any terrorizing influence they might be assumed to have upon us” (Bediako, S. 27).

„Missionieren ist Kolonisieren“? Mission und Kolonialismus

Zwar gestehen auch Protagonisten des Postkolonialismus zu, dass die Missionare „eine andere Motivation [...] als die Eroberer“ hatten und die Mission „nicht vollständig mit der Praxis von Eroberung, Ausplünderung und so genannter Zivilisierung im Kolonialismus in Übereinstimmung“ zu bringen ist (Silber, S. 96). Zum postkolonialen Narrativ gehört aber trotzdem die tendenzielle Gleichsetzung von Mission und Kolonialismus. Der Mission wird unterstellt, dass sie mit ihrer streng theologischen Argumentation in Wirklichkeit andere Ziele verfolgte, nämlich die „Verschleierung der tatsächlichen Interessen des Kolonialismus“ (Silber, S. 97). Die Mission hätte sich demnach von den Kolonialmächten instrumentalisieren lassen. Als Beleg wird auf die von beiden Akteuren gemeinsam betriebene „Abwertung der einheimischen Religionen“ hingewiesen (Silber, S. 97).

In ähnlicher Weise bewerten Historiker, die sich einer dezidiert säkularen Perspektive verpflichtet sehen, die Mission. Die „Schwertmission“ Karls des Großen bei der Ausdehnung des Fränkischen Reiches nach Osten dient dabei als Interpretationsbasis für alle späteren Missionsaktivitäten. Demnach seien die Missionare „zutiefst vom inneren und äußeren Zusammenhang zwischen westlicher Kultur und abendländischem Christentum überzeugt“ gewesen und dadurch „die militantesten Vertreter eines kulturellen Europäismus“. Das Christentum wurde von den Missionierten „als die ideologische und rituelle Begleitseite des westlichen Imperialismus“ wahrgenommen (Gründer, S. 30, 29, 28).

Gegen eine unmittelbare Verknüpfung von Mission und Kolonialismus spricht allerdings, dass insbesondere im 19. Jahrhundert etliche Missionare (z.B. Ludwig Krapf, David Livingstone) bestimmte Regionen als Pioniere betraten und zwar vor den Kolonialmächten und unabhängig von diesen. Sie waren sozusagen „beyond the frontier“ aktiv (Kliger, S. 1106). Postkoloniale Theorien greifen die für indigene Kulturen zentrale Verbundenheit mit bestimmten Landstrichen auf, die als geistdurchwirkt und heilig gelten. Die Mission zielte demgegenüber mit dem biblischen Verständnis Gottes als eines von der Natur unterschiedenen und zugleich allumfassenden Schöpfers nicht auf den Besitz von „Land“ im vordergründigen Sinne. Vielmehr ging es um eine Zeit und Raum übergreifende, geistliche Beziehung zu Gott. „That Indigenous practices encouraged an *awareness of the power of land or of place*, as against an apparently omnipotent but *placeless* Christian God“; „[...] the missionary’s God [...] encouraged a different relationship to their lands; in his schema, power or life force was *divested from land and invested exclusively in a supreme being*“ (Kliger, S. 1126, 1127).

Mission geschah freilich häufig im kolonialen Kontext. Ein Verhältnis von Mission und Kolonialismus bestand, aber gestaltete sich komplex und differenziert. Neueste geschichtswissenschaftliche Forschungsansätze akzentuieren – bei aller Verflochtenheit mit dem Kolonialismus – bemerkenswerterweise, dass es „spezifische Charakteristika und eigenständige Zwecke und Mittel der Mission und deren Rolle im Globalisierungsprozess“ gab (Habermas, Mission, S. 15). Aus empirischer Beobach-



Abb. 9: Kolonialausstellung (aus: Die Evangelischen Missionen. Kirch.G.oct.4871-2.1896, S. 213)

tung konkreter und facettenreicher Beispiele folgt: „Missionen konnten, aber mussten keineswegs zwangsläufig vernetzt sein mit kolonialen Herrschaftsstrukturen“ (Habermas, Mission, S. 25). Die Haltung der Mission „zu den kolonialen Herrschaftseliten war durchaus ambivalent“ (Hüsgen, S. 10)

Die Missionsbewegung grenzte ihre Aufgabenbestimmung deutlich von säkularer Interessenpolitik ab. „Die Aufgabe der Mission ist lediglich eine religiöse, keine kulturelle, keine politische oder kolonialpolitische; die christliche Mission hat es zu tun mit Christianisierung“ (Warneck, Mission, S. 25). „Othering“ bzw. „Veränderung“ meint als Teil der postkolonialen Terminologie die argumentative Abgrenzung der Identitäten zwischen kolonialen Akteuren und kolonisierten Gruppen (Silber, S. 46–47). Anders akzentuiert ist der Begriff „Alterierung“, mit dem Warneck (Mission, S. 601) die Verfremdung oder Überlagerung der Mission mit für ihr Wesen nicht sachgemäßen Aufgaben oder Absichten bezeichnete. Julius Richter (S. 6) stufte die Mission im Nebeneinander zum Kolonialismus so ein, mit ihr sei „mehr oder weniger unabhängig eine zweite anders geartete Bewegung“ entstanden. Es sei „klar [...], daß die Kolonialpolitik andere Ziele verfolgt und andere Wege einschlägt als die Mission“. Der Kolonialismus hatte vor allem das Wohl des Heimatlandes im Blick: „Die Kolonisation [...] ist also wesentlich darauf eingestellt, dem deutschen Volke durch Erweiterung seines Betätigungsbereiches neue Lebenskräfte zuzuführen“ (Richter, S. 167–168). Dementsprechend standen Sicherheit und Ordnung, eine funktionieren-

de Verwaltung, der Ausgleich zwischen Kolonisten und Einheimischen sowie unter den Einheimischen, außerdem der Handel im Zentrum kolonialen Interesses.

Andererseits waren die Missionare pragmatisch genug, um die sich durch den Kolonialismus ergebenden Konstellationen positiv für die Umsetzung der auch ohne den Kolonialismus bestehenden Anliegen der Mission zu nutzen. Die Mission ging in der Frühen Neuzeit vor allem von Spaniern und Portugiesen aus, weil sie anders als die protestantischen Länder „directe Beziehungen zu heidnischen Völkern hatten“ (Warneck, Cultur, S. 203). Die Entdeckungen bis dahin unbekannter Inseln und Völker etwa in der Südsee verhalfen der europäischen Erweckungsbewegung zu ihrer „Missionsrichtung“ (Warneck, Cultur, S. 203). „Es war speciell das neu erwachte Interesse an fremden Völkern und Ländern, das in den christlich lebendigen Kreisen die Missionsgedanken erzeugte“ (Warneck, Cultur, S. 204), wobei die technischen Innovationen im Bereich der Kommunikation und Fortbewegung die Umsetzung erleichterten. Durch den Kolonialismus wurden manche zuvor unzugängliche Territorien „der christlichen Welt vor die Tür gelegt“ (Warneck, Mission, S. 569). Wenn die Mission auf einen Auftrag Gottes zurückgeführt wurde, war es konsequent, die weltpolitischen Veränderungen einer Fügung durch den, der „die Zügel des Weltregiments in seinen Händen“ hält, zuzuschreiben. Gott sei es, der „die Fortschritte der Culturgeschichte der Ausbreitung seines Evangelii dienstbar macht“ (Warneck, Cultur, S. 205). Von göttlicher Vorsehung bei und hinter den sich ergebenden „Öffnungen“ sprach auch Ludwig Krapf im Hinblick auf den – noch nicht unter einer Kolonialherrschaft stehenden – Stamm der Oromo (Galla): „to enter into several openings which Providence evidently has made“ (Krapf, Galla, S. XIII). Zumindest im 19. Jahrhundert wurde der Kolonialismus nicht mit dem Missionsauftrag begründet. Aber umgekehrt war die Mission dankbar für die sich durch den Kolonialismus ergebenden, sozusagen praxisbezogenen Erleichterungen der Missionsarbeit: „Auch ihrer [der Missionare; C.H.] Arbeit kommen die Ruhe und Ordnung, die Konsolidierung der Verhältnisse, die Aufschließung des Landes durch Verkehrswege und -mittel zugute“ (Richter, S. 170).



Abb. 10: Missionar Leuschner in chinesischer Tracht (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-10.1904, S. 84)

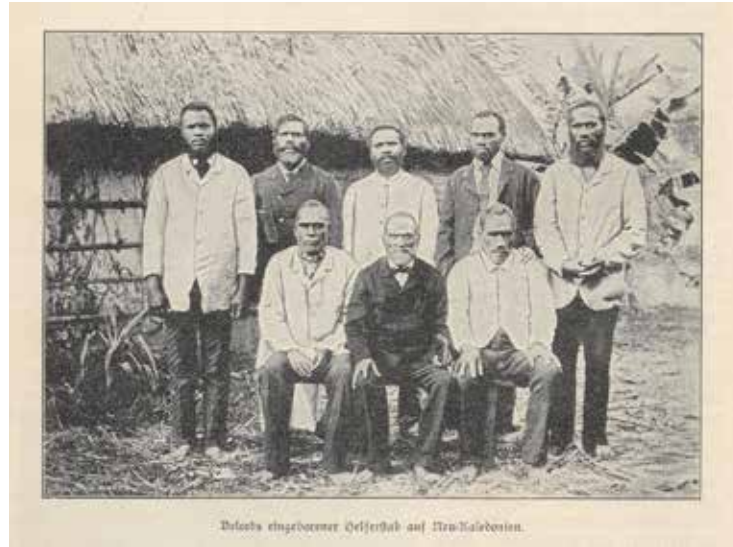


Abb. 11: Eingeborener Helferstab des Missionars auf Neu-Kaledonien in europäischer Kleidung (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-7.1901, S. 226)

Eine strukturelle Parallele könnte man im Druck russischer Bibeln in Deutschland und deren von deutschen Missionsgesellschaften ausgehenden Verbreitung in Russland während des Zweiten Weltkriegs erkennen (z.B. WLB Stuttgart: B russ.1941 01; B russ.1941 02). Die Bibelverbreitung entsprach nicht den Anliegen der damaligen Regierung Deutschlands. Die Bibel- und Missionsgesellschaften dagegen nutzten die – von ihnen so nicht herbeigesehnte – Gunst der Stunde, um die vordem von atheistischer Religionspolitik beeinflusste Bevölkerung Russlands mit dem Evangelium zu erreichen.

Die häufig eher subtilen Beziehungsaspekte zwischen Mission und Kolonialismus lassen sich anhand des Kleidungsverhaltens in den Missionsgebieten veranschaulichen. Insbesondere in Ländern mit reichen kulturellen Traditionen wie China, Japan oder Indien passten sich etliche Missionare bei Kleidungs- und Nahrungssitten an das Brauchtum der Adressaten an. Umgekehrt übernahmen zum Christentum konvertierte Personen aus dem afrikanischen oder pazifischen Raum häufig diesbezügliche europäische Sitten. Die Missionsgesellschaften verlangten wegen der natürlichen Scham und zur Disziplinierung des Sexualverhaltens eine ausreichende Bekleidung. Diese Forderung bezog sich jedoch nur auf das Dass, nicht auf das Wie der Kleidung (Warneck, Cultur, S. 40). Für die Bekehrten handelte es sich aber auch um eine sichtbare Vergewisserung über ihren neuen Status. Da ihnen das Evangelium durch europäische Missionare verkündigt wurde, orientierte man sich im christlichen Alltagsleben am Verhalten der Missiona-

re. Mangels eigener vergleichbarer Bekleidungsstraditionen wurde die entstandene Leerstelle mit europäischer Kultur gefüllt. Die Identifikation mit dem Evangelium von Christus entwickelte sich zumindest partiell zu einer weitergehenden Identifikation mit der Herkunftskultur der Christen, von denen das Evangelium empfangen wurde.

Weniger wegen politisch-militärischer Macht als wegen eines pädagogischen Wissensvorsprungs ergab sich vor allem bei der jeweils ersten Generation der Missionare ein Paternalismus. Sicherlich wohlwollend, aber doch als Artikulation und Verstärkung eines Gefälles in der Beziehung zu den Missionierten beschrieb man das Amt des Missionars als „ein väterliches, patriarchalisches“ (Warneck, Cultur, S. 38). Unter „Naturvölkern“ sollte der Missionar „culturbegründend“ wirken und in nahezu allen Lebensbereichen Aufbauarbeit leisten:

„Bei den wilden Völkern muß der Missionar alles sein, alles lehren, alles vormachen; er muß ein Vater unter Kindern, der Patriarch einer großen Familie, der Lehrherr unter Lehrlingen, er muß Baumeister und Landwirth, Handelsmann und Handwerker, Wegebauer und Schullehrer, Rathgeber in Gemeindeangelegenheiten, und Literat sein“ (Warneck, Cultur, S. 39).

Die Missionstheologen begegneten dem Vorwurf der mangelnden innerweltlichen Nützlichkeit bzw. Schädlichkeit der Mission für die Realisierung ökonomischer Interessen der Kolonialmächte. Warneck listete in seinen Studien zahlreiche Belege für wirtschaftliche Erfolge auf, die er auf die Tätigkeit der Missionare direkt oder indirekt zurückführte. So

sei eine „natürliche Folge des Gebrauchs einer noch so elementaren Bekleidung“ deren Produktion vor Ort oder die Schaffung eines neuen Absatzmarktes für die heimische Textilindustrie der Kolonialmächte (Warneck, *Cultur*, S. 41). Samoa exportierte als bereits fast vollständig christianisierte Insel jährlich fünfzig Schiffsladungen mit Kokosnussöl (Warneck, *Cultur*, S. 42). Jeder nach Polynesien entsandte Missionar erwirtschaftete indirekt „einen jährlichen Handelsumsatz von mindestens 200.000 Mk.“; dies führe dazu, „daß man bereits in der national-ökonomischen Literatur beginnt von einer ‚weltwirtschaftlichen Bedeutung der christlichen Mission‘ zu reden“ (Warneck, *Cultur*, S. 43). Der „durch die Mission angeregte Handelsverkehr“ verzinse „das aufgewendete Kapital zehnfach“. Die durch den christlichen Glauben entstandene Neuausrichtung der Lebensführung, v.a. was das Arbeits- und Konsumverhalten angeht, richtete in dieser Wahrnehmung „zur Sicherung des Welthandels mehr aus [...] als viele Kriegsschiffe“ (Warneck, *Cultur*, S. 43). Dieser apologetisch nutzbare Aspekt der Missionstätigkeit konnte sich mancherorts allerdings verselbständigen. So beklagte Richard Wilhelm (S. 215) eine zunehmende Kommerzialisierung der Arbeit insbesondere amerikanischer Missionare im China seiner Zeit.

Im Kontext der kolonialen Euphorie des deutschen Kaiserreichs wurde die Notwendigkeit der Mission mit den destruktiven Auswirkungen des Kolonialismus begründet. Den Protagonisten des Kolonialismus hielt Richter (S. 134) entgegen, die Mission sei eine „Ehrenpflicht gegenüber den armen Völkern, denen wir ihren geistigen Besitz rauben und zerschlagen“. Die Mission sollte als dynamisch-konstruktive Aktion in das koloniale System integriert werden, indem sie eine „neue, bessere Religion an Stelle der alten“ einführe, dadurch aber die infolge des Kolonialismus entstandene innere Desorientierung überwinde.

Andererseits wurden die Missionstheologen nicht müde, die Gegensätze und Konfliktpunkte zwischen Mission und Kolonialismus zu betonen. Warneck (*Mission*, S. 572) wollte verhindern, dass man „die Mission zu einer unfreien dienenden Magd der Kolonialpolitik macht“. Der universale Referenzrahmen der Mission stand in einem Gegensatz zu nationalen Partikularismen kolonialer Politik. Eine Fokussierung auf die Nationalität verbat sich sowohl für

die Missionare als auch die Missionierten. „Christi Missionsbefehl lautet: macht die Völker zu Christen, nicht macht sie zu Engländern, Franzosen, Holländern, Deutschen usw.“, so Warneck (*Mission*, S. 571).

Auswirkungen hatte dies vor Ort etwa in der Frage, in welcher Sprache der Schulunterricht zu halten sei. Die Mission trat gegen die Verwendung der Sprache der Kolonialmacht, auch der englischen, ein: „Leider geht [...] ein nicht geringer Bruchteil des englisch redenden Missionspersonals im Gebrauch des Englischen, namentlich in der Schule, so weit, dass man fast den Eindruck bekommt, als übersetzten sie den Missionsbefehl: Geht hin und lehrt Englisch alle Völker“ (Warneck, *Mission*, S. 761; vgl. Richter, S. 169). Hingegen galt die Toleranz der Briten gegenüber Missionaren anderer Staatsangehörigkeit in ihren Kolonialgebieten als vorbildlich (Warneck, *Mission*, S. 570, 573).

Im Gegensatz zur Kolonialpolitik wandte sich die Mission, soweit das in ihrer Verfügungsgewalt lag, gegen „Bestrebungen, welche deutsche Gedanken und Kulturelemente in das nachwachsende Geschlecht verpflanzen“ (Richter, S. 169). Ziel der Mission war nicht, die missionierten Völker und deren neu entstandene christliche Gemeinden „wie Kinder beständig am Gängelbände zu halten“, sondern sie „möglichst bald auf eigne Füße zu stellen und das angefangene Werk ihnen selbst in die Hände zu legen“ (Warneck, *Cultur*, S. 120; Warneck, *Mission*, S. 634, 825, 865). Dazu sollte z.B. die Ausbildung von Geistlichen und Lehrpersonal aus dem Kreis der Einheimischen beitragen (Warneck, *Cultur*, S. 119–120).

In schonungsloser Offenheit kritisierten die Missionare die „Uebervortheilung“ der Einheimischen im Handel, deren Bezahlung mit Branntwein, das „Beraubungssystem“ der europäischen Kolonisatoren (Warneck, *Cultur*, S. 46–47). Man setzte sich für eigenständige Erwerbsmöglichkeiten der Einheimischen ein, auch um sie etwa in Ostafrika vom traditionellen innerafrikanischen Sklavenhandel unabhängig zu machen (Warneck, *Cultur*, S. 53). Die Abgrenzung von materialistischer Lebenseinstellung und -praxis zielte nicht nur auf Auswüchse des Kolonialismus, sondern rührte an dessen Grundlagen. So drohte in missionarischer Perspektive eine noch nicht (ausreichend) durch den christlichen Glauben geprägte Kultur bei der Begegnung mit den europäischen Kolonisatoren „an einer bloß materialistischen

Cultur unrettbar zu Grunde gehen“ (Warneck, Cultur, S. 91). Die säkularen westlichen Philosophien erwiesen sich in dieser Hinsicht als besonders gefährlich: „Mill und Spencer, Darwin und Comte richteten größeres Unheil in Japan an, als die nebelige Mythologie des Sintoismus oder der dunkle Aberglaube des Buddhismus jemals gethan“ (Warneck, Cultur, S. 115). Wetjen (S. 140f.) kommt zu dem Schluss, die Haltung der (protestantischen) Missionsgesellschaften zum deutschen kolonialen Projekt sei „über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg als reserviert“ zu bezeichnen.

Die Konfliktpunkte zwischen Mission und Kolonialismus wurden nicht nur in der missionstheologischen Argumentation artikuliert, sondern entzündeten sich an konkreten Vorfällen vor Ort. Im deutschen Reichstag kam es am 3. Dezember 1906 zu heftigen Auseinandersetzungen (Reichstagsprotokolle, 132. Sitzung, 3.12.1906, S. 4085–4095). Abgeordnete der katholischen Zentrumsparterie stellten sich dabei hinter die katholischen Missionare, die mit den Kolonialbeamten in Togo über eine angemessene Behandlung der Einheimischen stritten. Die „Frankfurter Zeitung“ (2. Juni 1907, 6. Morgenblatt) zeigte dabei in der Berichterstattung über die eskalierenden Diskussionen Verständnis für die kirchliche Kritik und sah – bei einer eher distanzierten Haltung gegenüber Bekehrungsbemühungen – die Mission in der Rolle einer moralischen Instanz:

„Mehr denn je herrscht heute in weiten Kreisen jener traurige ‚Herrenstandpunkt‘, daß der Neger nur dazu da sei, für den weißen Kolonisateur zu fronden, daß er fürs Helotentum geboren sei und jede Behandlung widerspruchslos zu ertragen habe [...] Der leicht zu Ausschreitungen neigende ‚Afrikaner‘ [gemeint sind die Kolonialbeamten in Afrika; C.H.] braucht zumeist ein Gewissen, daß er neben oder über sich fühlt, und der Missionar kann dieses Gewissen sein“. Warneck (Afrikaner, S. 435) kritisierte mit Bezug auf diese Kontroverse den „Lebenswandel, den viele Vertreter unserer Nation in den Kolonien führen“ und die „Behandlung der Eingeborenen“. Darin liege „der koloniale Krebschaden und das Haupthindernis“ für die Christianisierung.

Aus ökonomischen Gründen entstanden insbesondere in Asien Konflikte zwischen den Handelsgesellschaften und den von ihren Niederlassungen aus agierenden Missionaren. So half den Vertretern

der Dänisch-Hallischen Mission im indischen Tranquebar die königliche Unterstützung wenig gegen die übermächtige Stellung der Dänischen Ostindien-Kompanie (Dansk Ostindiske Kompagni). „Um den für den Handel so wichtigen äußeren Frieden zu bewahren, vermied die Kompanie ausdrücklich alles, was Auseinandersetzungen mit der indischen Bevölkerung hervorrufen konnte [...] Der indischen Bevölkerung begegnete man aus ‚säkularen‘, kommerziellen Gesichtspunkten“ (Nørgaard, S. 17). Im November 1708 ließ der dänische Kommandant gar den Missionar Bartholomäus Ziegenbalg (1683–1719) verhaften (Nørgaard, S. 21).

Die Grunddifferenz könnte man auch am unterschiedlichen Verhältnis zur Gewalt festmachen, den die Mission – zumindest vom 18. Jahrhundert an, anders als in früheren Phasen – und die Kolonialmächte an den Tag legten. Der „geistliche Charakter“ der Mission bedingte, dass ihre Mittel „geistliches Gepräge“ haben sollten (Warneck, Mission, S. 583). Tendenziell waren die Missionare bereit, Gewalt zu erleiden bis hin zum Martyrium. Sie sahen sich klaren Inhalten verbunden, waren in formalen Fragen ihrer Vermittlung und Gestaltung dagegen relativ flexibel. Bei den staatlichen Akteuren der Kolonialmächte, insbesondere der überwiegend protestantisch geprägten, verhielt es sich umgekehrt. Inhaltliche Fragen wie das religiöse Bekenntnis waren zweitrangig, solange die formal-äußerliche Ruhe und Loyalität gewahrt blieb. Gewaltmaßnahmen hatten keinen Einfluss auf die inhaltlichen Überzeugungen, zumal wenn Glaube als Herzensangelegenheit und vertrauensvolles Beziehungsgeschehen verstanden wurde. Ein äußeres Lippenbekenntnis kann man gewaltsam erzwingen. Glauben als kontingentes Widerfahrnis in der Begegnung mit dem verkündigten und gehörten Wort Gottes (Römer 10,17) entzieht sich menschlicher, daher auch staatlicher Verfügbarkeit.

Vom Gefäß zur Wurzel. Mission und Bibelübersetzung

Die Öffentlichkeitsarbeit der Mission zielte auf die Unterstützerverkreise in den Heimatländern der Missionare. Inhalt und Gestaltung des öffentlichkeitswirksamen Kleinschrifttums sagen einiges aus über das Selbstverständnis der Mission. Dies gilt auch für eine Schriftenreihe, deren Titelbilder ein Grundmotiv gemeinsam haben: Die Bibel hat eine zentrale Stellung in der zugewandten Beziehung von europäischem Missionspersonal und meist jungen Einheimischen (Abb. 12).

Die Bibel sollte „der Hauptgegenstand unserer Unterweisung“ sein, so Warneck (Cultur, S. 84). Die Missionare wurden, indem sie die biblischen Inhalte vermittelten, zu „Zeugen“ Christi, betrieben „Arbeit an den Herzen der Menschen“, sammelten „Reichsgenossen“ (Warneck, Mission, S. 581). Weil die Bibel als Dokument und Werkzeug der Beziehung Gottes zu den Menschen sprachlich strukturiert ist, ist „die Sprache das Mittel, um an die Herzen der Leute heranzukommen“ (Richter, S. 135).

Die Bibel entzieht sich durch ihren Offenbarungscharakter einer Bewertung oder Instrumentalisierung. Sie ist weder ein „papierner Papst“ (Hellwald, S. 683) noch handelt es sich bei der zumal evangelischen Mission um eine womöglich verdummende „Finsterniß des alten Bibelglaubens“ (Warneck, Cultur, S. 92). Vielmehr kann gerade am Beispiel der missionarischen Bibelübersetzung das Zueinander von klar definiertem, zugleich dynamisch wirksamem Inhalt einerseits und formal-sprachlicher Flexibilität andererseits aufgezeigt werden. „Es ist wieder einer der Hauptgrundsätze protestantischer Missionsmethodik, daß jedem Volke sobald als möglich die Quelle der Offenbarung, die Bibel, in die Hand gegeben werde“ (Warneck, Cultur, S. 94). Das Evangelium ist inhaltlich „überweltlich“, begegnet den Menschen allerdings in einem bestimmten kulturell geprägten Zusammenhang, in einer konkret wahrnehmbaren Sprachgestalt. Es ist hinsichtlich Sprache und Kultur anpassungsfähig, „anschmiegsam“ (Warneck, Mission, S. 218). „Für den reichen geistigen Schatz, den er [der Missionar; C.H.] mitzuteilen hat, sucht er die ganze eingeborene Sprache zum Gefäß herzurichten, den köstlichen Inhalt auf-



Abb. 12: Missionarisches Kinderbuch (Kirch.G.oct.4881-1). Katalog-Teil: 3.9a

zunehmen“ (Richter, S. 135). Die Bibelübersetzung galt dementsprechend als „missionarische Königsdisziplin“ (Wetjen, S. 187).

Da die von der Mission vermittelten Glaubensinhalte eine biblische Basis haben, zugleich der Glaube in seinem Entstehen und Bestehen vom Wort Gottes abhängt, kam Mission nie ohne mehr oder weniger erfolgreiche Versuche der Bibelübersetzung aus. Die katholische Mission konzentrierte sich zunächst meist auf Bibeltexte, die für die Liturgie von Wichtigkeit waren. Sie tat sich durch ihre Bindung an die lateinische Vulgata als Garant der Lehrkontinuität etwas schwerer mit der Verbreitung volkssprachlicher Bibelausgaben, leistete aber durch die Jesuiten häufig begriffliche Pionierarbeit (z.B. Katalog-Teil: 5.1). Nicht zuletzt wegen der Unionsbestrebungen mit ostkirchlichen Christen wurden jedoch viele der frühesten Bibeln und Grammatiken in orientalischen Sprachen (z.B. Arabisch, Koptisch, Äthiopisch) von der Typographia Medicea bzw. der Congregatio de Propaganda Fide in Rom gedruckt (dazu Reimann, S. 61–63, 71).

Wollte man nicht nur Handel betreiben oder eine effektive Verwaltung aufbauen, genügte nicht der Gebrauch von Verkehrssprachen. Freilich erleichterten übergreifende Handelssprachen wie Arabisch in Ostafrika oder – bereits als Folge des älteren Kolonialismus – Portugiesisch in Ostasien (Katalog-Teil: 5.14)



Abb. 13: Arabischer Bibeldruck der Typographia Medicea, 1591 (Bb arab.1591 01)

die Verständigung mit einheimischen Sprachhelfern, auf die die Missionare angewiesen waren (Mojola, S. 6–7, 24, 53–54; Gleixner, S. 229–230, 232–233). Ähnliches galt für regionale Verkehrssprachen wie Swahili, die zumindest teilweise verstanden wurden. Jedoch stand hier die äußerliche Funktionalität von Sprache für die pragmatische Organisation von Alltagsvollzügen im Vordergrund. Es fehlte aber die emotionale, identitätsstiftende Dimension von Sprache. Beheimatung bietet Sprache in aller Regel nur als Muttersprache, mit der man aufgewachsen ist und durch die Verständigung mit den engsten Angehörigen geschieht. „Man bleibt sich so lange gegenseitig fremd, bis die Verkündigung in der Muttersprache der Eingeborenen herüber und hinüber eine Brücke geschlagen hat“ (Warneck, Mission, S. 762).

Weder sollte das Evangelium ein austauschbares Handelsobjekt werden noch sollten die Einheimischen als letztlich distanziert bleibende Kundschaft im Blick sein. Im Unterschied zur Kolonialverwaltung genügte aus Sicht der Mission keine quasi äußerliche Anpassung oder Konsummentalität als Haltung der Einheimischen in der Begegnung mit dem Evangelium (vgl. Richter, S. 135). Vielmehr kam es den Missionaren auf eine innere Verwurzelung der Botschaft als Referenzrahmen für Sinngebung und Lebensvollzug an.

„Die Einzelpersonen, in welche sich für die missionarische Praxis die ethne auflösen, sind *nicht* bloß *isolierte Exemplare* der Menschengattung Heiden, sondern zugleich Glieder von volklichen Naturverbänden, welche unter dem Einfluss der verschiedenen Volksarten, Volkssprachen, Volksanschauungen, Volkssitten, Volksordnungen stehen, und deren *Denken und Handeln durch den äußeren und inneren Zusammenhang mit dem Volk bestimmt* wird, welchem sie angehören. Soll die Mission fruchtbare Arbeit tun,

soll sie *das Christentum im fremden Volk als ein einheimisches Gewächs wirklich einwurzeln*, soll sie ihr Ziel: selbständige Kirchen zu begründen, tatsächlich erreichen, so muss sie mit Achtung und Weisheit auf die Völkerverschiedenheiten eingehen [...] und ihren Arbeitsbetrieb der Naturart der verschiedenen Völker *anpassen*“ (Warneck, Mission, S. 634).

Die Mission wehrte sich gegen eine „Entnationalisierung“ der Einheimischen. Sie wollte diese nicht primär zu treuen Staatsbürgern des eigenen Herkunftslandes machen. Vielmehr ging es intentional um eine Erweiterung des Reiches Gottes unter expliziter Wahrung der jeweils spezifischen Eigenarten und gewachsenen historisch-kulturellen Identitäten – sofern diese inhaltlich mit dem Evangelium vereinbar waren. Warneck (Mission, S. 603) formulierte es so: „Die Mission hat allerdings auch eine nationale Aufgabe, [...] die Mission hat es mit der *Einpflanzung* des Christentums zu tun. Darin besteht ihre nationale Aufgabe, das Christentum volkstümlich unter den Eingeborenen zu machen, und zu diesem Zweck muss sie der Entnationalisierung derselben wehren“.

Um dieses Ziel zu erreichen, war auf der Seite der Missionare ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen im Hinblick auf den Sprachgebrauch, das Brauchtum und das darin zum Ausdruck kommende Gefüge von Anliegen, Werthaltungen und Vorstellungsvermögen der Einheimischen notwendig. Den „Missionaren war es wichtig, zuerst das Vertrauen der Inder [bzw. anderer Einheimischer; C.H.] zu gewinnen, ihre Sprache zu erlernen, ihre Umwelt zu erforschen“ (Jeyaraj, S. 77). Häufig gingen Wörterbücher und Grammatiken in der Publikationsfolge den ersten Ausgaben von (Teil-)Bibelübersetzungen voraus. Auch Katechismen, Spruch- und Lesebücher wurden – häufig vor Ort – begleitend gedruckt (Merensky, S. 58). Sprachforschung musste erfolgen, „um die Sprachen zu geeigneteren Werkzeugen seiner Botschaft herzurichten“ (Richter, S. 135).

Allerdings fehlen in der Zielsprache der Bibelübersetzung häufig Begriffe, die zur Bezeichnung von Sachverhalten christlicher Theologie geeignet sind. Dem gebenden bzw. dienenden Selbstverständnis der Mission entsprach es, dass man die Lösung dieser Probleme eine „Sprachbereicherung“ nannte (Warneck, Cultur, S. 93). Vorhandene Begriffe erhielten eine neue Bedeutung oder es wurden neue Be-



Abb. 14: Carl Meinhof: Die Christianisierung der Sprachen Afrikas (Theol.oct.12306-28)

griffe eingeführt. Gefundene Begriffe behielten ein immer über sich hinausweisendes Bedeutungspotential und bewegten sich sozusagen in einem Grenzbereich („linguistic borderland“) (Kliger, S. 1118). Insbesondere die Bezeichnung für den Gott der biblischen Offenbarung im Unterschied zu Gottheiten der einheimischen Religionen erwies sich häufig als ein Problem. Durch die bei allen „sprachbildenden“ Lösungen notwendigen Erklärungen in Predigt, Katechese und schulischem Unterricht geschah eine allmähliche „Christianisierung“ der Sprachen missionierter Völker (Warneck, Cultur, S. 93; Buchtitel Meinhof, Christianisierung). Es ging um die Schaffung einer „christlich durchtränkte[n] Atmosphäre“ (Warneck, Mission, S. 635).

Gerade im Bereich der Bibelübersetzung kam es notwendigerweise zu intensiven Interaktionsbeziehungen zwischen Europäern und Einheimischen. Letztere wurden eher selten namentlich erwähnt und fungierten offiziell meist in helfenden Funktionen. Der Anteil der einheimischen Mitarbeiter der Mission am Zustandekommen der Bibelübersetzungen darf aber nicht unterschätzt werden (z.B. zur Ewe-Bibel: Dotsé Yigbe; vgl. Wetjen, S. 33, 206). Die volkssprachlichen Begriffe mussten sachgemäß genug sein, um als passendes Gefäß für die jeweiligen Inhalte zu dienen. Sie mussten aber über den Informationswert hinaus auch der inneren Dynamik des Wortes Gottes entsprechen, so dass das biblische Wort nicht nur bezeichnet, sondern auch schafft und bewirkt, was es sagt (vgl. Hebräer 4,12). Nur so konnte es zu einer Verwurzelung des Inhalts bei den Adres-

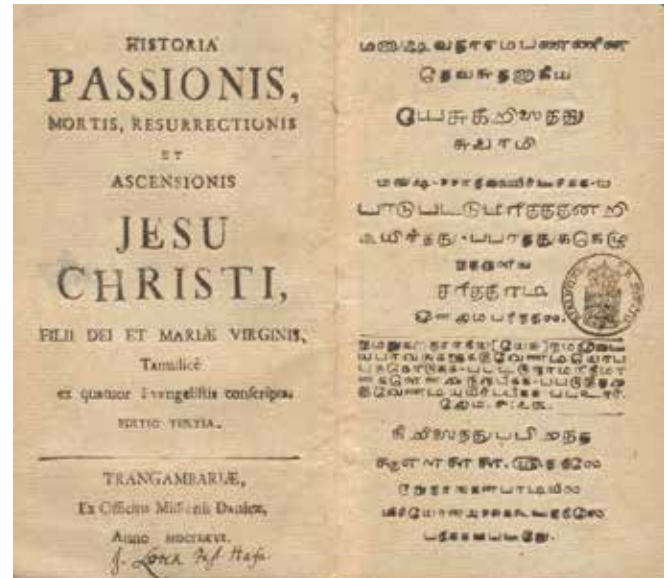


Abb. 15: TAMILISCHE PASSIONSHARMONIE (HBF 9696)

saten kommen, dadurch aber auch zu einer lebendigen Beziehung zu Gott als Subjekt und Gegenstand des Evangeliums.

Der Schulunterricht in den von Missionaren verantworteten Schulen war zwar inhaltlich breit angelegt, sollte jedoch zentral der Vermittlung biblischer Inhalte dienen:

„[...] diese Schulthätigkeit ist das nothwendige Ergebnis des Missionsziels und die nothwendige Forderung der Missionsmethode. Die evangelische Mission muß den Heidenchristen die Bibel in die Hand geben; damit diese aber die *Bibel verstehen lernen*, muß sie sie zunächst lesen lehren und im Verständnis derselben unterweisen“ (Warneck, Cultur, S. 107f.).

Häufig wurden freiere Nacherzählungen der geschichtlichen Partien der Bibel verwendet. Um erreichte philologische, ethnologische und pädagogische Erkenntnisse für eine Nutzung über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg zu ermöglichen, entstanden gelegentlich eigene Druckereien der Mission vor Ort (z.B. in Tranquebar) (Richter, S. 135; Liebau, Buchdruck).

Die Vertreter der Mission lehnten die koloniale Praxis in dem Sinne ab, dass es dort meist um ein funktional-äußeres Verhältnis zwischen den Beteiligten ging. Die kolonisierten Völker waren dort nur in der Weise von Interesse, als sie für die Kolonialmächte ökonomisch oder machtpolitisch von Nutzen waren. Solange die Loyalität gegenüber der Kolonialverwaltung bestand bzw. Ruhe und Ordnung nicht gefährdet waren, blieb Religion von untergeordneter Relevanz

für den Kolonialismus ab dem 18. Jahrhundert. Demgegenüber strebte die Mission eine intensive, umfassende Beziehung zu den missionierten Völkern bzw. Individuen an. Es ging nicht um „Fournierarbeit“, sondern um „Wurzelhaftigkeit“ (Warneck, *Cultur*, S. 88). Die Bibelübersetzung war Mittel und Ausdrucksform einer anderen Art von Kolonie. Die Herzen sollten erreicht werden (Warneck, *Cultur*, S. 83). Das Reich (als Königsherrschaft) Gottes (*basileia tu theu*) soll „in die Herzen der Menschen gepflanzt werden“, um sie aus „der Obrigkeit der Finsternis“ zu retten (Warneck, *Mission*, S. 582). Nicht die Herrschaft eines bestimmten europäischen Staates stand im Fokus, sondern Gott sollte in den Herzen der Menschen Wohnung nehmen (vgl. Johannes 14,23). Dieses Wohnrecht Gottes ist eine Herrschaft anderer Art und steht quer zu innerweltlichen Herrschaftsformen zwischen Individuen oder Völkern, ist mit diesen auch nicht vergleichbar oder verrechenbar. Afrikanische Christen verknüpfen die Bibelübersetzung in die Volkssprache mit der Inkarnation, also Fleischwerdung Christi in ihrem historisch-kulturellen Kontext: „As the Bible was rendered in one language after another, it introduced the incarnate Christ of the East African coastlands and mainland alike“ (Mojola, S. XVII). Mit Bezug auf das Pfingstgeschehen (Apostelgeschichte 2,11) spitzt Mojola (S. XIX) die wirksame Zuwendung Gottes so zu: „[...] we have learned in our own languages about the great things that God has done“. Auf menschlicher Seite ist nicht ein durch das faktische Machtgefälle notgedrungener Gehorsam das Ziel, sondern die innere Identifikation mit den biblischen Inhalten. Elizabeth Muriuki formulierte es als Generalsekretärin der kenianischen Bibelgesellschaft so: „Reading the Bible in one’s own language helps one to understand [its] message more clearly and deeply, and also to identify with it.“ (Mojola, S. 329).

Der Ansatz der Missionare bei der Universalität von Liebe und Anspruch Gottes erlaubte bereits im kolonialen Kontext eine positive, empathische Würdigung indigener Kulturen. Für die Übersetzungsarbeit war eine eingehende Beschäftigung mit der Kulturgeschichte der missionierten Völker notwendig. Gegen kulturphilosophische Versuche einer graduellen Unterteilung und Bewertung von Völkern empfahl z.B. Richter (S. 139–140) eine Durchforschung „des materiellen Kulturbesitzes der Afrika-

ner“. So sei die „Technik der Bearbeitung der Eisen-erze spezifisch afrikanischen Ursprungs“. Auch „die Fabelliteratur Europas“ sei „letztlich afrikanischen Ursprungs“. Im Anschluss an die ethnologischen Studien des Missionars Jakob Spieth (1856–1914) am westafrikanischen Stamm der Ewe kam Richter (S. 140) zu dem Schluss: „Das ist Fleisch von unserem Fleische“.

Eine Grunddifferenz zwischen der Mission und dem kolonialen Denken insbesondere des 19. und frühen 20. Jahrhunderts liegt in deren gegensätzlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Das Entwicklungs- und Zivilisierungsparadigma, mit dem neben ökonomischen Interessen der Kolonialismus legitimiert wurde, gründet im rationalen Ansatz der Aufklärung mit Vorläufern im spätmittelalterlichen Nominalismus und im Renaissance-Humanismus. Demnach garantiert der Rückbezug auf die Vernunft universale Evidenz und Verbindlichkeit. Zugleich gilt die Fähigkeit zur Vergeistigung, zur Abstraktion, zur Transzendierung allzu leiblich-konkreter, raum-zeitlich gebundener oder aber gewohnte Gesetzmäßigkeiten sprengender Vorgänge als Ausweis eines fortgeschrittenen geistig-kulturellen Entwicklungsgrades. Dementsprechend wurde (und wird) die Säkularisierung im Westen als notwendige Begleiterscheinung bzw. Ausdrucksform der Modernisierung verstanden (dazu Habermas, *Mission*, S. 14). Gegen Tendenzen zu einer Parteilichkeit in der Wahrnehmung und Darstellung von Geschichtsverläufen sieht z.B. Egon Flaig (Flaig, *Vergangenheit*; Flaig, *Historie*) gerade in der ergebnisoffenen, faktenbasierten Forschung ein notwendig zu erhaltendes Erbe der Aufklärung. Ob dies auch für die Analyse der Kolonialgeschichte gilt, wurde zum Gegenstand einer Kontroverse in der Geschichtswissenschaft.

Postkoloniale Kritik weist auf die auch nach dem Ende des kolonialen Zeitalters fortbestehende Kontinuität des erkenntnistheoretisch begründeten Überlegenheitsgefühls des Westens hin: „Häufig wird dieses europäische Denken immer noch für *weiter fortgeschritten, rationaler, kritischer und effizienter* als die Denktraditionen anderer geografisch-kultureller Räume gehalten“ (Silber, S. 60f.). Man spricht gar von „epistemischer Gewalt“ (Silber, S. 17–18). Die von den Prinzipien der Aufklärung geprägte historisch-kritische Exegese gilt nach wie vor als Kriterium für die Wissenschaftlichkeit der Theologie. So-

fern dies im internationalen theologischen Diskurs zum Maßstab gemacht wird, sehen Theologen aus nicht-europäischen Kulturkreisen darin eine „Kolonialideologie deutscher Prägung“ am Werk (Silber, S. 26). Um 1800 herum herrschte die „Vorstellung einer abgestuften Entwicklung der Menschheit, wonach sowohl die biblischen Kontexte wie die Unterworfenen der zeitgenössischen Kolonien sich in einer Art ‚Kindheitsalter der Menschheit‘ befänden, während Europa bereits im Erwachsenenalter angekommen sei“ (Silber, S. 63; Wiesgickl, Kolonie, S. 176).

Die missionarische Theologie der Bibelübersetzer und die postkoloniale Theologie treffen sich in der Annahme, dass Rationalität als Urteils- und Selektionskriterium nur einen Teil der Wirklichkeit und Wahrheit erfasst. Allerdings unterscheiden sich die Schlussfolgerungen. Postkoloniale Theologen streben eine sozusagen multipolare Bibelauslegung an. Der jeweilige geschichtlich-kulturelle Kontext wird zum Interpretationsfilter der Bibel. Man empfiehlt sogar einen „kreativen“ Umgang mit der Bibel (Silber, S. 15). Relevant ist dann vor allem das, was zur Überwindung gefühlter oder tatsächlicher Unterdrückung beiträgt, oder was Impulse aus der jeweils traditionellen vorchristlichen, als ursprünglich und identitätsstiftend geltenden Kultur aufgreift und weiterführt. Unter expliziter Berufung auf Michel Foucaults Poststrukturalismus als Erkenntnisbasis lehnt man Normierungen des Gottesbegriffs, wie sie mit der Schriftwerdung von Sprache (durch Bibelübersetzung!) einherging, ab. Dies gilt auch für Unterscheidungen zwischen „wahr“ und „falsch“ (Toffa, S. 299–300).

Demgegenüber macht die missionarische Theologie Universalität an der Selbstoffenbarung des Gottes fest, der in seinem Wesen nicht an Raum und Zeit gebunden ist. Die Grundunterscheidung ist die zwischen Gott und Mensch, was in geistlicher Hinsicht eine Gleichheit aller Menschen vor Gott unabhängig von Entwicklungsstufen mit sich bringt. Alle Individuen, aber auch alle sprachlich-kulturellen Kontexte sind für Gott gleich „relevant“. Aber die Kontexte verselbständigen sich in missionarischer Theologie nicht. Sie sind die gewachsenen Kontexte, in die hinein die inhaltlich identisch bleibende Botschaft gesprochen wird. Dadurch entsteht dann auch Neues und geschieht Veränderung. Bibelübersetzer bemühen sich um eine inhaltlich möglichst authenti-

sche Vermittlung des Evangeliums im jeweils passenden und mühsam erforschten sprachlichen Gewand. Wie in der Fleischwerdung Christi tritt der von der Welt und ihrer Geschichte unterschiedene Gott bei der Bibelübersetzung in ein „Hier“ und „Jetzt“ von Sprache und Kultur ein, macht sich und sein Wort konkret wahrnehmbar, les-, hör- und verstehbar. Missionarische Bibelübersetzung bedeutet auch, dass es zu einer Beheimatung oder „Einheimischerwerden“ (Werner, S. 143, 146) kommt. Die Menschen hören, dass in „ihrer“ Sprache geredet wird und dass sie gemeint sind. Diese bewusst theologische Perspektive bringt die Mission als Korrektiv sowohl zu kolonialem als auch postkolonialem Denken ein.

Dr. Christian Herrmann

Leiter der Abt. Sondersammlungen, Württembergische Landesbibliothek

Literatur:

Balz, Heinrich: „Überwindung der Religionen“ und das Ziel der Mission. Zur Diskussion zwischen G. Warneck und E. Troeltsch 1906–1908; in: Becker, Dieter (Hrsg.): Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen 1997, S. 106–116 (Balz)

Bediako, Kwame: Jesus and the Gospel in Africa. History and Experience, Maryknoll, NY 2004; hier chapter 2: Jesus in African culture: A Ghanaian perspective, S. 20–33 (Bediako)

Berner, Ulrich: Religionsgeschichte und Mission. Zur Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Gustav Warneck; in: Drehsen, Volker (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 103–116 (Berner)

Dotsé Yigbe, Gilbert: Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschrifteten Kultur in Deutsch-Togo; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 159–175 (Dotsé Yigbe)

Flaig, Egon: Schuldig gesprochene Vergangenheit; in: FAZ, 11.10.2022, S. 11 (Flaig, Vergangenheit)

Flaig, Egon: Wie hält es die Historie mit der historischen Wahrheit?; in: FAZ, 14.11.2022, S. 13 (Flaig, Historie)

Gleixner, Ulrike: Eine Missionsbibliothek ist nicht für die Ewigkeit; in: Beyer, Hartmut u.a. (Hrsg.): *Ephemera. Abgelegenes und Vergängliches in der Kulturgeschichte von Druck und Buch*. Festschrift für Petra Feuerstein-Herz, Medium Buch 3 (2021), S. 225–237 (*Gleixner*)

Gründer, Horst: Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge; in: Wagner, Wilfried: *Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen*, Bremer Asien-Pazifik-Studien 12, Münster u.a. 1994, S. 24–37 (*Gründer*)

Grundemann, Reinhold: Islam oder Christentum?; in: *Deutsche Kolonialzeitung* 9 (1896), Nr. 12, S. 90–93 (*Grundemann*)

Habermas, Rebekka ; Hölzl, Richard: Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 9–28 (*Habermas, Mission*)

Hardeland, August: Die Bewegung unter den Parias im Madrasbezirke der Tamulenmission; in: *Die Evangelischen Missionen* 6. 1900, 265–273 (*Hardeland*)

Hellwald, Friedrich Anton Heller von: *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Augsburg 1875 (*Hellwald*)

Hüsgen, Jan ; Pehlivanian, Meliné ; Albers, Irene ; Schmid, Andreas ; Richter, Thomas ; Othman, Aïsha: Annäherungen an koloniale Bezüge in Bibliotheken; in: *O-Bib. Das offene Bibliotheksjournal* 11 (2024), 3, 19 S. (<https://www.o-bib.de/bib/article/view/6051/9214>) (*Hüsgen*)

In der Sklavenfreistätte Lutindi (in Deutsch-Ostafrika); in: *Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend* 6 (1904), 7, S. 49–54 (*Lutindi*)

Jeyaraj, Daniel: Missionsalltag; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 76–89 (*Jeyaraj*)

Kliger, Gili: Translating God on the Borders of Sovereignty; in: *American Historical Review* 127 (2022), 3, S. 1102–1130 (*Kliger*)

Krapf, Johann Ludwig: An imperfect outline of the elements of the Galla language. Preceded by a few remarks concerning the nation of the Gallas, and an evangelical mission among them, London 1840 (Phil.oct.4773)(*Krapf, Galla*)

Liebau, Kurt: Buchdruck und Missionsbibliothek; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 105–120 (*Liebau, Buchdruck*)

Meinhof, Carl: Die Christianisierung der Sprachen Afrikas, Basler Missionsstudien 28, Basel 1905 (*Meinhof*)

Merensky, Alexander: Schrift und Buch als Mittel zur Evangelisierung Afrikas; in: *Die Evangelischen Missionen* 2 (1896), S. 55–61 (*Merensky*)

Mojola, Aloo Osotsi: *God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa*, Carlisle 2020 (*Mojola*)

Nørgaard, Anders: Die Anfänge der Mission; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 16–28 (*Nørgaard*)

Obst, Helmut: Bekehrung – Mission – Weltreformation im Halleschen Pietismus; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 35–40 (*Obst*)

Pollack, Detlef: „Ich kenne keinen Landstrich auf der Welt, in dem es keine Religion gibt“; in: *FAS* 2023, Nr. 30 (30.7.2023), S. 11 (*Pollack*)

Reimann, Caren: Die arabischen Evangelien der *Typographia Medicea*. Buchdruck, Buchhandel und Buchillustration in Rom um 1600, *European identities and transcultural exchange* 3, Berlin u.a. 2021 (*Reimann*)

Richter, Julius: *Das deutsche Kolonialreich und die Mission*, Basel 1914 (*Richter*)

Schnorr von Carolsfeld, Julius: *Die Bibel in Bildern*, Leipzig 1860 (Ba graph.1860 01) (*Schnorr von Carolsfeld*)

Schreiber, August Wilhelm: „Ein noch unbebauter Missionsacker“; in: *Die Evangelischen Missionen* 6 (1900), S. 7–14 (*Schreiber*)

Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen 2021 (*Silber*)

Toffa, Ohiniko M.: *Christliche Moral und koloniale Herrschaft in Togo. Die Missionskonzeption Franz Michael Zahns (1862–1900)*, Bielefeld 2023 (*Toffa*)

Troeltsch, Ernst: Die Mission in der modernen Welt; in: *Die Christliche Welt* 20 (1906), Sp. 8–12, 26–28, 56–59 (*Troeltsch, Mission*)

Warneck, Gustav: *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*, hrsg. von Friedemann Knödler, Bonn 2015 (*Warneck, Mission*)

Warneck, Gustav: *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur. Auch eine Culturkampfstudie*, Gütersloh 1879 (*Warneck, Cultur*)

Warneck, Gustav: Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 35 (1908), S. 361–373 (*Warneck, Schule*)

Warneck, Gustav: Missionar und „Afrikaner“; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907), S. 432–436 (*Warneck, Afrikaner*)

Warneck, Gustav: Missionsmotiv und Missionsaufgabe; in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 34 (1907), S. 3–15, 49–61, 105–122 (*Warneck, Missionsmotiv*)

Werner, Eberhard: Erst-, Revisions- und Neubibelübersetzung – Ein Überblick und Perspektiven; in: ders. (Hrsg.): Yearbook on the Science of Bible Translation 2018 (13th Bible Translation Forum 2017), S. 135–164 (*Werner*)

Wetjen, Karolin: Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika um 1900, Stuttgart 2021 (*Wetjen*)

Wiesgickl, Simon: Das Alte Testament als deutsche Kolonie: Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800, Stuttgart 2018, S. 121–231 (*Wiesgickl, Kolonie*)

Wilhelm, Richard: Die Seele Chinas, Berlin 1926 (*Wilhelm*)

„Das Evangelium von Isa Almasih, dem Sohn Allahs“

Das Inkulturations-Problem bei der Bibelübersetzung in Südostasien

Bei jeder Bibelübersetzung geht es darum, eine Botschaft aus einer anderen Zeit und Kultur in einen neuen Kontext und eine neue Kultur zu übersetzen, also zu „in-kulturieren“. Eine der wichtigsten und grundlegendsten Entscheidungen bei jeder Bibelübersetzung ist sicher, wie das Wort „Gott“ (bzw. die entsprechenden Begriffe in den biblischen Ursprachen) im generischen Sinn in die jeweilige Sprache übersetzt wird. Damit verbunden ist selbstverständlich die theologische Frage, in welcher Kontinuität und Diskontinuität der Gott der Bibel zu den bisherigen, nichtchristlichen Gottesvorstellungen der betreffenden Volks- oder Sprachgruppe steht. Andererseits wird ja auch in der Bibel selbst unterschieden zwischen dem geglaubten, einen Gott und den vielen Göttern der Umwelt. Auch diese biblische Unterscheidung ist bei der Bibelübersetzung adäquat durch eine entsprechende Übersetzung der „Götter“ wiederzugeben.

Ein besonderes Problem ergibt sich bei der Wiedergabe des alttestamentlichen Gottesnamens, von dem eigentlich nur die vier Konsonanten JHWH erhalten sind, die von Fachleuten als Tetragrammaton („Vier Buchstaben“) bezeichnet werden. Ab dem ca. 4./5. Jahrhundert vor Christi Geburt sprachen die Juden diesen Namen nicht mehr aus, sondern verwendeten stattdessen den Titel der „Herr“ (hebr.: *Adonai*; griech.: *Kyrios*). Diesem Brauch folgten sowohl die griechischen Übersetzungen des Alten Testaments als auch die Verfasser des Neuen Testaments sowie die allermeisten späteren Bibelübersetzungen, indem dieser Name JHWH als „der HERR“ / „the LORD“ usw. wiedergegeben wird. Nur vereinzelt findet sich in älteren Bibelübersetzungen die fälschliche Vokalisierung des Gottesnamens als Jehowah, noch seltener findet sich in neueren Bibelübersetzungen die heute übliche Vokalisierung Jahwe (z.B. in der Einheitsübersetzung in der Fassung von 1980 in Exodus 3,15 u.ö.).

So muss bei Bibelübersetzungen auf jeden Fall zwischen der Übersetzung der biblischen Termini für „Gott“ und die „Götter“, den Termini für die Gottesbezeichnung „Herr“, und möglichst auch der Wiedergabe des Tetragrammatons JHWH als „HERR“ unterschieden werden.

Gerade wenn der Bibelübersetzung in einer bestimmten Sprachgruppe noch keine längere Missions- und Christentumsgeschichte vorausgeht, wer-

den durch den oder die Bibelübersetzer bei diesen Fragen wichtige Weichen für den christlichen Sprachgebrauch der folgenden Jahrhunderte gestellt. Wenn die Christen vor Ort für die Gottesbezeichnung bereits feste Traditionen haben, kann die Bibelübersetzung dieser Tradition folgen oder auch bewusst neue Wege einschlagen. Als aktuelles Beispiel für letzteres wäre zu nennen, wenn z.B. in manchen modernen, dynamischen Übersetzungen von Gott als dem „Chef“ gesprochen wird. (So z.B. aus Genesis 2,5 in der Übersetzung der Volxbibel: „Schließlich hatte GOTT als Chef noch keine schönen Sommergewitter runtergehen lassen, [...]“). Grundsätzlich bestehen für die Übersetzung der generischen Bezeichnung „Gott“ folgende Möglichkeiten:

1. Verwendung von einer oder mehreren Gottesbezeichnungen in der vorfindlichen religiösen Sprache
2. Import von Gottesbezeichnungen aus europäischen Sprachen
3. Import von Gottesbezeichnungen und Gottesnamen aus den biblischen Sprachen, insbesondere des Gottesnamens „Jahwe“ bzw. „Jehova“

Die erste Option betont stärker die Kontinuität zum bisherigen Gottesverständnis, die anderen beiden stärker die Diskontinuität. Aber bei allen diesen Optionen sehen sich die Bibelübersetzer und Theologen im Grunde vor der Aufgabe, einerseits in einer gewissen Kontinuität am bisherigen Gottesverständnis anzuknüpfen und doch auch zu zeigen, dass sich das christliche Gottesverständnis bzw. die christliche Gottesoffenbarung in irgendeiner Weise vom bisherigen Verständnis unterscheidet. Selbst wenn scheinbar ganz neue Gottesbezeichnungen geschaffen werden, dann müssen diese doch in irgendeiner Weise an vorhandenen Traditionen anknüpfen.

Diese verschiedenen Möglichkeiten und ihre theologischen Implikationen für die Inkulturation des Evangeliums sollen im vorliegenden Aufsatz untersucht werden, besonders bei der Verwendung der arabischen Gottesbezeichnung „Allah“ und der Namensvariante „Isa Almasih“ für Jesus Christus, die dem Koran entlehnt ist. Missionsbibeln aus dem Bestand der Württembergischen Landesbibliothek (WLB) waren hervorragende Primärquellen für die-

sen Aufsatz und sollen auch immer wieder als Anschauungsmaterial herangezogen werden. Dabei sind Bibeln aus dem Indonesischen Archipel und der Malaiischen Halbinsel besonders im Fokus dieser Untersuchung – sowohl in den Sprachen Malaiisch, Malaysisch und Indonesisch als auch in einigen der vielen Regionalsprachen dieser Region.

Dieser Sprachraum entspricht zum einen dem Erfahrungs- und Forschungsschwerpunkt des Verfassers, zum anderen hat die WLB gerade für dieses Gebiet eine sehr gute Sammlung von teilweise sehr seltenen Ausgaben. Eine Facsimile-Edition einer malaiischen Übersetzung des Matthäusevangeliums aus der WLB hat sogar eine gewisse Rolle gespielt in der aktuellen politischen Auseinandersetzung über die Verwendung der Gottesbezeichnung „Allah“ durch Christen in Malaysia. Eine weitere wichtige Ausgabe aus dem Bestand der WLB ist die Leijdecker-Bibel aus dem Jahr 1731/1733, von der weltweit wahrscheinlich nur noch zwei Exemplare existent und öffentlich zugänglich sind. In dieser Bibelübersetzung aus dem Jahr 1733 lautet Markus 1,1: „Permulâ’an ‘Indjil Xîsáj ‘Elmesehh ‘Ānakh ‘AlĪah“, d.h. „Beginn des Evangeliums von Isa Almasih, dem Sohn Allahs“. Davon ist auch der etwas provokative Titel dieses Aufsatzes inspiriert.

Wegen der ca. vierhundertjährigen Geschichte der Bibelübersetzung im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel und wegen dessen großer religiöser Vielfalt bietet sich reichlich Anschauungsmaterial, das sich auch auf andere Regionen übertragen lässt. Dabei sollen der Indonesische Archipel und die Malaiische Halbinsel als geographische Bezeichnungen verwendet werden, auch für die Zeit vor der Gründung der heutigen Staaten Indonesien, Malaysia, Singapur, Brunei Darussalam, Osttimor und Papua Neuguinea in diesem Raum.

1. Verwendung vorfindlicher Begriffe aus anderen Religionen

Der Indonesische Archipel sowie die Malaiische Halbinsel wurden religiös und sprachlich durch Islam, Hinduismus und traditionelle Religionen geprägt und bieten daher viel Anschauungsmaterial, wie religiöse Begriffe aus diesen ganz unterschiedli-



Abb. 1: Leijdecker-Bibel 1731/1733 (Ba malai.173101-2)

chen Religionen die dortigen Sprachen und Bibelübersetzungen beeinflusst haben. Ab dem 7. Jahrhundert breitete sich hier die malaiische Sprache als *lingua franca* heraus, die sich dann im 20. Jahrhundert in die modernen Sprachen Malaysisch und Indonesisch aufspaltete. Daneben gab und gibt es im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel über neunhundert völlig eigenständige Regionalsprachen (<http://www.ethnologue.com>), von denen knapp zweihundert seit dem 19. Jahrhundert bis heute eine eigene Übersetzung der Gesamtbibel oder zumindest von Bibelteilen erhalten haben.

Zur Zeit der Entstehung der ersten Bibelübersetzungen bis heute kannte und kennt die malaiische Sprache kein wirklich eigenes Wort für Gott, zur Auswahl standen den Übersetzern einerseits die arabischen Lehnwörter „ilah“ (إله) für die vielen Gottheiten im Polytheismus sowie „Allah“ oder „Allahu“ (الله) für den einen Gott des Monotheismus, auch in den erweiterten Formen „Allah ta’ala“ (الله تعالى – „Gott/Allah der Erhabene/Allmächtige“) und „Allah subhanahu wa ta’ala“ (الله سبحانه وتعالى – Gott sei gepriesen und erhaben). Andererseits gab es die Sanskrit-Lehnwörter „dewa“ (देव – „männliche Gottheit“), „dewi“ (देवी – „weibliche Gottheit“) und „dewata“ (देवता - eigentlich eine Gottheit mit speziellerem Wirkungsgebiet), die auf jeden Fall polytheistischen Hintergrund haben. Selbst in den Regionalsprachen in dieser Region greift man vielfach auf diese arabischen bzw. sanskritischen Lehnwörter zurück. Diese besondere Situation hat schon 1957 Hellmut Rosin in seiner grundlegenden Arbeit über Gottesbezeichnungen in der

Bibelübersetzung ausführlich erörtert (Rosin, S. 199–231).

Genuin malaiisch ist nur die Bezeichnung „Tuhan“ / „Tuan“, die aber eigentlich „Herr“ bedeutet, wobei die Variante „Tuhan“ ausschließlich für Gott verwendet wird, während „Tuan“ eine übliche Anrede für Menschen ist, wie z.B. „Tuan Maier“ = „Herr Maier“. Genuin malaiisch dürfte auch das Wort „berhala“ sein, was „Götze“ bedeutet.

Die Gottesbezeichnungen in vielen Regionalsprachen im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel sind ebenfalls von diesen arabischen und sanskritischen Lehnwörtern beeinflusst.

1.1 Die Verwendung von „Allah“

Bereits in vorislamischen Zeiten haben arabischsprachige Christen und Juden das Wort „Allah“ als Gottesbezeichnung verwendet (Thomas, S. 171, 173). Erst mit dem Aufkommen des Islam entstand der Eindruck, „Allah“ sei eine Art Name des islamischen Gottes, was auch dadurch bestärkt wurde, dass Muslime die Gottesbezeichnung „Allah“ selten in andere Sprachen übersetzen. Viele islamische und christliche Theologen sahen und sehen trotzdem in der gemeinsamen Gottesbezeichnung „Allah“ eine wichtige Brücke des Dialogs zwischen Christen und Muslimen; deshalb wird bis heute in vielen Bibelübersetzungen im Einflussbereich des Islams und der arabischen Sprache die Gottesbezeichnung „Allah“ verwendet, z.B. in den Sprachen Arabisch, Türkisch, Maltesisch und Azarbaijanisch im Mittleren Osten sowie Bambara, Fulfulde, Hausa, Juba, Wolof und Mankinka in Afrika (Thomas, S. 172). Gerade im malaiischen Sprachraum war die Bibelübersetzung von A.C. Ruyl aus dem Jahr 1629 wohl das erste Dokument überhaupt, in dem der Name „Allah“ gedruckt und mit lateinischen Buchstaben erscheint.

1.1.1 Entscheidende Weichenstellungen durch A.C. Ruyl (1629)

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts erstellte der niederländische Kaufmann Albert Corneliuszoon Ruyl die erste malaiische Übersetzung des Matthäusevangeliums, die 1629 im Druck erschien – die älteste Bibel-

übersetzung der evangelischen Missionsgeschichte bzw. die älteste noch existierende Missionsbibel überhaupt (Herrmann, S. 16). Ruyl hatte seine Übersetzung eigentlich schon 1612 fertiggestellt, sie erschien aber wegen einiger Kritik an der Übersetzung erst 1629 im Druck (Ba malai.1629 02, Vorwort, vor fol. 1). Eines der vier verbliebenen Original Exemplare befindet sich in der WLB. Auch wenn im Untertitel dieser malaiischen Missionsbibel behauptet wird, der Text sei aus dem Griechischen übersetzt, so meint dies nur, dass Ruyls Übersetzungsgrundlage, die niederländische Deux-Aes-Übersetzung von 1562, aus dem griechischen Urtext übersetzt war. Der Kaufmann A.C. Ruyl konnte sicher kein Griechisch. Das Matthäusevangelium von Ruyl erschien als Diglotte mit der malaiischen Übersetzung von Ruyl neben dem niederländischen Text der Deux-Aes-Übersetzung. Außer der Übersetzung des Matthäusevangeliums enthält diese Ausgabe im Anhang noch eine malaiische Übersetzung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Zehn Gebote in zwei Versionen, des Loblieds Salomos nach 1. Könige 8,56-61 und einiger weiterer Bibeltexte. Ruyls intensive Studien über die malaiische Sprache waren schon einige Jahre zuvor in zwei sprachkundlichen Publikationen veröffentlicht worden, dem „Soerat ABC“ (malaiisch: „Buch vom ABC“, 1611) und dem „Spieghel van de Maleysche Tale“ (niederländisch: „Spiegel der malaiischen Sprache“, 1612).

Ruyl bewegte sich vor allem auf den stark islamisch geprägten Inseln Sumatra und Java. Dies mag ein Faktor gewesen sein, weshalb er sich entschied, das niederländische Wort „God“ mit „Allah“ zu übersetzen (Matthäus 3,9.16; 4,3-6; u.ö.), in besonders betonter Form mit „Allahū“ (Matthäus 1,23; 26,63) sowie den Genitiv „Gods“ mit „Allahī“ (Matthäus 5,34; 22,16.29 u.ö.). Entgegen islamischem Brauch hängt Ruyl an die Gottesbezeichnung „Allah“ auch die üblichen malaiischen Possesiv-Endungen an, so wird in Matthäus 4,10 „uwe God“ („deinen Gott“) mit „Allah-mu“ übersetzt, in Matthäus 27,46 „mijn God“ mit „Allah kû“.

Wenn Jesus oder Gott als der Herr (griechisch „kyrios“ bzw. niederländisch „de heer“) bezeichnet oder angeredet wird, dann verwendet Ruyl vor allem in den ersten Kapiteln des Matthäusevangeliums das genuin malaiische Wort „túan“ (= „Herr“ - 1,22; 24,50 u.ö.). Vor allem in den späteren Kapiteln ver-

wendet er die Form „túan“ (11,25; 22,43-45; 24,42 u.ö.), die im Malaiischen ausschließlich für Gott gebraucht wird. Der Gottesname JHWH wird in Exodus 20,2 in der Einleitung der Zehn Gebote von der niederländischen Deux-Aes-Übersetzung mit „de Heer“ wiedergegeben, entsprechend verwendet Ruyl in seiner angehängten Übersetzung der Zehn Gebote das Wort „túan“ (Ba malai.1629 02, Anhang, fol. 28). In 1. Könige 8,60 gibt die Deux-Aes-Bibel den Gottesnamen jedoch mit IEHOVA wieder, was Ruyl in seiner malaiischen Übersetzung unverändert übernimmt (Anhang, fol. 24).

Die „anderen Götter“ im 1. Gebot nach Exodus 20,3 werden in Ruyls zweiter Version der Übersetzung der Zehn Gebote mit „Allah lain“ übersetzt (= „andere Allahs“ – Anhang, fol. 28), in der ersten Version mit dem genuin malaiischen Wort „berhala“ (= Götzen – Anhang, fol. 1).

Auch wenn A.C. Ruyl in manchen Details nicht ganz konsequent ist, hat er bzgl. der Gottesbezeichnungen im Wesentlichen die Weichen für die indonesischen und malaysischen Bibelübersetzungen bis heute gestellt. Obwohl Ruyl als Kaufmann eigentlich theologischer Laie war, so wurden seine Gottesbezeichnungen in den folgenden Jahrhunderten von fast keinem der theologisch gebildeten Bibelübersetzer in Frage gestellt oder gar revidiert.

1.1.2 Allah, Jahwe, die Götter und Isa Almasih in den folgenden malaiischen Übersetzungen des 17.–19. Jahrhunderts

Die 1652 erschienene zweisprachige niederländisch-malaiische Ausgabe der Psalmen war von dem niederländischen Arzt und Pfarrer Justus Heurnius (1587–1652) erstellt worden. Ähnlich wie Ruyl übersetzt er das niederländische „God“ bzw. das hebräische Wort *elohim* ebenfalls mit „Allah“, so z.B. in Psalm 108,2. Daneben finden sich bei ihm aber auch die Varianten „Alha-talla“ (Psalm 3,3 u.ö.), „ALLAH-t'ALLAH“ (Psalm 114,9 u.ö.) u.a. Den Gottesnamen JHWH / Jahwe gibt er nach jüdisch-christlicher Tradition und ähnlich wie Ruyl mit dem malaiischen „TUAN“ (= HERR - Psalm 143,9) wieder. Die Götter übersetzt Heurnius mit dem üblichen malaiischen Verdoppelungs-Plural mit „Allah-Allah“, z.B. in Psalm 82,1; 86,8 und Apostelgeschichte 14,11 -

auch wenn es für islamische Ohren sehr anstößig geklungen haben mag, Allah in den Plural zu setzen. Arabischsprachige Christen und Muslime würden solche polytheistischen Gottheiten als „ilah“ (إله), aber nie als „Allah“ (الله) bezeichnen.

Der niederländische Missionspfarrer Daniel Brouwer (1625–1673) erstellte seine 1662 erschienene malaiische Übersetzung von Genesis vor allem für die Christen aus der Volksgruppe der Ambonesen auf der Inselgruppe der Molukken, ebenso seine Übersetzung des kompletten Neuen Testaments, die 1668 erschien. Zur damaligen Zeit gab es im Malaiisch der Christen auf den Molukken noch viele portugiesische Lehnworte. Deshalb verwendet Brouwer für Gott meistens das portugiesische Wort „Dios“ (vgl. Abschnitt 2). Aber gelegentlich verwendet er auch wie seine Vorgänger die Gottesbezeichnung „Allah“, allerdings in der Schreibweise „Alla“, so z.B. in Genesis 1,17 und in Matthäus 1,23. Den Gottesnamen JHWH / Jahwe gibt er konsequent mit „Allah Tallah“ wieder, z.B. in Genesis 2,4.

Für die Geschichte der malaiischen Bibelübersetzung sehr wichtig war die Übersetzung der gesamten Bibel durch Melchior Leijdecker (1645–1701), vollendet durch Petrus van der Vorm (1664–1731) und nochmals revidiert von einem Team von hochqualifizierten Fachleuten unter Leitung von George Henric Wernkli (1694–1744); im Jahr 1731 erschien zunächst das Neue Testament, 1733 die gesamte Bibel in dieser neuen, sehr sorgfältig erstellten Übersetzung (Swellengrebel 1974, S. 13–19). Von den vermutlich nur zwei erhaltenen Exemplaren der Ausgabe von 1733 ist eine im Besitz der WLB.

In dieser hochmalaiischen Übersetzung mit sehr akribischer Orthographie wird Gott konsequent mit „'Allāh“ bezeichnet, beginnend von Genesis 1,1. Für die Götter wird meistens das Sanskrit-Lehnwort „Dejwāta“ gebraucht, z.B. in Psalm 96,4-5 und in Apostelgeschichte 14,11, mitunter auch das Sanskrit-Lehnwort „Dejwa“, z.B. in Psalm 95,3. An einigen wenigen Stellen wird aber auch das arabische Lehnwort „'Ilāh“ für die Götter gebraucht, wie z.B. 1. Korinther 8,5. Dies war sicher eine bessere Lösung als in den vorhergehenden Übersetzungen, die das Wort „Allah“ auch für polytheistische Gottheiten verwendet hatten.

Mit der Verwendung arabisch-islamischer Begrifflichkeit ging man 1733 sogar noch einen Schritt weiter als die bisherigen Übersetzungen und gab selbst „Jesus Christus“ konsequent als „Xisaj 'Elmesehh“ wieder, so wie Jesus im Koran als „Isa Almasih“ bezeichnet wird. Das *euanggelion* bzw. Evangelium wurde mit „Indjil“ wiedergegeben, einem gängigen arabischen Lehnwort in der malaiischen Sprache; die bisherigen Bibelübersetzer hatten hingegen die Übersetzung „Euangelio“ verwendet. Das arabische Wort *inǧīl* (إنجيل) ist selbst im Arabischen ein Lehnwort vom griechischen *euanggelion* (εὐαγγέλιον) und wird bis heute von arabischsprachigen Christen als Übersetzung des neutestamentlichen Begriffes *euanggelion* verwendet. Im Koran bezeichnet *inǧīl* allerdings meist das ganze Neue Testament. So lautet Markus 1,1 nun in der Übersetzung von 1733: „Permulā 'an 'Indjil Xīsáj 'Elmesēhh 'Ānakh 'Allāh“, also quasi „Beginn des *inǧīl* von Isa Almasih, dem Sohn Allahs“.

Der Jerusalemer Tempel wird nach der Übersetzung von 1733 ähnlich der Ka'bah in Mekka als „Kaxbah“ bezeichnet, so z.B. in Matthäus 4,5. Weitere Beispiele für eine verstärkte Verwendung islamischer Begriffe in der Übersetzung von 1733 ließen sich anführen, würden aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. A.C. Ruyl hatte mit der Verwendung der Gottesbezeichnung „Allah“ eine Kontextualisierung durch arabisch-islamische Begriffe begonnen, dieser Weg wurde in der malaiischen Bibelübersetzung von 1733 konsequent weitergegangen.

Der Gottesname JHWH / Jahwe wird in der Übersetzung von 1733 konsequent mit „Huwa“ wiedergegeben, beginnend in Genesis 2,4 - ähnlich wie Ruyl 1629 den Gottesnamen schon an einer einzigen Stelle mit IEHOVA wiedergegeben hatte (vgl. Abschnitt 1.1.1). Dies wird sicher damit zusammenhängen, dass man auch in Europa im 18. Jahrhundert vermehrt den Gottesnamen JHWH nicht mehr mit „der Herr“, sondern mit der fälschlichen Vokalisierung Jehowa wiedergab. In der Leijdecker-Übersetzung wird nun „Jehowa“ zu „Huwa“ verkürzt, die Gründe für diese Verkürzung zu suchen, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

Die sehr sorgfältig erstellte hochmalaiische Übersetzung von 1733 war aber leider nur für eine sehr literarisch gebildete Oberschicht der malaiisch-

sprachigen Bevölkerung verständlich. Vor allem die vielen arabischen Lehnwörter waren für die Christen auf den Molukken unverständlich (Swellengrebel 1974, S. 173). So entstanden in den folgenden zwei Jahrhunderten verschiedene weitere Übersetzungen mit dem Anspruch, besser verständlich zu sein.

Der Missionar Hillebrandus Cornelius Klinkert (1829–1913) hatte 1856–1867 in Java und Sumatra gearbeitet und arbeitete ab 1867 von den Niederlanden aus an einer Bibelübersetzung, die 1879 erschien und zumindest im alttestamentlichen Teil für fast hundert Jahre zur Standardübersetzung vor allem im Indonesischen Archipel wurde (Swellengrebel 1974, S. 182–203).

Für die Malaiische Halbinsel bedeutsamer war die Übersetzung von William Girdlestone Shellabear (1862–1947), der 1891–1947 als methodistischer Missionar und Sprachwissenschaftler in Britisch-Malaysia arbeitete und dessen Bibelübersetzung 1912 erschien. Er lebte und arbeitete von 1904–1921 in der Stadt Malakka. So war seine Übersetzung eine der ersten, die auf der malaiischen Halbinsel entstanden war. Eigentlich verstand Shellabear seine Übersetzung als völlige Neubearbeitung der Leijdecker- und der Klinkert-Übersetzung (Swellengrebel 1974, S. 201; Swellengrebel 1978, S. 116–117), aber im Blick auf die hier untersuchte Fragestellung sind die beiden Übersetzungen erstaunlich ähnlich.

Wie alle ihre Vorgänger blieben Klinkert und Shellabear bei der Gottesbezeichnung „Allah“, übernahmen aber aus der Leijdecker-Übersetzung auch die Namensform „Isa Almasih“ für Jesus Christus und das arabische Lehnwort „Indjil“ als Übersetzung für *euanggelion*. So lautet Markus 1,1 in der Übersetzung von Klinkert (mit niederländisch-indischer Orthographie): „BAHWA inilah permoelaan indjil ISA ALMASIH, Anak-Allah“, ähnlich bei Shellabear (mit britischer Orthographie): „Bahwa inilah permulaan injil Isa al-Masih, Anak-Allah.“, was beides bedeutet: „Dies ist der Beginn des *inğil* von ISA ALMASIH, dem Sohn Allahs“. Andere arabische Lehnwörter der Leijdecker-Übersetzung, wie z.B. „ka’bah“ für den Jerusalemer Tempel, erscheinen bei Shellabear weiterhin, bei Klinkert nicht mehr. Die Wiedergabe des Gottesnamens JHWH / Jahwe als „Huwa“ tauchen bei Klinkert und Shellabear nicht mehr auf, sie kehren zur Wiedergabe als „TOEHAN“ bzw. TUHAN zu-

rück, ähnlich wie schon Ruyl, Heurnius und Brouwer den Gottesnamen wiedergegeben hatten.

Ein weiterer Neuansatz findet sich bei dem deutschen Bibelübersetzer Werner August Bode (1890–1942), dessen malaiische Übersetzung des Neuen Testaments 1938 erschien; seine weitere Übersetzung der Bücher des Alten Testaments konnte er leider wegen seiner Internierung und seinem Tod im Zweiten Weltkrieg nicht abschließen (Swellengrebel 1978, S. 108–115). Nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1974 erschienen deshalb malaiische Bibeln in einer Kombination der Übersetzung Klinkerts für das Alte Testament und der Übersetzung Bodes für das Neue Testament. Bode kehrt bei der Wiedergabe des Namens Jesu von „Isa Almasih“ zu „Jesoes Kristoes“ (gelesen: Jesus Kristus) zurück, ähnlich wie in den Übersetzungen des 17. Jahrhunderts. Auch wenn die Wiedergabe des Namens Jesu als „Isa Almasih“ ca. zweihundert Jahre lang bei Christen im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel im Gebrauch war, so erschien sie schließlich doch als eine zu große Anpassung an das islamische Umfeld. So wird Jesus bis heute von malaysischen und indonesischen Christen kaum mehr als „Isa Almasih“ bezeichnet. Für Gott verwendet Bode die Bezeichnung „Allah“, für die Götter „dewa“, wie viele malaiischen Übersetzungen vor ihm.

1.1.3 Allah und Jahwe in den Regionalsprachen

Sehr viele dieser Übersetzungsentscheidungen wurden auch bei den Übersetzungen in die Regionalsprachen des Indonesischen Archipels übernommen, vor allem in den Gebieten mit starkem islamischem Einfluss. Der deutsche Missionar Johann Friedrich Carl Gericke (1799–1857) erstellte beispielsweise zwei Versionen einer javanischen Übersetzung des Neuen Testaments, die erste Version erschien 1848, die zweite 1860, außerdem erschien 1854 seine javanische Übersetzung des Alten Testaments (Swellengrebel 1974, S. 63.84). Auch Gericke benutzt als Gottesbezeichnung „Allah“, so z.B. in Genesis 1,1. Den Gottesnamen JHWH / Jahwe gibt er mit „Gusti Allah“ (= „Gott, der Herr“) wieder, für die anderen Götter gebraucht er ebenfalls das Wort „Allah“, so z.B. in Exodus 20,1-2. Für Jesus gebraucht er die Namens-



Abb. 2: Javanische Bibel (B javan.1854 01-1)

form Jesus Christus, nicht Isa Almasih, so z.B. in Markus 1,1.

Ähnlich wird auch in der Bibelübersetzung in der Sprache der muslimischen Buginesen in Süd-Sulawesi die Gottesbezeichnung „Allah“ verwendet.

Besonders eigentümlich ist die Lage auf der Insel Borneo bzw. Kalimantan. Die Dayak-Volksgruppen im Landesinneren gehörten eigentlich traditionellen, lokalen Religionen an, waren und sind aber auch sprachlich und kulturell beeinflusst durch die muslimischen Volksgruppen der Banjar u.a. in den Küstengebieten Borneos. So trägt z.B. in der Mythologie der Ngaju-Dayak der höchste Schöpfergott den Namen „Ranying Hatalla Langit“ (Kelen), bei den Ma’anyan-Dayak den Namen „Ranying Alatalla“, bei anderen Dayak-Volksgruppen in weiteren Varianten. Die Namensbestandteile „Hatalla“, „Alatalla“ usw. hängen natürlich etymologisch zusammen mit der arabisch-islamischen Gottesbezeichnung „Allah ta’ala“ (الله تعالى – „Gott/Allah der Erhabene/Allmächtige“), die von den islamischen Banjar übernommen wurde (Sihombing; Borneo; Miter). So überschneidet sich in der Gottesbezeichnung „Alatalla“ bzw. „Hatalla“ die Dayak-Mythologie des Schöpfergottes und das islamische, monotheistische Gottesverständnis. Deshalb lag es nahe, diese Gottesbezeichnung auch in die religiöse Sprache der Dayak-Christen und in die verschiedenen Dayak-Bibelübersetzungen zu übernehmen.

Mitte des 19. Jahrhunderts hatte die Rheinische Missionsgesellschaft eine Missionsarbeit unter den Ngaju- und den Ma’anyan-Dayak begonnen, 1846 erschien das Neue Testament in der Sprache

der Ngaju-Dayak, 1855 eine komplette Bibel in dieser Sprache, übersetzt von Johann Friedrich Becker (1811–1849) und August Friedrich Albert Hardeland (1814–1891) (Aritonang-Steenbrink, S. 500). In der damaligen Übersetzung in die Sprache der Ngaju-Dayak wird „Hatalla“ als Gottesbezeichnung verwendet, ebenso in der neueren Übersetzung aus dem Jahr 1999 sowie in der sonstigen religiösen Sprache der Ngaju-Dayak. Georg Gerlach (1895–1966) erstellte im Jahr 1950 eine Übersetzung des Lukas-evangeliums in der Sprache der Maanyan-Dayak, in der die Gottesbezeichnung „Alatalla“ verwendet wird, ebenso wie in den neueren Bibelübersetzungen in der Maanyan-Sprache. In der Bibelübersetzung in der Sprache der Iban-Dayak bzw. See-Dayak im nördlichen Borneo, das heute zu Malaysia gehört, wird die Variante „Allah Taala“ verwendet.

1.1.4 Neue Diskussionen im 20. Jahrhundert

Schon 1928 wurde beim Indonesischen Jugendkongress die indonesische Sprache als Fortentwicklung der malaiischen Sprache zu einem einigenden Band indonesischer Identität erklärt. Nach der indonesischen Unabhängigkeit 1945 und der Gründung einer eigenen Indonesischen Bibelgesellschaft (IBG) 1954 wurde dann sehr bald eine indonesische Bibelübersetzung vorbereitet, die 1974 erstmals erschien, im Jahr 2023 in einer nochmals stark revidierten Fassung. Außerdem erschien 1985 eine dynamisch-äquivalente (also etwas freiere) indonesische Übersetzung nach dem Vorbild der englischen „Good-News-Bible“, die von einheimischen indonesischen Theologen erstellt wurde. Entsprechend war schon 1976 in Malaysia die dynamisch-äquivalente malaysische Bibelübersetzung „Alkitab Berita Baik“ (Malaysisch: „Gute Nachricht Bibel“) erschienen.

Im Vorfeld dieser neuen Übersetzungen sollte auch die Verwendung der Gottesbezeichnung „Allah“ nochmals definitiv geklärt werden, wozu die IBG 1954 und 1968 Delegierte aus allen indonesischen Kirchen zu Konsultationen einlud (Iskandar, S. 95). Beide Konsultationen bestätigten die Verwendung der Gottesbezeichnung „Allah“ und die Wiedergabe des Gottesnamens JHWH mit „TUHAN“ (= der HERR), wie sie eigentlich schon seit 1629 in den allermeisten

malaiischen Bibelübersetzungen üblich ist. Diesen Grundsatzentscheidungen folgen dann auch die neuen Bibelübersetzungen der indonesischen und der malaysischen Bibelgesellschaft.

So bezeichneten Christen im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel mehr als 350 Jahre lang praktisch unangefochten Gott als „Allah“, auch in den neu entstandenen Staaten Indonesien, Malaysia, Brunei Darussalam und Singapur. Dies änderte sich aber im ausgehenden 20. Jahrhundert. Zum einen beschloss die malaysische Regierung bereits 1986 zwei Erlasse, die Nicht-Muslimen (vor allem Christen und Sikhs) faktisch den Gebrauch des Wortes Allah verboten (Nadaraj), ähnlich in Brunei Darussalam (Black). Zum anderen wandte sich die fundamentalistisch-christliche Jahwe-Bewegung in Indonesien ab den 1990er-Jahren gegen den Gebrauch des Wortes Allah für den Gott der Christen.

1.1.4.1 Allah, Jahwe und die Götter in neueren indonesischen und malaysischen Bibelübersetzungen

Wie erwähnt entstanden mit den neuen Staaten Indonesien und Malaysia auch eine indonesische und eine malaysische Staatssprache, die sich Stück um Stück von der früheren gemeinsamen malaiischen Sprache entfernen, was die erwähnten indonesischen und malaysischen Bibelübersetzungen notwendig machte. Diese Übersetzungen werden auch in den kleinen Staaten Singapur und Brunei Darussalam benutzt.

In all den erwähnten indonesischen und malaysischen Bibelübersetzungen wird weiterhin konsequent die Gottesbezeichnung „Allah“ verwendet und der Gottesname JHWH mit „TUHAN“ („der HERR“) wiedergegeben. Für die Götter wird in der indonesischen Übersetzung von 1974 vielfach das klein geschriebene „allah“ verwendet (z.B. Exodus 20,3; Psalm 96,4-5; Apostelgeschichte 14,11; 1. Korinther 8,5), wohl in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen „God“ und „god“ im Englischen und vielen anderen europäischen Sprachen. Das Wort „allah“ für polytheistische Götter zu verwenden widerspricht aber wie schon erwähnt sowohl islamischem als auch arabisch-christlichem Sprachgebrauch. Deshalb verwendet die malaysische

Übersetzung von 1976 in Exodus 20,3 lieber den klein geschriebenen Plural der Gottesbezeichnung „Tuhan“: „Jangan sembah tuhan-tuhan lain“ = „Bete nicht andere herren / götter an“. Die revidierte indonesische Übersetzung von 2023 verwendet an allen genannten Stellen das arabische Lehnwort „ilah“, das auch im arabischen Sprachraum von Muslimen und Christen für die Götter des Polytheismus gebraucht wird.

1.1.4.2 Die Allah-Kontroverse in Malaysia und Brunei Darussalam (1986–2023)

In den 1970er- und 1980er-Jahren erstarkten die konservativ-islamischen Kräfte in Malaysia, was 1986 zu den bereits erwähnten Erlassen führte (Choong). Diese Erlasse der malaysischen Zentralregierung von 1986 bestimmten zunächst nur, dass christliche Druckerzeugnisse, die das Wort „Allah“ (sowie drei weitere arabische Lehnworte) verwendeten, den Vermerk „für Christen“ auf dem Umschlag haben mussten. De facto wurde den Nicht-Muslimen aber die Verwendung des Wortes „Allah“ völlig verboten. Allen Nicht-Muslimen wurde empfohlen, stattdessen das malaiische Wort „Tuhan“ (= der Herr) zu verwenden, was in der christlichen Alltagssprache durchaus üblich war und ist (Nadaraj). Für malaysische Bibeln war diese Empfehlung aber nicht anwendbar, da bei der Bibelübersetzung ja zwischen „der Herr“ (= „Tuhan“) und „Gott“ (= „Allah“) unterschieden werden muss. Christen in Malaysia verwendeten damals wie heute zum einen die dynamisch-äquivalente malaysische Übersetzung *Berita Baik* von 1976, ähnlich der deutschen Übersetzung „Gute Nachricht“, zum anderen die formale indonesische Übersetzung *Terjemahan Baru* von 1974. Beide Übersetzungen verwenden für Gott die Bezeichnung „Allah“. Aber auch die Bibelübersetzungen in einigen malaysischen Regionalsprachen verwenden teilweise die Gottesbezeichnung „Allah“. So mussten diese Bibelübersetzungen von der IBG in Indonesien gedruckt und oft nach Malaysia geschmuggelt werden, vielfach wurden diese Bibeln und andere christliche Medien konfisziert, es kam auch zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Christen wegen dieser Frage. Die malaysischen Christen gingen schließlich gerichtlich gegen diese Erlasse vor, am 31.12.2009



Abb. 3: Muslime demonstrieren vor dem malaysischen Berufungsgericht in Putrajaya. @Reuters / Samsul Said, Mediennummer 102295132



Abb. 4: Dr. Daud Soesilo bei der Jubiläumsveranstaltung „400 Jahre malaiische Bibelübersetzung“, 2012. @Daud Soesilo

gewannen sie den Prozess gegen die Regierung, am 17.10.2013 gewann die malaysische Regierung jedoch den Berufungsprozess. Der Gebrauch der Gottesbezeichnung Allah blieb den malaysischen Christen also weiter verboten, am 2.1.2014 wurde das Büro der Bibelgesellschaft von Malaysia durchsucht und hunderte von Bibeln wurden konfisziert, weil sie das Wort „Allah“ enthielten.

In dieser Situation besuchte Duta Pranowo, der Generalsekretär der IBG, zusammen mit dem Verfasser im Juni 2012 die Württembergische Landesbibliothek, um vor allem die malaiische Übersetzung des Matthäusevangeliums aus dem Jahr 1629 anzusehen, in der wie schon dargestellt „God“ mit „Allah“ übersetzt wird. Bis etwa in die 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts hatte diese alte Übersetzung in der Fachwelt als verschollen gegolten (Swellengrebel 1974, S. 11), erst 1989 hatte der indonesische Bibelübersetzungs-Konsultant Dr. Daud Soesilo von einem Exemplar in der WLB Kenntnis bekommen, von der WLB einen Mikrofilm dieses Exemplars bestellt und erhalten und einige Seiten davon für eine Jubiläumsveranstaltung der IBG auf Papier ausgedruckt (Goßweiler 2014, S. XX-XXII). Im Juni 2012 erhielt nun Generalsekretär Duta Pranowo erstmals die Gelegenheit, in Stuttgart das Originalexemplar in Händen zu halten.

Bei diesem Besuch im Juni 2012 entstand die Idee, in enger Zusammenarbeit zwischen WLB und IBG eine Facsimile-Ausgabe dieser Übersetzung zu erstellen, mit besonderer Unterstützung durch Dr. Christian Herrmann, dem Leiter der Sammlung Alte und Wertvolle Drucke in der WLB. Auf besonderen Wunsch bekam die Malaysische Bibelgesellschaft für

eine Jubiläumsveranstaltung am 5.11.2012 bereits einige hundert Exemplare einer einfachen Facsimile-Ausgabe von der Indonesischen Bibelgesellschaft geliefert, eine hochwertigere Facsimile-Ausgabe wurde 2014 erstellt (Goßweiler 2014, S. XXIII-XXIV). Ruyl hatte seine Übersetzung eigentlich schon 1612 fertiggestellt, sie war aber erst 1629 im Druck erschienen, wie er selbst im Vorwort zu seiner Übersetzung schreibt. Ausgehend von dem Jahr 1612 feierte die Malaysische Bibelgesellschaft am 5.11.2012 das 400. Jubiläum der Ruyl-Übersetzung. Auf das Jubiläum im November 2012 folgten in Malaysia weitere Seminare, Konferenzen und Zeitschriftenaufsätze über diese Übersetzung von A.C. Ruyl.

Die Facsimile-Ausgabe der IBG/WLB war für die Christen in Malaysia ein wichtiger Beweis, dass die Christen malaiischer Sprache schon ca. vierhundert Jahre die Gottesbezeichnung „Allah“ verwenden; dies war ein wichtiges Argument in den Auseinandersetzungen der folgenden Jahre. Auf eine erneute Klage hin erklärte der *High Court* von Malaysia am 10.3.2021 die Erlasse von 1986 nochmals für unrechtmäßig. In der Begründung des Urteils wurde ausdrücklich als ein Grund genannt, dass malaiischsprachige Christen das Wort „Allah“ schon seit über 400 Jahren verwenden (Zheng). Die malaysische Regierung legte zwar auch gegen dieses Urteil Berufung ein, zog ihre Berufung jedoch am 18.4.2023 zurück (Zheng, Yusof).

So ist den Christen in Malaysia der Gebrauch des Wortes „Allah“ nun wieder gestattet, die Lage bleibt jedoch angespannt, viele fundamentalistische Muslime fordern weiterhin ein Verbot. In der kleinen Enklave Brunei Darussalam auf der Insel Borneo gilt offiziell ein ähnliches Verbot seit Einführung des Schariah-Strafgesetzes 2014/2018 bis heute (Black).

Der Gebrauch der indonesischen Bibelübersetzung mit der Gottesbezeichnung „Allah“ scheint aber als Ausnahme erlaubt zu sein (Brunei, S. 5 und S. 24), auch Bibeln der Malaysischen Bibelgesellschaft mit der Gottesbezeichnung „Allah“ sind in Brunei Darussalam zu bekommen, so dass die gegenwärtige Situation in Brunei Darussalam de facto ähnlich ist wie in Malaysia.

1.1.4.3 Die Allah-Kontroverse in Indonesien (2000 bis heute)

Christlich-fundamentalistische Gruppen kritisieren ebenfalls immer wieder den Gebrauch der Bezeichnung „Allah“ für den Gott der Christen (Thomas, 171). So gab ein indonesischer Arzt namens Suradi von der 1987 gegründeten indonesischen Nehemia-Vereinigung in den 1990er-Jahren eine Traktat-Serie heraus mit dem Titel „Siapakah Yang Bernama Allah itu?“ („Wer ist der mit dem Namen Allah?“), recht bald schlossen sich der Pfarrer Yakub Sulistyio u.a. fundamentalistische Theologen dieser Bewegung an. Anfang des 21. Jahrhunderts erschienen dann verschiedene Bücher dieser Gruppe. In diesen Publikationen wird u.a. behauptet, „Allah“ sei der Name des Gottes des Islam, ursprünglich sogar der Name eines arabischen Wassergottes, deshalb dürften Christen diese Gottesbezeichnung nicht benutzen (Budijana, S. 8–9; Sulistyio, S. 13). Zweitens müssten Christen den Gottesnamen „Jahwe“ benutzen, um gerettet zu werden, was vor allem mit Joel 3,5a begründet wird: „jeder, der den Namen Jahwes anruft, wird gerettet [...]“ (Joel 3,5a – *Evangelistische Übersetzung*, 2010). Die traditionelle Wiedergabe des Gottesnamens JHWH mit „der HERR“, „TUHAN“ u.ä. wird also von dieser Gruppe abgelehnt.

Aus dieser Yahweh-Bewegung entstand dann das „Netzwerk von Kirchen der Yahweh-Verehrer“ (indon. „Jaringan Gereja-gereja Pengagung Nama Yahweh“). Ende der 1990er-Jahre bedrängte die Yahweh-Bewegung die IBG, in ihren Bibelübersetzungen nicht mehr die Gottesbezeichnung „Allah“ zu verwenden und den Gottesnamen JHWH nicht mehr mit „TUHAN“ („HERR“), sondern mit Yahwe wiederzugeben. Dieses Ansinnen war jedoch von der Indonesischen Bibelgesellschaft mit Verweis auf den Konsens von 1954 und 1968 abgelehnt wor-

den (Iskandar, S. 95); eine kleine christliche Gruppe könne nicht der Mehrheit der indonesischen Christen ihre Sichtweise aufzwingen. Daraufhin gab das „Netzwerk von Kirchen der Yahweh-Verehrer“ ab dem Jahr 2000 selbst eine Bibel heraus, bei der sie einfach die indonesische Übersetzung der IBG von 1974 übernahm, nur den Gottesnamen JHWH an den entsprechenden Stellen mit „Yahwe“ wiedergab und die Gottesbezeichnung „Allah“ mit „Tuhan“ („der Herr“) ersetzte. In dieser Bibelübersetzung der Yahweh-Bewegung wird selbst im Neuen Testament die Gottesbezeichnung „der Herr“ (bzw. griechisch *kyrios*) häufig mit YAHWEH wiedergegeben, vor allem in alttestamentlichen Zitaten (z.B. Matthäus 22,37 - zit. Deuteronomium 6,5), aber auch an anderen Stellen (z.B. Apostelgeschichte 2,21; Offenbarung 1,8). Nachdem die IBG wegen der Verwendung ihrer Übersetzung mit Klage wegen Urheberrechtsverletzung drohte, gründete die Yahweh-Bewegung einen eigenen Verlag, der seit 2007 eine eigene Bibelübersetzung mit dem Titel „Indonesian Literal Translation“ herausgibt. Wie schon der Titel dieser Übersetzung andeutet, wirft die Yahweh-Bewegung der Indonesischen Bibelgesellschaft vor, deren Bibelübersetzungen seien zu ungenau und zu wenig wörtlich, die neue Übersetzung der Yahweh-Bewegung sei wesentlich genauer. Im März 2008 verklagte Pfr. Jeremiah Leonard sogar die IBG, um die Bibelgesellschaft gerichtlich dazu zu zwingen, in ihren Bibelübersetzungen nicht länger die Gottesbezeichnung „Allah“ zu verwenden (Makugoru, S. 3). Die Klage wurde jedoch von dem zuständigen indonesischen Gericht abgewiesen mit der Begründung, das Gericht sehe sich in solchen Fragen als nicht zuständig und nicht kompetent. Islamische Fundamentalisten begrüßen die Yahweh-Bewegung, abgesehen von der Identifizierung Allahs mit einer heidnischen arabischen Wassergottheit in Teilen der Yahweh-Bewegung. So gehen hier christliche und islamische Fundamentalisten eine eigenartige Koalition ein, indem sie beide den Christen den Gebrauch der Gottesbezeichnung „Allah“ verbieten wollen (Noorsena, 2005, S. 1–2). Von christlichen und islamischen Fundamentalisten wird also für Indonesien eine ähnliche Rechtslage erstrebt, wie sie 1986–2023 in Malaysia bestand. In Indonesien haben solche Bemühungen aber bisher wenig Aussicht auf Erfolg.

Da die Jahwe-Bewegung ihre „Indonesian Literal Translation“ oftmals kostenlos verteilt und in ganz Indonesien viele Seminare veranstaltet hat, wurden ihre Gedanken von einfachen indonesischen Christen zunächst positiv aufgenommen. Außerdem melden sich bei Online-Seminaren der IBG immer wieder Vertreter der Yahweh-Bewegung zu Wort, wie der Verfasser selbst als Referent bei solchen Seminaren mehrfach erlebt hat. Insgesamt scheint die Bewegung und scheinen die ihr nahestehenden Kirchen trotz allem recht klein zu bleiben.

1.1.5 Zwischenergebnis

Seit der malaiischen Übersetzung des Matthäusevangeliums von A.C. Ruyl aus dem Jahr 1629 wird im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel die Gottesbezeichnung „Allah“ in den gängigen Bibelübersetzungen verwendet, sowohl in den Sprachen Malaiisch, Malaysisch und Indonesisch wie auch in einigen Regionalsprachen dieses Sprachraumes. Daran konnten auch islamische und christliche Fundamentalisten in Indonesien und Malaysia im Grunde nichts ändern. Den Namen Jesu in der islamischen Form „Isa Almasih“ wiederzugeben, konnte sich jedoch auf Dauer nicht durchsetzen, ebenso wenig die Wiedergabe der Götter mit kleingeschriebenem „allah“. Der alttestamentliche Gottesname „JHWH“ wird nach allgemeiner Gepflogenheit von Christen und Juden im Allgemeinen wieder mit „der HERR“ bzw. dem malaiischen „TUHAN“ wiedergegeben.

1.2 Die Verwendung von Gottesbezeichnungen mit Sanskrit-Hintergrund

Wie schon eingangs erwähnt wurden der Indonesische Archipel und die Malaiische Halbinsel nicht nur vom Islam beeinflusst, sondern noch davor von der indischen Kultur. Vor allem zur Zeit des buddhistischen Reiches von Srivijaya im 7.–11. Jahrhundert n. Chr. gab es enge Handelsverbindungen von Sumatra, Java und Kalimantan sowie der Malaiischen Halbinsel nach Südindien und Sri Lanka. Diese Einflüsse sind bis heute besonders deutlich auf der mehrheitlich hinduistischen Insel Bali zu spüren, aber auch auf der

Insel Sumatra. So wurden ab dem 19. Jahrhundert bei den Bibelübersetzungen in diesem Kontext Gottesbezeichnungen aus dem Sanskrit verwendet.

1.2.1 Entwicklung der Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ in Bali

Die Bevölkerung der Insel Bali hat eine sehr wechselvolle Religionsgeschichte erlebt. Nachdem der Islam im 15. Jahrhundert die hinduistischen Königreiche von der Insel Java verdrängt hatte, floh die hinduistische Oberschicht des javanischen Majapahit-Reiches nach Bali und errichtete dort hinduistische Königreiche. So kam Bali unter den Einfluss der javanischen Sprache und Kultur, vor allem aber unter einen immer stärkeren Einfluss des Hinduismus. Dabei vermischte sich der Hinduismus mit lokalen Glaubensvorstellungen, was zu einem eigentümlichen Bali-Hinduismus führte, aber auch zu einer scharfen Ablehnung des Islams, der auf den Inseln rund um Bali immer stärker wurde (vgl. Eisemann, S. 11).

Erste Ansätze christlicher Missionsarbeit und christlicher Bibelübersetzung auf Bali im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts scheiterten, im August 1933 verbot die niederländisch-indische Kolonialverwaltung die Arbeit von ausländischen christlichen Missionaren auf der Insel Bali vollständig. Auf Vorschlag und Vermittlung des niederländischen Missionskonsuls und Missionswissenschaftlers Hendrik Kraemer (1888–1965) in der ostjavanischen Stadt Malang hatte jedoch die protestantische Christliche Kirche in Ostjava die javanischen Evangelisten Tartib Eprayim und Darmoadi (oder: Darma Adi) nach Bali entsandt, die schon im Januar 1933 mit ihrer Arbeit begonnen hatten. Als einheimische Javaner betraf sie das Missionsverbot nicht, und sie konnten auch über das Jahr 1933 hinaus in Bali arbeiten (Aritonang-Steenbrink, S. 734). Darmoadi konzentrierte sich besonders auf die Bibelübersetzungsarbeit in die balinesische Sprache, in engem Kontakt mit Hendrik Kraemer in Ostjava, der auch Mitarbeiter der Niederländischen Bibelgesellschaft war (Swellengrebel 1978, S. 254–256).

Bei der Bibelübersetzung in die balinesische Sprache stand Darmoadi (geb. 1904) vor der großen Herausforderung, eine Gottesbezeichnung zu finden, die weder mit einem polytheistischen Gottesverständnis

des Hinduismus verbunden noch allzu abstrakt war wie das hinduistische Konzept des Brahman. Auch die Gottesbezeichnung „Dewata“/„Debata“, die damals schon bei den Batak in Nord-Sumatra eingeführt (siehe Abschnitt 1.2.2) und auch unter den Hindus auf Bali sehr geläufig war, kam für Darmoadi anscheinend nicht in Betracht. So entschieden er und seine Mitarbeiter sich in den 1930er Jahren für die Bezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ (Eisemann, S. 45; Picard, S. 496, FN 30; Speirs). Diese Gottesbezeichnung ist nachweisbar in seiner balinesischen Übersetzung von Geschichten aus dem Neuen Testament (1936), seiner Übersetzung des Johannesevangeliums (1937) sowie der Apostelgeschichte (1939), die dem Verfasser über Fotografien aus kirchlichen Sammlungen auf Bali zugänglich waren.

Dabei ist *Hyang* ein altjavanisches Wort für „Gottheit, göttliches Wesen“, das auch unter den Sundanesen in Westjava bekannt ist und von Java nach Bali getragen wurde; *Widi* ist ein Sanskrit-Lehnwort (विद्या *vidyā* = Wissen, Weisheit), das ebenfalls über die altjavanische Sprache nach Bali gewandert ist; *Wasa* kommt aus der proto-pazifischen Sprache und bedeutet „Kraft, Macht“; „Sang“ ist einfach ein ehrenvoller Artikel, wie z.B. auch in „Sang Guru“ = „DER Lehrer“ (vgl. Ramantari). So bedeutet „Sang Hyang Widi Wasa“ also „DER allwissende, allmächtige Gott“. Das einfache hebräische Wort *elohim* im Alten Testament und das griechische Wort *theos* im Neuen Testament wird also in der balinesischen Bibelübersetzung stets mit den vier Worten „Sang Hyang Widhi Wasa“ wiedergegeben, es ist die zentrale Gottesbezeichnung in den balinesischen Bibelübersetzungen ab 1937 wie auch in der sonstigen religiösen Sprache der balinesischen Christen. Die kürzere Variante in der Schreibweise „Sang Hyang Widhi“ (in javanischer Transliteration mit dh) wird auf Java sowohl von Christen als auch von Anhängern der altjavanischen Mystik verwendet. Außerdem wird Gott von Javanern aller Religionen als „Ingang Mahakawasa“ („der Allmächtige“) bezeichnet, dessen zweiter Bestandteil eng mit dem balinesischen Wort „Wasa“ zusammenhängt. Allerdings tauchen „Sang Hyang Widhi“ und „Ingang Mahakawasa“ wohl nicht in javanischen Bibelübersetzungen auf. „Sang Hyang Widhi Wasa“ ist jedoch die zentrale Gottesbezeichnung in den balinesischen Bibelübersetzungen ab 1937 wie auch in der sonstigen religiösen Sprache

der balinesischen Christen. Damit hatten die Christen auf Bali und auch auf Java eine Gottesbezeichnung gefunden, die einerseits in Kontinuität zu alten Traditionen stand und daran anknüpfen konnte, andererseits aber noch nicht zu stark mit anderen Glaubensvorstellungen besetzt war. So konnte dieser Begriff in der nötigen Diskontinuität mit neuen christlichen Inhalten gefüllt werden. Gerade für den Javaner Darmoadi lag es nahe, diesen Begriff zu verwenden, der sowohl für Javaner als auch für Balinesen gut verständlich war, auch wenn er in den 1930er Jahren von balinesischen Hindus selten bis gar nicht benutzt wurde.

Trotz des offiziellen Missionsverbotes für Europäer kam der niederländische katholische Priester Jan Kersten SVD (1888–2012) im September 1935 in die balinesische Metropole Denpasar und begann mit Hilfe der balinesischen Konvertiten I Made Bronong und I Wajan Debeloeg vorsichtig mit katholischer Mission (Aritonang-Steenbrink, S. 735–736). Ende 1936 kam der niederländische protestantische Missionar und Sprachwissenschaftler Jan Lodewyk Swellengrebel (1909–1984) nach Bali, von dem 1957 eine balinesische Übersetzung des Lukasevangeliums erschien (Swellengrebel 1978, S. 235–236.243). Sie alle verwendeten die Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“, die von Darmoadi und dessen Mitarbeitern geprägt worden war.

Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts verwendeten balinesische Hindus kaum bis gar nicht die Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“. Die Situation änderte sich aber entscheidend in den ersten Jahrzehnten nach der indonesischen Unabhängigkeit 1945. Entsprechend der indonesischen Staatsphilosophie Pancasila musste sich der Bali-Hinduismus als monotheistische Religion definieren, um neben Islam, Buddhismus, Katholizismus und protestantischem Christentum offiziell als Religion anerkannt zu werden. So kam es in den folgenden Jahrzehnten zu einem entscheidenden Reformprozess des Bali-Hinduismus. Unterstützt wurde dieser Reformprozess sehr stark von dem niederländischen Orientalisten Roelof Goris (1898–1965), der 1939 von einem sehr agnostischen Protestantismus zum Katholizismus konvertiert war und seitdem stark beeinflusst war von dem bereits erwähnten niederländischen katholischen Priester Jan Kersten und dem US-amerikanischen

katholischen Priester Norbert Anthony Shadeg (1921–2006), der 1950 nach Bali gekommen war – alle drei hervorragende Kenner und Liebhaber der balinesischen Kultur (Picard, S. 491, 495–497) Im Zug dieses Reformprozesses nahmen die balinesischen Hindus die Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ auf, um ihre Religion entsprechend der Pancasila-Staatsphilosophie als monotheistisch darzustellen; alle hinduistischen Gottheiten seien eigentlich nur Manifestationen des einen Gottes „Sang Hyang Widi Wasa“. Die Verbindung zu Roelof Goris ließ allerdings den Eindruck entstehen, als hätten die Hindus damals einfach „Sang Hyang Widi Wasa“ von den Christen übernommen, wie es z.B. Speirs beschreibt:

“[...] the Protestant missionaries [...] settled for *Sang Hyang Widi*. This was in turn adopted by the Balinese Hindu after Indonesian independence, as they fought to prove how their faith was indeed monotheistic. The pantheon of Balinese Hindu gods are considered manifestations of a single almighty god, termed *Sang Hyang Widi Wasa*, borrowing from the Protestant’s initial translation.”

Andere wiederum behaupten, dieses neue hinduistische Verständnis von „Sang Hyang Widi“ sei in den 50er Jahren von dem indischen hinduistischen Gelehrten Prof. Narendra Dev. Pandit Shastri (1920–2001) für den balinesischen Hinduismus eingeführt worden. Dagegen schreibt der französische Kulturwissenschaftler Michel Picard (S. 493, FN 21) vom Nationalen Zentrum für Südostasienstudien in Paris:

“It was not Shastri who first came up with the name Sang Hyang Widhi to designate the God of the Balinese. This name had long been known among the literati and was popularized in the 1920s as being equivalent to the word Tuhan, before it was officially adopted as the name of God in the Balinese religion.”

Mit dieser Begründung lehnt Picard (S. 496, FN 30) aber auch die These ab, die balinesischen Hindus hätten den Begriff „Sang Hyang Widi“ von den Christen übernommen:

“The fact is that in 1937 missionaries had adopted the name Sang Hyang Widhi in order to translate the Christian conception of ‘God’ into the Balinese language. Nonetheless, Shadeg (1989), who had been Goris’s close confidant since his assignment in Bali in 1950, doubtlessly grants Goris too much credit when he alleges that it was him who suggested Ida Sang Hyang Widi as a fitting Balinese equivalent of Tuhan Yang Maha Esa [...] as if it had been the Balinese Christians who had first come up with that name.”

Wie in vielen solcher Fälle lassen sich Fragen der Urheberschaft und der gegenseitigen Abhängigkeit schwer beweisen. Fest steht, dass Christen und Hindus mit unterschiedlichen Absichten auf die lange Tradition des Begriffes „Sang Hyang Widi Wasa“ zurückgegriffen und ihn neu gefüllt haben – zunächst die christlichen Bibelübersetzer in den 1930er-Jahren, einige Jahrzehnte später hinduistische Theologen. Mit dieser Gottesbezeichnung wurde der balinesische Hinduismus im Jahr 1968 in Indonesien offiziell als monotheistische Religion anerkannt. Heute wird die Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ vielfach von Hindus und Christen auf Bali benutzt.

Ab 1937 waren also einzelne biblische Bücher in balinesischer Übersetzung erschienen, 1976 konnte die IBG endlich eine balinesische Übersetzung des gesamten Neuen Testaments herausbringen, 1990 die gesamte Bibel in balinesischer Übersetzung, von einem ökumenischen balinesischen Übersetzerteam erstellt. Selbstverständlich wird auch in dieser Bibelübersetzung die Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ verwendet. Diese Bibelübersetzung war damit aber auch einer größeren Öffentlichkeit zugänglich, inzwischen auch online. So wurden auch mehr balinesische Hindus auf die christliche Verwendung dieses Begriffes aufmerksam, was zu einigen Protesten von konservativen Hindus führte (Aritonang-Steenbrink, S. 740). Dass die balinesischen Christen diese traditionelle balinesische Gottesbezeichnung schon viel länger verwendeten als die Mehrheit der balinesischen Hindus, dürfte den Protestierenden damals wie heute kaum bewusst gewesen sein. Auch wenn dieser Konflikt nicht so hohe Wellen geschlagen hat wie die Allah-Kontroverse in Malaysia, so ist es doch bis heute ein heiß umstrittenes Thema zwischen Christen und Hindus in Bali.

Auf jeden Fall ist es dem Bibelübersetzer Darmoadi und seinen Beratern und Mitarbeitern hoch anzurechnen, dass sie mit der Wahl der Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ Kontinuität und Diskontinuität christlicher Verkündigung sehr gut zusammengebracht haben. Sicher haben Darmoadi und seine Mitarbeiter diesen Begriff nicht völlig neu erfunden, sondern bewusst auf vorhandene nicht-christliche Traditionen zurückgegriffen. Dies ist sicher der Grund, weshalb diese Gottesbezeichnung bis heute gern von balinesischen Christen verwendet wird und auch in der hinduistischen Bevölkerungsmehrheit inzwischen in regem Gebrauch ist – egal wie man den Zusammenhang zwischen dem Gebrauch in den beiden Religionsgemeinschaften sieht.

1.2.2 Die Verwendung des Sanskrit-Lehnwortes „Debata“ in Nordsumatra

Die verschiedenen Batak-Volksgruppen in Nordsumatra hatten seit dem 11. Jahrhundert enge Handelskontakte nach Südindien. Dies führte auch zu religiösen und sprachlichen Einflüssen. So werden in der traditionellen Batak-Mythologie die drei höchsten Götter als Debata bezeichnet, ein Lehnwort, das sicher von dem Sanskrit-Wort *dewata* (देवता) stammt, wahrscheinlich aus dem Hinduismus oder Buddhismus. Es gibt aber auch Indizien, dass Christen aus Indien im 9.-11. Jahrhundert Nordsumatra erreicht haben (Aritonang-Steenbrink, S. 5–6). Auch sie könnten das Sanskrit-Wort „Dewata“ bzw. „Debata“ nach Nordsumatra getragen haben, wo es in die einheimischen, traditionellen Glaubenssysteme der verschiedenen Batak-Volksgruppen integriert wurde. Dabei ist „Debata Mulajadi na Bolon“ in der Batak-Mythologie der höchste Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und in einer gewissen Dreiheit existiert (Tobing, S. 35–36).

Dieses Gottesverständnis war für die Bibelübersetzung nahe genug am biblischen Gottesverständnis, so dass diese Gottesbezeichnung zunächst für die Toba-Batak-Bibelübersetzung gewählt wurde. Umgekehrt verbot sich die Verwendung der Gottesbezeichnung „Allah“ schon allein aufgrund der vielen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Batak und den benachbarten islamischen Völkern (vgl. Aritonang-Steenbrink, S. 532). Der deutsche

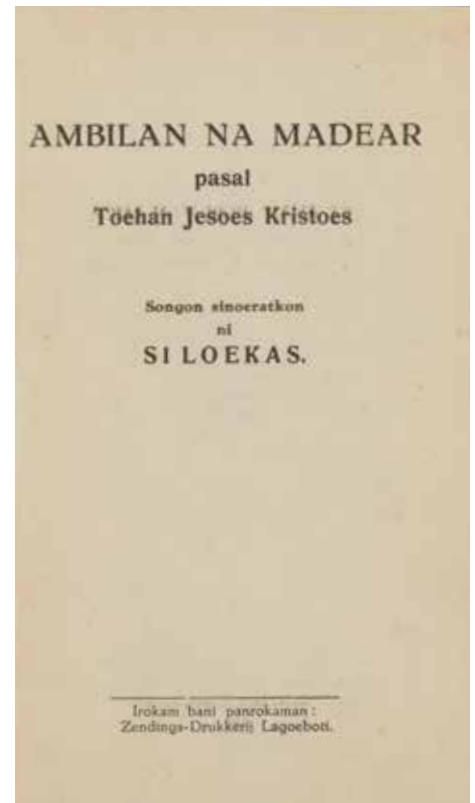


Abb. 5: Lukas in Simalungun-Batak (B Batak 1939 02)

Missionar Ludwig Ingwer Nommensen (1834–1918) und Pionier der Missionsarbeit unter den Toba-Batak entschied sich deshalb für die Gottesbezeichnung „Debata“. Das Neue Testament, von Nommensen selbst übersetzt, erschien 1885, das Alte Testament in Übersetzung von Peter Heinrich Johannsen (1839–1898) erschien 1894 (Swellengrebel 1974, S. 145). Aber auch die anderen Götter werden in der Toba-Bibelübersetzung als „Debata“ bezeichnet, z.B. in Apostelgeschichte 14,11. Die Gottesbezeichnung „Debata“ wird also in einem sehr allgemeinen, generischen Sinn verwendet.

Bei den benachbarten Simalungun-Batak war der einheimische Pfarrer J. Wismar Saragih (1888–1968) der Pionier der Bibelübersetzung, überhaupt einer der ersten einheimischen, selbständigen Bibelübersetzer in Indonesien. Seine Übersetzung des Lukas-evangeliums in die Simalungun-Batak-Sprache erschien 1939, seine Übersetzung des gesamten Neuen Testaments im Jahr 1953, vom Alten Testament konnte er bis an sein Lebensende nur einige Bücher übersetzen. Auch er fand die sonst gängige Gottesbezeichnung „Allah“ als unpassend für die Simalungun-Batak und entschied sich bei seiner Bibelüber-

setzung für die Gottesbezeichnung „Naibata“, die Simalungun-Batak Variante von „Debata“ (Swellingrebel, 1978, S. 179–180).

Bis heute wird „Debata“ in der Bibelübersetzung in der Regionalsprache der Toba-Batak, der Angkola-Batak und der Pakpak-Batak verwendet, „Dibata“ bei den Karo-Batak und „Naibata“ bei den Simalungun-Batak.

1.3 Die Verwendung von lokalen Gottesbezeichnungen

Selbstverständlich gibt es auf dem Indonesischen Archipel und der Malaiischen Halbinsel auch Gottesbezeichnungen, bei denen keine Lehnwörter aus dem Sanskrit oder dem Arabischen verwendet werden und die keine Beziehung zu Islam, Hinduismus, Buddhismus oder Christentum oder anderen Schriftreligionen haben. Diese finden sich natürlich vor allem bei Volksgruppen mit lokalen Glaubenssystemen, die von Fachleuten auch als „traditionelle Religionen“ bezeichnet werden, weil ihre Rituale nur durch mündliche Tradition überliefert werden und es in der Regel keine heiligen Bücher gibt. Die lokalen Gottesbezeichnungen aus diesen traditionellen Religionen werden dann auch in Bibelübersetzungen für diese Volksgruppen verwendet.

Dazu ein Beispiel von der Insel Timor, deren östlicher Teil 1769–1975 eine portugiesische Kolonie war, 1975–1999 zu Indonesien gehörte und der seit 1999 den selbständigen Staat Timor Leste bildet. Auf der Insel Timor wird von ca. einer halben Million Menschen die Sprache Tetun / Tetum gesprochen, mit verschiedenen Dialekten, neben weiteren Regionalsprachen auf dieser verhältnismäßig kleinen Insel. Tetum bzw. Tetun in dem Dialekt der Hauptstadt Dili (Dili-Tetum) ist neben Portugiesisch Staatssprache von Timor Leste, neben fünfzehn weiteren in Timor Leste anerkannten „Nationalsprachen“. Tetun wird aber auch im westlichen, indonesischen Teil der Insel von vielen Menschen gesprochen. Heute sind 99,53% der Bevölkerung von Osttimor und 89% der Bevölkerung von Westtimor Christen.

Der portugiesische Jesuit Sebastião Maria Aparício da Silva erstellte und veröffentlichte 1885 einen katholischen Katechismus in der Sprache Tetun, ein weiterer portugiesischer Jesuit namens Manuel

Fernandes Ferreira erstellte und veröffentlichte 1908 eine zweisprachige Ausgabe biblischer Geschichten auf Portugiesisch und Tetun; Da Silva übernahm die Gottesbezeichnung „Maromak“ aus der örtlichen traditionellen Religion, Ferreira folgte seinem Beispiel (Tsuchiya, S. 80–82, 86–87). Erst seit Anfang des 21. Jahrhunderts ist die gesamte Bibel in die Sprache Tetun übersetzt, und auch in dieser Übersetzung findet sich weiterhin die Gottesbezeichnung „Maromak“. Eine Tetun-Bibelausgabe in der Sammlung der WLB (B Tetun 2013 01) trägt sogar den Titel „Maromak Manfatin“ = „Wort Gottes“.

Selbstverständlich zeigt sich auch hier das Prinzip der Kontinuität und Diskontinuität. Einerseits wollten die Jesuiten-Missionare mit der Gottesbezeichnung „Maromak“ an Bekanntem anknüpfen, andererseits widersprechen natürlich viele christliche Aussagen über „Maromak“ dem Gottesverständnis der traditionellen Religion und wirken somit sowohl auf Anhänger dieser örtlichen Religion als auch auf Kulturwissenschaftler auf den ersten Blick merkwürdig (Tsuchiya, S. 84). Aber es dürfte schwierig sein, mit einer anderen Gottesbezeichnung zu besseren Lösungen zu kommen. Letztlich führte die christliche Neuinterpretation von „Maromak“ und anderen traditionellen religiösen Begriffen zu einer Christianisierung der Tetun-Sprache, weshalb der japanische Kulturwissenschaftler Kisho Tsuchiya seinem Aufsatz den treffenden Titel gibt: „Converting Tetun“, was bei Tsuchiya aber sicher im Kontext seiner post-kolonialen Sicht formuliert ist.

2. Import der Gottesbezeichnung „Deos“

Im 17. Jahrhundert waren A.C. Ruyl und J. Heurnius Übersetzungspioniere für Sumatra, Java und vor allem für das entstehende Kolonialzentrum Batavia. Diese Gebiete waren in jener Zeit bereits stark vom Islam und von arabischen Lehnwörtern geprägt. Daniel Brouwer (1625–1673) hingegen erstellte seine malaiischen Übersetzungen von Genesis (1662) und des Neuen Testaments (1668) vor allem für die Christen auf der Inselgruppe der Molukken, die zum größten Teil der Volksgruppe der Ambonesen angehörten und sprachlich-kulturell anders geprägt waren.

Auf den Molukken hatte schon im 16. Jahrhundert die katholische portugiesische Mission begonnen. Nachdem die niederländische VOC 1605 die Kolonialherrschaft über die Molukken übernommen hatten, wechselten die katholischen Ambonesen und andere Volksgruppen auf den Molukken recht bald zum protestantischen Glauben (Aritonang-Steenbrink, S. 28, 42, 55ff., 104ff.). Andererseits befanden sich in direkter Nachbarschaft auch streng islamische Gebiete, wie z.B. das Sultanat Ternate.

So hatte sich unter den ambonesischen Christen auf den Molukken ein besonderer malaiischer Dialekt entwickelt, das *Kerk Malais* (Kirchen-Malaiisch), das gerade bei den religiösen Begriffen stark von der portugiesischen Sprache beeinflusst war (de Vries, S. 44). Bereits in der ambonesisch-malaiischen Übersetzung des Heidelberger Katechismus von Sebastian Danckaerts (1592–1634) aus dem Jahr 1623 wird deshalb Gott mit „Deos“ übersetzt, der Heilige Geist mit „Spirito Sancto“ usw.

Entsprechend gebraucht auch Brouwer rund vierzig Jahre später in Genesis 1,1 für Gott das Wort „Deos“ und für den Geist Gottes „Spirito“; in Markus 1,1 ebenso „Deos“, außerdem „Evangelio“ für das Evangelium, in Matthäus 28,20 „Spirito Sancto“ für den Heiligen Geist. Dass Gott „Deos“ und nicht wie im modernen Portugiesisch „Deus“ geschrieben wird, dürfte mit der Entwicklung der portugiesischen Sprache zusammenhängen. Die Götter werden bei Brouwer mit dem typischen malaiischen Verdopplungs-Plural „Deos Deos“ bezeichnet, z.B. in Genesis 31,30 oder in Galater 4,8.

Wie schon erwähnt verwendet Brouwer für Gott wie Ruyl und Heurnius das arabische Lehnwort „Alla“, nur in etwas ungewöhnlicher Schreibweise (siehe Abschnitt 1.1.2). Die insgesamt seltsame Orthographie von Brouwer hängt vor allem damit zusammen, dass Brouwer Malaiisch mehr als gesprochene Sprache gelernt hatte und wohl nie einen malaiischen Text mit korrekter Orthographie vor Augen hatte (Swellengrebel 1974, S. 12). Durch die Nachbarschaft zu den islamischen Gebieten dürfte die Gottesbezeichnung Allah auch für ambonesische Christen bekannt und wohl auch gebräuchlich gewesen sein, so dass sie auch Brouwer zu Ohren kam.

Für die molukkischen bzw. ambonesischen Christen waren portugiesischen Lehnworte damals schon lange gebräuchlich, für Muslime jedoch muss-

ten die Lehnworte den Eindruck verstärken, das Christentum sei eine Fremdreigion. Hinzu kam der politische Faktor, dass die niederländischen Kolonialherren den Einfluss der Portugiesen soweit wie möglich zurückdrängen wollten.

Der Osten der Insel Timor war noch bis 1975 portugiesische Kolonie. In manchen Gebieten in Osttimor wurde deshalb bis in die 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts hinein die portugiesische Gottesbezeichnung „Amo Deos“ („lieber Gott“) benutzt, was gerade für Katholiken in enger Nähe zu der lateinischen Form „Deus“ stand. Den einheimischen Timoresen erschien dieses portugiesische Lehnwort aber eher unpassend (Tsuchiya, S. 83); deshalb fand diese Gottesbezeichnung wohl nie Eingang in eine Bibelübersetzung auf der Insel Timor. Stattdessen entschied man sich für die einheimische Gottesbezeichnung „Maromak“, wie bereits dargestellt (s. Abschnitt 1.3).

So sind die Gottesbezeichnung „Dios“/„Deos“ und andere portugiesische Lehnwörter sehr bald aus den Bibelübersetzungen und der sonstigen christlichen Sprache im Indonesischen Archipel verschwunden, auf der Malaiischen Halbinsel waren sie wohl nie gebräuchlich. Auch die niederländische oder englische Gottesbezeichnung „God“ findet sich in keiner Bibelübersetzung im Indonesischen Archipel oder auf der Malaiischen Halbinsel.

3. Import von Gottesbezeichnungen aus biblischen Sprachen

Von sehr konservativen Christen wird mitunter die Lösung propagiert, Gottesbezeichnungen überhaupt nicht zu übersetzen, sondern einfach die biblisch-hebräische Gottesbezeichnung *elohim* zu transkribieren. So wird in der englischen Darby-Übersetzung aus dem Jahr 1884/1890 die hebräische Gottesbezeichnung *elohim* in Kombination mit dem Gottesnamen JHWH wiedergegeben als „Jehova Elohim“ (Genesis 2,4 u.ö.). Ansonsten verwendet die Darby-Übersetzung jedoch für das hebräische *elohim* und das griechische *theos* die übliche englische Übersetzung „God“.

Anders verfährt jedoch die bereits erwähnte „Indonesian Literal Translation“ der bereits dargestellten Yahweh-Bewegung in Indonesien seit 2007.

Da die indonesische Sprache für Gott eigentlich kein anderes Wort kennt als „Allah“ und „Dewa“, entschied man sich schließlich, die biblisch-hebräische Gottesbezeichnung *elohim* in der *Indonesian Literal Translation* im Alten Testament nur zu transkribieren und auch im Neuen Testament als Übersetzung der griechischen Gottesbezeichnung *theos* zu verwenden; außerdem sehen die Anhänger der Jahwe-Bewegung in dem hebräischen Plural *elohim* einen Hinweis auf die christliche Trinität (Iskandar, S. 96; außerdem Vorwort zur *Indonesian Literal Translation*). Dabei hoffen die Anhänger der indonesischen Jahwe-Bewegung, dass diese hebräische Gottesbezeichnung *elohim* mit der Zeit ein offizielles Lehnwort in der indonesischen Sprache wird, genau so wie „Allah“, „dewa“, „Kristus“ und „injil“ (= Evangelium) im Indonesischen zu Lehnwörtern geworden und in jedem indonesischen Wörterbuch zu finden sind. So beginnt dann das Markusevangelium nach der *Indonesian Literal Translation* der Yahweh-Bewegung mit den Worten: „Permulaan Injil YESUS Kristus, Putra Elohim“ (= „Beginn des Evangeliums von JESUS Christus, dem Sohn Elohims“).

Aber wie schon erwähnt ist die indonesische Yahweh-Bewegung eine sehr kleine, wenn auch sehr lautstarke Gruppe. Ihre Bibelübersetzung hat deshalb keine große Bedeutung für die indonesische und malaysische Christenheit. Nur von islamischen Fundamentalisten in Indonesien und Malaysia wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es doch eine christliche Bibelübersetzung ohne das Wort „Allah“ gäbe und die Christen doch einfach diese Bibelübersetzung verwenden sollten. Aber solange diese Übersetzung nur von einem ganz kleinen Teil der christlichen Minderheit in Indonesien verwendet wird, ist wohl kaum damit zu rechnen, dass die Gottesbezeichnung „Elohim“ zu einem offiziellen Lehnwort in der indonesischen Sprache wird, höchstens zu einem Lehnwort im Sprachgebrauch dieser kleinen Gruppe.

4. Schluss

Aus den dargestellten Beispielen wird deutlich, dass es bei der Bibelübersetzung auf Dauer keine Option sein kann, Gottesbezeichnungen aus europäischen oder auch aus biblischen Sprachen zu übernehmen.

Solche Gottesbezeichnungen werden in der Zielgruppe in den allermeisten Fällen ein Fremdkörper bleiben. Der Import von Gottesbezeichnungen aus europäischen Sprachen ist letztlich eine Form von sprachlichem Kolonialismus. Bei der Verwendung von Gottesbezeichnungen aus den biblischen Sprachen Hebräisch und Griechisch wird jeder Bibelexeget einwenden, dass diese Gottesbezeichnungen historisch mindestens genauso stark mit nichtbiblischen Glaubenssystemen verbunden waren wie die Gottesbezeichnungen „Allah“ und „Dewa“ in der Gegenwart.

So bleibt nur die Lösung, die jeweiligen Gottesbezeichnungen der Zielgruppe zu übernehmen, auch wenn diese von einer nichtchristlichen Mehrheit inhaltlich anders gefüllt sind als es dem Gottesbild der christlichen Bibel entspricht. Gerade wenn Christen die Gottesbezeichnung „Allah“ verwenden, gibt es dagegen vielerlei Einwände sowohl von christlicher als auch von islamischer Seite. Dabei werden vielfache Beispiele angeführt, dass die jeweils andere Seite doch ein ganz anderes Gottesbild habe und dass letztlich „Allah“ und der dreieinige Gott der Christen verschiedene Götter seien. Aber die Behauptung, dass „Allah“ im Islam und der Gott der Christen und der Gott der Juden verschiedene Götter seien, steht in einem logischen Widerspruch zum monotheistischen Glauben dieser drei Religionen – auch wenn sie über diesen einen Gott sehr verschiedene Aussagen machen (Thomas, S. 173) Gerade für das Sprachgebiet des Indonesischen Archipels und der Malaiischen Halbinsel kommt hinzu, dass es für viele Sprachen in diesem Gebiet gar keine Alternative gibt zu den Gottesbezeichnungen „Allah“, „Alatalla“ usw. Die Entscheidung des niederländischen Kaufmanns A.C. Ruyl im 17. Jahrhundert für die Gottesbezeichnung „Allah“ bleibt daher bis heute zumindest für die indonesische und malaysische Sprache alternativlos.

Bei jeder Übernahme von Gottesbezeichnungen aus anderen Glaubenssystemen wird es immer zu einer Kontinuität und Diskontinuität kommen. Einerseits muss eine verständliche Bibelübersetzung in irgendeiner Weise an den Gottesvorstellungen der Leser anknüpfen, andererseits sollte sie das Gottesbild der Leser verändern und erneuern. Dies gilt selbstverständlich nicht nur für Gottesbezeichnungen wie „Allah“ und „Dewa“, sondern genauso für

das deutsche Wort „Gott“, das französische „Dieu“ usw. Auch im sogenannten christlichen Abendland sind diese Gottesbezeichnungen oft mit sehr unterschiedlichen und teilweise diffusen Vorstellungen verbunden, die durch die Lektüre der Bibel immer wieder hinterfragt und verändert werden sollten.

Abschließend soll dabei noch einmal besonders auf die balinesische Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ verwiesen werden. Die Wahl dieser Gottesbezeichnung für die Bibelübersetzung war besonders glücklich, weil dieser Begriff einerseits der Zielgruppe nicht völlig unbekannt war, aber andererseits doch seine Bedeutung noch nicht so stark geprägt war und dadurch neu gefüllt werden konnte.

Umgekehrt war es wohl keine glückliche Entscheidung, für Jesus Christus die islamische Namensform „Isa Almasih“ zu übernehmen, den Tempel in Jerusalem in Anlehnung an die islamische Kaaba in Mekka als „ka’bah“ zu übersetzen oder die polytheistischen Götter als „allah“ zu bezeichnen. Deshalb wurden diese Entscheidungen nach einiger Zeit wieder revidiert, auch von der Wiedergabe des Gottesnamens JHWH als „Yehowah“ ist man aus verschiedenen Gründen wieder abgekommen. Auch solche Korrekturen gehören zur Geschichte der Bibelübersetzung.

So kann eine gute Bibelübersetzung schließlich den Sprachgebrauch der Zielgruppe prägen. Wie sehr die Bibelübersetzung Martin Luthers die deutsche Sprache über Jahrhunderte geprägt hat, wurde schon vielfach untersucht und nachgewiesen. Ähnliches lässt sich auch für den hier dargestellten Kontext im Indonesischen Archipel und auf der Malaiischen Halbinsel sagen. Für die christlichen Minderheiten in Indonesien, Malaysia, Singapur und Brunei Darussalam ist das Wort „Allah“ sicher in erster Linie christlich gefüllt, kann aber zugleich auch zur Brücke werden für den Dialog mit ihren muslimischen Mitbürgern; ähnliches gilt für die Gottesbezeichnung „Sang Hyang Widi Wasa“ auf Bali und den Hinduismus. Auf der mehrheitlich christlichen Insel Timor spricht der japanische Kulturwissenschaftler Kisho Tsuchiya sogar von einer christlichen „Conversion“ der dortigen Sprache Tetun.

So können Bibelübersetzung und der lokale Kontext zu einer spannungsvollen und zugleich fruchtbaren Wechselwirkung kommen, was sowohl für den Indonesischen Archipel und die Malaiische

Halbinsel wie auch für den europäischen Kontext nur zu wünschen ist.

Pfr. Dr. Christian Goßweiler

Missionswissenschaftler. Seit 1987 Dozenturen in Deutschland und Indonesien, seit 2008 Mitarbeiter der Indonesischen Bibelgesellschaft. 1995–2015 in Indonesien, seit 1996 Pfarrer der Christlichen Kirche von Nordmitteljava, seit 2015 Gemeindepfarrer in Pforzheim-Eutingen.

Literatur:

Primärquellen in chronologischer Ordnung:

Biblia. Dat is: De gantsche H. Schrift [Deux Aes Bijbelvertaling], Dordrecht: Peeter Verhaghen, 1587 (Digitalisat: <https://archive.org/details/1587DeNederlandseDeuxAesBijbelvertaling>)

Danckaerts, Sebastiaan: Catechismus attau Adjáran derri agamma Christáon. Bersalin derri bahassa Hollanda dalam bahassa Maleya, Den Haag 1623 [Der Heidelberger Katechismus in malaiischer Übersetzung] (Digitalisat: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:2479495>)

Ruyl, Albert Corneliszoon (Übers.): Het Nieuwe Testament. Dat is: het Nieuwe verbont onses heeren Jesu Christi. In Nederduyts ende Malays, na der Grieckscher waerheyte overgeset, Enkhuizen: Jan Jacobsz Palensteyn, 1629 (WLB: Ba malai.1629 01) [Matthäus in Malaiisch/Niederländisch] (Digitalisat: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz366915061>)

Ruyl, Albert Corneliszoon ; Hasel, Jan van ; Heurne, Justus van (Übers.): De vier Heylighe Euangelien, Beschreven door de vier Euangelisten, Matthaëus, Marcus, Lucas, Johannes, Ende het Boeck van de Handelingen der H. Apostelen, Beschreven door Lucam, Amsterdam: Oost-Indische Compagnie, 1651 (WLB: Ba malai. 1651 01) [Evangelien und Apostelgeschichte in Malaiisch] (Digitalisat: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz384743226>)

Hasel, Jan van ; Heurne, Justus van (Übers.): Den Psalter, Ofte de hondert en vijftigh Psalmen Des Konincklijcken Prophete Davids, Amsterdam: Oost-Indische Compagnie, 1652 (WLB: Ba malai. 1652 01) [Psalmen in Malaiisch] (Digitalisat: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz391352202>)

Brouwer, Daniel (Übers.): Het Eerste Boeck Mosis, genaemt Genesis, Den Haag: by de Erfgenamen van wylen Hillebrandt Jacobsz van Wouw, 1662 (WLB: Ba malai.1662 01) [Genesis in Malaiisch]

Brouwer, Daniel (Übers.): Testamento Barou, Attau Segalla Kitab Derri Tuan Cami Jesu Christo Pounja Cauwoul Barou, Amsterdam: Paulo Mattheo, 1668 (WLB: B malai.1668 01)

[Neues Testament in Malaiisch] (Digitalisat: <http://digital.slub-dresden.de/id361278799>)

Leijdecker, Melchior ; Worm, Pieter van der (Übers.): 'Elkitâb, 'ija 'itu, segâla sûrat perdjandjî'an lâma dân bahâruw. ,Âtas tîtah segâla tuwân pemarentan Kompanijâ tersâlin kapada bahâsa, Amsterdam: Wettstein, 1731–1733 (WLB: Ba malai.1731 01) [Bibel in Malaiisch]

Gericke, Johann Friedrich Carl (Hrsg.): Kitab Injil Panganggiti-pun Markus saking basa Yunani, Den Haag:: Nederlandsche Bijbelgenootschap, 1850 (WLB: B javan.1850 01) [Markus in altjavanischer Schrift] (Digitalisat: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz405956010>)

Gericke, Johann Friedrich Carl (Hrsg.): De Boeken des Ouden Verbonds, in de Javaansche taal, 3 Bde., Den Haag: Nederlandsche Bijbelgenootschap, 1854 (WLB: B javan.1854 01) [Altes Testament in altjavanischer Schrift]

Nommensen, Ludwig Ingwer (Übers.): Padan na imbaru ni tuhanta Djesus Christus hinatabakkon ni Pandita Nommensen, Elberfeld: For the British and Foreign Bible Society, printed by R. L. Friderichs & Co., 1885 (WLB: B Batak 1885 01) [Neues Testament in Batta-Batak]

Klinkert, Hillebrandus Cornelius (Übers.): Wasiat Jang Lama. Jaïtoe Segala Kitab Perdjangjian Lama atau kitab torat dan kitab zaboer dan kitab nabi-nabi. Tersalin kepada Bahasa Melajoe, Dikeloearkan oleh Madjelis serikat hendak merambakkan al-kitab, [o.O.] 1950 [ND der Übersetzung von 1897] (WLB: B malai.1950 02) [Altes Testament in Malaiisch]

Klinkert, Hillebrandus Cornelius (Übers.): Wasiat Jang Bêharoe. Ija-itoe Sêgala Kitab Pêrdjangjian Bêharoe ataw Indjil toehan kita Isa Almasih, Amsterdam 1920' [ND der Übersetzung von 1897] (WLB: B malai.1920 01) [Neues Testament in Malaiisch]

Shellabear, William G. (Übers.): Kitab Pêrjanjian Baharu Sêrta Dêngan Kitab Zabur, London: The British and Foreign Bible Society, 1949 [ND der Übersetzung von 1912] (WLB B malai.1949 01) [Neues Testament in Malaiisch]

Mas Darma Adi (Darmoadi) (Übers.): Orta Rahayu Ida Yesus Kristus Manut Rancangan Dane Yokanan / Het Evangelie van Johannes in het Balineesch vertaald, [o.O.]: The British and Foreign Bible Society; The National Bible Society of Scotland; Het Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1939 [Johannes in Balinesisch, 1937]

Saragih, Jaulung Wismar (Übers.): Ambilan na Madear pasal toehan Jesoes Kristoes. Songon sinoeratkon si Loekas, [Amsterdam]: British and Foreign Bible Society, 1939 (WLB: B Batak 1939 02) [Lukas in Simalungun-Batak]

Swellengrebel, Jan Lodewyk (Übers.): Orta Rahayu Manut Pangarentjanan Dane Lukas, Jakarta: Jajasan Lembaga Alkitab Indonesia, 1957 [Lukas in Balinesisch]

Gerlach, Georg ; Weiler, G. ; Trostal, G. (Übers.): Habar Salamet manjoe kasaksian Loekas, [Amsterdam] : Samenwerkende Bijbelgenootschappen, 1950 (WLB: B Maanyan 1950 01) [Lukas in Maanyan-Dayak]

Alkitab. Berita Baik, Petaling Jaya: The Bible Society of Malaysia, 2013 (WLB B malai.2013 01) [malaysische Bibelübersetzung, erstmals erschienen 1976]

Kitab Suci Umat Perjanjian Tuhan [“Die Heilige Schrift der Gemeinde des Bundes Gottes”, indonesisch], hrsg. von Jaringan Gereja-gereja Pengagung Nama Yahweh, Jakarta 2002

Kitab Suci Indonesian Literal Translation [“Die Heilige Schrift – Indonesische wörtliche Übersetzung”, indonesisch], hrsg. von Yayasan Lentera Bangsa, [o.O.] 2008²

Maromak Manfatin. Maromak Mamenon Foun No Lia Uluk Fohon Hosi Maromak Mamenon Tuan, Kupang: Unit Bahasa dan Budaya, 2013 (WLB: B Tetun 2013 01) [Bibel in Tetun]

Alkitab Terjemahan Baru Edisi Kedua, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2023 [Revidierte indonesische Bibelübersetzung]

Sekundärliteratur:

Aritonang, Jan S.; Steenbrink, Karel A.: A history of Christianity in Indonesia, Studies in Christian Mission 35, Leiden u.a. 2008 (*Aritonang-Steenbrink*)

Black, Ann: Brunei Darussalam. Whither Pluralism in the “Abode of Peace”?, 23.9.2021 (online: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2021/09/brunei-darussalam-whither-pluralism-in-the-abode-of-peace/>) (geöffnet am 28.5.2024) (*Black*)

Borneo, Yohansen: Sejarah Kaharingan <indonesisch: Die Geschichte des Kaharingan>, 14.12.2009 (online: <https://ibanology.wordpress.com/2013/06/23/sejarah-kaharingan-4/>) (geöffnet am 13.5.2024) (*Borneo*)

Brunei: Full Country Dossier – January 2024, hrsg. World Watch Research / Open Doors International (online: <https://www.opendoors.org/en-US/persecution/countries/brunei/>) (geöffnet am 28.5.2024) (*Brunei*)

Budijana, Lukas u.a.: Kontroversi Nama Allah. Bahan kajian yang ditugaskan dalam Sidang Sinode Gereja Isa Almasih Tahun 2002 di Jawa Barat <indonesisch: Die Kontroverse um den Namen Gottes. Bei der Synode der ‘Kirche von Jesus dem Mesias’ 2002 in Westjava in Auftrag gegebene Studie>, Semarang 2004, S. 8–9 (*Budijana*)

Choong, Pui Yee: The Allah Controversy in Malaysia: More Than Semantics; in: FULCRUM. Analysis on Southeast Asia, 26.3.2021 (online: <https://fulcrum.sg/the-allah-controversy-in-malaysia-more-than-semantics/>) (geöffnet am 1.5.2024) (*Choong*)

Eisemann, Fred B.: Bali. Sekala & Niskala. Essays on Religion, Ritual and Art, Tokyo u.a. 2009 (*Eisemann*)

Goßweiler, Christian: Ruyl’s Translation of Matthew. A Legacy for Malay Speaking Christianity; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.):

- Ruyl's Translation of Matthew. A Legacy for Malay Speaking Christianity. Commentary Accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. XIII-XXVII (*Goßweiler*)
- Herrmann, Christian: The History of the Early Mission Bibles; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's Translation of Matthew. A Legacy for Malay Speaking Christianity. Commentary Accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 11–18 (*Herrmann*)
- Iskandar, Jahja: Mengapa nama YAHWEH kurang populer? <indonesisch: Warum ist der Name Jahwe so wenig populär?>, Jakarta 2003 (*Iskandar*)
- Kelen, Servanus Lianurat ; Jaga, Yeremias Mangu; Sitepu, Andreas ; Widodo, Agus: Paham Ketuhanan "Ranying Hatalla Langit" Dalam Kepercayaan Kaharingan Suku Dayak Ngaju Kalimantan Tengah / The Concept of Divinity "Ranying Hatalla Langit" in the Kaharingan Belief of Dayak Ngaju Tribe, Central Kalimantan; in: Prosiding Seminar Nasional Sosial dan Humaniora „Mengembangkan Kehidupan Berbangsa Yang Lebih Beradab“ <indonesisch: Tagungsband des nationalen Seminars über Sozial- und Humanwissenschaften „Zum Aufbau eines zivilisierteren Lebens des Volkes“>, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 15. Juni 2023, S. 962–972 (*Kelen*)
- Makugoru, Paul: LAI Dimejahijaukan Pengikut Yahweh <indonesisch: Die Indonesische Bibelgesellschaft wird von der Yahweh-Bewegung verklagt>; in: Tabloid Reformata, Ausgabe 80, 1.-15.4.2008, S. 3 (*Makugoru*)
- Miter, Hadi Saputra: Nansarunai. Sebuah Romantisme masa lalu Dayak Ma'anyan <indonesisch: Nasarunai. Ein Romantizismus über die Vergangenheit der Ma'anyan-Dayak>, 26.05.2012 (online: <https://hadi-saputra-miter.blogspot.com/2012/05/>) (geöffnet am 13.5.2024) (*Miter*)
- Nadaraj, Vanitha: The Allah controversy in Malaysia is far from over. Last of the high-profile court cases over the use of the word 'Allah' by non-Muslims came to an end last week; in: Union of Catholic Asian News, 23./24.5.2023 (online: <https://www.ucanews.com/news/the-allah-controversy-in-malaysia-is-far-from-over/101398>) (geöffnet am 1.5.2024) (*Nadaraj*)
- Noorsena, Bambang: The History of Allah. Mengurai polemik penggunaan nama Yahweh dan Allah <indonesisch: Die Geschichte Allahs. Eine Untersuchung der Polemik bezüglich des Gebrauches der Namen Yahweh und Allah>, Yogyakarta 2005 (*Noorsena*)
- Picard, Michel: Balinese religion in search of recognition. From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945–1965); in: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 167 (2011), 4, S. 482–510 (online: <https://www.jstor.org/stable/41329004?seq=5>) (geöffnet am 3.5.2024) (*Picard*)
- Ramantari, Putu Amanda Ayu: Perbedaan Brahman dengan Sang Hyang Widhi Wasa <indonesisch: Der Unterschied zwischen Brahman und Sang Hyang Widi Wasa>; in: Kompasiana, 22.2.2022 (online: <https://www.kompasiana.com/amandara>
- mantari/6214ca12dd394367cf31b3b2/perbedaan-brahman-dengan-sang-hyang-widhi-wasa) (*Ramantari*)
- Rosin, Herrmann: The Lord is God. The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church, Amsterdam 1956 (*Rosin*)
- Sihombing*, Ricad Michael: Mengenal Suku Dayak Ngaju (indonesisch: Die Volksgruppe der Ngaju-Dayak kennenlernen), 18.3.2017 (online: <https://chadantropologistory.wordpress.com/2017/03/18/mengenal-suku-dayak-ngaju/>) (geöffnet am 13.5.2024) (*Sihombing*)
- Speirs, Edward: A History of Christianity in Bali. A Question of Faith and Culture; in: Cultural Observer, 14.12.2023 (online: <https://www.nowbali.co.id/a-history-of-balinese-christians-a-question-of-faith-and-culture/>) (geöffnet am 24.4.2024) (*Speirs*)
- Sulistyo, Yakub: Nama Tuhan <indonesisch: Der Name des Herrn>, 2004 [ohne Verlag, ohne Ort] (*Sulistyo*)
- Swellengrebel, Jan Lodewyk: In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen, Bd. 1: 1820–1900, Den Haag 1974 (*Swellengrebel* 1974)
- Swellengrebel, Jan Lodewyk: In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen, Bd. 2: 1900–1970, Den Haag 1978 (*Swellengrebel* 1978)
- Thomas, Kenneth J.: Allah in Translations of the Bible; in: International Journal of Frontier missions 23 (2006), 4, S. 171–174 (Reprint aus: Bible Translator 52 (2001), 3, S. 301–305) (*Thomas*)
- Tobing, Philip O. Lumban: The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God, Amsterdam 1956 (Reprint 1963) (*Tobing*)
- Tsuchiya, Kisho: Converting Tetun. Colonial Missionaries' Conceptual Mapping in the Timorese Cosmology and Some Local Responses, 1874–1937; in: Indonesia 107 (April 2019), S. 75–94 (online: <https://doi.org/10.1353/ind.2019.0005>) (geöffnet am 30.5.2024) (*Tsuchiya*)
- Vries, Lourens de: "Bersalin Kapada Bassa Malajū". Bible Translation in the Indonesian Archipelago of the 17th and 18th Centuries; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's Translation of Matthew. A Legacy for Malay Speaking Christianity. Commentary Accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 39–50 (*de Vries*)
- Yusof, Iman Muttaqin ; Shazwani, Ili: Malaysian govt withdraws appeal against ruling allowing non-Muslims to use word 'Allah'; in: Benar News, 15.5.2023 (online: <https://www.benarnews.org/english/news/malaysian/malaysia-govt-drops-appeal-against-word-allah-05152023123652.html>) (geöffnet am 1.5.2024) (*Yusof*)
- Zheng, Hong See: Christians in Malaysia have the right to use the word "Allah"; in: Oxford Human Rights Hub, 6.8.2021 (mit Update vom April 2023) (online: <https://ohrh.law.ox.ac.uk/christians-in-malaysia-have-the-right-to-use-the-word-allah/>) (geöffnet am 1.5.2024) (*Zheng*)

Verkehrssprache (Lingua Franca) und Muttersprache in Bibelübersetzung und christlicher Mission

Einführung

Der Titel dieses Aufsatzes erfordert mehrere Begriffsklärungen. Verkehrssprache oder Lingua Franca meint generell eine Brückensprache, gemeinsame Sprache, Hilfssprache, Verbindungssprache, die in einem Sprachraum systematisch genutzt wird, um Kommunikation zwischen Gruppen von Sprechenden zu ermöglichen, die ansonsten über keine gemeinsame Sprache verfügen. Verkehrssprachen haben sich zu allen Zeiten und überall herausgebildet, aus kulturellen, religiösen, wirtschaftlichen, administrativen und vielen weiteren Gründen. Der Einfluss der Verkehrssprache auf andere gleichzeitig genutzte Sprachen, einschließlich der Muttersprachen, ist dabei sehr kontextabhängig und kann nicht verallgemeinert werden.

Im Kontext dieser Veröffentlichung betrachten wir vor allem die Geschichte der Bibelübersetzung und der christlichen Mission. Verkehrssprache bezieht sich hier häufig – wenn auch nicht ausschließlich – auf eine in einen Kultur- und Sprachraum importierte Kolonialsprache, die den kommunikativen Rahmen für die politischen, administrativen und religiösen Vorstellungen und Regeln der Kolonialmächte bietet und die im Kontext tribaler Sprachenvielfalt als übergeordnete Sprache ein – zumindest aus der Sicht der Kolonisatoren – Mittel effektiver Kommunikation bietet. Zugleich aber treffen Kolonialsprachen immer wieder auf vor Ort existierende Verkehrssprachen, die denselben Zweck der Kommunikation zwischen verschiedenen Sprachgruppen erfüllen. In diesem Zusammenhang ist der Aspekt von Sprache als Träger und Ausdruck kultureller (und religiöser) Identität von besonderer Bedeutung.

Auch der Begriff Muttersprache bedarf einer Definition. Muttersprache wird hier verwendet für die einem Kind zuerst vermittelte Sprache, für die Sprache einer bestimmten ethnischen Gruppe bzw. auch für Sprachen, die in einem sozialen Raum genutzt werden, der sich durch eine Vielfalt solcher Sprachen auszeichnet.

So wenig Kolonisierung, christliche Mission und Bibelübersetzung im Hinblick auf Sprache über einen Kamm zu scheren sind, so sehr lassen sich doch einige Grundprinzipien herausarbeiten. Dieses

kurze Essay versucht, diese anhand einiger konkreter Beispiele zu beleuchten.

Zuvor noch eine kurze Bemerkung zur Bibelübersetzung aus den biblischen Originalsprachen in Muttersprachen bzw. Verkehrssprachen. Bereits vor der Verbreitung der Bibel in den Originalsprachen durch Renaissancegelehrte und vor der Übersetzung der Bibel ins Deutsche durch Martin Luther waren Bibeln in Latein wie auch in mehreren Muttersprachen im Umlauf. Die Bedeutung des neu erfundenen Buchdrucks für den gesamten westlichen Kulturkreis und dessen Kolonien kann nicht hoch genug geschätzt werden, war es doch das gedruckte Buch, das die Bibel zum kulturbildenden Instrument für viele Gesellschaften innerhalb und außerhalb Europas werden ließ. Schon seit der frühen Ausbreitung der Reformation entstanden zahllose Übersetzungen in Muttersprachen. Der reformatorische Grundgedanke, dass die Fähigkeit des Einzelnen, die Bibel zu lesen, dazu beiträgt, ein mündiger Christ zu sein, kann daher schon als ein Grundgedanke der christlichen Mission zu Zeiten der Kolonisierung angenommen werden.

Beispiel Lateinamerika: Spanisch und Quechua

Quechua wurde vor etwa zweitausend Jahren im heutigen Zentralperu gesprochen. Von dort breitete es sich nach Norden und Süden aus und setzte sich gegen andere Lokalsprachen durch. Mitte des 14. Jahrhunderts eroberten Quechua sprechende Inkas die Region. Als die spanischen Kolonisatoren 1532 eintrafen, fanden sie Quechua als Lingua Franca des Inkareiches vor. Die Kolonialherren bestanden jedoch darauf, dass alle Einheimischen Spanisch lernen sollten. Die Quechua wurden von ihnen häufig herablassend als *Indios* bezeichnet; von den Kolonisatoren wurde vermittelt, dass Quechua keine richtige Sprache sei, in jedem Fall nicht dem Spanischen ebenbürtig. Spanisch sprechen wurde oft beschrieben als „hablar en cristiano“ („christlich sprechen“).

Sprache ist nicht nur Vehikel für Kommunikation, sondern Projektionsfläche der Weltansicht und kulturellen Identität einer Gruppe. Umso mehr gewinnt sie an Bedeutung im Kontext von Mission. Die Kirche setzte in diesem Fall von Anfang an auf die vor

Ort existierende Verkehrssprache Quechua. Von Missionaren angeleitet, wurden Grammatiken und Wörterbücher verfasst, ab dem 17. Jahrhundert erschienen Übersetzungen von zahlreichen Bibeltexten. In den 1890er Jahren erschienen unter Leitung von Bibelgesellschaften Evangelien, Apostelgeschichte und Römerbrief; 1921 stand das gesamte Neue Testament in Quechua zur Verfügung.

Die Tatsache, dass die Bibel auf Quechua existiert, ist für die Quechua ein Beleg für Wert und Status ihrer Sprache und Kultur, ihres Volkes (bzw. der andinen ethnischen Gruppen). Und dafür, dass Gott auch „unsere Sprache“ spricht. Ein konkretes Beispiel: Die „Gute Nachricht“ beginnt für die Quechua auf den ersten Seiten der Bibel, wo es um die Gottesebenbildlichkeit des Menschen geht. Von hier aus entwickelt sich eine Schöpfungstheologie, die an die Auffassung der Andenvölker von einer allumfassenden Sakralität der Welt, in der sie leben, anknüpft. Quechua bezeichnen sich selbst als *runa* („menschliches Wesen“, „Menschheit der Anden“). Die Übersetzung „und das Wort wurde *runa*“ (Joh 1,14) verleiht der Inkarnation die Bedeutung göttlicher Solidarität und Identifikation; das kann die spanische Übersetzung („und das Wort wurde Fleisch“) nicht leisten.

Das Fallbeispiel Quechua kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kolonialsprache Spanisch große Dominanz hatte und immer wieder in Konflikt trat mit der Nutzung von Quechua. Andererseits zeigt es auch eine Sensibilität im Kontext kirchlicher Mission für die Bedeutung von Muttersprache für Kommunikation, Identifikation und nicht zuletzt Inkarnation der christlichen Botschaft in verschiedenen Kulturen. Vielleicht auch dafür, dass jeder Kultur und jeder Sprache ein eigener Wert, eine Kraft, eine Ausdrucksmöglichkeit innewohnt, derer sich die christliche Botschaft bedienen kann.

Heute reicht die Quechua-Sprachfamilie vom Süden Kolumbiens über Ecuador, Peru, Nordchile und Bolivien bis nach Nordargentinien und Quechua wird von rund 10 Millionen Menschen gesprochen. Ein Hauptgrund für die heutige Ausbreitung ist die Benutzung von Quechua durch die christlichen Kirchen, nicht zuletzt auch in Form der Übersetzung der Bibel.

Beispiel Kanada: Englisch/Französisch und indigene Sprachen

1867, im Gründungsjahr Kanadas, unterhielten christliche Kirchen eine kleine Zahl von Internaten für die Ureinwohner. Die Beziehung zwischen der Kolonialregierung und den Kirchen wurde 1883 formalisiert, als die Regierung beschloss, zahlreiche große Internatsschulen zu errichten. In den folgenden Jahren gründeten römisch-katholische und protestantische Missionare im Westen des Landes viele dieser Internate.

Im Jahr 2008 entschuldigte sich Premierminister Stephen Harper bei den ehemaligen Schülern dieses kanadischen Internatssystems und nannte es ein trauriges Kapitel, das Teil einer umfassenderen Geschichte sei: einer Geschichte, in der die kanadische Kolonialregierung versuchte, die Kontrolle über das Land und die Ureinwohner zu erlangen, die sozialen Strukturen und wirtschaftlichen Grundlagen der Aborigines zu zerstören und deren Kulturen und spirituellen Praktiken zu unterdrücken. Dieser Versuch, die Aborigines zu „zivilisieren“, zu christianisieren und schließlich in die kanadische Gesellschaft zu assimilieren geschah häufig in Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen. Kirchlich geführte Internatsschulen waren ein zentrales Element in diesem Projekt. Die grundlegende Überzeugung war, dass die kulturelle und religiöse Umerziehung am effektivsten in Einrichtungen vollzogen werden, die die Bindung zwischen Eltern und Kind wie zwischen dem Kind und seiner Sprache und Kultur aufheben. Mindestens 150.000 Schüler haben diese Schulen durchlaufen. Der Angriff auf die Identität der Aborigines begann in der Regel in dem Moment, in dem das Kind den ersten Schritt über die Schwelle der Schule machte. Die meisten der Schüler sprachen ausschließlich ihre Muttersprache. Hierzu finden sich viele persönliche Zeugnisse, zusammengetragen durch das National Centre for Truth and Reconciliation in Kanada (The Survivors Speak).

Es existieren zahlreiche Berichte darüber, dass Schüler gezwungen wurden, Seife zu essen, wenn sie beim Sprechen ihrer Muttersprache erwischt wurden. Pierrette Benjamin erzählte, dass dies in ihrer Schule in La Tuque geschah: „Als ich mit einer Mitschülerin auf dem Korridor in meiner Spra-

che redete, hörte das die Direktorin. Sie nahm mich mit, steckte mir ein großes Stück Seife in den Mund und sagte: ‚Iss es auf!‘. Und sie hielt mir die Hand vor den Mund, so dass ich kauen und kauen musste, und ich musste es schlucken, also schluckte ich es, und dann musste ich meinen Mund öffnen, um zu zeigen, dass ich es geschluckt hatte. Und am Ende habe ich es verstanden, und sie sagte mir: ‚Das ist eine schmutzige Sprache, das ist der Teufel, der in deinem Mund spricht, also mussten wir ihn waschen, weil er schmutzig ist.‘ Jeden Tag, den ich im Internat verbrachte, wurde ich so schlecht behandelt. Ich wäre fast gestorben.“

Über ihre Erfahrungen an der Baptistenschule in Whitehorse und der anglikanischen Schule in Carcross sagte Rose Dorothy Charlie: „Man hat mir meine Sprache genommen, man hat sie mir aus dem Mund genommen. Ich habe sie nie wieder gesprochen. Meine Mutter fragte mich, warum ich sie nicht mehr verstehen könne, und meinte: Ich kann dich unterrichten. Ich sagte: Nein! Ich kann meine Sprache nicht mehr sprechen. Ich hatte es einfach satt. Später, als ich zum Yukon College ging, versuchte ich es doch noch einmal. Doch meine eigene Tante lachte mich aus. Seither habe ich meine Sprache nie wieder gesprochen.“

Es gibt jedoch auch Beispiele eines positiven Umgangs mit indigenen Sprachen durch christliche Missionare und Einrichtungen. An der Schule in Beauval (Saskatchewan), so erinnert sich Albert Fiddler, „durften die Sprachen der Aborigines im Religionsunterricht verwendet werden: Was sie erlaubten, war zu lernen, wie man auf Cree betet. Sie erlaubten uns nicht, miteinander zu reden. Aber sie brachten uns bei, wie man auf Cree betet.“ Alex Alikashuak bezeugt, „dass es an der Schule in Churchill (Manitoba), die in den 1960er Jahren betrieben wurde, keine Beschränkungen für den Gebrauch von Aborigines-Sprachen gab. Wir sprachen fast nie Englisch. Das einzige Mal, als wir Englisch sprachen, war, wenn wir im Klassenzimmer waren oder mit einem der Verwaltungsangestellten oder jemandem aus der Stadt sprachen, der kein Inuit war.“

Sprache als Mittel der (Um)Erziehung, als Mittel der Durchsetzung einer bestimmten Kultur, Religion, Weltsicht, ist eines der Prinzipien, die sich bei der Betrachtung von Kolonisierung und christlicher Mission herauskristalisieren. Das hier gewählte Beispiel

der Internatsschulen in Kanada zeigt ein eher dunkles Kapitel mit einigen wenigen Lichtblicken. Viele Bibelübersetzungen in indigene Sprachen Kanadas wurden nie beendet bzw. nie begonnen.

Beispiel Vietnam: Vietnamesisch und Sprachen ethnischer Minderheiten

Im Jahr 2017 besuchte ich im Hochland von Vietnam, unweit dem Dreiländereck zu Kambodscha und Laos, ein Bibelübersetzungsteam. Drei Jahre zuvor hatte die Gruppe, die zur ethnischen Minderheit der Bahnar gehört, begonnen, die Bibelübersetzung in ihre Sprache, die seit ca. 40 Jahren als Entwurf vorlag, durchzusehen, zu korrigieren und zu komplettieren. In den 1970er Jahren, noch während des Vietnamkrieges, hatte ein katholischer Missionar einen Entwurf erstellt. Zunächst machte der Krieg eine Vervollständigung des Projektes schwierig, dann, ab 1976, machten es die kommunistischen Reglementierungen für Jahrzehnte unmöglich, eine Bibelübersetzung anzufertigen, schon gar nicht in eine Sprache einer ethnischen Minderheit.

Die offizielle Linie der derzeitigen Regierung besagt, dass Minderheitensprachen benutzt werden dürfen, in der Realität jedoch ist das häufig kompliziert. Die meisten Schüler ethnischer Minderheiten erhalten Unterricht in ihrer Muttersprache lediglich in der Primarschule, wenn überhaupt. Ab dem Mittelschulalter wird Unterricht nur in der Nationalsprache Vietnamesisch angeboten. Dies spiegelt die jahrzehntelange Devise, dass nur die Nationalsprache gefördert werden sollte. Auch wenn heute Sprachen ethnischer Minderheiten offiziell zugelassen sind und unterstützt werden, existieren für die Übersetzung der Bibel in die über 20 Minderheitensprachen zum Teil weiterhin Restriktionen. Die administrativen Hürden, eine Genehmigung zu erhalten, sind vor allem dann hoch, wenn die Regierung eine ethnische Minderheit als potentiell gefährlich für die nationale Einheit einstuft.

Politische, auch machtpolitische Beweggründe für die Förderung bzw. Verhinderung von Übersetzungen existieren in vielen Ländern der Welt, insbesondere auch in totalitären Regimen. Aber auch die Dominanz einer Nationalsprache, sei es eine vor Ort gewachsene oder eine importierte Kolonialsprache,

das Schulsystem, die Nutzung von Sprachen in Wirtschaft, Bildung, Medien, spielen eine zentrale Rolle im Blick auf das Verhältnis von Verkehrssprache / Lingua Franca und Muttersprachen.

Beispiel Tansania: Swahili und Stammessprachen

Am Beispiel des Swahili soll hier auf einen Aspekt von Lingua Franca aufmerksam gemacht werden, der in den vorangehenden Beispielen nicht abgedeckt ist. Gemeint ist der sehr bewusste, zielgerichtete und systematische Einsatz einer Verkehrssprache als Mittel für die nationale Einheit und Integration. Während Swahili historisch die Sprache einer bestimmten Ethnie entlang der Küste Ostafrikas war, wurde sie vor allem von Kolonisatoren als hilfreiche Verkehrssprache promulgiert. Zuerst von den Arabern zum Handel und der Lehre des Islam (daher wurde Swahili zunächst mit arabischen Buchstaben geschrieben), dann von den deutschen Kolonialherren, die die Sprache weiterentwickelten und als Unterrichtssprache im Schulsystem einführten. Fortan wurde das lateinische Alphabet benutzt. Unter der britischen Kolonialherrschaft wurde Swahili über Tanganjika/Tansania hinaus dann als Verkehrssprache für mehrere ostafrikanische Länder verwendet.

Die erste eigene Regierung Tansanias entschied nach der Unabhängigkeit Tanganjikas im Jahr 1961, dass Swahili die Nationalsprache Tanganjikas (später Tansanias) sein sollte, und zwar als Katalysator für ein Zusammenwachsen der neuen Nation, der nationalen Einheit und Integration. Dies ging einher mit einer graduellen Zerschlagung bestehender Stammesstrukturen (der Ausdruck ist angesichts der Zielstrebigkeit dieses Vorhabens einschließlich Umsiedlungsaktionen nicht zu hart). Es wurden Kommissionen und Institute gebildet, die dieses Ziel sehr systematisch umsetzten, in allen Bereichen der Gesellschaft. Bis zum heutigen Tage normiert und pflegt eine Sprachkommission Swahili sehr bewusst und aktiv.

Stammessprachen existieren in Tansania zum Teil noch, doch ist ihr identitätsstiftendes Potential eher historisierend-romantisierend als real. Tansanier sind in erster Linie Tansanier, nicht Nyamwezi oder

Nyakyusa. Die über 100 Stammessprachen werden nicht gelehrt, es gibt fast keine Veröffentlichungen.

Existierende Bibelübersetzungen werden bisweilen aktualisiert, jedoch kaum im Gemeindekontext oder im liturgischen Bereich genutzt. Es gibt hingegen zahlreiche Bibelübersetzungen in Swahili im Blick auf die unterschiedlichsten Zielgruppen (konfessionell, Altersstruktur, Bildungsgrad etc.). Die gezielte Förderung des Swahili als alle Ethnien Tansanias verbindende Sprache seit nunmehr über 60 Jahren – flankiert von anderen Maßnahmen – hat in der Tat zu einer nationalen Identität geführt, um die Tansania nicht selten von anderen von Tribalismus gekennzeichneten Gesellschaften beneidet wird.

Schlussgedanken

Die eher historischen Beobachtungen dieses Beitrags laden zu einer nuancierten Betrachtung der Rolle von Sprachen ein, die so viel mehr sind als ein Werkzeug für Kommunikation. Und sie werfen Fragen für das Heute auf.

Dass Sprache als Machtinstrument und zu Umerziehung und Kontrolle genutzt werden kann, ist offensichtlich. Dass Sprache Voraussetzung für Inkulturation und Ausdruck kultureller Identität ist, ebenso. Dass das Verhältnis von Minderheiten- und Mehrheitensprachen, indigenen Sprachen und Verkehrssprachen, deren jeweilige Bedeutung für einzelne und übergeordnete Sprachgruppen und die Frage ihrer identitätsstiftenden Kraft differenziert betrachtet und analysiert werden muss, geht aus diesen unterschiedlichen Beispielen deutlich hervor.

Die Beispiele erinnern uns an die Komplexität von parallel existierenden Sprachen und von Ein- und Vielsprachigkeit. Der Multilingualismus unserer Zeit wird von Globalisierung, Migration und digitaler Kommunikation befeuert, ist aber in vielen Konstellationen schon immer vorhanden.

Viele Europäer sind Sprachenvielfalt nicht wirklich gewöhnt, zahlreiche englische Muttersprachler noch weniger und die Schweiz mit vier offiziellen Sprachen erweckt manchmal schon Erstaunen. Die Realität vieler Länder und Gesellschaften mit dutzenden wenn nicht hunderten von Sprachen und die Lebensrealität vieler Menschen ist viel kom-

plexer: Eine Muttersprache, die in der frühen Kindheit vermittelt wird, eine Verkehrssprache, die in den unteren Bildungsinstitutionen genutzt wird, eine weitere (vielleicht Kolonial-)Sprache, die in höheren Bildungsinstitutionen zur Anwendung kommt; noch eine Sprache im Bereich der Arbeit, des Studiums, der Forschung, der digitalen Kommunikation, im Medienkonsum, in manchen Fällen eine weitere liturgische Sprache etc. Sprache und Sprachen sind ein hochkomplexes Terrain und jede Situation bedarf der genauen Analyse.

Fragen zu Machtstrukturen, politischen Agenden, Instrumentalisierung von Sprache oder aber zur Freiwilligkeit, Nützlichkeit, kulturellen und persönlichen Identifikation sind weitere Elemente der vorliegenden Beobachtungen, die hochaktuell sind.

Angewandt auf das Thema Bibelübersetzung: Von den weltweit über 7000 existierenden Sprachen haben rund 730 mindestens eine Übersetzung der gesamten Bibel. In über 3000 Sprachen existieren Übersetzungen von Teilbibeln (z.B. Neues Testament, Psalmen). Sollte die Bibel in alle verbleibenden über 3000 Sprachen übersetzt werden? Welchen Stellenwert hat jede einzelne dieser Sprachen? Für die Sprechenden? Für die breitere Gesellschaft? Für das Verständnis, die kulturelle Identifikation? Für die persönliche Identität? Wie lautet die soziolinguistische Analyse und die Vorhersage zu dieser Sprache in 20, 30 Jahren? Aber vor allem: Wer sollte letztendlich entscheiden, in welche Sprache die Bibel übersetzt wird?

So komplex dies ist – einfach erscheint dieser Zugang: Aus christlich-missionarischer Sicht, aus dem Wunsch heraus, die lebensspendende gute Nachricht mit allen zu teilen, wäre es wünschenswert, wenn jede und jeder die Erfahrung machen könnte: „Gott spricht zu mir in meiner Sprache“. Egal welche „meine Sprache“ ist.

Prof. Dr. Alexander M. Schweitzer

Executive Director Global Bible Ministry, Global Mission Team, Swindon (Großbritannien)

Literatur:

The Survivors Speak. A Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Ottawa: Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015

(URL: <https://publications.gc.ca/site/eng/9.800109/publication.html>; Aufruf: 9.8.2024)

Bibelübersetzungen und die „Erziehung zur Arbeit“

Zum Verhältnis von Mission und deutschem Kolonialismus

„Während wir hier zum Bibelfeste in der Frauenkirche versammelt sind, fährt ein Bibelbote im Auto durch Frankreich, um heilige Schriften zu verkaufen. Ein anderer lockt durch sein tüchtiges Geigenspiel in Japan die Volksmenge an sich und verkauft ihr an einem einzigen Tage 680 Stück, in einem Jahre 34 000 Stück. Ein Dritter erwartet am Schiffe die 250000 Spanier und Italiener, die jedes Jahr in Argentinien in Südamerika einwandern, um ihnen die Bibel anzubieten. Soll ich zuletzt auch noch Afrika nennen? Von Leipzig gingen dieses Jahr große Bücherkisten an den größten Berg Afrikas, an den Kilimandscharo. Wißt ihr, was darin war? Etwa 1000 Büchlein mit der Überschrift: Das Marcusevangelium in der Dschaggasprache.“ (Zweynert, Ansprache, S. 20).

Mit diesen Worten erklärte der Sekretär der Leipziger Bibelgesellschaft, Pastor Dr. Emil Zweynert, die Aufgaben der Bibelgesellschaften für Kinder, denen er im Anschluss an diese Ansprache die charakteristischen schwarzen, einfach gestalteten Bibeln seiner Gesellschaft als Geschenk überreichte.

Bibeln wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts zu global verbreiteten Objekten und erschienen in zahlreichen außereuropäischen Sprachen. Den Druck dieser häufig zur Mission eingesetzten Bibeln finanzierten dabei zumeist Bibelgesellschaften. Die sich ausgehend von England in ganz Europa gründenden Gesellschaften (vgl. Batalden) sorgten als wichtige religiöse Vereinstypen (Kaiser) dafür, dass billig gedruckte Bibeln überall verfügbar waren und zum Selbstkostenpreis bzw. ganz kostenlos an vermeintlich vom Christentum abgefallene ‚Unterschichten‘ verteilt würden. Frei nach dem Motto – ‚wo keine Bibel ist im Haus, da siehts gar öd und traurig aus‘ – schrieben diese Gesellschaften dem gedruckten Text bereits eine missionarische und zivilisatorische Macht zu. Bibelgesellschaften gehörten damit zu dem großen Bereich der Inneren Mission. Die Verteilung von Bibeln an ärmere Bevölkerungsgruppen oder sprachliche Minderheiten sollte einem von Kirchenvertretern diagnostizierten vermeintlichen Verfall der christlichen Kultur entgegenwirken. Bibeln, die aus Legaten, Spenden und Mitgliedsbeiträgen der Bibelgesellschaften und deren Hilfsvereinen finanziert wurden, wurden deswegen an Schulkinder verschenkt, aber auch in ganz unterschiedlichen Kontexten verteilt; Mitglieder von

Hilfsvereinen der Bibelgesellschaften, häufig Frauen, zogen von Haus zu Haus, führten seelsorgerische Gespräche und verteilten Bibeln (Howsam; Lane). Hinzu kamen Kolporteurs und sogenannte ‚Bibelboten‘; verzögert kam es auch zu einer Kooperation mit dem aufwärtsstrebenden Buchhandel. Mit diesem Rechristianisierungsbestreben, diesem Anliegen, das Christentum zu stärken und den Glauben wieder attraktiver zu machen, ebenso wie mit ihrer durchaus modern zu nennenden Organisationsstruktur, zum Beispiel ihrer Teilung nach Gebietseinheiten oder ihrer immensen Werbe- und Publikationsarbeit, trugen die verschiedenen Bibelgesellschaften, die sich in den deutschen Gebieten gründeten, maßgeblich zur Modernisierung der Kirchen (Otte) und zur Vereinheitlichung des biblischen Kanons insbesondere im Protestantismus bei (Wetjen, Aller Welt).

Bibelgesellschaften waren jedoch nicht nur für die Innere Mission zuständig. Wie das eingangs angeführte Zitat zeigt, nahmen sie eher eine Art Scharnierfunktion zwischen der Inneren und Äußeren Mission ein. Mit dem zunehmenden Interesse am Außereuropäischen, dem Eintritt Deutschlands in die Reihe der Kolonialmächte und aufgrund der engen Verbindungen zur britischen *Bible Society*, die von Beginn an auf das Verteilen von Bibeln in alle Welt hingewirkt hatte, weitete sich bei vielen deutschen Bibelgesellschaften der Fokus: Mehr und mehr kam es zu einer Zusammenarbeit der Bibel- und der Missionsgesellschaften. Während die Württembergische Bibelgesellschaft so zum Beispiel die Bremer Norddeutsche Mission und die Basler Mission unterstützte (Fischer), finanzierte die sächsische Bibelgesellschaft Bibelübersetzungen der Leipziger Mission (Zweynert, Hundert Jahre). Die Elberfelder Bibelgesellschaft wiederum unterhielt enge Verbindungen zur Kaiserswerther Diakonissenanstalt, die auch außerhalb des Deutschen Kaiserreichs wirkte (Brückmann). Zahllose der Bibeln, die von Bibelgesellschaften gedruckt wurden, erschienen schließlich in außereuropäischen Sprachen und wurden in kolonial beherrschten Gebieten verteilt bzw. zur Missionierung eingesetzt. Die enge Zusammenarbeit zwischen Bibelgesellschaften und Missionierung rückte die Arbeit der Bibelgesellschaften, den Druck von Bibelübersetzungen, damit zwangsläufig in die Nähe des kolonialen Projekts und auf diese Weise in das durchaus komplexe Spannungsverhältnis

von Mission und Kolonialismus, das von wechselseitigen Abhängigkeiten und Abgrenzungen bestimmt war.

Der europäische Kolonialismus und die Zivilisierungsmission

Im Zeitalter des Hochimperialismus hatten europäische Mächte nach und nach in zahlreichen außereuropäischen Gebieten Kolonien gegründet. Das Deutsche Reich, das erst relativ spät in die Reihe der Kolonialmächte trat (die erste Kolonie war das 1884 unter deutschen ‚Schutz‘ gestellte Deutsch-Südwestafrika, das heutige Namibia), hatte schnell das flächenmäßig drittgrößte Kolonialreich nach Großbritannien und Frankreich. Zu den deutschen Kolonien gehörten neben Deutsch-Südwest weitere Gebiete in Afrika: Deutsch-Ostafrika, dessen Gebiet heute Tansania, Ruanda und Burundi umfasst, Kamerun, und Togo. Hinzu kamen Gebiete im Pazifik, Samoa und Deutsch-Neuguinea, ebenso wie das als Flottenstützpunkt unterhaltene Gebiet Kiautschou in China, das „deutsche Hong-Kong“ (Conrad). Der ‚Erwerb‘ dieser Kolonien wurde von teils brutaler Gewalt begleitet.

Kolonialgebiete zu besitzen, war für die Deutschen eine Prestigeangelegenheit auf ihrem Weg, sich als gleichwertige Macht unter den anderen europäischen Ländern zu positionieren (Deutscher Kolonialismus 2016). Befürworter einer deutschen Kolonialherrschaft schlossen sich in Massenorganisationen, wie der Deutschen Kolonialgesellschaft, dem Alldeutschen Verband oder auch dem Flottenverein zusammen, um effektive Lobbyarbeit zu leisten. Ihre Argumente, die sie in der Öffentlichkeit und in der Politik immer wieder vorbrachten, waren dabei äußerst vielfältig: Wirtschaftliche Interessen wie der Ausbau von Absatzmärkten oder die Hoffnung, die nicht zuletzt aus wirtschaftlichen Gründen hohe Zahl an deutschen Auswanderinnen und Auswanderern in neu erschlossene Kolonien zu lenken, spielten ebenso eine Rolle wie zivilisationsmissionarische Argumente. Um es vorwegzunehmen: Obwohl wirtschaftliche Argumente bei der Kolonisierung immer eine besonders prominente Rolle spielten, blieben die erhofften Erfolge aus. Die wirtschaftliche Bedeutung der Kolonien blieb gering, und das deutsche Koloni-

alprojekt erwies sich als staatlich subventioniertes Verlustgeschäft.

Insbesondere die deutsche Kolonialherrschaft in Afrika ist mittlerweile intensiv erforscht worden, wobei große strukturelle Ähnlichkeiten zum Vorgehen anderer europäischer Mächte ebenso wie eine Zusammenarbeit unter diesen bestand. In einigen Gebieten kann in den Anfangszeiten kaum von einer klassischen europäischen Territorialherrschaft gesprochen werden, sondern eher von Küstenstützpunkten mit begrenztem Einfluss im Landesinneren – von „Inseln von Herrschaft“ (Pesek). Mit dem Ausbau der Infrastruktur begannen die Handlungsspielräume der lokalen Bevölkerung sich aber immer weiter zu verengen. Strafexpeditionen und körperliche ‚Züchtigungen‘ waren gängige Mittel der deutschen Kolonialbeamten und -militärs; Gewalt so ein alltäglicher Bestandteil kolonialer Herrschaft (Habermas, Heidenkinder). Zur Herrschaftsdurchdringung gehörte eine wissenschaftliche Erforschung der außereuropäischen Gebiete: Geographische Expeditionen, das Sammeln von Insekten, Pflanzen und ethnographischen Objekten, die Sammlung von Rechtsvorschriften, aber vor allem auch Zensusserhebungen trugen dazu bei, Wissen über die lokale Bevölkerung zu sammeln und Herrschaft auszubauen (Habermas, Von Käfern).

Die legitimatorische Grundlage für die koloniale Herrschaft bildeten die im 19. Jahrhundert weit verbreiteten rassistischen und sozialdarwinistischen Theorien, die eine vermeintliche Überlegenheit der Europäer gegenüber den lokalen Bevölkerungen insbesondere Afrikas begründeten. Vermeintlich eindeutige Grenzen zwischen ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ galt es deswegen immer wieder festzuschreiben und aufrechtzuerhalten, was sich vor allem in Debatten um ‚Mischehen‘ zeigte, aber auch in ‚Eingeborenenrechtsordnungen‘, wie sie 1907 in Südwafrika als eine der Folgen des ‚Kolonialkriegs‘ – Genozids – gegen die Herero und Nama erlassen wurden und die der lokalen Bevölkerung das Recht auf freien Landbesitz absprachen, Freizügigkeit massiv einschränkten und sie damit zwangen, abhängig bezahlte Lohnarbeit zu verrichten (Lindner).

Zentrales Thema der (deutschen) Kolonialherrschaft war und blieb die sogenannte ‚Arbeiterfrage‘ bzw. der Mangel an Arbeitern und Arbeiterinnen für die zahlreichen infrastrukturellen Großprojekte,

vor allem den Eisenbahnbau, aber auch für die Arbeit auf Plantagen oder in Minen. Um Arbeitskräfte zu generieren, führten die Deutschen unter anderem Hütten- und Kopfsteuern ein, die lediglich in Bargeld beglichen werden konnten und so Lohnarbeit erzwangen. Hinzu kam ein zivilisationsmissionarisches Projekt der ‚Erziehung zur Arbeit‘, das mit einer angestrebten ‚Hebung‘ der lokalen Bevölkerung gerechtfertigt wurde (Barth) – und gerade diese ‚Erziehung zur Arbeit‘ als Teil einer ‚Kultur-‘ oder ‚Zivilisationsmission‘ wurde zu einer der Aufgaben der zahlreichen, in den europäischen Kolonien tätigen evangelischen und katholischen Missionen.

Mission und Kolonialismus

Christliche äußere Mission, also die Bemühungen, vermeintliche ‚Heiden‘ zum Christentum zu bekehren, war im 19. Jahrhundert zu einem umfassenden Unternehmen geworden. Im Protestantismus gründeten sich im Laufe des Jahrhunderts zahlreiche Missionsgesellschaften, die in unterschiedlichen außereuropäischen, zumeist kolonial besetzten Gebieten versuchten, den christlichen Glauben auszubringen, so zum Beispiel die Basler Mission, die Norddeutsche Mission, die Rheinische Mission, die Leipziger Mission oder auch die Hermannsbürger Mission. Diese Gesellschaften waren als Vereine organisiert und agierten damit zunächst offiziell unabhängig von den Kirchen, auch wenn große personelle Überschneidungen bestanden. Die Missionsgesellschaften, die teils auf eine lange Geschichte zurückblicken konnten, unterhielten zumeist Missionsstationen in ganz unterschiedlichen Kolonialgebieten. Viele der protestantischen Missionsgesellschaften, wie die Basler oder auch die Leipziger Mission, arbeiteten zunächst in Indien unter britischer Kolonialherrschaft, und dann zunehmend auch in Afrika. Übersichtswerke wie der von Reinhold Grundemann herausgegebene Missions-Atlas vermittel(te)n einen Eindruck von der Vielzahl der Missionsstationen und dem Mit- und Nebeneinander der verschiedenen Missionsgesellschaften – protestantischer wie katholischer, aber auch zum Beispiel deutscher, britischer und französischer.

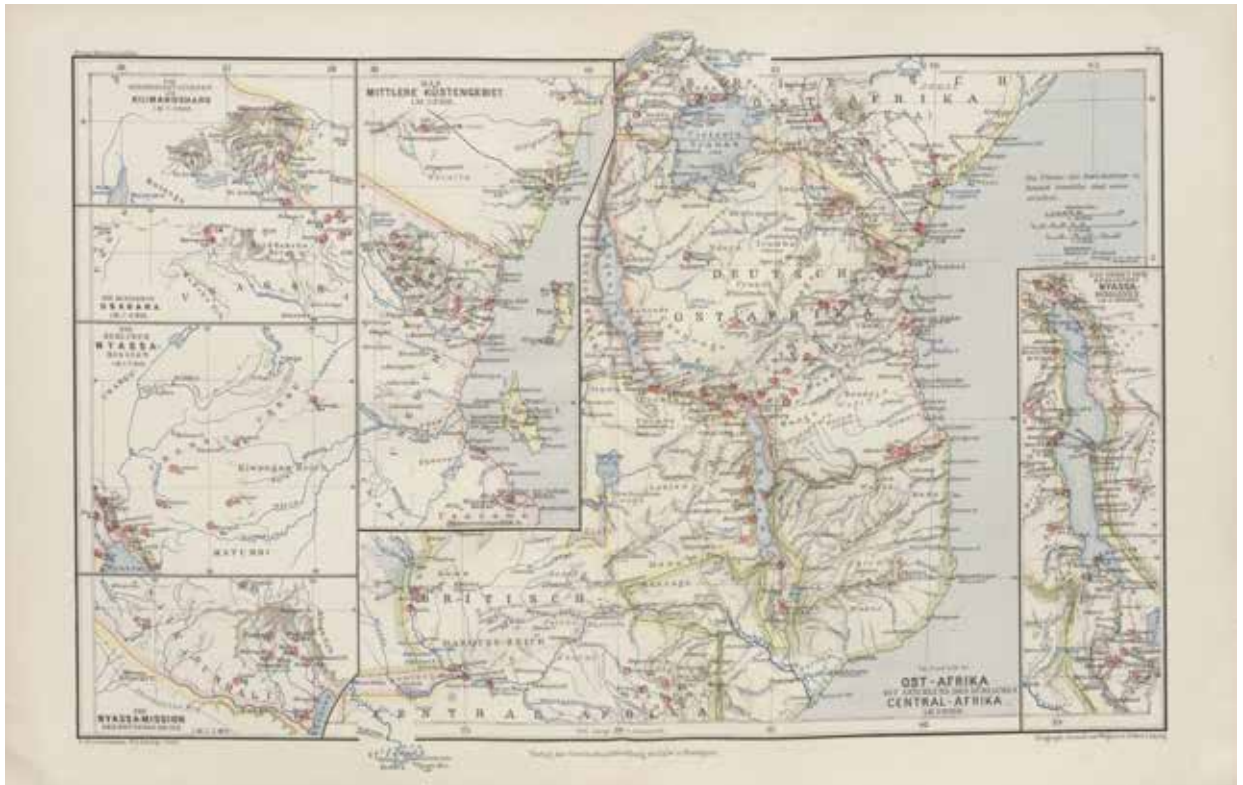


Abb. 1: Karte zu Deutsch-Ostafrika mit markierten Missionsstationen; Tafel Nr. 12; in: Grundemann, Reinhold: Neuer Missions-Atlas aller evangelischen Missionsgebiete mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Missionen, Calw u.a. 1903². FB Gotha: SPB 4° 1010.00206a

Nicht zuletzt aufgrund der Gleichzeitigkeit des Ausbreitens von Mission und imperialer Herrschaft wurde das Verhältnis von Mission und Kolonialismus in der historischen Forschung lange Zeit unter einer Sichtweise interpretiert, die Mission und deren Bemühungen vor allem als Wegbereiter für den Imperialismus, als Teil kolonialer Eroberung und Herrschaft verstand (z.B. Bade). Mission wurde als „Kolonisierung des Bewusstseins“ verstanden (Comaroff, Colonization).

Mit dem Aufstieg der Globalgeschichte ebenso wie mit einer sich wandelnden Sichtweise auf die Bedeutung von Religion im 19. Jahrhundert jedoch ist das umfangreiche Archiv der Missionsgesellschaften unter einer ganzen Reihe von kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Fragestellungen untersucht worden. Fragen nach der missionarischen Wissensproduktion (Harries, Butterflies), der Geschlechter- und Körpergeschichte (Ratschiller, Körper) oder der Bedeutung der missionarischen Öffentlichkeitsarbeit (Acke; Habermas, Colonies) haben den Blick auf die wechselseitigen Austausch- und Abhängigkeitsverhältnisse in der Mission in das Sichtfeld historischer Forschung gerückt, die Mission nun unter einer Perspektive auf Verflechtungen und Transfers unter-

sucht und Ambivalenzen herausgestellt (z.B. die Beiträge in Habermas, Mission global; Wetjen, Verflochtene Mission).

Damit wird auch der komplexen zeitgenössischen Sichtweise Rechnung getragen. Denn bereits um 1900 wurde das Verhältnis von Mission und Kolonialismus intensiv debattiert.

Offiziell lässt sich zumindest eine reservierte Haltung der meisten protestantischen Missionsgesellschaften gegenüber dem deutschen kolonialen Projekt attestieren, wobei es durchaus Unterschiede zwischen den einzelnen Gesellschaften gab. Bereits im Jahr 1879 hatte Friedrich Fabri, der damalige Direktor der Rheinischen Missionsgesellschaft, die „kulturelle Bedeutung der Mission, ihre Nützlichkeit für die nachfolgenden Handelsunternehmen oder kolonialen Annexionen“ (Fabri, S. 99) betont. Die bedeutendste Stellungnahme, die als Ergebnis der (außerordentlichen) kontinentalen Missionskonferenz von 1885 veröffentlicht wurde und sich speziell dem Verhältnis zum Kolonialismus widmete, bekräftigte aber vielmehr den internationalen und unpolitischen Charakter der Mission, obwohl nur deutsche Missionsgesellschaften teilnahmen. Es wurde zwar erkannt, dass sich durch die deutsche Kolonialbewe-

gung und die Besetzung von Kolonien durch Deutsche neue Möglichkeiten für Missionen eröffneten, und es wurde eine Förderung der Mission zur Bekehrung der Bevölkerung der neu erworbenen Kolonien zum Christentum gewünscht. Insbesondere die älteren Missionsgesellschaften, die oft auch in von anderen Mächten kolonial besetzten Gebieten tätig waren, lehnten jedoch den „nationalen“ Charakter der Mission vehement ab (Warneck, Missionskonferenz). Die Einmischung von Missionaren in die Politik sowie die Einmischung der Politik in die Mission sollten nach der Debatte auf der Konferenz, an der auch ein Vertreter der Reichsregierung teilnahm, möglichst vermieden werden, um eine klare Grenze zwischen dem Säkularen und dem Religiösen einzuhalten (Wetjen 2020). Wenn die Frage der Behandlung der lokalen Bevölkerung diskutiert wurde, sprachen sie sich entsprechend gegen Zwangsmaßnahmen aus und befürworteten eine „Erziehung zur Arbeit von innen heraus“ (Warneck, Missionskonferenz, S. 562). Diese Position wurde von Missionsvertretern auch in späteren Jahren beibehalten und beispielsweise auf Deutschen Kolonialkongressen, an denen die Missionsgesellschaften selbstverständlich teilnahmen, bestätigt. So bekräftigte Charles Buchner, ein Vertreter der Herrnhuter Brüdergemeine, in seinem Vortrag über die „Mithilfe der Mission bei der Erziehung zur Arbeit“ durchaus die Bedeutung der „Erziehung zur Arbeit“, bei der Mission eine entscheidende Bedeutung einnehme. Er argumentierte, dass eine „Erziehung zur Arbeit“ durch das Christentum erfolge, da „ein Heide, der sich wirklich dem Christentum öffnet, auch zwangsläufig einen Eindruck von dem moralischen Wert und der religiösen Bedeutung der Arbeit erhalten“ müsse. Der Vortrag, der hauptsächlich an die anwesenden Kolonialbeamten gerichtet war, betonte trotz aller Unterschiede vor allem die wichtigen Dienste, die die Missionsgesellschaften (einschließlich der katholischen) bei der „Erziehung zur Arbeit“ leisteten (Buchner, S. 429–430) und rückte die Mission so doch wieder in die Nähe des kolonialen Projekts.

Die meisten protestantischen Missionsgesellschaften sahen sich aber nicht als primäre Kolonialakteure und die vordringlichste Aufgabe ihrer Missionare nicht in der Verbreitung der deutschen Kultur, sondern in einer Verbreitung des Christentums. Die ‚Zivilisierungsmission‘ wurde dabei zur „Nebenauf-

gabe“ (Paul, S. 496), blieb aber dennoch untrennbar mit der „Bildung einer christlichen Persönlichkeit“ (Schwartz, S. 9) verwoben. Ein christliches Verhalten wurde dabei im Übrigen auch von den Kolonialbeamten gefordert: Häufig und gerade in den großen Kolonialskandalen reklamierten Missionen deswegen sogar eher die Position eines „Anwalts der Eingeborenen“ und kritisierten Kolonialbeamten für einen zu wenig christlichen Lebensstil, vor allem bei sexuellen Ausschweifungen (Habermas, Skandal), ohne freilich die Legitimität kolonialer Herrschaft infrage zu stellen. Das Verhältnis von Mission und Kolonialismus blieb also ambivalent.

Im missionarischen Alltag kam es jedoch zu häufigen Überschneidungen und gegenseitiger Unterstützung. Die Mission profitierte nicht zuletzt von der kolonialen Infrastruktur, von Eisenbahnen, Telegraphen oder Straßenbau, und auch nicht selten von dem (militärischen) Schutz des kolonialen Staates. Und auch die lokalen Bevölkerungen nahmen die weißen, europäischen Missionare (und Missionarinnen) als Angehörige der Kolonialmacht wahr. Vor allem aber entzog sich die Mission eben gerade nicht der „Nebenarbeit“ einer Zivilisierungsmission. Und gerade hier spielten die Bibelübersetzungen und die gedruckten Bibeln der Bibelgesellschaften eine prominente Rolle.

Sprachstudien und Übersetzungen

Die Bibel zu übersetzen, gehörte zu den vordringlichsten Aufgaben protestantischer Missionare. Nach dem Vorbild der Reformatoren galt es, „um des religiösen, um des kirchlichen Lebens willen, um des Lebenskreises willen“ die Bibel in den neuzugründenden Gemeinden in den Missionsgebieten zum „Volksbuch“ zu machen, wie es der Inspektor der Norddeutschen Mission, Franz Michael Zahn, ausdrückte (Zahn, S. 404). Der einflussreiche Theologe Martin Kähler unterstrich in einer Abhandlung zum 100jährigen Bestehen der britischen Bibelgesellschaft in der zeitgenössisch bedeutendsten Zeitschrift für Missionswissenschaft, der Allgemeinen Missionszeitschrift, den wichtigen Zusammenhang von Bibel(-übersetzung) und Mission: Jede Bibelübersetzung sei ein Bekenntnis zur „weltumfassenden Sendung des geschriebenen Gotteswortes“

(Kähler, S. 52). Ein solch emphatischer Zuspruch unterstrich die Bedeutung, die den Bibelübersetzungen in die ganz verschiedenen Sprachen der weltweit verstreuten Missionsgemeinden, von den Missionsangehörigen zuerkannt wurde. Es sei ein „Formalprinzip unserer evangelischen Kirche“, „daß unter allen Umständen den Christen jeder Nation und jeder Sprache möglichst bald ein eigener Zugang zu der heiligen Schrift geöffnet werden muß“, schrieb beispielsweise im Jahr 1881 der Rheinische Missionar Carl Büttner, der die Bibel in die Herero-Sprache übersetzt hatte, in derselben Zeitschrift und regte damit einen Erfahrungsaustausch unter Missionaren an (Büttner, S. 185).

Gerade wegen dieses Ideals – dem Vorbild Paulus‘ und Luthers entsprechend – in der jeweiligen Volkssprache das Christentum zu verkündigen, war die erste Aufgabe praktisch jedes im Missionsgebiet ankommenden Missionars, zunächst die lokale Sprache(n) zu erlernen. Viele Missionsgesellschaften führten sogar eine Art „Sprachexamen“ ein, das den Erwerb von Sprachkompetenzen überprüfen sollte, bevor dem Missionar beispielsweise gestattet wurde zu heiraten.

Missionare, vornehmlich die männlichen, begannen deswegen zumeist recht schnell mit der Sammlung von Wörtern und erstellten Übersichten zu Grammatiken und Syntax, die sie schließlich auch in Europa veröffentlichten. So publizierte bereits 1857 der Bremer Missionar Bernhard Schlegel einen *Schlüssel zur Ewesprache* (Schlegel), andere Missionare (wie z.B. der Lutheraner Johannes Raum) verbanden die Erarbeitung einer *Grammatik der Dschaggasprache*, die schließlich auch zur Erarbeitung der eingangs genannten Bibeldrucke nach Ostafrika diente, mit intensiven ethnographischen Beobachtungen (Raum).

Voraussetzung solcher Veröffentlichungen war der intensive Kontakt mit lokalen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (*intermediaries*), die das Sprachstudium unterstützten, als Informanten und *cultural brokers* Kulturkontakte vermittelten und Missionierung häufig erst ermöglichten (Levine). Durch ihre aufwendigen Sprachstudien leisteten Missionare einen ersten Beitrag zur afrikanischen Linguistik. Gleichzeitig trugen sie aber auch dazu bei, linguistische Grenzen dem europäischen Vorbild entsprechend erst zu zie-



Abb. 2: Raum, Johannes: Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache, Berlin 1909 (Phil.oct.2909-11)

hen, um Vorstellungen von Völkern, wie sie seit der europäischen Aufklärung herrschten, durchzusetzen (Harries, Roots). Gerade die durch die Sprachstudien vorgenommene Homogenisierung der Sprachen, die sich nicht selten in einer regelrechten Sprachpolitik der Missionsgesellschaften niederschlug (Wetjen, Labor), lässt sich so durchaus als kolonialer Akt begreifen.

Die Sprachstudien der Missionare bezogen sich aber nicht ausschließlich auf den biblischen Text. Die Sprache zu erlernen war zuvorderst für das eigene Überleben notwendig. Mission basierte zudem, gerade in den ersten Jahren des Aufbaus einer neuen Mission in einem vielleicht kaum bekannten ‚Missionsfeld‘ auf mündlicher Kommunikation, auf Predigt und Unterricht. Denn auch wenn sich die protestantischen Missionsgesellschaften in ihren Missionsmethoden durchaus voneinander in ihren Schwerpunktsetzungen unterschieden, machten beide Bereiche die wesentlichen, nicht selten eng verknüpften Tätigkeitsfelder in der Mission aus.

Mission und Schulunterricht

Bei protestantischen ebenso wie katholischen Missionsgesellschaften hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts Schulunterricht als wichtigste und effektivste Missionsmethode etabliert. Sogenannte

„Missionsschulen“ konnten von unregelmäßig stattfindendem Unterricht auf Predigtplätzen bis hin zu ähnlich wie Internate organisierten „Kostschulen“ reichen, bei denen die Schülerinnen und Schüler – Kinder ebenso wie junge Erwachsene – sogar nach Geschlechtern getrennt auf der Missionsschule wohnten, lernten und arbeiteten. Die Bibel oder zumindest deren Inhalt stand dabei im Zentrum des Unterrichts. Der Missionar Gerhard Althaus in Ostafrika setzte seine Bibel zum Beispiel gezielt ein, um „Lust“ auf das Buchstabieren und Lesen zu machen, und erklärte, „daß darin alle Worte des Gottes aufgeschrieben seien, und daß jeder, der zu lesen verstünde, diese selbst nachlesen könnte.“ (Althaus, 10. Juli 1895). Das Buch symbolisierte also vor allem die Fertigkeit des Lesens, die eine der Hauptmotivationen war, sich der Mission anzuschließen, und oft als Voraussetzung für die Taufe galt. Die Vermittlung von Lese- und Schreibfähigkeiten bildete neben dem Singen – nicht selten übersetzte, mehrstimmige Kirchenchoräle – deswegen den Hauptunterrichtsstoff. In größeren, etablierten Schulen konnten aber auch Geographie oder Geschichte, je nach Mission auch Englisch- oder Deutschunterricht auf dem Unterrichtsplan stehen; Mädchen lernten häufig Handarbeiten, Nähen oder die Grundlagen europäischer Säuglingspflege; in gesondert eingerichteten Handwerkerschulen brachten Missionsangestellte ihren ‚Schülern‘ europäische Hausbautechniken bei. Die Schulen standen damit im Zentrum der sogenannten „Zivilisierungsmission“ (Jensz), wie sie auch von Kolonialvertretern immer wieder gefordert wurde. Die Schülerinnen und Schüler erlernten hier europäische Kulturtechniken und teilweise Sprachen, ihnen wurden europäische bürgerliche Tugenden wie Pünktlichkeit ebenso vermittelt wie eine europäische Geschlechterordnung oder Vorstellungen von Hygiene (Ratschiller, Medical missionaries). Gerade die Missionsschulen leisteten also einen nicht zu überschätzenden Beitrag zur Veränderung sozialer Ordnung und zum Aufbau kolonialer Herrschaft, waren es doch gerade die Abgänger von Missionsschulen, die als Übersetzer und Angestellte in den kolonialen Verwaltungen arbeiteten. Gleichzeitig – und dies zeigt die Ambivalenzen im Verhältnis von Mission und Kolonialismus – nahmen die Missionsschüler immer wieder Einfluss auf die Unterrichtsinhalte, beispielsweise wenn es um die Einführung von Englischunter-

richt, also um eine für das eigene Fortkommen nützliche Sprache ging (Rüther; Hauser).

Aber auch für die Bibelübersetzungen waren die Missionsschulen ein wichtiger Ort. Vieles spricht nämlich dafür, dass die Übersetzung einzelner biblischer Geschichten oder auch von Gebeten und Liedern, für und im ‚Schul‘unterricht erfolgte, schließlich die Grundlage für die später gedruckte Bibelübersetzung war. Ebenso wie in der ‚Heimat‘ die Luther-Übersetzung einer stetigen Revision unterzogen werden musste, galt dies auch für die in der Mission angefertigten Übersetzungen. So berichtete der Leipziger Missionar Hermann Fokken, wie er erste Entwürfe für Übersetzungen immer wieder im Schulunterricht durchsprach und so im Dialog verbessern ließ:

„Besonders wertvoll waren für mich bei dieser Arbeit die biblischen Geschichtsstunden, die ich in der Schule erteile, sowie der Katechumenenunterricht. Da ließ ich besser begabte Schüler die biblischen Geschichten selbst wiedererzählen oder ich ließ die Hilfslehrer selbständig unterrichten und stellte dabei meine Beobachtungen an über diesen oder jenen Ausdruck, dessen Gebrauch mir noch nicht ganz klar war.“ (Fokken, S. 446)

Die Schülerinnen und Schüler, die ja noch keine Christinnen oder Christen waren, nahmen so Anteil an der Übersetzung und ließen lokale Vorstellungen und Konnotationen in die Übersetzung einfließen (Meyer). Hinzu kommt, dass es als eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine verständliche Übersetzung galt, lokale religiöse Praktiken, Sprichwörter und Sagen, aber auch Flora und Fauna zu erforschen, um sich verständlich und anschlussfähig auszudrücken. Der Norddeutsche Missionar Jakob Spieth, dessen Bibelübersetzung in die Ewe-Sprache zeitgenössisch als vorbildhaft galt, formulierte es so: „Eine brauchbare Übersetzung darf aber nicht nur mit dem Texte, sondern muß auch mit den Lesern und ihrer eigenartigen Denk- und Vorstellungsweise rechnen. Diese aber ist in hohem Maße beeinflusst von ihrer ganzen Umgebung sowie von all ihren Lebensverhältnissen“ (Spieth, Bibelübersetzung, S. 378).

Die vielen ethnographischen Studien, die von Missionaren publiziert wurden, müssen in diesem Kontext

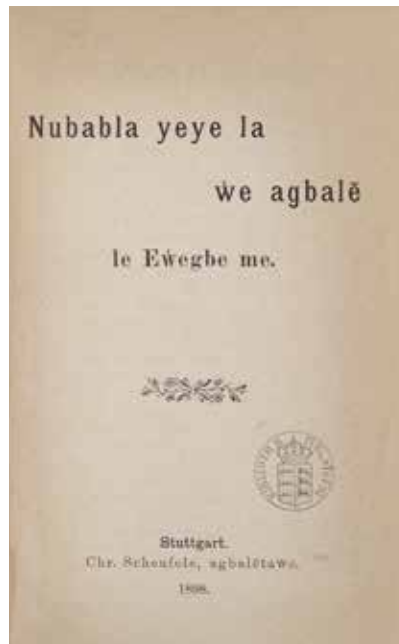


Abb. 3: Neues Testament in Ewe (Westafrika), bearbeitet von Jakob Spieth und Gottlob Däuble, Stuttgart 1898 (B Afrika 1898 01)



Abb. 4: Johannesevangelium in Kidschagga (Ostafrika), übersetzt von Robert Fassmann, Leipzig 1905 (B Afrika 1905 02)

verstanden werden. Gleichsam leisteten die Missionare damit einen kaum zu überschätzenden Beitrag zur Entstehung von Wissen über das Koloniale und Außereuropäische und damit wiederum zur Legitimation und Aufrechterhaltung kolonialer Herrschaft.

Der Gebrauch von Bibelübersetzungen, besonders im Schulunterricht unter Anleitung europäischer Missionare, konnte also zwar auf den ersten Blick eine zu freie Interpretation des Textes erschweren. Dennoch konnte sich die mündliche Verkündigung und Interpretation der Schrift auch von der Kontrolle der Missionare lösen. Die Bibel wurde nicht nur als europäisches Kolonialobjekt betrachtet, sondern auch als „Wort Gottes“, das Raum für eine lokale Ausprägung des Christentums bot, beeinflusst von lokalen religiösen Traditionen (Volz). Dies gilt umso mehr, als es in der Missionspraxis mehr und mehr lokale Lehrer, sogenannte ‚Gehilfen‘ waren, die in den Schulen unterrichteten und Predigten hielten.

Die schließlich von den Bibelgesellschaften in der üblichen Ausstattung gedruckten Bibeln verschwiegen allerdings sowohl diesen kollaborativen Entstehungsprozess wie auch den Einfluss von Lehrern, Sprachgehilfen und Dolmetschern, wenn sie lediglich den Missionar als Übersetzer auf dem Titelblatt anführten. Die Bibeln als Objekte folgten damit nicht zuletzt kolonialen Vorstellungen der Überlegenheit und suggerierten missionarische Deutungsmacht. Dies war vor allem für die Präsentation der Missionsarbeit in der ‚Heimat‘ wichtig.

Mission in der kolonialen Öffentlichkeit

Missionsgesellschaften und -orden waren maßgeblich auf Spenden angewiesen, um ihre Arbeit zu finanzieren. Die sogenannte „Heimatarbeit“ nahm deswegen in der Organisation von Mission einen hohen Stellenwert ein. Unterstützungsvereine der Missionsgesellschaften, die es auch in den ländlichen Gebieten gab, organisierten beispielsweise Missionsfeste, auf denen nicht selten ein Missionar sprach, veranstalteten Lichtbildervorträge und Sammlungen und verteilten die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer größere Anzahl an Publikationen über Missions-themen. Viele der Missionsgesellschaften unterhielten einen eigenen Verlag, der Zeitschriften und Schriftenreihen druckte. Kindermissionsblätter, Frauenmissionszeitschriften oder auch Volksmissionsblätter richteten sich an verschiedene Zielgruppen, jedoch immer mit derselben Botschaft der Hilfsbedürftigkeit der ‚Heiden‘, der eigenen Überlegenheit und der Bitte um Spenden (Hölzl). Dass gerade Veranstaltungen häufig in enger Zusammenarbeit mit den Bibelgesellschaften stattfanden, verwundert kaum, denn auch mit den Missionsveranstaltungen und Publikationen wurde gleichzeitig die Hoffnung verbunden, nicht nur die ‚Heiden‘, sondern auch die europäischen ‚Namenschristen‘ (wieder) zu bekehren. Die Veranstaltungen und Feste erfreuten sich aber vermutlich wegen eines anderen Aspekts großer Beliebtheit. Über Mission gelangten Vorstellun-

gen, Bilder, Objekte und Erzählungen aus dem Außereuropäischen, den Kolonien, bis in die letzten Winkel der ländlichen Gesellschaft hinein, denn gerade auf dem Land waren es vermutlich vor allem die Missionen, die Kolonialismus vorstellbar, greifbar werden ließen (Wetjen, *Das Globale*; Habermas, *Colonies*). Das Koloniale, vor allem imaginiert als das Exotische, zog große Aufmerksamkeit auf sich. Die Missionsgesellschaften hatten dieses Interesse am Kolonialen deswegen auch recht schnell erkannt und verbanden gerade mit diesem Interesse die Hoffnung, auch dem Kolonialen nahestehende Kreise für die Mission zu gewinnen. Manche Missionsgesellschaften, wie unter anderem die Leipziger oder die Hermannsbürger, entschlossen sich sogar gezielt, eine Mission in einer deutschen Kolonie zu gründen, um von der Kolonialbegeisterung zu profitieren. Umso wichtiger war es, die eigene Leistungsfähigkeit zu unterstreichen: Taufstatistiken, Bekehrungsgeschichten, Fotografien zeugten von dem hohen Einfluss und der Wirkmächtigkeit der Missionsgesellschaften – und ihrem Beitrag zur ‚Zivilisierungsmission‘. Die zahlreichen gedruckten Bibelausgaben der Bibelgesellschaften waren so ein weiterer Beleg für die Leistungen der Mission und ihren Beitrag zum Kolonialismus.

Dr. Karolin Wetjen

Wissenschaftliche Mitarbeiterin Neuere Geschichte, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Universität Göttingen

Literatur:

Acke, Hanna: *Missionary periodicals as a genre. Models of writing, horizons of expectation*; in: Jenz, Felicity u.a. (Hrsg.): *Missions and media. The politics of missionary periodicals in the long nineteenth century*, Stuttgart 2013, S. 225–243 (Acke)

Althaus, Gerhard: *Stationstagebuch Mama I, Archiv der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft zu Leipzig* (Depositum in den Franckeschen Stiftungen Halle/Saale), ALMW II.32.129 (Althaus)

Bade, Klaus J.: *Einführung. Imperialismus und Kolonialmission. Das kaiserliche Deutschland und sein koloniales Imperium*; in: Ders. (Hrsg.): *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1984², S. 1–28 (Bade)

Barth, Boris u.a. (Hrsg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005 (Barth)

Batalden, Stephen u.a. (Hrsg.): *Sowing the word. The cultural impact of the British and Foreign Bible Society 1804–2004*, Sheffield 2006 (Batalden)

Brückmann, Hans: *Bibelverbreitung im Rheinland. 175 Jahre Evangelisches Bibelwerk im Rheinland, gegründet als Bergische Bibelgesellschaft im Jahre 1814*, Köln 1989 (Brückmann)

Buchner, Charles: *Die Mithilfe der Mission bei der Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit*; in: *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*, Berlin 1906, S. 427–442 (Buchner)

Büttner, Carl Gotthilf: *Aus der Studierstube eines Bibelübersetzers*; in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 8 (1881), S. 185–203 (Büttner)

Comaroff, Jean ; Comaroff, John: *The Colonization of Consciousness in South Africa*; in: *Economy and Society* 18 (1989), S. 267–296 (Comaroff, *Colonization*)

Conrad, Sebastian: *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2012 (Conrad)

Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016 (Deutscher Kolonialismus)

Fabri, Friedrich: *Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch ökonomische Betrachtung*, Gotha 1884³ (Fabri)

Fischer, Alexander A. (Hrsg.): *200 Jahre Bibel aus Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt und Deutsche Bibelgesellschaft. Katalog zur Ausstellung in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart vom 26. September bis 29. Dezember 2012*, Stuttgart 2012 (Fischer)

Fokken, Hermann: *Wie ein afrikanisches Volk eine christliche Literatur erhält*; in: *Evangelisch-lutherisches Missionsblatt* 69 (1914), S. 436–438, 443–448 (Fokken)

Habermas, Rebekka: *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Frankfurt/Main 2016 (Habermas, *Skandal*)

Habermas, Rebekka: *Colonies in the Countryside. Doing Mission in Imperial Germany*; in: *Journal of Social History* 50 (2017), S. 502–517 (Habermas, *Colonies*)

Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014 (Habermas, *Mission Global*)

Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Göttingen 2013 (Habermas, *Von Käfern*)

Harries, Patrick: *Butterflies and barbarians. Swiss missionaries and systems of knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007 (Harries, *Butterflies*)

Harries, Patrick: *The roots of ethnicity. Discourse and the politics of language construction in South-East Africa*; in: *African Affairs* 87 (1988), S. 25–52 (Harries, *Roots*)

- Hauser, Julia: Mind the Gap! Raum, Geschlecht und die Zirkulation von Wissen in der Mission am Beispiel der Kaiserswerther Diakonissen in Beirut; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 137–157 (Hauser)
- Hölzl, Richard: Imperiale Kommunikationsarbeit. Zur medialen Rahmung von Mission im 19. und 20. Jahrhundert; in: *Medien & Zeit* 31 (2016), S. 3–17 (Hölzl)
- Howsam, Leslie: Cheap Bibles. Nineteenth-century publishing and the British and Foreign Bible Society, Cambridge u.a. 1991 (Howsam)
- Jensz, Felicity: *Missionaries and modernity. Education in the British Empire, 1830–1910*, Manchester 2022 (Jensz)
- Kähler, Martin: Die Bibel, das Buch der Menschheit; in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 31 (1904), S. 49–65, 105–124 (Kähler)
- Kaiser, Christoph: Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert; in: Blaschke, Olaf u.a. (Hrsg.): *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh 1996, S. 257–289 (Kaiser)
- Lane, Sarah: Forgotten labours. Women's Bible work and the BFBS; in: Batalden, Stephen u.a. (Hrsg.): *Sowing the word. The cultural impact of the British and Foreign Bible Society 1804–2004*, Sheffield 2006, S. 53–62 (Lane)
- Levine, Robert: An interpreter will arise. Resurrecting Jan Tzatzoe's diplomatic and evangelical contributions as a cultural intermediary on South Africa's Eastern Cape frontier, 1816–1818; in: Lawrance, Benjamin N. u.a. (Hrsg.), *Intermediaries, interpreters, and clerks. African employees in the making of colonial Africa*, Madison 2006, S. 37–55 (Levine)
- Lindner, Ulrike: Transimperiale Orientierung und Wissenstransfer; in: *Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016, S. 16–29 (Lindner)
- Meyer, Birgit: Beyond syncretism. Translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa; in: Stewart, Charles u.a. (Hrsg.): *Syncretism/anti-syncretism. The politics of religious synthesis*, London u.a. 1994, S. 45–68 (Meyer)
- Otte, Hans: Halle, Stuttgart und anderswo. Zur Bedeutung der Bibelgesellschaften in Deutschland im 19. Jahrhundert; in: *Pietismus und Neuzeit* 40 (2014), S. 97–122 (Otte)
- Paul, Carl: Leistungen der Mission für die Kolonien u. ihre Gegenforderungen an die Kolonialpolitik. Vortrag von P. Paul auf dem Kolonial-Kongress; in: *Evangelisch-lutherisches Missionsblatt* 57 (1902), S. 495–500, 519–522 (Paul)
- Pesek, Michael: *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Frankfurt/Main 2005 (Pesek)
- Ratschiller, Linda: *Medical missionaries and colonial knowledge in West Africa and Europe, 1885–1914. Purity, health and cleanliness*, Cham 2023 (Ratschiller, *Medical missionaries*)
- Ratschiller, Linda u.a. (Hrsg.): *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln u.a. 2016 (Ratschiller, *Körper*)
- Raum, Johannes: *Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache (Moschi-Dialekt)*, Berlin 1909 (Raum)
- Rüther, Kirsten: Der Streit um Englisch als Unterrichtsfach in lutherischen Missionsschulen Südafrikas (1895–1910). Impulse für eine Geschichte der Resonanzen; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 91–110 (Rüther)
- Schlegel, Bernhard: *Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Anglo-Dialekts derselben, mit Wörtersammlungen nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen*, Stuttgart u.a. 1857 (Schlegel)
- Schwartz, Karl von: *Mission und Kolonisation in ihrem gegenseitigem Verhältnis*, Leipzig 1908 (Schwartz)
- Spieth, Jakob: *Bibelübersetzung in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes*; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907), S. 315–323, 375–383 (Spieth, *Bibelübersetzung*)
- Volz, Stephen: *Written on our hearts. Tswana Christians and the 'Word of God' in the mid-nineteenth century*; in: *Journal of Religion in Africa* 38 (2008), S. 112–140 (Volz)
- Warneck, Gustav: *Eine bedeutsame Missionskonferenz*; in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 12 (1885), S. 545–563 (Warneck, *Missionskonferenz*)
- Wetjen, Karolin: „Aller Welt die Bibel, allermeisten aber der evangelischen Welt“. Bibel, Buch und globaler Protestantismus im 19. Jahrhundert; in: *Historische Anthropologie* 25 (2017), 2, S. 377–400 (Wetjen, *Aller Welt*)
- Wetjen, Karolin: *Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900*, Göttingen 2013 (Wetjen, *Das Globale*)
- Wetjen, Karolin: *Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika*, Stuttgart 2021 (Wetjen, *Labor*)
- Wetjen, Karolin u.a. (Hrsg.): *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Köln u.a. 2018 (Wetjen, *Verflochtene Mission*)
- Zahn, Franz Michael: *Die Bibel in der Mission*; in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 19 (1892), S. 393–411 (Zahn)
- Zweynert, Emil: *Ansprache des Sekretärs P. Dr. Zweynert an die mit Bibeln zu beschenkenden Kinder*; in: *Jahresbericht der Sächsischen Haupt-Bibelgesellschaft 1911*, Archiv der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft zu Leipzig (Depositum in den Franckeschen Stiftungen Halle/Saale), ALMW II.23.11, S. 20–22 (Zweynert, *Ansprache*)
- Zweynert, Emil: *Hundert Jahre Bibelverbreitung. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Sächsischen Bibelgesellschaft*, Dresden 1914 (Zweynert, *Hundert*)

Postcolonial Studies – eine Chance für die Exegese?

Ein erster Eindruck: sieht man sich die Tagungs- und Veröffentlichungsprogramme der *Society of Biblical Literature* (SBL) an, dann entsteht der Eindruck, dass das Methodenspektrum, zu dem die Postcolonial Studies gehören, ein absolutes „must have“ ist. Ein Eintrag ins Suchfenster der SBL-Website ergibt knapp 700 Resultate seit 2013. Trotzdem wirft Andrew Mbuvi (S. 8f.) der SBL vor, nach wie vor in erster Linie „white and male“ zu sein (und damit zumindest den äußeren Merkmalen nach zu denen zu gehören, die „imperialistic and colonizing biases“ perpetuieren), während die „non-white, non-Euro-American groups“, die als Vertreter einer postkolonialen Agenda auftreten, „remain largely confined to the margins.“

Schaut man in deutsche exegetische Veröffentlichungen der letzten Jahre, dann entsteht ein ähnlicher Eindruck: die Praxis (wenn man von den Kommentaren als dem Ziel der exegetischen Arbeit ausgeht) ist weiterhin dominiert von den klassischen historisch-kritischen Methoden, ohne dass über diese eine nennenswerte methodische Reflexion stattfindet. Dazu sind in den letzten fünfzig Jahren vermehrt literaturwissenschaftliche Methodiken gekommen. In hermeneutischer Positionierung: die historischen Entstehungsumstände einschließlich Autorintention, mithin das, was – aus der Sicht des Lesenden – *hinter* dem eigentlichen Text liegt („the world behind the text“), steht im Vordergrund, ergänzt durch Methoden, die den Text als eigenes Subjekt wahrnehmen und die Autonomie des Textes gegenüber seinen Entstehungsumständen und -intentionen abgrenzen. Themenstellungen und verarbeitete Literatur kommen weitestgehend aus dem Bereich der ›weißen‹ Exegese (West-)Europas und Nordamerikas, Anliegen und Anstöße aus den Postcolonial Studies sind nur vereinzelt zu finden. Die „world in front of the text“, d.h. die von dem Text Betroffenen (ob als Lesende oder unfreiwillig mit seinen Aussagen Konfrontierte) findet in der deutschsprachigen Exegese nach wie vor, wenn überhaupt, eher in Nischen statt (Luz, Kap. 3, 4, 6; Zwiep; Wiesgickl, Kolonie). Das zeigt ein Blick in zwei – zugegebenermaßen sehr zufällig ausgewählte – aktuelle Lehrbücher zur neutestamentlichen Exegese, wo „postkoloniale Exegese“ nur am Rande bzw. gar nicht erwähnt wird: Finfern und Rüggemeier (S. 292) bieten nur einen knapp einseitigen Exkurs unter dem Titel „Enga-

gierte Exegesen“. Keine dieser „engagierten Exegesen“ ist dagegen erwähnt bei Nägele. In der 4. Auflage des Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) gibt es laut Register noch keinen Artikel zum Postkolonialismus, das Stichwort selbst taucht nur in zwei Artikeln auf. Dazu passen die Klagen der Vertreter postkolonialer Theologien, dass ihre Theorien „bisher wenig Anwendung auf das Feld der Theologie im deutschsprachigen Raum gefunden haben“ (Wiesgickl, Kolonie, S. 21). Ganz anders ist die Wahrnehmung in der englischsprachigen Forschung (z.B. Runesson, Rowland, Thiselton) und es ist vielleicht kein Zufall, dass auch im „Handbuch der Bibelhermeneutiken“ der entsprechende Abschnitt in Englisch ist und von einem holländischen Kollegen verfasst wurde (Zwiep, S. 999f.).

Exegese als Mittel zum Zweck einer besseren Welt

Zu den Grundanliegen des „Postcolonial Criticism“ gehört es, „Unterdrückung aufzudecken, Miss-Repräsentationen herauszustellen und eine gerechtere Welt voranzubringen“ (R. S. Sugirtharajah bei Wiesgickl, Kolonie, S. 23). In diesem Sinn steht Postkolonialismus nicht nur für eine Perspektive nach dem kolonialen Zeitalter im engeren Sinn, sondern für eine kritische Theorie, „die auf Kontinuitäten kolonialen Denkens und Handelns“ auch heute noch aufmerksam macht. Es geht nicht nur um Kolonialismus „als ein Geschehen in der Vergangenheit“, sondern auch darum, „seine gegenwärtigen Konsequenzen (im kulturellen, epistemischen, soziologischen, wirtschaftlichen, politischen – und eben auch religiösen Bereich) als eine grundlegende Ursache von Konflikten und Problemen der Gegenwart [zu] analysieren“ (Silber, S. 21; vgl. Runesson, S. 17–30). Das Selbst- (und Sendungs-?)bewusstsein seiner Vertreter, die besseren Interpreten von Geschichte und Gegenwart zu sein, ist dabei nicht zu übersehen:

„Postkoloniale Theorien lenken den Blick auf koloniale Diskurse und Machtverhältnisse in Kontext und Geschichte. Daher kann eine Theologie, die sich als postkolonial versteht, sowohl die koloniale Geschichte besser verstehen, als auch gegenwärtige Ereignisse feinfühlicher interpretieren“ (Grau, S. 243).

Mein eigener Lehrer, Martin Hengel, hatte die Angewohnheit, bei solchen selbstbewussten und ausgreifenden Behauptungen mit Bleistift an den Rand zu schreiben: „q.e.d.“ (quod erat demonstrandum / was zu beweisen wäre).

Ein weiterer Aspekt, der hier aber nicht im Zentrum stehen soll, ist die – durch eigene Marginalitätserfahrungen geschärfte – Perspektive auf ausgegrenzte oder zum Schweigen verurteilte Personen oder Personengruppen in den biblischen Texten. Indem der Exeget sich in ihre Erfahrungen einzufühlen vermag, verschafft er ihnen – als einem Akt egalitärer Gerechtigkeit – nachträglich Gehör und wird dadurch zu einem Sprachrohr derer, die in der Gegenwart in vergleichbarer Form zum Schweigen gebracht sind. Etwas polemisch formuliert: der Exeget wird zum Erlöser der Marginalisierten und zum Bringer der Gerechtigkeit. Die Urheber des (Ver)Schweigens sind die gesellschaftlichen – eben: imperialen oder kolonialistischen – Mächte und Gewalten, die aus ihrer Macht habenden Weltsicht heraus sich anmaßen, die Welt zu ordnen und ›den Anderen‹ ihren Platz zuzuweisen.

Im Hinblick auf die biblischen Personen bzw. Autoren stellt sich dabei die Frage, ob sie selbst zu den Marginalisierten gehören (dann können diese biblischen Texte als Widerstandsliteratur gegen die Kolonialisierung gelesen werden und sie gehören zu den ›Guten‹), oder ob sie gegebenenfalls als Komplizen kolonialistischer Macht entlarvt werden und damit gleichsam gegen den Strich gelesen werden müssen. Auf diese Weise erklärt Fernando Segovia, der zu den Begründern postkolonialer Exegese gehört, exemplarisch die Funktionsweise dieser Methode, die – basierend auf einer „hermeneutics of suspicion“ – nach „silenced voices“ sucht. Zugrunde liegt die Annahme, dass das, was in einem Text nicht gesagt wird, aber nach Meinung des Auslegers unbedingt hätte gesagt werden müssen, nur als „zum Schweigen gebracht“ betrachtet werden kann.

Segovia (Criticism) zeigt dies anhand von Matthäus 8,5–13, der Heilungsgeschichte des Kindes des römischen Centurio von Kapernaum. Das ist ein „thoroughly imperializing text“, dem entweder zu widerstehen ist („is to be resisted“) (S. 220) oder der dahingehend zu dekonstruieren ist, dass er zu einer „exercise in cutting Rome down to size“ wird (S. 235). Dass der Text möglicherweise nichts über das römi-

sche Imperium und seine Politik sagen will, wird erst gar nicht in Betracht gezogen. Dadurch stellt sich die Frage, wie und ob ein Text oder ein Autor überhaupt gegen den Vorwurf des „silencing“ verteidigt werden kann? Für das Matthäusevangelium ist es bei einer solchen Lektüre schlicht unmöglich, gegenüber der römischen Reichspolitik gleichgültig zu sein. Es muss entweder – vorsätzlich oder unbewusst – unterstützend oder subversiv antiimperial sein, weil die Methode nichts anderes zulässt. Dabei ist von vornherein festgelegt, dass das römische Reich und seine Expansionspolitik böse waren, denn nur dann kann Gleichgültigkeit als Verweigern des nötigen Widerstands gegen Rom überhaupt angeprangert werden. Das aber bedeutet, dass die Methode selbst einen imperialistischen Zugriff auf den Text hat, weil es für die biblischen Autoren unmöglich ist, sich dem Positionierungsdruck der postkolonialen Kritik zu entziehen.

Als weiteres Beispiel ist Ronald Charles (Silencing) zu nennen, der u.a. Paulus (und den Jesus der Evangelien) dafür kritisiert, dass sie Sklaven keine eigenen Stimmen verleihen (Onesimus kommt nicht zu Wort, sondern es wird über ihn als Sache verhandelt durch zwei Personen, Paulus und Philemon, die jeweils aus ihrer eigenen privilegierten Position heraus argumentieren). Die neutestamentlichen Autoren hatten, so Charles (Researching, S. 273), „no intrinsic interest in slaves [...] to articulate their own social, political, and theological visions“. Für den in Haiti geborenen Neutestamentler geht es darum, dass sein wissenschaftliches Arbeiten für die Menschen in seiner Heimat hilfreich wird, weil diese noch immer unter den Folgen von Sklaverei und Kolonialismus leiden. Darum richtet sich sein Blick auch auf die Wirkungsgeschichte der Bibel in Haiti, die dazu benützt wurde, „to keep Christians in the Haitian context to accept all kinds of status quo“ (Charles, Researching, S. 271). Das liegt, so seine Analysen, nicht nur an einem Missbrauch der Bibel durch die Einflussreichen, sondern an den biblischen Texten selbst, die darum ebenfalls kritisch zu überprüfen sind. Auch hier gilt: der kritische Maßstab für diese Bewertung des Textes ist ein neuzeitliches ethisches Postulat, das so dominierend ist, dass das Anliegen des Textes dahinter verschwindet.

Vereinfachend formuliert: *Postcolonial Criticism* fragt kritisch nach, wer bestimmt, was gilt. Ru-

nesson (S. 48) bringt dies so auf den Punkt: „Who is Chief in the Global Village? Is it the one who has ‘Western optics’ or the one who has ‘postcolonial optics’?“ Und damit verbunden: welche Interessen stehen hinter denen, die bestimmen (wollen). Es geht um die Machtverhältnisse in der Deutung der Welt, wobei die Betonung darauf liegt, dass diese Macht ungleich verteilt ist und – weniger explizit als implizit vorausgesetzt – die Machthabenden diese zu ihrem eigenen Vorteil einsetzen und damit die Unterlegenen zum Schweigen bringen (sowohl metaphorisch als auch tatsächlich bis hin zum Mord). *Postcolonial Criticism* will dieses Versteckspiel der Mächtigen hinter dem von ihnen präferierten Guten aufdecken und so zur „Dekolonisierung der Weltaneignung“ (Wiesgickl, Weltaneignung, S. 123) beitragen und den zum Schweigen Gebrachten eine Stimme geben. Die biblischen Texte sind dabei insoweit wichtig, als sie in der Kolonialgeschichte eine Rolle gespielt haben, die es in ihrer positiven und nachteiligen Wirkung wahrzunehmen gilt. Das fängt bereits mit der Frage der Übersetzung biblischer Texte in die Sprachen kolonisierter Gemeinschaften an, denn, so der vielzitierte Satz von Rasiah Sugirtharajah (*Criticism*, S. 156): „In the colonial context, translation acted as a mediating agency between conquest and conversion.“ So sehr die erstmalige Verschriftung indigener Sprachen, die oft die Voraussetzung von Übersetzungen war, zum Erhalt derselben beigetragen hat und ihre Sprecher dadurch befähigt haben, sich in der modernen Welt zu behaupten, so sehr haben Übersetzungen das Weltbild und die Weltaneignung dieser Sprachgruppen auch verändert (Runesson, S. 99–102, 141–167). Insofern gehören die postkolonialen Fragestellungen zur Wirkungsgeschichte biblischer Texte, ohne allerdings darin aufzugehen. Es ist allerdings daran zu erinnern, dass die Übersetzung der Bibel die christliche Mission von Anfang an begleitete und darum keine Folge des Kolonialismus ist.

Zur Dekolonialisierung des westlichen Methodenkanons

Im Vordergrund steht dagegen, scheinbar wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, die ihre Selbstverständlichkeit unreflektiert daraus beziehen, dass ein Vertreter (meist: männlich,

weiß, europäische Herkunft) einer Wissenschaft einen Sachverhalt in einer Weise erklärt, als ob er allgemeingültig oder allgemeinmenschlich sei. Damit wird diese eine Wahrnehmung, vor allem wenn sie als „wissenschaftlich“ oder „objektiv“ akzeptiert gilt, universalisiert. Was für naturwissenschaftliche Basisdaten möglich ist (aber schon in ihrer Anwendung, wie etwa die Medizin zeigt, nicht mehr in derselben Weise, weil Gesundheit, Krankheit, Schmerz etc. sehr unterschiedlich wahrgenommen und bewertet werden), lässt sich jedoch nicht in derselben Weise auf Vorgänge übertragen, die einer eigenen Versteherlehre bedürfen, anders formuliert, deren Geltungsbereich ohne hermeneutische Reflexion nicht darstellbar ist. Das erscheint so selbstverständlich, dass es keiner weiteren Begründung bedarf, aber ein Blick in theologische Klassiker zeigt, dass dies gerade nicht der Fall ist. Stattdessen kommt es allzu oft vor, dass Vertreter einer partiellen – aber aufgrund von Machtdiskursen (europäisch, weiß, männlich, wissenschaftlich) präferierten – Perspektive auf ›die Wirklichkeit‹ (ein Abstraktum, das keineswegs universalisierbar ist, auch wenn das von westlicher Wissenschaft vielfach oft mehr intuitiv als argumentativ vertreten wird) für sich in Anspruch nehmen, gültige Aussagen für alle Menschen (zumindest seiner Zeit und seiner Bildungsstufe) machen zu können.

Die Dominanz der europäischen (wozu auch das weiße männliche Amerika zählt) Perspektive in der historiographischen Literatur brachte den indischen Geschichtswissenschaftler Dipesh Chakrabarty zu der Forderung einer „Provinzialisierung“ Europas (Provincializing Europe). D.h. die Wahrnehmung und Darstellung der Entwicklung der Welt und ihrer ›Entdeckung‹ (was nur aus der europäischen Perspektive überhaupt gedacht werden kann) sollte nicht länger davon bestimmt sein, als wäre Europa ganz selbstverständlich Dreh- und Angelpunkt der welt-historischen Ereignisse. Es geht also um eine Entzentralisierung bzw. Marginalisierung Europas (vgl. Wiesgickl, Kolonie, S. 91–120).

So konnte Ernst Troeltsch (1865–1923) in seinem berühmten Aufsatz „Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie“ (S. 5) die „Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden“ als „Schlüssel zur Kritik“ bezeichnen. Als historisch kann also nur gelten, was „vor uns“ und „in uns“ anschlussfähig ist, weil „wir“ ana-

loge Erfahrungen und Ereignisse erleben. Aber wer ist dieses „uns“? Der deutsche protestantische Theologieprofessor des ausgehenden 19. Jahrhunderts? Ist, was er *in sich* und *um sich* herum erlebt und wahrnimmt, der „Schlüssel der Kritik“, mit dem er festzulegen vermag, was einst geschehen sein konnte und was als historisches Geschehen ausscheidet, eben weil es dafür in *seiner* Lebenswirklichkeit keine Analogie gibt?

Ein anderes bekanntes Beispiel war Rudolf Bultmann (1884–1976), der in seinem berühmten Alpirsbacher Vortrag kategorisch feststellte, dass das mythische Weltbild in der Zeit der Aufklärung verloren ging, so dass „unser aller Denken unwiderruflich durch die Wissenschaft geformt worden ist“, was zur Folge hat, „daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält“. Unter den vielen Dingen, die er dann im Folgenden als für alle erwachsenen Menschen für „erledigt“ erklärt, ist „durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur“ auch „der Geister- und Dämonenglaube“ (Bultmann, S. 14f.). Der sehr lebendige Glaube an Ahnen und Geister u.a. in vielen afrikanischen Kulturen bis in die Gegenwart (vgl. Mbuvi, S. 82) wird auf diese Weise als rückständig und kindlich charakterisiert. Natürlich kann Bultmann zugutegehalten werden, dass er im Kontext deutscher Pfarrer sprach, mit denen er sich durch eine gemeinsame Wissenstradition verbunden wissen konnte. Aber weil dieser Text dank der Prominenz von Bultmann und des (damals noch vorhandenen) Renommées der deutschsprachigen Exegese Teil des internationalen theologischen Curriculums wurde, fand er eine Leserschaft weit über seinen eigenen Kontext hinaus (vgl. für aktuelle Beispiele: Gruber, S. 23–24).

Entsprechend lehnen die verschiedenen postkolonialistischen Ansätze den postulierten „Neutralitätsanspruch“ der westlichen Wissenschaften ab und versuchen stattdessen, die Eingebundenheit wissenschaftlicher Forschung in Machtstrukturen deutlich zu machen“ (Wiesgickl, Weltaneignung, S. 111; Runesson, S. 33–39, 51–88; Mbuvi, S. 25–57). Mbuvi erklärt als eines der Ziele seines Buches (S. 13), „to establish the historical link of the imperialistic and colonial background from which Biblical Studies emerged and of which it was a full beneficiary and supporter.“ In der Exegese führt dies zur Forderung nach „einem radikalen Bruch mit dem, was als ‚epis-

temisches System des Westens‘ beschrieben wird“ (Bormann, S. 194), womit insbesondere die historisch-kritische Methode gemeint ist. Mbuvi (S. 13) geht sogar noch weiter: er hofft, mit seinem Buch dazu beizutragen „to add to the eroding of western hegemony in Biblical Studies.“ Am Ende seines Buches verwendet Mbuvi (S. 201) eine exorzistische Terminologie („casting it out“), die nötig ist, um den „systemic racism that has undergirded the western biblical interpretive enterprise“ zu überwinden. Konkret werden darum Vorschläge erarbeitet, um ein eigenständiges afrikanisches Theologie-Curriculum zu arbeiten (dazu Knoetze). Für Bormann (S. 194) macht dieses „Insistieren auf einem radikalen Bruch“ mit der historisch-kritischen Bibelauslegung „einen Austausch und wechselseitige Anregung nahezu unmöglich“ (zu Versuchen des Ausgleichs aber Runesson, S. 45–48).

Die Methode muss der Sache dienen

Was aber ist die „Sache“, wenn es um die Auslegung des Neuen Testaments geht? Die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber, welche Bedeutung die postkoloniale Exegese für die eigene Auslegungspraxis hat. Dazu muss geklärt werden, was jemand als „Sache“ der neutestamentlichen Exegese versteht. Geht es beim Ziel der Beschäftigung mit den Texten – über das reine historische Verstehen von historischen Quellen aus dem 1. Jahrhundert hinaus – um „eine gerechtere Welt“ (Wiesgickl, Kolonie, S. 23) oder um „Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben“, wie es im apostolischen Glaubensbekenntnis heißt? Für eine kirchlich orientierte Exegese wird die Antwort anders lauten als für eine gesellschaftspolitisch motivierte. Darum kann ich hier nur eine sehr persönliche Antwort geben.

Entscheidend ist für mich das *Dienen*. Das ist das unpopuläre Gegenteil von Herrschen und Beherrschen. *Postcolonial Criticism* will, wenn ich es recht verstanden habe, der Sache einer gerechte(re)n Welt dienen, aber es will nicht primär dem Verstehen und letztlich Annehmen der biblischen Botschaft dienen. Die »gute Botschaft« des *Postcolonial Criticism* steht schon fest, bevor das Neue Testament gelesen wird, und sein Interesse am Neuen Testament bemisst sich daran, inwieweit es dem eigenen Anliegen

nützt bzw. schadet oder dieses sogar ursächlich durch die Missionsgeschichte (mit)verschuldet hat.

So geht es z.B. Rosemary Kalenga (Lambas) um die geistige Befreiung von westlichen, durch Missionare eingeführten Epistemen durch den bewussten Anschluss an die spirituellen Traditionen der eigenen Vorfahren, weil nur so der Weg zu einem harmonischen, sozial und ökologisch nachhaltigen Leben möglich ist.

Entsprechend können Teile der neutestamentlichen Botschaft für den eigenen „Kampf um die Macht“ („Battle of Power“) (Runesson, S. 46) verwendet werden, während andere entlarvt, desavouiert und unschädlich gemacht werden müssen, um weiteren Schaden durch diese Texte zu verhindern.

Rasiah Sugirtharajah (Interpretation, S. 77–78) formuliert es so: „Postcolonial biblical criticism [...] challenges not only hegemonic biblical interpretations, but also the position and prerogative given to the Bible itself. Postcolonial biblical criticism explores the gaps, silences, ambiguities, and complexities embedded within biblical narratives. The efficacy and meanings of the Bible are constantly questioned.“ Im Unterschied zu befreiungstheologischen Hermeneutiken, die ideologische Interpretationen der biblischen Texte entlarven, wird hier die Bibel selbst als unterdrückendes Instrument dekonstruiert (Thiselton, S. 274–275).

Diese Bemächtigung der neutestamentlichen Texte für die eigene Agenda bzw. Botschaft steht m.E. in der Gefahr, ihrerseits eine Kolonisierung des Neuen Testaments zu sein: Es geht um kulturelle Deutungshoheit, Macht (Lehrstühle, öffentliche Wahrnehmung), Verteilung von Ressourcen (Forschungsgelder, wissenschaftliches Personal), Neuzentralisierungen (z.B. der Kampf für die Marginalisierten als angebliches Zentrum der Botschaft Jesu) und entsprechende Marginalisierungen (z.B. „Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben“), dazu die Einteilung der Welt in Gute (die Frauen um Jesus, die zum Schweigen gebrachten Sklaven wie Rhode und Malchus) und Böse (Matthäus, Lukas, Paulus als passive oder aktive Unterstützer des römischen Imperialismus). Wer die Botschaft des *Postcolonial Criticism* für richtig hält, für den ist sie darum nicht nur eine Chance, sondern eine Notwendigkeit auf dem Weg zu einer besseren Welt. Aber auch da bleibt – angesichts von Nietzsches

scharfsichtiger Analyse der „Moral des Ressentiments“, die von den Unterlegenen eingesetzt wird, um den Siegern ein schlechtes Gewissen zu machen, um sie so dann doch zu beherrschen – die Frage, „welche Moral hinter dem eigenen Wahrheitspathos lauert“ (Senkel, S. 104). Typisch für diese Umwertung der Stärke ist Nietzsches Gleichnis der Raubvögel und Lämmer, in dem die Lämmer beschließen, dass die Raubvögel böse sind: „und wer so wenig als möglich ein Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück, ein Lamm – sollte der nicht gut sein?“ (Nietzsche, S. 789). Dieses Verhalten wirft Nietzsche dem Diaspora-Judentum gegenüber Rom, aber vor allem dem Christentum auf seinem Weg zur Macht vor.

Für diejenigen, die die Botschaft des Neuen Testaments im „Einverständnis“ mit demselben und in Loyalität zu ihrer beinahe 2000-jährigen kirchlichen Auslegungstradition rezipieren, ist *Postcolonial Criticism* eine hilfreiche Infragestellung von Selbstverständlichkeiten und „ein Stachel im Fleisch“ allzu selbstgefälliger Betriebsamkeit.

Dass es eine übereinstimmende Botschaft des Neuen Testaments gibt, die sich um Jesus als Messias, seinen stellvertretenden und heilschaffenden Tod und seine Auferstehung als Erfüllung der Schrift zentriert, ist in der gegenwärtigen Exegese umstritten, aber darum weder historisch unplausibel noch sachlich defizitär, wie es die jüngste Exposition dieser traditionellen, die Kirche von den Anfängen an prägende Überzeugung erneut darstellt, vgl. Gathercole. Zum Stichwort „des Einverständnisses mit den biblischen Texten“ im Kontext ihrer Auslegung durch die altkirchlichen Bekenntnisse und die exegetische und spirituelle Tradition der Kirche(n) vgl. Stuhlmacher. Auch Luz, *Theologische Hermeneutik*, macht deutlich, dass die Texte Anweisungen geben, „wie sie verstanden werden wollen“ (22). Der „universale[] Wahrheitsanspruch“ der neutestamentlichen Texte in ihren Aussagen über Gott als Schöpfer der Welt, dem sich Luz zwar nicht „normativ“, aber immerhin „dialogisch“ aussetzen will (24), führt bei ihm zu seinem sehr zurückhaltenden Urteil über die „postmoderne Biblexegese“, zu der er auch „post-koloniale Zugänge zur Bibel“ rechnet. Sie erlaubten „eine unbegrenzte Vielfalt von Be-

deutungen eines Textes“, werden aber gerade dadurch beliebigen Interessen untergeordnet. Er bekennt: „Solche ›postmodernen‹ Programme und Versuche von Bibelinterpretation sind für mich darum relativ uninteressant, weil sie einen sang- und klanglosen Verzicht auf den Wahrheitsanspruch einschließen, der zu den von Gott zeugenden biblischen Texten gehört“ (S. 102f., ausführlicher S. 267–287).

Der vom *Postcolonial Criticism* angeregte Reflexionsprozess über die eigene Motivation im Umgang mit den biblischen Texten und ihrer Relevanzvermittlung in die Gegenwart ist hilfreich, um sich der eigenen „Lokalisierung“ im Streit der Mächte bewusst zu werden. Dabei sind Herkunfts- und Statusfragen selbstkritisch zu reflektieren, ebenso wie Privilegien im Hinblick auf die eingenommenen Positionen im Wissenschaftsbetrieb. Das Ernstnehmen nicht nur der Verquickung von Mission und Kolonialismus (wobei dies nur ein Teil der Missionsgeschichte ist), sondern auch von kolonialistischen Tendenzen der westlichen Exegese, sowie die ungeschönte Betrachtung der biblischen und exegetischen Wirkungsgeschichte auf kolonisierte Menschen ist unbedingt nötig. Dabei ist die Aufarbeitung und Anerkennung der eigenen Fehler, die in der Regel trotz guter Absichten durch das Verfangensein in den eigenen religiösen, kulturellen und epistemischen Prägungen im Kontext der Missionsgeschichte geschehen sind, vielleicht der wichtigste Beitrag, den die westliche Wissenschaft den aufstrebenden Kirchen und theologischen Traditionen des globalen Südens zu leisten vermag. Denn hier sind die Folgen des Missbrauchs von biblischen Texten zu Gunsten von triumphalistischen Kirchenidealen, ideologischen Programmen oder bestimmten Gruppen, Völkern oder Nationen schon sichtbar und ermöglichen aus der Distanz einen besseren, weil kritischeren Blick (dazu Hutchinson). Die theologische Aufarbeitung des theologischen und kirchlichen Antijudaismus kann hierfür als Beispiel genannt werden, ebenso die Versuche der Deutschen Christen, eine ›völkische‹ Theologie zu formen, in der die biblischen Texte für die Ideologie des Dritten Reiches kolonisiert wurden. Die damaligen Versuche, Germanentum – als „Ahnenerbe“ verklärt – und Christentum miteinander zu verbinden, sind nicht völlig ver-

schieden von gegenwärtigen afrikanischen Theologien, die traditionelle Verehrung der Ahnen christologisch zu integrieren (dazu Mbuvi, S. 180f., 189f.; Sadrack).

Die damit nur angeschnittenen Fragen der Inkulturation der biblischen Botschaft sind eine bleibende Aufgabe, bei der die herkömmliche, historisch-philologische und kritische Exegese, die nach dem Ursprungssinn des Textes fragt, eine wichtige, aber bisher noch wenig wahrgenommene Aufgabe hat. Hier gilt es einerseits, den „conceptual lock“ (Keith W. Whitelam) (Wiesgickl, Phantasmen, S. 172, 185) der westlichen Exegesetradition im bzw. seit dem 19. Jahrhundert aufzubrechen. Wiesgickl (Kolonie, S. 85–86) kritisiert, dass „der Methodenkanon der historisch-kritischen Forschung, der bis in die 1960er Jahre hinein fast ungebrochen herrschte, sich Grundannahmen des 19. Jahrhunderts verdankt, die forschungsgeschichtlich kaum aufgearbeitet scheinen“. Andererseits sollte man endlich damit anfangen, die exegetischen Beiträge aus Afrika, Südamerika und Asien ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen, zu diskutieren und dann auch zu kritisieren. Denn nur wenn westliche Wissenschaftler die Beiträge aus dem globalen Süden in derselben Weise kritisch in Hinsicht auf historische oder philologische Exegesen beurteilen, wie sie das gegenüber den Fachkollegen aus dem eigenen kulturellen Kontext tun, ist das koloniale Gefälle überwunden. Das ist vielfach noch nicht der Fall und Debatten darüber sind unerwünscht.

Schachenmayr, Corruption, analysiert eine Reihe von Promotionsschriften katholischer Priester aus dem globalen Süden, die entgegen wissenschaftlichen Standards als Dissertation an österreichischen und deutschen katholischen Fakultäten angenommen wurden. Schon ein oberflächliches Nachforschen würde wohl auch an evangelischen Fakultäten vergleichbare Vorfälle finden. Dass es Schachenmayr dabei nicht um Diskriminierung, sondern akademische Integrität geht, zeigt seine Auseinandersetzung mit dem irischen Bischof Stephen Robson, gegen den er ebenfalls Plagiatsvorwürfe erhob, die letztlich dazu führten, dass Schachenmayr seine damalige Position verlor.

Wie groß der Nachholbedarf bei der bloßen Kenntnisnahme nichtwestlicher Bibelwissenschaft ist, zeigt das folgende Beispiel: In der „Africa Bible Commentary Series“ erschien 2012 der Römerbriefkommentar des ivoirischen Theologen Solomon Andria. Nach Auskunft von Worldcat.org (3.6.2023) steht dieser Kommentar in den Bibliotheken von Marburg und Leiden, dazu je einmal in England, Schottland und Wales (obwohl er z.B. über amazon.de bestellbar ist). In amerikanischen Universitäten und Seminarbibliotheken ist er dagegen häufig zu finden. Der weitverbreitete einbändige „Africa Bible Commentary“, den der nigerianische Theologe Tokunboh Adeyemo (1944–2010) herausgab (er erschien 2006 in Nairobi), ist laut Worldcat.org immerhin in fünf deutschen Universitätsbibliotheken nachgewiesen. Schaut man sich allerdings die Kommentarlisten etwa der neuen Bände des EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar) oder ThHK (Theologischer Handkommentar) durch, dann tauchen dort die genannten afrikanischen Beispiele nicht auf. Beim schnellen Durchsehen sind mir auch keine Hinweise auf die Bände der Reihe „The Bible and Postcolonialism“ aufgefallen, in der als Band 13 der von Fernando F. Segovia und R. S. Sugirtharajah herausgegebene „A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings“ (London 2007) erschienen ist. Das ist nicht als Vorwurf gedacht, da dieser Sachverhalt auch alle meine eigenen Veröffentlichungen betrifft, sondern nur eine Beobachtung, um zu verdeutlichen, dass privilegierte Wissenschaft(ler) selten aus eigenem Antrieb ihre Privilegien und gegebenenfalls auch deren kolonialistische Implikationen wahrnehmen. Gerade wenn man dem historisch falschen oder doch unterkomplexen Verständnis, wonach das Christentum eine westliche Religion sei, die der Welt in der Zeit der Kolonialreiche gewaltsam aufgezwungen wurde, entgegengetreten will, ist es nötig, in der eigenen exegetischen Arbeit den Kontext der alten Kolonialmächte zu überschreiten und Anschluss an den Umgang und die Beschäftigung mit der Bibel in der weltweiten Christenheit zu gewinnen.

Notwendig wäre es zudem darüber nachzudenken, warum bestimmte Sprachen selbstverständlich gegenüber anderen privilegiert werden, was dazu führt, dass diejenigen, die keine Muttersprachler sind, gezwungen werden, in einer fremden Sprache zu lernen und zu publizieren, um gehört zu

werden. Wenn daran aus praktischen Gründen auch nur begrenzt Veränderungen möglich sind, dann wäre es doch immerhin geboten, wenigstens ihre englischsprachigen Veröffentlichungen zur Kenntnis zu nehmen und von ihnen zu lernen. Das ist für die engagierten Vertreter des *Postcolonial Criticism* noch immer viel zu wenig, aber es wäre immerhin ein Anfang.

Noch einmal anders stellt sich die Situation für diejenigen dar, die Angehörige einer von kolonialer Herrschaft betroffenen Gemeinschaft sind. Für sie können die Analysen des *Postcolonial Criticism* ein hilfreiches Instrument sein, um die eigene Situierung im Kontext des Metanarrativs der biblischen ›Heilsgeschichte‹, die sie vielfach nur in Verbindung mit der (Unheils)Geschichte des Kolonialismus erlebt haben, wahrzunehmen, kritisch zu reflektieren und idealerweise die negativen Auswirkungen auf diesem Weg zu überwinden. Hier kann *Postcolonial Criticism* dazu verhelfen, zwischen der erfahrenen kolonialen Verwendung der Bibel und ihren Selbstaussagen zu unterscheiden, so dass die Bibel ein heilsames Instrument der eigenen Identität vor Gott werden oder bleiben kann.

Prof. Dr. habil. Roland Deines

Professor für Biblische Theologie und Antikes Judentum, Internationale Hochschule Liebenzell (IHL)

Literatur:

Bormann, Lukas: Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 186–204 (*Bormann*)

Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hrsg. v. Eberhard Jüngel, München 1985 (*Bultmann*)

Chakrabarty, Dipert: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000 (*Chakrabarty*)

Charles, Ronald: *Researching and Teaching Otherwise*; in: Becker, Eve-Marie u.a. (Hrsg.): *Reading the New Testament in the Manifest Contexts of a Globalized World*, Tübingen 2022, S. 269–287 (*Charles, Researching*)

Charles, Ronald: *The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts*, Routledge 2020 (*Charles, Silencing*)

Finnern, Sönke ; Rüggeheimer, Jan: *Methoden der neutestamentlichen Exegese*, Tübingen 2016 (*Finnern / Rüggeheimer*)

Gathercole, Simon: *The Gospel and the Gospels. Christian Proclamation and Early Jesus Books*, Grand Rapids, MI 2022 (*Gathercole*)

Grau, Marion: *Christus und die Axt am Baum. Ein Beitrag zur Soteriologie in postkolonialer Perspektive*; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 242–255 (*Grau*)

Gruber, Judith: *Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie*; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 23–37 (*Gruber*)

Hutchinson, William R. u. a. (Hrsg.): *Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, Harvard Theological Studies 38, Harrisburg, VA 1994 (*Hutchinson*)

Kalenga, Rosemary: *The Lambas of the Copper Belt – Zambia's Behaviours and Taboos ›Before Colonisation and Christianisation‹. A Literature Review to Accommodate Research in the Indigenous Realm*; in: Indilinga. *African Journal of Indigenous Knowledge Systems* 14 (2015), S. 185–194 (*Kalenga*)

Knoetze, Johannes: *Decolonising or Africanisation of the Theological Curriculum. A Critical Reflection*; in: *Scriptura* 120 (2021), S. 1–15 (*Knoetze*)

Luz, Ulrich: *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014 (*Luz*)

Mbuvi, Andrew M.: *African Biblical Studies. Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*, London 2023 (*Mbuvi*)

Nägele, Manuel: *Die Bibel auslegen. Eine Methodenlehre*, Gütersloh 2022 (*Nägele*)

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral (1887)*; in: ders.: *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, Bd. 2, S. 782–797 (*Nietzsche*)

Rowland, Christopher: *Social, Political, and Ideological Criticism*; in: Rogerson, J.W. u.a. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, S. 655–671 (*Rowland*)

Runesson, Anna: *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies*, Leiden u.a. 2011 (*Runesson*)

Sadrack, Djiokou: *Afrikanische Christologie. Kontext und Aktualität*, Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft 27, Kamen 2021 (*Sadrack*)

Schachenmayr, Alkuin: *The Corruption of Theological Institutions by Plagiarism in Dissertations*, *Studies in Research Integrity* 1, Leiden u.a. 2022 (*Schachenmayr*)

Segovia, Fernando F. u.a. (Hrsg.): *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London 2007 (*Segovia, Commentary*)

Segovia, Fernando F.: Postcolonial Criticism and the Gospel of Matthew; in: Powell, Mark Allan (Hrsg.): *Methods for Matthew*, Cambridge 2009, S. 194–238 (*Segovia, Criticism*)

Senkel, Christian: Deskriptivität und Interpretation. Friedrich Nietzsche und die theologische Ethik; in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), S. 96–121 (*Senkel*)

Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen 2021 (*Silber*)

Stuhlmacher, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986 (*Stuhlmacher*)

Sugirtharajah, Rasiah S.: Postcolonial Biblical Interpretation; in: ders. (Hrsg.): *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, NY 2006, S. 64–84 (*Sugirtharajah, Interpretation*)

Sugirtharajah, Rasiah S.: *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford 2002 (*Sugirtharajah, Criticism*)

Thiselton, Anthony C.: The Hermeneutics of Liberation Theologies and Postcolonial Hermeneutics; in: ders.: *Hermeneutics. An Introduction*, Grand Rapids, MI 2009, S. 255–278 (*Thiselton*)

Troeltsch, Ernst: Ueber historische und dogmatische Methode; in: Ernst Troeltsch *Lesebuch*, hrsg. v. Friedemann Voigt, Tübingen 2003, S. 2–25 (*Troeltsch, Methode*)

Wiesgickl, Simon: *Das Alte Testament als deutsche Kolonie: Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800*, Stuttgart 2018, S. 121–231 (*Wiesgickl, Kolonie*)

Wiesgickl, Simon: Gefangen in uralten Phantasmen. Über das koloniale Erbe der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 171–185 (*Wiesgickl, Phantasmen*)

Wiesgickl, Simon: Weltaneignung dekolonisieren. Oder: Was die Erfindung des Alten Testaments mit dem Humboldt-Forum zu tun hat; in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 45 (2019), S. 106–125 (*Wiesgickl, Weltaneignung*)

Zwiep, Arie van der: Bible Hermeneutics from 1950 to the Present. Trends and Developments; in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin u.a. 2016, S. 933–1008 (*Zwiep*)

Katalogteil



1.

Garten Eden und Babylon

“Garten Eden” wird in der Bibel als Bezeichnung für das – verlorene – Paradies verwendet (Genesis 2,15). Es handelt sich auch um einen Sehnsuchtsort. Die Vorstellung davon, wie es wäre, wenn man wie ein “unbeschriebenes Blatt” noch einmal von vorne anfangen könnte, bleibt spekulativ. Der Kulturauftrag (zu bauen und zu bewahren) begleitet die Menschen von Anfang an ebenso wie die sprachliche Kommunikation. Die Vielfalt der Sprachen bedingt Abgrenzungen und Konflikte zwischen den Menschen. Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“ (Genesis 11,1-9) erklärt das – auch sprachliche – Neben- und Gegeneinander der Völker als Ergebnis ihrer Selbstüberschätzung und Lösung von Gott. Das ist das Ausgangsverständnis für Mission und Bibelübersetzung. Und das provoziert zu Versuchen, die Spannung zwischen „Garten Eden“ und „Babylon“ abzumildern oder teils an der Bibel vorbei aufzulösen.





1.1

Turmbau als Indiz menschlicher Hybris

The Holy Bible Containing the Bookes of the Old & New Testament
Cambridge: Hayes, 1674
Bibliograph. 1674 02-1

Sprache ist Ursache, Gegenstand und Mittel sowohl von Eintracht als auch Konflikt unter den Menschen. Angesichts der ethnischen und kulturellen Vielfalt der Menschheit kann über die Einheitlichkeit der Sprache nur im Rückblick berichtet werden: „Alle Menschen hatten die gleiche Sprache und gebrauchten die gleichen Worte“ (Genesis 11,1). Einheit ermöglicht die Bündelung von Kraft, steigert Macht und Gestaltungsmöglichkeiten. „Seht nur, ein Volk sind sie, und eine Sprache haben sie alle. Und das ist erst der Anfang ihres Tuns. Jetzt wird ihnen nichts mehr unerreichbar sein, was sie sich auch vornehmen“ (Genesis 11,6). Die Erzählung vom Turmbau zu Babel veranschaulicht, wie die Menschen ihre vom Schöpfer geschenkten Fähigkeiten missbrauchen, um sich einen Namen zu machen. Ausdruck menschlicher Hybris ist ein Projekt zum Bau eines Turms, dessen „Spitze bis zum Himmel“ reicht (Genesis 11,4). Die Bibel berichtet vom Ende dieses Projekts: Gott greift ein, verwirrt die Sprache der Menschen, bewirkt dadurch deren Zerstreuung, zeigt die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf auf. Genesis 11,9 leitet den Namen der Stadt Babylon vom hebräischen Verb „balal“ (verwirren) ab.

Die 1674 erschienene Prachtausgabe der King James Version der Bibel enthält zahlreiche doppel-seitige Kupferstichtafeln. Der niederländische Kupferstecher Nicolaes Visscher (1618–1679) griff auch das Turmbau-Motiv auf. Die neulateinische Bildunterschrift nimmt Bezug auf Nimrod, den ersten Menschen, der eine Machtstellung gewann und als Held auftrat (Genesis 10,8). Er gilt in der jüdischen Tradition als der Auftraggeber des Turmbaus. Der Kupferstich illustriert die Situation vor dem Eingreifen Gottes. Im Bildvordergrund knien zwei Menschen vor dem König (links), der eine Statue von sich anfertigen lässt (rechts). Beides deutet den Machtanspruch Nimrods an. Rings um den Turm erkennt der Betrachter ein geschäftiges Treiben von Menschengruppen, die angeregt miteinander sprechen. Die Bauarbeiten sind noch im Gang, Steine werden mit Kränen in die Höhe gezogen. Wesentlich für die Bildaussage ist die

Art und Weise, wie die Architektur und die Kleidung der Menschen, auch die Gerätschaften dargestellt werden. Zwar weist ein Turban Nimrod als Orientalen aus. Ansonsten wird die Erzählung der biblischen Urgeschichte aber in die Lebenswelt einer niederländischen bzw. europäischen Stadt des 17. Jahrhunderts versetzt. Das Geschehen in Babylon findet sozusagen (auch) in den Niederlanden bzw. in England statt.

Die Verselbständigung des Menschen von Gott, die Selbstüberschätzung und das grenzenlose Machtstreben stehen als jederzeit denkbare Möglichkeit im Raum, ja machen das Wesen der gefallenen Schöpfung aus. Indem die Bibel und deren künstlerische Verarbeitung dies thematisiert, ermöglicht sie die Selbsterkenntnis des Menschen in der Begegnung mit Gott. Die Inkulturation der biblischen Erzählung verdeutlicht deren Relevanz für die primäre Adressatengruppe. Niemand soll behaupten können, dass er nicht gemeint sei.



1.2

Trennende Wirkung der Sprachenvielfalt

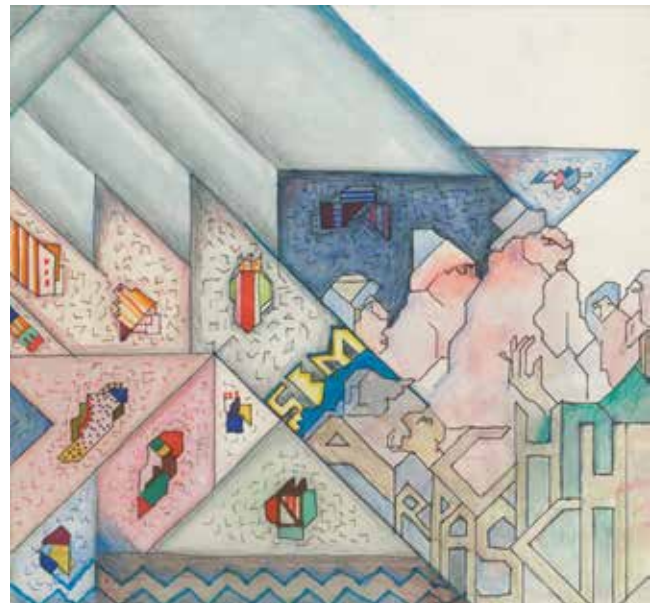
Wiedmann, Willy: Die Wiedmann Bibel. Genesis – die längste gemalte Bibel der Welt, 1. Band/19
Lachen: Wiedmann Media, 2015
B graph.2015 05 ©Martin Wiedmann 2024

Literatur:

Rossa, Daniel: Über längste Künstlerbibel der Welt gestolpert. Nachklapp zu einer Weltpremiere auf dem Kirchentag, Lachen 2015

Ein völlig anderer Illustrationsstil begegnet in einer verkleinerten Teilausgabe der Wiedmann-Bibel. Der Stuttgarter Künstler Willy Wiedmann (1929–2013) schuf 3.333 zusammenhängende Farbtafeln in Form eines Leporellos mit einer Gesamtlänge von 1,17 km. Erst nach seinem Tod wurden die fast quadratischen Bilder (Originalformat ca. 36 x 40 cm) auf dem Dachboden seines Wohnhauses entdeckt, digitalisiert und für den Druck bzw. für Präsentationen unterschiedlichster Art aufbereitet. Charakteristisch sind die geometrisch-linearen Elemente, mit denen Wiedmann seine Bilder modular wie in einem Baukastensystem zusammensetzte. Er sprach von einer „polykonen“ Malerei, mit der die Mehrteiligkeit des mittelalterlichen Altar-Triptychons multipliziert wurde.

Wiedmann akzentuierte den Aspekt der Zerstreuung der Menschheit. Das Baugerüst am Turm lässt Assoziationen an eine schiefe Ebene – gerade im übertragenen Sinn – aufkommen. Der geometrische Malstil erleichtert die Visualisierung der schier endlosen Segmentierung der Menschen. Geometrische Figuren unterschiedlicher Größe, Zusammensetzung und Farbe wurden in klar eingegrenzte Flächen platziert. Damit wollte Wiedmann andeuten, dass bei aller Faszination vom Variantenreichtum der Sprachen, die als farbenfroh und vielgestaltig erscheinen, es sich doch um ein höchst ambivalentes Phänomen handelt. Die geometrischen Figuren sind nicht kompatibel. Sie sind nicht anschlussfähig und passen nicht wie Bausteine eines größeren Bauwerks zusammen. Vor allem sind sie und die Menschengruppen, die sich kulturell auch über diese Sprachen definieren, voneinander abgeschlossen. Es ist bezeichnend, dass Wiedmann den Himmel grau zeichnet. Außerdem scheinen sich die segmentierten Sprachen bzw. Völker wie eine bedrohliche Flutwelle auf die Stadt zuzubewegen. Keiner verstand mehr die Sprache des anderen und so musste das gemeinsame Bauprojekt beendet werden (Genesis 11,7-8).



1.3

Eine Plansprache für Versöhnung und Mission

Zamenhof, Ludwik Lejzer (Übers.): La Predikanto. Libro el la Biblio
Paris: Hachette [u.a.], 1907
B Esp.1907 01

La Sankta Biblio. Malnova Kaj Nova Testamentoj
London: British and Foreign Bible Society, 1927
B Esp.1927 01

Die große Heterogenität der Sprachen erschwert nicht nur die Kommunikation zwischen den Menschen, sondern verstärkt auch kulturelle und ethnische Konflikte. Dies motivierte aus eigener Erfahrung den jüdischen Arzt Ludwik Lejzer Zamenhof (1859–1917) zur Entwicklung einer Plansprache, die er in Anlehnung an sein Pseudonym „Esperanto“ nannte. In seiner multiethnischen Heimatstadt Białystok hatte er die auch sprachlich definierten Abgrenzungen zwischen den Volksgruppen erlebt. In die Konstruktion einer einheitlichen, für alle Menschen leicht versteh- und erlernbaren Sprache setzte er die Hoffnung auf einen Beitrag zur Versöhnung. Esperanto wurde als „Sprache des Friedens“ verstanden (Ošlak, S. 14). 1887 legte Zamenhof sein Konzept vor. Beim ersten Weltkongress der Esperanto-Anhänger 1905 in Boulogne-sur-Mer konnten sich die etwa 700 Teilnehmer bereits ohne Dolmetscher unterhalten.

Zamenhof vollendete die Übersetzung des Alten Testaments ins Esperanto im Jahre 1915. Bereits 1912 war das Neue Testament in Esperanto erschienen, das eine Gruppe anglikanischer Priester um John Cyprian Rust (1841–1927) erstellt hatte. Mit der Bibelübersetzung in eine Einheitssprache verbindet sich bis heute ein missionarisches Motiv. Theologisch inspirierte Esperanto-Anhänger empfehlen, den Spracherwerb anhand von Bibeltexten zu betreiben. Esperanto soll die Bildung internationaler Arbeitsgruppen erleichtern, die gemeinsam die Bibel betrachten. Dazu könnten dann auch Menschen aus Völkern stoßen, in deren Sprache noch keine eigene Bibelübersetzung existiert. Erfolgen aufgrund der Beschäftigung mit der Bibel Bekehrungen, so können die Bekehrten „dann selber damit beginnen, auch die Sprachen der Bibel zu erlernen und dann die Bibel selbst in die eigene Sprache zu übersetzen“ (Ošlak, S. 10). Esperanto sollte als leicht zugängliche Zweitsprache den Weg zur Übersetzung der Bibel in bisher

unerschlossene Sprachen verkürzen. Dies impliziert eine Aufwertung der Zielsprache. Es gilt als Konsens, „dass eine Sprache zur Kultursprache wird, wenn die Bibel in diese Sprache übersetzt ist“ (Ošlak, S. 13).

Zamenhof publizierte 1907 eine Separatausgabe des Buches Kohelet (Prediger Salomo). Bezeichnend für die Anliegen der Esperanto-Anhänger ist die Symbolik mit den zwei Hälften der Weltkugel und dem Stern als Zeichen der Hoffnung.

Die bei Genesis 11-12 aufgeschlagene Komplettausgabe der Esperanto-Bibel von 1927 deutet die jüdische Prägung Zamenhofs an. Er gab das Tetragramm (JHWH) des Gottesnamens ehrfürchtig als „la Eternulo“ (der Ewige) wieder.

Literatur:

Ošlak, Vinko: Die Bibel mit Esperanto. Esperanto mit der Bibel, Bonn u.a. 2022

WOL. Wingen
KUNN 1012
Kunstmühle 15



LA PREDIKANTO

Libro el la Biblio

EL LA ORIGINAL TRADUKO

D^r L. L. ZAMENHOF

Librojeto HACHETTE KAJ K^o
75, Boulevard Saint-Germain, 7^o 1899

DANKOZ, ANK. PUEL, SUIT & CO., Berlino, 2, SAKSBRITIE.
GERMANIJO: ESERANTO VERKARO DE D^r ZAMENHOF, PUBLIKISTO, 35, ZIGALLA.
GRANDA BRITANJO: SUDLOW & BENTLEY, Verkaroj Biblio, Londono, 4, COCKET W. C. F.
HOLLANDO: J. HOFFMANN, 37, Calle de las Heras, ROTTERDAMO.
ITALIJO: R. SODINI, Via Venezia, 27/28/29.
RUSIJO: M. GIBBY, 10, Tsvetny Bazar, SANKT-PETERBURGO.
SVEDEJO: INTERNATIONEN, 21, Sjöströmsgatan, STOKHOLMO.

10. 8—11. 19

GENEZO

la filoj de Raama: Seba kaj Dedan. 8 Kaj Kaŝ naskigis Nimrodon, kiu komencis esti potenca sur la tero. 9 Li estis potenca ĉasisto antaŭ la Eternulo; tial oni diras: Kiel Nimrod, potenca ĉasisto antaŭ la Eternulo. 10 Kaj la komenco de lia regno estis Babel kaj Ereĥ kaj Akad kaj Kalne en la lando Sinar. 11 El ĉi tiu lando li eliris en Asirion kaj konstruis la urbojn Nineve kaj Refobot kaj Kalah, 12 kaj Resen inter Nineve kaj Kalah (ĉi estis la granda urbo). 13 Kaj Micraim naskigis la Ludidojn kaj la Anamidojn kaj la Lehabidojn kaj la Naftuhidojn 14 kaj la Patrusidojn kaj la Kasluhidojn (de kiuj devenis la Filiŝtoj) kaj la Kaftoridojn.

15 Kaj de Kanaan naskigis Cidon, lia unuenaskito, kaj Het, 16 kaj la Jebusidoj kaj la Amoridoj kaj la Girgasiĉoj 17 kaj la Ĥividoj kaj la Arkidoj kaj la Sinidoj 18 kaj la Arvadidoj kaj la Cemaridoj kaj la Hamatidoj; kaj poste la gentoj Kanaanaj disigis. 19 Kaj la limoj de la Kanaanidoj estis de Cidon ĝis Gerar kaj Gaza, ĝis Sodom kaj Gomora, Adma kaj Ceboim ĝis Laĥa. 20 Tio estas la filoj de Ham laŭ siaj gentoj kaj lingvoj, en siaj landoj kaj nacioj.

21 Naskigis infanoj ankaŭ al Sem, la patro de ĉiuj Eberidoj, pli maljuna frato de Jafet. 22 La filoj de Sem: Elam kaj Aŝur kaj Arpaĥŝad kaj Lud kaj Aram. 23 Kaj la filoj de Aram: Uc kaj Ĥul kaj Geter kaj Maŝ. 24 Kaj al Arpaĥŝad naskigis Selaĥ, kaj al Selaĥ naskigis Eber. 25 Kaj al Eber naskigis du filoj: la nomo de unu estis Peleg, ĉar dum lia vivo dividigis la tero; kaj la nomo de lia frato estis Joktan. 26 Kaj al Joktan naskigis Almodad kaj Selef kaj Ĥacarnavet kaj Jeraĥ 27 kaj Ĥadoram kaj Uzal kaj Dikla 28 kaj Obal kaj Abimael kaj Seba 29 kaj Ofir kaj Ĥavila kaj Jobab. Ĉiuj ĉi tiuj estis filoj de Joktan. 30 Kaj ilia loĝloko estis de Meŝa ĝis Sefar, la orienta monto. 31 Tio estas la filoj de Sem laŭ siaj gentoj kaj lingvoj, en siaj landoj, laŭ siaj nacioj.

32 Tio estas la gentoj de la filoj de Noa, laŭ siaj generacioj, en siaj nacioj; kaj de ili disigis la popoloj sur la tero post la diluvo.

11 SUR la tuta tero estis unu lingvo kaj unu parolmaniero. 2 Kaj kiam ili ekiris de la oriento, ili trovis valon en la lando Sinar kaj tie ekloĝis. 3 Kaj ili diris unu al alia: Venu, ni faru brikojn kaj ni brulpretigu ilin per fajro. Kaj la brikoj fariĝis por ili ŝtonoj, kaj la bitumo fariĝis por ili kalko. 4 Kaj ili diris: Venu, ni konstruu al ni urbon, kaj turon, kies supro atingos la ĉielon, kaj ni akiru al ni gloron, antaŭ ol ni disigos sur la supraĵo de la tuta tero. 5 Kaj la Eternulo mallevigis, por vidi la urbon kaj la turon, kiujn konstruis la homidoj. 6 Kaj la Eternulo diris: Jen estas unu popolo, kaj unu lingvon ili ĉiuj havas; kaj jen, kion ili komencis fari, kaj ili ne estos malhelpataj en ĉio, kion ili decidis fari. 7 Ni mallevigu do, kaj Ni konfuzu tie ilian lingvon, por ke unu ne komprenu la parolon de alia. 8 Kaj la Eternulo disigis ilin de tie sur la supraĵon de la tuta tero, kaj ili ĉesis konstrui la urbon. 9 Tial oni donis al ĝi la nomon Babel, ĉar tie la Eternulo konfuzis la lingvon de la tuta tero kaj de tie la Eternulo disigis ilin sur la supraĵon de la tuta tero.

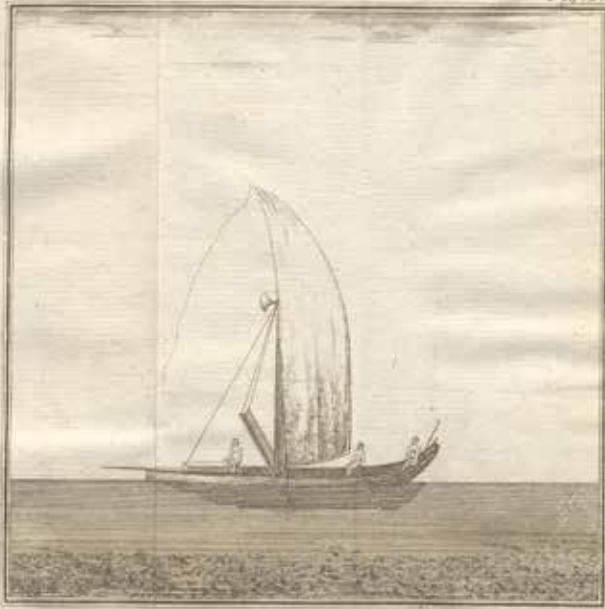
10 Jen estas la generaciaro de Sem: Sem havis la agon de cent jaroj, kaj naskigis al li Arpaĥŝad, du jarojn post la diluvo. 11 Kaj Sem vivis post la naskiĝo de Arpaĥŝad kvincent jarojn, kaj naskigis al li filoj kaj filinoj.

12 Kaj Arpaĥŝad vivis tridek kvin jarojn, kaj naskigis al li Selaĥ. 13 Kaj Arpaĥŝad vivis post la naskiĝo de Selaĥ kvarcent tri jarojn, kaj naskigis al li filoj kaj filinoj.

14 Kaj Selaĥ vivis tridek jarojn, kaj naskigis al li Eber. 15 Kaj Selaĥ vivis post la naskiĝo de Eber kvarcent tri jarojn, kaj naskigis al li filoj kaj filinoj.

16 Kaj Eber vivis tridek kvar jarojn, kaj naskigis al li Peleg. 17 Kaj Eber vivis post la naskiĝo de Peleg kvarcent tridek jarojn, kaj naskigis al li filoj kaj filinoj.

18 Kaj Peleg vivis tridek jarojn, kaj naskigis al li Reu. 19 Kaj Peleg vivis post la naskiĝo de Reu ducent naŭ jarojn, kaj naskigis al li filoj kaj filinoj.



Carot de l'Isle Tuti à la Voile.

gravé par Croisy

AUTOUR DU MONDE. 89

leur industrie, dans le peu d'ouvrages nécessaires dont ne sçavoient les dispenser l'abondance du pays & la beauté du climat, démentiroient ce témoignage. On est étonné de l'art avec lequel sont faits les instrumens pour la pêche, leurs hameçons sont de nacre aussi délicatement travaillée que s'ils avoient le secours de nos outils; leurs filets sont absolument semblables aux nôtres, & tissus avec du fil de pite. Nous avons admiré la charpente de leurs vases maisons, & la disposition des feuilles de latanier qui en font la couverture.

Ils ont deux espèces de pirogues; les unes petites & peu travaillées, sont faites d'un seul tronc d'arbre creusé; les autres beaucoup plus grandes, sont travaillées avec art. Un arbre creusé fait, comme aux premières, le fond de la pirogue depuis l'avant jusqu'aux deux tiers environ de sa longueur; un second forme la partie de l'arrière qui est courbe & fort relevée: de sorte que l'extrémité

de leurs ouvrages.

Construction de leurs bateaux.

1.4a

Mit den „edlen Wilden“ im Garten Eden

Bougainville, Louis-Antoine de: Voyage autour du monde, par la frégate du Roi la Boudeuse et la Flûte l'Étoile. En 1766, 1767, 1768 & 1769 Paris: Saillant & Nyon, 1772. – Bd. 2 Geogr.oct.945-2

Nach Besuchen im Landesinneren von Tahiti habe er sich wie in den Garten Eden versetzt gefühlt, berichtete Louis-Antoine de Bougainville (1729–1811) im Rückblick: „Je me crois transporté dans le jardin d'Eden“ (S. 45). Der französische Offizier legte eine umfangreiche Beschreibung seiner mehrjährigen Forschungsreise vor, die ihn vom 6. bis 15. April 1768 zur Insel Tahiti führte, die er für Frankreich in Besitz nahm. Dem gut einwöchigen Aufenthalt dort widmete er drei Kapitel mit 116 Seiten, was allein schon für ein hohes Maß an Faszination durch Landschaft und Leute spricht. Bougainville schwärmte vom Charakter der polynesischen Bevölkerung, den er als mild und wohltuend („doux & bienfaisant“) beschrieb (S. 80). An den Tahitianern lobte er deren Leichtigkeit („légereté“), mit der sie beständig den freudvollen Dingen des Lebens zugewandt seien („habitude de vivre continuellement dans le plaisir“) (S. 88). Bürgerkriege seien unbekannt (S. 80). Polygamie wertete er als Ausdruck der Leidenschaft für die Liebe („leur seule passion est l'amour“) (S. 86). Die dürftige Bekleidung und Körperbemalung gehörte Bougainville zufolge zur bewundernswerten Schönheit der Polynesier (S. 75–80). Auch die Gesundheit der Menschen und ihrer Ernährung, das angenehme Klima und die handwerklichen Fähigkeiten, etwa in der Herstellung von Booten, hob Bougainville hervor (S. 74–75, 89–92). Den Sohn eines Stammeshäuptlings mit dem Namen Aotourou nahm er nach Frankreich mit (S. 94ff.).

Die Neugier auf das Exotisch-Ferne verband sich in Bougainvilles Reisebericht mit einer Idealisierung der Bevölkerung Tahitis. Dem literarischen Topos des „edlen Wilden“ entsprechend, wie er prominent von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) vertreten wurde, erschien die naturnahe Lebensweise der Polynesier nicht als Ausweis einer zu überwindenden niedrigen Entwicklungsstufe. Im Gegenteil konfrontierten die Vorteile dieser als ursprünglich und unverdorben eingeschätzten Lebensform die Herkunftskultur der europäischen Kolonisatoren mit

ihren eigenen Schwächen. Das Hierarchieverhältnis von Natur und Kultur wurde umgekehrt: Das Naturnahe stellte sich gegenüber den komplexen, korrumpierenden Einflüssen der Kulturgestaltung als überlegen heraus. Die Begegnung mit den Indigenen verhalf zur Einsicht, dass es eine universale, allen Menschen gemeinsame Wesensstruktur gibt, die den partikularen Gestaltungsweisen der Kultur als Korrektiv gegenübersteht. Zumindest auf literarischer Ebene kam es dadurch zu einer gewissen Kompensation des den Franzosen und anderen Europäern durchaus bewussten Unrechts, mit dem häufig Angehörige kolonisierter Völker als Menschen zweiter Klasse behandelt wurden.

In der Sehnsucht nach dem Ursprünglichen und Reinen kam das Unbehagen am faktischen So-Sein der Welt zum Ausdruck. Man kann darin eine Spur der biblischen Unterscheidung zwischen der geschaffenen und gefallenen Welt (Genesis 1-3) erkennen. Das Problem der säkularen Rezeption bestand jedoch darin, dass man ohne Erlösung durch die Identifikation mit den „edlen Wilden“ den Sündenfall sozusagen überspringen, von der bleibenden Präsenz des Bösen oder zumindest Ambivalenten abstrahieren wollte. Der Garten Eden galt anders als in der Bibel als gegenwärtige, wenn auch nur in der Ferne wahrnehmbare Realität, als Sehnsuchtsort, dem man sich durch pädagogisches Bemühen anzunähern suchte. Christliche Missionstheologie ging dagegen vom Gefallen sein und von der Erlösungsbedürftigkeit als universal bei allen Menschen voraussetzendem Status aus. Die Konstruktion einer sozusagen gereinigten, naturnahen Kultur, wie sie Bougainville unter dem Einfluss der Aufklärung vorschwebte, konnte in theologischer Perspektive diesen Status nicht durchbrechen.

Literatur:

Bollacher, Martin: Figurationen des ‚edlen Wilden‘ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts; in: Menges, Karl (Hrsg.): Literatur und Geschichte. Festschrift für Wulf Kroepke zum 70. Geburtstag, Amsterdam u.a. 1998, S. 51–63

1.4b

Überlegenheit Babylons

Delitzsch, Friedrich: Babel und Bibel. Ein Vortrag
Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902
Theol.oct.3825

Mit seinem am 13. Januar 1902 in Anwesenheit Kaiser Wilhelms II. vor der Deutschen Orient-Gesellschaft gehaltenen Vortrag löste Friedrich Delitzsch (1850–1922), Theologe und Orientalist, heftige Kontroversen aus. Ausgangspunkt waren die von deutschen Archäologen betriebenen Grabungen im Gebiet Babylons. Die Euphorie über die teils sensationellen Grabungserfolge verband sich mit dem Ansatz der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule. Demnach ließen sich religiöse Phänomene und Anschauungen stets als Ergebnis historischer Entwicklungen und geistesgeschichtlicher Abhängigkeiten erklären, also ohne Bezugnahme auf übernatürliche Ereignisse oder das Eingreifen transzendenter Mächte.

In der Bibel wird Babylon stets negativ beschrieben. Das fängt an mit dem „Turmbau zu Babel“ (Genesis 11,1-9), bei dem Babylon als Inbegriff menschlicher Hybris erscheint. Und das zieht sich durch bis zur „Hure Babylon“ (Offenbarung 17-18) als Personifikation von Götzendienst und Lasterhaftigkeit. Dem stellte Delitzsch mit großer persönlicher Faszination archäologisch basierte Parallelen in der Gedankenwelt zwischen dem biblischen Israel und der altorientalischen Kultur der Babylonier entgegen. Für nahezu alle Aspekte altisraelitischer Religion und Kultur deckte er textliche oder künstlerische Vorlagen in Babylonien auf. Bekannte Beispiele sind die bereits – allerdings in modifizierter Form – im Welterschöpfungs- bzw. Gilgamesch-Epos präsenten Erzählungen von der Schöpfung und der Sintflut (S. 30–35). Selbst für den Sabbat, die Zehn Gebote und den Monotheismus mit den Gottesbezeichnungen El bzw. Jahwe listete Delitzsch archäologische Quellen in Babylonien auf (S. 29, 36, 46–47).

Nicht beachtet wurde die kritische Auseinandersetzung des Alten Testaments mit den Vorstellungen der altorientalischen Umgebung. Delitzsch stellte vielmehr mit seiner Suche nach Kausalzusammenhängen hinter den biblischen Texten den Offenbarungsanspruch der Heiligen Schrift in Frage. Zunächst ging es um „das immer bessere Verständnis des alttestamentlichen Textes“ (S. 24), indem De-

tails, z.B. zu Personen und Orten, durch Bezüge zum Zeithintergrund mehr Anschaulichkeit gewannen. Dann deutete Delitzsch die Landnahme so, dass die Stämme Israels „in ein Land“ kamen, „welches vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur war“ und in der die babylonische Sprache als die „offizielle diplomatische Verkehrssprache“ fungierte (S. 28). In gewisser Strukturparallele zu postkolonialen Theorien der Gegenwart bestritt Delitzsch die kulturelle Überlegenheit der Stämme Israels bzw. des Alten Testaments gegenüber den kanaänischen Völkern, die in dem Israel zur Eroberung zugewiesenen „gelobten Land“ (Josua 1) lebten.

Delitzsch trat am Ende seines Vortrags für eine von mythologischen Elementen gereinigte, rationalistische Metareligion ein. Diese verstand er als vergeistigt und sittlich (S. 44, 50). Das Alte Testament empfahl er konsequenterweise aus der kirchlichen Praxis auszuschneiden.

bedeutet das Ziel. Das Ziel, nach welchem die Augen des allein himmelwärts schauenden Menschen sich richten, „an welchem hängen jedermanns Blicke, nach welchem der Mensch ausschaut von ferne“ (Iob 36, 25), dieses Ziel, zu welchem der Mensch seine Hände ausbreitet, nach welchem das menschliche Herz sich sehnt, heraus aus der Unbeständigkeit und Unvollkommenheit dieses irdischen Lebens — dieses Ziel nannten jene alten semitischen Nomadenstämme El oder Gott. Und da dieses Ziel naturgemäß nur eines sein kann, so finden wir bei



12791. Drei Thontafeln mit dem Jahve-Namen.

den alten kanaanäischen Stämmen, die sich um 2500 v. Chr. in Babylonien sesshaft gemacht und denen Hamurabi selbst angehörte, bereits so schöne Eigennamen, wie: „Gott hat gegeben“, „Gott mit mir“, „mit meines Gottes Hilfe wandle ich“ u. a. m. Aber noch mehr. Durch die Güte des Direktors der ägyptisch-assyrischen Abteilung des Britischen Museums bin ich in den Stand gesetzt, drei kleine Thontafelchen hier im Bilde zu zeigen (Abb. 45—47). Was ist — wird man sagen — an diesen Tafeln zu sehen? Zerbrechlicher, zerbrochener Thon mit eingeritzten schwer lesbaren Schriftzeichen! Wohl wahr, aber sie sind

wertvoll dadurch, dass sie sicher datierbar sind, nämlich aus der Zeit Hamurabis, die eine speziell aus der Regierung seines Vaters Sin-mubalit, in noch ungleich höherem Grade aber deshalb, weil sie drei Namen enthalten, welche religionsgeschichtlich von weittragendstem Interesse sind —

𐎗𐎎𐎏𐎗𐎎𐎏𐎗𐎎𐎏𐎗
 ja- ah- ze- ilu
 𐎗𐎎𐎏𐎗𐎎𐎏𐎗𐎎𐎏𐎗𐎎𐎏𐎗
 ja- hu- um- ilu

die Namen: Jahve ist Gott. Also Jahve, der Seiende, der Beständige (denn das dürfte, wie wir Grund haben zu sagen, der Name bedeuten), der nicht, wie wir Menschen, schon morgen ein Gestern ist, sondern über dem in ewiger Gesetzmässigkeit prägenden Sternenzelt lebt und wirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit, dieser Jahve ein uraltes Erbeil jener kanaanäischen Stämme, aus welchem dann nach Jahrhunderten die zwölf Stämme Israels hervorgehen sollten.

Die Religion der in Babylonien zugewanderten Kanaanäerstämme ging dort rasch unter in dem seit Jahrhunderten daselbst eingebürgerten Polytheismus der älteren und ältesten Landesbewohner, einem Polytheismus übrigens, der uns, was seine Vorstellung von den Göttern betrifft, durchaus nicht unsympathisch berührt: sind doch die Götter der Babylonier lebendige, allwissende und allgegenwärtige Wesen, die die Gebete der Menschen erhören und wenn sie gleich zürnen über die Sünden, sich doch immer wieder zur Versöhnung und zum Erbarmen bereit finden lassen. Und auch die Darstellungen, welche die Gottheiten in der babylonischen Kunst gefunden, wie z. B. jene des in seinem Allerheiligsten thronenden Sonnengottes von Sippar (Abb. 48, vgl. auch

2.

Israel

Das Heilige Land ist der Gegenpol zu Babylon. Mit dem im Neuen Testament bezeugten Heilsgeschehen von der Geburt Jesu Christi bis zur Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten ändert sich Grundlegendes für die Sprache und Kultur der Menschen. Das Evangelium wird verständlich und wirksam in unterschiedlichen Zusammenhängen. Das geschieht nicht durch eine einheitliche Sprache, sondern eine einheitliche Botschaft. Pfingsten gilt als Geburtsstunde der Kirche und der christlichen Mission. Das „Für euch“ des Erlösungswerks Christi wird in der Mission je neu, individuell und kontextspezifisch als „Für dich“ verkündet.





2.1

Pfingsten als Ermöglichung der Weltmission

Kraus, Katharina: Die Massai-Bibel. Bilder zum Alten und Neuen Testament
Stuttgart u.a.: Belser, 1985
Bg graph.1985 01 ©Diözese Rottenburg-Stuttgart 2024

Die siebenzig Bilder, die dieser Ausgabe zugrunde liegen, wurden von Schwester Karin (Katharina) Kraus (*1941) mit Ölkreide auf Papier gemalt. Schwester Karin unterstützte die von Benediktinern betriebene Missionsstation Handemi am Rande der Massai-Steppe. Als Tierärztin fand sie Zugang zur Lebenswelt der ganz und gar nomadisch von der Viehzucht geprägten Massai. Die Massai gelten wegen einiger Parallelen zu biblischen Lehren (z.B. Monotheismus, Sündenfall, Allmacht Gottes, Paradies und Hölle, Schutzengel) als „Israeliten Afrikas“ (Massai-Bibel, S. 9–10). Wie nicht selten bei naturverbunden lebenden Völkern spielen visuelle und symbolische Artikulationsweisen für Kommunikation und Verstehen eine wichtigere Rolle als textbasierte Reflexionen. Schwester Karins Bilder waren aus der Not heraus entstanden. Die Ordensschwester sah sich „zum Malen gezwungen, um sich mit den Massai durch Zeichen und Bilder zu verständigen, da ihre sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten begrenzt waren“ (ebd., S. 11). Die Praxis in Mission und Katechese bestätigte: „Was ich bisher mit einem guten Dolmetscher nur mühsam erreichen konnte, das gelang dem Bild, seinen Farben, seiner den Massai vertrauten Symbolkraft“ (ebd., S. 12). Insbesondere Farben verfügen bei den Massai über eine geprägte Symbolik und wirken intensiver als die Bildkomposition. Indem biblische Figuren mit Gesichtern der Massai gemalt wurden, die Farben und Gewänder sowie Elemente aus der Lebenswelt der Massai in den Bildern zur Bibel vorkamen, erkannten die Massai, dass auch und gerade sie mit der biblischen Botschaft gemeint waren. Gerade der visuelle Zugang führte zu einer Verknüpfung von Glauben und Leben. Schwester Karin bestätigte: „[...] diese Menschen glauben nicht nur, was in der Bibel steht, sie leben es auch“ (ebd., S. 13).

Aufschlussreich ist das Bild zu Christi Himmelfahrt und Pfingsten. Es wurde in der Missionskatechese der Vorbereitung auf die Firmung zugeordnet. Der gen Himmel auffahrende, auferstandene Christus kündigt die wenig später als Pfingstereignis geschehende Ausgießung des Heiligen Geistes an

(Apostelgeschichte 1,8). Über die zeitliche Distanz zu Pfingsten hinweg wird man individuell des Heiligen Geistes teilhaftig durch das Zusammenkommen von Verheißungswort und Zeichen (Element oder Ritus). Auf den sakramentalen Akt der Handauflegung bei der Firmung spielt das Gemälde an. Eine andere Hand reicht von oben einen Gegenstand herunter, der die Kraftzufuhr symbolisieren soll. Er hat dieselbe weiße Farbe wie der von den Händen berührte Kopf. Mit den Feuerflammen nahm Schwester Karin auf die „Zungen wie von Feuer, die sich verteilten“, Bezug (Apostelgeschichte 2,3).

Das Vermächtnis Christi verknüpft die Ankündigung des Heiligen Geistes mit der Zusage, dass seine Jünger „Zeugen“ sein werden und dies „bis an die Grenzen der Erde“. Es handelt sich um eine Sprachform, die das enthält und bewirkt, was sie sagt. Wer von der Kraft des Heiligen Geistes ergriffen ist, kann gar nicht anders als von dem Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung Christi anderen weiter zu erzählen. Die Bildgestaltung Schwester Karins versetzt das Geschehen in Jerusalem in die Situation der bereits erfolgten und fortzusetzenden Mission unter den Massai. An Pfingsten hörten die anwesenden Menschen die Botschaft in ihren jeweiligen Muttersprachen (Apostelgeschichte 2,6ff.). Die Hände, die dem Massai-Krieger aufgelegt werden, sind nicht Hände europäischer Missionare, sondern eines afrikanischen Priesters, der den Ritus in der Massai-Sprache Maa vollzieht. Das mit roten Kreuzen verzierte weiße Gewand ist andeutungsweise zu erkennen. Indem dem Krieger sakramental der Heilige Geist zuteilwird, verändert sich sein Leben. Nicht der Speer verleiht primär Stärke, sondern die von oben kommende Gabe.



2.2

Vielsprachigkeit des Evangeliums

Chamberlayne, John (Hrsg.): Oratio Dominica in diversas omnium rere gentium linguas versa et propriis cvjvsqve lingvae characteribvs expressa
Amsterdam: Typis Guilielmi & Davidis Goerei, 1715
Ba polygl.1715 01

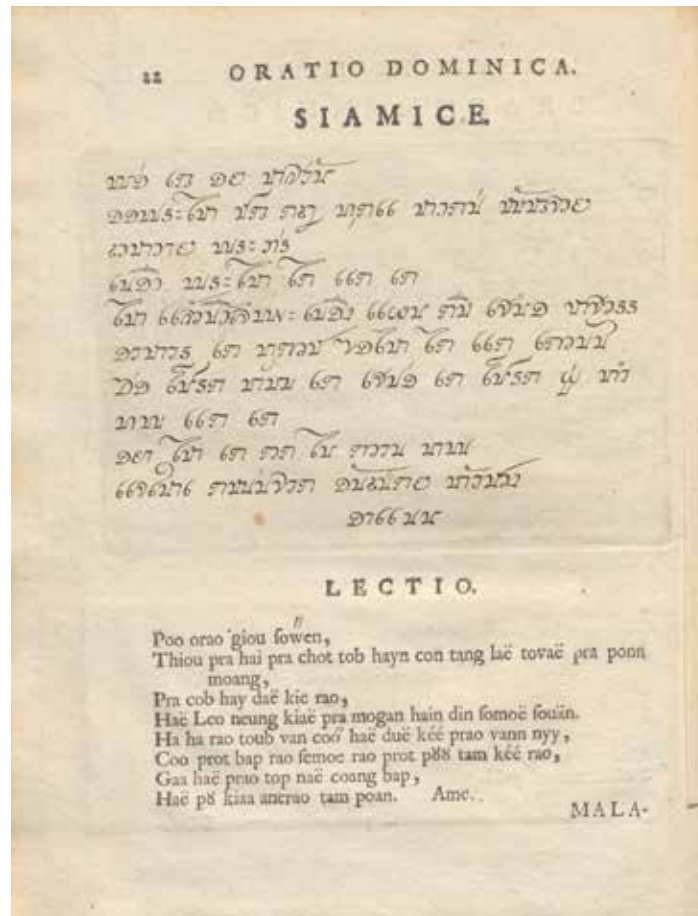
Pfingsten stellt den theologischen Gegenpol zum Turmbau zu Babel (Genesis 11,1-9) dar. Zwar kamen in Jerusalem viele gerade durch ihre Sprachen unterschiedene Völker zusammen. Aber durch die wirksame Präsenz Gottes im Heiligen Geist wurde die chaotische Verwirrung überwunden. Die Vertreter unterschiedlichster Völker riefen in Jerusalem aus: „Wir hören sie [die Apostel; C.H.] in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden“ (Apostelgeschichte 2,11). Aus Chaos wird Ordnung und Einheit. Dies geschieht nicht durch Einführung einer einheitlichen Sprache und Kultur, sondern weil das eine bzw. inhaltlich einheitliche Evangelium formal in den unterschiedlichsten Sprachen begegnet, so aber seine Wirkung tut: „Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz“ (Apostelgeschichte 2,37).

Die Vielsprachigkeit der christlichen Botschaft begriffen Gelehrte wie Missionare als Herausforderung. Allerdings mussten sie anders als die Apostel viel Mühe in philologische Studien investieren. Buchgeschichtlich verbindet die polyglotte Ausgabe des Vaterunsers (Matthäus 6,9-13) die Anliegen von Gelehrsamkeit und missionarischem Zeugnis. An einem knappen, aber zentralen Text ließ sich die philologische Anschlussfähigkeit des Evangeliums exemplarisch vor Augen führen.

John Chamberlayne (ca. 1668–1723), ein polyglotter Bediensteter am englischen und dänischen Hof, tat sich als Übersetzer etlicher Werke hervor. Die Kompilation vieler Übersetzungen des Vaterunsers widmete er seinem Förderer, König Georg I. von Großbritannien (1660–1727). In der Vorrede dankte er seinem wichtigsten Helfer David Wilkins (1685–1745). Dieser anglikanische Priester stammte ursprünglich aus Memel, zog jedoch nach England wegen des Quellenmaterials für seine orientalistischen Studien.

Die aufgeschlagenen Seiten zeigen das Vaterunser in Thailändisch (Siamesisch) und Javanisch. Die Beigabe von Transkriptionen in lateinischer Schrift verfolgt ein didaktisches Interesse. Das Falt-

blatt, das von Wilkins zusammengestellt wurde, präsentiert zudem als interlinearen Einschub zwischen die Transkriptions-Zeilen die lateinische Fassung des Herrengebets und den arabischen Text. Arabisch hatte sich durch die weitverzweigten Handelsnetze vor der Ankunft der Europäer zu einer wichtigen Handels- und Verkehrssprache bis in den südostasiatischen Raum hinein entwickelt. Das javanische Vaterunser wurde in der seit dem 15. Jahrhundert gebräuchlichen Schrift Aksara Jawa gedruckt. Es handelt sich – wie die thailändische Schrift – um eine sogenannte Abugida-Schrift, bei der die Vokale nicht eigenständige Buchstaben darstellen, sondern mit den Konsonanten zu einem Silbenzeichen verknüpft sind. Gelehrte, Buchdrucker und Missionare konnten auf eine durch zahlreiche Handschriften überlieferte Schrift zurückgreifen, die das Javanische als Kultursprache auswies.



ORATIO DOMINICA.

old 1849 33

Lingua et Characteribus

JAVANORVM

Cum Lectione Arabica et Latina . Opera et Studio DAVIDIS WILKINS.

Pater noster qui es in caelis
Rama kahoela kang waantan ing surga .

Veni tuum sicut Sanctificatum
Wasta andika dadi elapienno .

Regnum tuum veniat
Sadjaman andika dirawoei .

Voluntas tua fiat in terra sicut in caelis
Karla andika dadi ing lemnia kaya ing surga .

Cibum nostrum qui curavis dote (est) da
Redjeki kahoela kang fadientan dientan nyockan

die hac ut nos
dientan poniki maring kahoela .

Et remitte ad nos peccata nostra sicut
Ambi poentan maring kahoela dola kahoela kaya

nos remittimus ad unamquamque
kahoela poentan maring fanoenggil noenggil

personam que peccat contra nos
titiang kang salah maring kahoela .

Et ne ducas nos in tentationem
Ambi sampon bacta kahoela ing patsjoban .

Sed libera nos domine a malo
Tapi oetsjolakan kahoela bari pada lang awon .

Quia Regnum caelam potestas et gloria
Sebab sadjaman bari kowala ambi kamoekten

domino propria usque in aeternum
gusti kagoengane takà ing awet :

Amen .

Ma amungun in opanonon un dajan :

Utakon utranan un utubudayan :

Utadunon unadunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon unidunon :

Utadunon unadunon unidunon unidunon :

Utadunon :

raha kemoel kag wainten ang kerd :

wisin andika dadi elapienno .

kaham andika dirawoei .

kerin andika dadi ing lemnia kaya ing surga .

redjeki kahoela kang fadientan dientan nyockan

dientan poniki maring kahoela .

ambi poentan maring kahoela dola kahoela kaya

kahoela poentan maring fanoenggil noenggil

titiang kang salah maring kahoela .

ambi sampon bacta kahoela ing patsjoban .

tapi oetsjolakan kahoela bari pada lang awon .

sebab sadjaman bari kowala ambi kamoekten

gusti kagoengane takà ing awet :

amen .

Amén . Amen . Amen .



2.3

Kulturen übergreifende Dynamik von Weihnachten

Schwabe, Carlos (Illustrator): L' Evangile de l'enfance de Notre Seigneur Jesus Christ selon Saint-Pierre
Paris: Armand Colin, 1894
49a/90051

Die Begegnung mit Christus überwindet kulturelle Grenzen und modifiziert kulturelle Prägungen. Deutlich wird dies etwa in der Erzählung über die Weisen bzw. Sterndeuter, die „aus dem Osten“ nach Bethlehem kommen. Sie huldigen dem neugeborenen Christus, auf dessen besonderen Status sie ein Stern hingewiesen hatte (Matthäus 2,1-12).

Bemerkenswert ist die künstlerische Verarbeitung dieses Motivs in einer bibliophilen Ausgabe des „Evangelium infantiae vel liber de infantia Salvatoris“. Dabei handelt es sich um eine apokryphe Schrift, die im 6. Jahrhundert ursprünglich in syrischer Sprache entstand, bald ins Arabische und von dort ins Lateinische übersetzt wurde. Die Edition einer lateinischen Handschrift aus dem Kloster Sankt Wolfgang lag der lyrischen Übertragung ins Französische zugrunde, die Catulle Mendès (1841–1909) vornahm. Den Text illustrierte der überwiegend im französischen Sprachraum tätige Künstler Carlos Schwabe (1866–1926) mit zahlreichen Chromolithographien.

Die Textfassung des apokryphen Kindheits-evangeliums (Kap. 5) weicht dahingehend vom kanonischen Evangelientext ab, dass von einem tumultartigen Auflauf vor der Geburtsgrotte die Rede ist, außerdem vom *Fernen* Osten und Musizieren der Gäste. Carlos Schwabe zeichnete die Weisen mit deutlich fernöstlicher Physiognomie. Der Künstler ist dem Symbolismus zuzurechnen. Bildliche Details wurden bewusst so abgebildet und zusammengestellt, dass sie über sich hinaus auf ein größeres Ganzes verweisen. Ein Weiser verbeugt sich vor Jesus und überreicht ihm ein bzw. – im übertragenen Sinne – sein Herz. Ein überdimensionaler Engel streckt segnend seine Hände aus, stellt die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits her, ist transparent und lässt den Blick auf die wartende Menschenschar zu. Ein umfänglicher Nimbus umgibt nicht nur das Kind, sondern markiert quasi eine heilige Zone.

Die Bildaussage enthält mehrere Aspekte. Das Geschehen fordert zu einer Beziehung heraus, kann seinem Selbstanspruch nach nicht distanziert

betrachtet werden. Es ereignet sich an einem konkreten Ort im Heiligen Land zu einer bestimmten Zeit und setzt doch eine Raum und Zeit übergreifende Dynamik in Gang. Menschen aus fernen Kulturen und Völkern eilen herbei, weil die Ankunft des Gottessohns in dieser Welt auch sie angeht. Die ethnisch-kulturellen Spezifika bleiben zwar erhalten, werden aber in den größeren Kontext der alle Menschen betreffenden Heilsgeschichte eingeordnet. So stehen die Weisen und die anderen wartenden Menschen für die durch den gemeinsamen Bezug auf Christus entstehende Katholizität, also den umfassenden Charakter der Kirche – im theologischen, nicht konfessionellen Sinne. Es handelt sich um eine weitreichende Zäsur, nach der man später eine neue Zeitrechnung auszurichten begann. „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Galater 4,4).

Literatur:

Zwink, Eberhard: Bibel-Illustrationen. Bücher aus 5 Jahrhunderten. Sammlung Lütze IV, Stuttgart 1996, Katalog Nr. 118

2.4

Mission als Ernte

Stockhausen, Franz: Pfingstlied; in: Die evangelischen Missionen 4 (1898)
Gütersloh: Bertelsmann, 1998, S. 106
Kirch.G.oct.4871-4.1998

Die Äußere und die Innere Mission gehören zusammen. Die in ferne Länder entsandten Missionare berichteten in die Heimat über den Verlauf ihrer Missionstätigkeiten. Sie waren auf die Unterstützung durch die Christen in ihren Herkunftsländern durch Gebet und Spenden angewiesen. Umgekehrt trugen Nachrichten aus der Mission über die Ausbreitung des Evangeliums, Konversionen und Taufen erheblich zur Stärkung des Glaubens der heimischen Gemeinden bei.

Publikationsorgane wie „Die evangelischen Missionen“ richteten sich mit ihren Kurzberichten und Bildmaterialien an christliche Familien. Sie sollten das Bewusstsein für das missionarische Wesen des kirchlichen Lebens wecken und zugleich prägen. So wie das Neue Testament um Widerstände und geistliche Kämpfe weiß (z.B. Epheser 6,10-20), so nimmt die Begrifflichkeit der Erweckungs- und Missionslieder manchmal martialische Züge an (z.B. „die tapfern Streiter“; „Siegesgeschrei“). Es geht dabei jedoch nicht vordergründig um weltliche, womöglich koloniale Herrschaft, sondern um das Herr-Sein Gottes in den Herzen der Menschen. Vorausgesetzt ist dabei, dass der sich in der Bibel offenbarende trinitarische Gott der einzig lebendige und reale ist.

Weil Pfingsten als Geburtsstunde nicht nur der Kirche, sondern auch der Mission gilt, erhielt ein Pfingstlied einen prominenten Platz in dieser Missionszeitschrift. Der deutsche Kirchenmusiker Franz Stockhausen (1839–1926) knüpfte mit seinem Lied an das „Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind“ aus der Pfingsterzählung an (Apostelgeschichte 2,2). Die Vision des Propheten Ezechiel (1,4ff.) wird der pietistischen Tradition entsprechend auf das Wort Gottes fokussiert: „Der Wagen seines [Jesu Christi] Wortes fliehet!“. Das Wirken des Heiligen Geistes und der von ihm ergriffenen Christen – so zumindest die Aufforderung bzw. Ermutigung – greift ineinander: „Lebend'ger Wind treibt ihn davon! / Treibt ihn mit Machtgebraus“.

Unmittelbar auf die Mission nehmen Formulierungen Bezug, die auf das Wirken Gottes in der

Ferne anspielen. Dass Gott an räumliche und zeitliche Grenzen nicht gebunden ist, erfährt auch in den Tätigkeiten der Mission eine Vergewisserung. „Denn seine [Jesu Christi] Stimme läßt sich hören / Bis an der Erde fernsten Rand“. Die Mission schafft nicht, sondern vollzieht die Allmacht Gottes. Es geht um Überwindung geistlicher bzw. biographischer Hindernisse, damit das „Für euch“ des Heilswirkens Christi zu einem jeweils spezifischen „Für mich“ werden kann. „Der Fürst, dem die Gewalt gegeben, / Wird allen Völkern nun bekannt!“. Einerseits wird klargestellt, dass der Heilige Geist, wie er an Pfingsten ausgegossen wurde, Subjekt des Geschehens ist, man um ihn aber beten soll: „O betet um den Geist, / Der Berge niederreißt“. Dann aber kommt das Tun der Menschen ins Spiel. Die Missionsarbeit versteht sich als Ernte, nachdem die Entstehung und das Wachsen von (Glaubens-)Leben nur von Gott bewirkt werden kann: „Die Erntezeit ist nah, [...] / Helft mit dabei, / Daß bald des Herrn die Erde sei!“.

„Geht eilend hin!“

„Geht eilend hin!“ so riefen Engelboten,
Was steht ihr trauernd noch am Grabes Rand?
Geht eilend hin — verkündet's: Von den Toten
Christ, euer Herr, im Morgenlicht erstand!
Seht aller Freunde Mälen hold erschlossen,
Es stieg die Osterjonne längst herauf;
Ihr Lebensstrom hat strahlend sich ergossen,
Und jauchzend eilt sie nun den Siegeslauf.

Geht eilend hin, auch ihr, in allen Landen,
Die ihr den Gruß vernahmt aus Engelmund:
Er lebt, er ist wahrhaftig auferstanden. —
O macht die sel'ge Freudenbotschaft kund!
Sagt's allen, die am Grab noch draußen weinen
Und drinnen noch an Gräbern weinend stehn,
Den Großen sagt's, und sagt es auch den Kleinen:
Wir haben den Erstandenen gesehn!

Und sähst du's schmerzlich, wie dich Meere trennen
Wah, von so Völkern, die noch fern vom Licht,
Erfuhr dein Herz sein sel'ig Osterbrennen,
So läßt es dich in trüger Ruhe nicht.
Da haben Glaub' und Hoffnung schon die Flügel,
Da fliegt die Liebe im Triumph voran,
Und das Gebet bewegt die stärksten Miegel
Und sieht dem Wort die Thüren aufgethan.

Und sanfte Winde wehn im strengen Norden,
Und in erstarren Herzen schmilzt das Eis.
Die Wüste ist zum Frühlingsgarten worden,
Von Fels zu Fels erschallt des ew'gen Preis.
O seht ihr's nicht wie Taubenfügel fliegen,
Wie leichte Wolken eilend ziehn daher?
Es muß der Löwe vor dem Lamm sich schmiegen,
Und Oherglocken hallen übers Meer.

Die Infeln harrten vorlängst auf den Eimen —
Nun tritt er grüßend in den Palmendom;
Nun kommt er segnend wie des Lichts Erscheinen,
Nun kommt er wie ein „aufgehalt'ner Strom“;
Nun kommt er, alle Heiden zu bewegen
Mit seines Wortes holder Gegenwart;
Und tausendstimmig jauchzt es ihm entgegen:
Du bist's, du bist's, auf den wir längst geharrt!

Und aus der Völker dunkeln Sagenliedern
Ein heller Klang wie Heroldsruf erkönt:
Du bist der Held! du machtest uns zu Brüdern,
In sel'gen Kindern, nun mit Gott veröhnt.
Das Paradies, das wir so früh verloren,
Das bang wir suchten bis zur Todesnacht,
Du, Fürst der Völker, und zum Heil erkoren,
Preis dir, du hast es uns zurückgebracht!

Drum gehet hin, es eilend zu verkünden,
Daß jeder nehme froh sein Osterheil.

O du, der seine Engel macht zu Winden
Fern über's Meer die Botschaft von dem Heil
Zu tragen bis zum ärmsten Volk der Erde,
Nimm in Gnaden unsres Liebens Klang:
„Herr, daß dein hoher Name herrlich werde
Vom Sonnenaufgang bis zum Nieder-
gang.“

Pfingstlied.

Hört ihr's draußen aus den Höhen
Wie eines harten Windes Wehen,
Wie Füllgeschlag und Donnerdon?
Jesus Christus eilt und sieget,
Der Wagen¹⁾ seines Wortes fliehet,
Lebend'ger Wind treibt ihn davon!
Treibt ihn mit Machtgebrand
In alle Welt hinaus,
Halleluja!
Des Königs Reich
Wächst wundergleich —
Ihr, seine Streiter, freuet euch!

Singt dem Herrn in vollen Ohren,
Denn seine Stimme läßt sich hören
Bis an der Erde fernsten Rand.
Pfingstlich glüht ein neues Leben.
Der Fürst, dem die Welt gegeben,
Wird allen Völkern nun bekannt!
O betet um den Geist,
Der Berge niederreißt,
Daß die Heiden
Dem König nah
Auf heil'ger Bahn
Und Ihn im Geist auch beten an.

Steiget auf der Himmelsteiter
Empor, steht für die tapfern Streiter,
Die Jesu Königswillen thun.
Schürt die heil'gen Flammenbrände,
Reicht ihnen treue Liebeshände,
Die auch daheim nicht mögen ruhn!
Die Erntezeit ist nah,
Ein fernes Gloria
Fällt die Lüste,
Ein Siegesgeschrei —
Helft mit dabei,
Daß bald des Herrn die Erde sei!

Der Sonne Sieg.

Aus Nebelhüllen leuchtend groß,
Kings siegreich sich die Sonne los,
Nun wagt und walt des Lichtes Meer:
„Gott in der Höh sei Preis und Ehr!“

¹⁾ Vgl. Hes. Kap. 1.

3.

Europa

Europa wurde und wird in der Binnen- und Außenwahrnehmung häufig eng mit dem Christentum verknüpft. Zum „christlichen Abendland“ wurde es jedoch erst durch eine bis zum Spätmittelalter dauernde Missionsarbeit. Die kulturelle Prägung Europas durch das Christentum sowie die kulturelle Prägung des Christentums durch Europa wurden aber von innen und außen in Frage gestellt. Insbesondere in der Phase vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert kam es zu Wechselwirkungen zwischen der politisch-ökonomischen Ausdehnung des Einflussbereichs europäischer Staaten und dem Transport kultureller Prägungen. Von den Zielgruppen in außereuropäischen Territorien wurde dies wegen des Ungleichgewichts in den Beziehungen häufig als „Eurozentrismus“ wahrgenommen. Die Partizipation der Mission an diesen Entwicklungen gestaltete sich komplex und ambivalent.





3.

Europa (1)

Christianisierung Europas

Bei der Christianisierung Europas entwickelten sich über einen langen Zeitraum hinweg charakteristische Strukturen und Verfahren. Biblische Begriffe galt es in die Sprache und Denkweise kulturell anders geprägter Menschen zu übertragen. Die schriftliche Fixierung garantierte die Informationsvermittlung über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg. Die Authentizität der Inhalte hing auch von der Zuverlässigkeit der textlichen Überlieferung ab. Der mit der Gutenberg-Bibel beginnende Buchdruck erleichterte erheblich die Ausbreitung und Vertiefung des christlichen Glaubens als einer buch-gestützten Religion.

Die wechselseitige Identifikation Europas und des Christentums basierte zwar spätestens vom hohen Mittelalter an auf den faktischen Mitgliedszahlen. Sie wurde teilweise jedoch auch von staatlichen Akteuren vorangetrieben.

3.1

Die erste Bibelübersetzung in einer germanischen Sprache

Codex argenteus Upsaliensis / jussu Senatus Universitatis phototypice editus. (Faksimile)
Uppsala : Almqvist & Wiksell, 1927
Bb got.1927 01

Bibelübersetzungen im Zusammenhang missionarischer Aktivitäten begleiten das Christentum seit der Antike. Am Beispiel der frühesten Übersetzung biblischer Texte in eine germanische Sprache lassen sich bestimmte Grundstrukturen erkennen, die in anderen Kontexten wiederkehren. Durch ein Faksimile ist die im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts entstandene Purpurhandschrift, die wegen ihrer silbernen Schrift „Codex argenteus“ genannt und in der Universitätsbibliothek Uppsala aufbewahrt wird, zugänglich.

Wulfila (ca. 311–383) gilt als erster Übersetzer bzw. Koordinator der Übersetzung biblischer Texte (v.a. der Evangelien) in die gotische Sprache. Charakteristischerweise waren Migrationsvorgänge, häufig in Verbindung mit Gewalt, der äußere Rahmen für Missionstätigkeiten. Die Mission war selten ursächlich für Migration und Gewalt, aber nutzte pragmatisch die gegebene Situation. Die christlichen Vorfahren Wulfilas wurden 257 bei einem Goteneinfall aus Kappadokien verschleppt. Wulfila wuchs dreisprachig auf und hielt sich an die kleine christliche Gemeinde im Machtbereich der gotischen Terwingen. Wohl 336 in Antiochia zum Bischof der Christen unter den Goten geweiht, missionierte er bis zum Jahr 348. Im Zuge politischer Konflikte mit den Römern kam es zu einer Christenverfolgung durch die Gotenfürsten. Eine Gruppe gotischer Christen mit Wulfila siedelte sich dann in Mösien an. In dieser Zeit begann Wulfila mit der Übersetzungstätigkeit zum Zweck der später fortzusetzenden Mission.

Typisch für die Begegnung mit weitgehend literaturlosen Kulturen ist, dass Wulfila zunächst eine eigene Schrift für das Gotische schuf. Zwei Drittel der 27 gotischen Buchstaben stammten aus der griechischen Schrift, der Rest aus dem lateinischen Alphabet und germanischen Runen. Häufig zeichnen sich die ersten Übersetzungen in eine Volkssprache durch eine starke Orientierung an der Ausgangssprache aus. Dies liegt neben der Ehrfurcht vor dem kanonischen Wortlaut auch an der anfänglichen Unsicherheit bei einer philologischen Pionierleistung. Wulfila

schuf „eine gräzisierung Wort-für-Wort-Übersetzung“ (Stutz, S. 381). Für griechische Begriffe, deren inhaltliche Bedeutung im Gotischen unbekannt war, kreierte er Neologismen oder übernahm die griechischen Begriffe als Lehnwörter.

Der „Codex argenteus“ entstand im 6. Jahrhundert als Abschrift der Wulfila-Bibel. Wegen ihrer prächtigen Ausstattung wird ein fürstlicher Auftraggeber, vielleicht der Ostgotenkönig Theoderich (ca. 451–526), vermutet. Weitere Handschriften mit Fragmenten der Wulfila-Bibel wurden als gotisch-lateinische Bilinguen oder Palimpseste überliefert. Der Assimilationsprozess der Bevölkerungsgruppen mit gotischen Wurzeln, die sich im Zuge des landläufig als „Völkerwanderung“ bezeichneten Geschehens in Gebieten des ehemaligen weströmischen Reiches niederließen, war weit fortgeschritten. Die gotische Sprache wurde teilweise nicht mehr verstanden und Pergamentblätter mit ihren Textzeugen konnten deswegen überschrieben werden. Bibelübersetzungen spiegeln in ihrer Gestaltung und Rezeption allgemeine (inter-)kulturelle Veränderungsprozesse.

Der „Codex argenteus“ wurde im Jahr 1554 durch Georg Cassander (1513–1566) im Kloster Werden an der Ruhr wiederentdeckt. Nach dem Dreißigjährigen Krieg gelangte sie nach Schweden. Das Faksimile ist beim Vaterunser aufgeschlagen. Die Arkaden am unteren Bildrand weisen auf Parallelstellen hin.

Literatur:

Stutz, Elfriede: Das Neue Testament in gotischer Sprache; in: Aland, Kurt (Hrsg.): Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte, Berlin 1972, S. 375–402



3.2

Fürstliche Förderung der biblischen Textforschung

Tischendorf, Konstantin von (Hrsg.): *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*
Sankt Petersburg 1862, Bd. 4
Bb griech.1862 01-4

Eine Folge der Siedlungspolitik der griechischen Teilstaaten, vor allem jedoch der Eroberungen Alexanders des Großen war, dass sich das Altgriechische als Verkehrs- und Amtssprache im östlichen Mittelmeerraum durchsetzte. Mit der griechischen Sprache kam es auch zu einer Hellenisierung der dortigen Kultur. Dies galt auch für die außerhalb des Heiligen Landes in der Diaspora lebenden Juden. Die Schriften des Neuen Testaments entstanden trotz des aramäischen Sprachgebrauchs Jesu in griechischer Sprache und das Alte Testament wurde ins Griechische übersetzt. Da Griechisch die authentische Sprache des Neuen Testaments ist, legt sich in der Außen- und Selbstwahrnehmung eine Verknüpfung des Christentums mit europäischer Kultur nahe. Manche europäische Fürsten sahen sich berufen, durch großzügige Förderung von Bibeldruck und Bibelverbreitung die geistigen Grundlagen ihres Gemeinwesens zu stärken.

Als Schutzmacht nicht nur des orthodoxen Christentums, sondern eines christlich geprägten Abendlandes allgemein verstanden sich traditionell die russischen Zaren. Es verwundert daher nicht, dass ein vielversprechendes Forschungsprojekt zur Rekonstruktion der ursprünglichsten Fassung des Bibeltextes durch Zar Alexander II. (1818–1881) eine besondere Unterstützung erfuhr. Der deutsche Theologe und Paläograph Konstantin von Tischendorf (1815–1874) entdeckte 1844 im Sinaikloster die bis dahin vollständigste und älteste griechische Bibelhandschrift. Der „Codex Sinaiticus“ enthält auf 347 Blättern das komplette Neue Testament und größere Teile des Alten Testaments. Diese Handschrift mit griechischen Unzialbuchstaben in vier Spalten wurde um das Jahr 320 möglicherweise im Auftrag des römischen Kaisers Konstantin erstellt. Tischendorf transkribierte zunächst 43 Blätter. Sein unter der Schirmherrschaft des Zaren durchgeführter Forschungsaufenthalt des Jahres 1859 ermöglichte den Transport der Handschrift nach Sankt Petersburg

und zehn Jahre später deren Schenkung an Russland.

Am 10. November 1862 übergab Tischendorf die aufwendig gestaltete Faksimile-Ausgabe des Codex Sinaiticus an Zar Alexander. Dieser hatte auch die dreijährigen Transkriptionsarbeiten finanziert. In der Widmung an den Zaren, dessen Wappen den Einband ziert, lobte Tischendorf seinen Förderer. Aus des Zaren Händen sei diese Handschrift als Bote der alten Wahrheit („antiquae veritatis nuntius“) in die christliche Welt hinausgegangen und gebe diesem Menschengeschlecht ein neues Licht (Bd. 1, Bl. 2v). Die Faksimile-Ausgabe erschien aus Anlass des tausendjährigen Jubiläums der russischen Zaren.

Literatur:

Schick, Alexander ; Behrend, Hildegard: *Tischendorf und die älteste Bibel der Welt. Die Entdeckung des Codex Sinaiticus im Katharinenkloster, Muldenhammer* 2015

Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): *Codex Sinaiticus. Geschichte und Erschließung der „Sinai-Bibel“*, Leipzig 2007²

2 ΕΝΑΡΧΗΝ ΗΘΑΟΡ-
 ΚΑΙ ΘΑΟΓΟCΗΝ
 ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΝ ΚΑΙ
 ΘCΗΝ ΘΑΟΓΟCΟΥ
 ΤΟCΗΝ ΕΝΑΡΧΗΝ
 ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΝ ΠΑ
 ΤΑΔΙΑΥ ΤΟΥ ΕΓΕΝ-
 ΤΟ ΚΑΙ ΧΩΡΙC ΑΥΤΗ
 ΕΓΕΝΕΤΟ ΟΥΔΕΝ
 ΟΓΕΓΟΝΕΝ ΕΝ ΑΥ
 ΤΩ ΖΩΗCΤΗΝ
 ΚΑΙ Η ΖΩΗ ΗΝ Ε-
 ΦΩCΤΩ Η ΑΝΘΡΩ-
 ΠΩΝ ΚΑΙ ΤΟ Ε-
 ΕΝ ΤΗC ΚΟΤΗ ΜΕ-
 ΝΕΙ ΚΑΙ ΗC ΚΟΤΗ
 ΑΥΤΟΥ ΚΑΤΕ-
 ΛΑΒΕΝ
 ΕΓΕΝΕΤΟ ΑΝΘΡΩ
 ΠΟC ΑΠΕCΤΑΛΑΜ-
 ΝΟC ΠΑΡΑ ΟΥΝ Η-
 ΝΟΜΑ ΑΥΤΩ ΙΩ-
 ΑΝΗΝC ΟΥΤΟC
 ΗΛΘΕΝ ΕΙC ΜΑΡΤΥ-
 ΡΙΑΝ ΗΝ ΑΜΑΡΤΥ-
 ΡΗC Η ΠΕΡΙ ΤΟΥ Ε-
 ΤΟCΙΝ ΑΠΑΝΤΕC
 ΠΙCΤΕΥCΩCΙΝ ΑΙ
 ΑΥΤΟΥ ΟΥΚ ΗΝ ΚΙ-
 ΝΟC ΤΟ ΕΦΩC Α-
 ΛΙΝ ΑΝ ΑΥΤΥΡΗC
 ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΦΩCΤΟ
 ΗΝ ΤΟ ΕΦΩC ΤΟ
 ΑΝΘΩCΙΝΟΝ ΟΦ-
 ΤΙΖΕΙ ΠΑΝΤΑ ΑΝ-
 ΘΡΩΠΟΝ ΕΡΧΟ-
 ΜΕΝΟΝ ΕΙC ΤΟ
 ΚΟCΜΟΝ ΕΝ ΤΩ
 ΚΟCΜΩ ΗΝ ΚΑΙ
 ΟΚΟCΜΟC ΑΙ ΑΥ-
 ΤΟΝ ΕΓΕΝΕΤΟ ΚΑΙ
 ΟΚΟCΜΟC ΑΥΤΟ
 ΟΥΚ ΕΓΗΘ ΕΙC ΤΑ
 ΙΔΙΑ ΗΘΕΝ ΚΑΙ
 ΘΗΤΑΙ ΟΙ ΑΥΤΟΝ
 ΟΥ ΠΑΡΕΔΑΔΟΝ
 ΟCΟΙ ΔΕCΤΑΔΟΝ
 ΑΥΤΟΝ ΕΛΑΦΚΗ

ΑΥΤΟΙC ΕΖΟΥΕΙΑΝ
 ΤΕΚΝΑ ΟΥΓΕΝΕC
 ΤΟΙC ΠΙCΤΕΥΟΥCΙ
 ΕΙC ΤΟ ΘΝ ΟΜΑ ΑΥΤΗ
 ΟΙ ΟΥΚ ΕΖΑΙΜΑΤΗC
 ΟΥΔΕ ΕΚΘΕΛΗΜΑ
 ΤΟC CΑΡΚΟC ΟΥΔΕ
 ΘΕΛΗΜΑΤΟC ΑΝΑΡ-
 ΧΑΛΛΕΚΘΥ ΕΓΕΝΗΝ
 ΗΝ CΑΝ ΚΑΙ ΘΑΟΓ-
 CΑΡ ΕΓΕΝΕΤΟ ΚΑΙ
 ΕCΚΗΝΩC ΕΝΕΝΗ
 ΜΗΝ ΚΑΙ ΕΘΕCΑ
 ΜΕΘΑ ΤΗΝ ΔΟΞΑ
 ΑΥΤΟΥ ΔΟΞΑΝ ΩC
 ΜΟΝΟΓΕΝΟΥC ΠΑ-
 ΡΑ ΠΑΤΡΟC ΠΛΗΡΗ
 ΧΑΡΙΤΟC ΚΑΙ ΑΛΗΘ-
 ΙΩΑΝΗΝ C ΜΑΡΤΥΡΗ
 ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ Κ-
 ΚΡΑΓΕΝ ΟΥΤΟC ΗΝ
 Ο ΟΠΙCΩΜΟΥC Ε-
 ΧΟΜΕΝΟC ΟC ΕΜ
 ΠΡΟCΘΕΝ ΜΟΥ Ε-
 ΓΟΝΕΝ ΟΤΙ ΠΡΩΤΗ
 ΜΟΥ ΗΝ Ο ΠΕΚΡΥ
 ΠΛΗΡΩΜΑΤΟC ΑΥ-
 ΤΟΥ Η ΜΕΙC ΠΑΝ-
 CΑΛΛΟΜΕΝ ΚΑΙ ΧΑ-
 ΡΗΝ ΑΝΤΙΧΑΡΙΤΟC
 ΟΤΙ ΟΝΟΜΟC ΑΙ Α-
 ΜΩΥC ΕΩC ΕΛΟC
 Η ΧΑΡΙC ΚΑΙ Η ΑΛΗ-
 ΘΕΙΑ ΙΥ ΕΓΕΝΕΤΟ
 ΟΝ ΟΥΔΕΙC ΕΦΑ-
 ΚΕΝ ΠΩΠΟΤΕΜ
 ΝΟΓΕΝΗC ΟC ΕΙΡ-
 ΚΟΛΠΟΝ ΤΟΥ ΠΑ-
 ΤΡΟC ΕΚΕΙΝΟC ΕΞΗ
 ΓΗCΕΤΟ ΚΑΙ ΑΥΤΗ
 ΕCΤΗΝ Η ΜΑΡΤΥΡΗ
 ΚΤΟΥ ΙΩΑΝΗΝ ΟΥ
 ΑΠΕCΤΑΛΑΝ ΟΙ ΟΥ
 ΔΑΙΟΙ ΕΞ ΕΡΟCΟΛΥ-
 ΜΩΝ ΠΕΡΙCΚΑΙ ΑΥ
 ΕΠΑCΙΝ ΑC ΠΕΡΕΦ
 ΤΗC ΩCΙΝ ΑΥΤΟΝ Ε-
 ΤΙC ΕΚΑΙ ΩΜΟΛΗΤΗ

CΕΝ ΚΑΙ ΟΥΚ ΗΡΗΝ
 CΑΤΟΟ ΠΕΓΩ ΟΥΚ
 ΜΙΟΧC ΚΑΙ ΕΠΗΡ-
 ΤΗC ΑΝ ΠΑΛΙΝ ΤΗ
 ΗΛΙΑC ΕΙΛΕΓΕΙ ΟΥ
 ΚΕΙΝΗ ΠΡΟΦΗΤΗC
 CΥΚΑΙ ΑΠΕΚΡΙΘΗ
 ΕΙΠΟΝ ΟΥΝ ΑΥΤΩ
 ΠCΕΙΝ ΑΛΠΟΚΡ
 CΙΝΑ ΘΜΕΝ ΤΟΙ
 ΠΕΜΨΑCΙΝ ΗΜΑ
 ΤΙΛΕΓ ΕC ΠΕΡΕCΑ
 ΤΟΥ ΕΦΗΓΕΤΩ ΕΦ
 ΗΝ ΚΟΩΝ ΤΟC ΕΝ
 ΤΗ ΕΡΙΜΩ C ΟΥ
 ΗΚΑΤΕ ΤΗΝ ΟΔΟΝ ΚΙ
 ΚΛΩC ΕΙΠΕΝ ΗΚ
 ΙΑC Ο ΠΡΟΦΗΤΗC
 ΚΑΙ ΑΠΕCΤΑΛΑΜΕ
 ΝΟΙ ΗC ΑΝ ΕΚ ΤΩΝ
 ΦΑΡΙCΑΙΩΝ ΚΑΙ Η
 ΠΟΝ ΑΥΤΩ ΤΟΥ Η
 ΚΑΠΤΙΖΕΙC ΕΙC ΕΥ
 ΚΕΙΟΧC ΟΥΔΕ ΗΔΙ
 ΔC ΟΥΔ ΕΟ ΠΡΟΦΗ
 ΤΗC
 ΑΠΕΚΡΙΘΗ ΑΥΤΟΙ-
 ΙΩΑΝΗΝ C ΑΕΙΩ
 ΕΓΩ ΚΑΠΤΙΖΩ ΕΝ
 ΤΩ ΨΑΤΙΜΕC ΟC
 ΥΜΩΝ ΕCΤΗΚΕΙ Η
 ΥΜΕΙC ΟΥΚ ΟΙΔΑΤΕ
 ΟΠΙCΩΜΟΥ ΕΡΧΟ-
 ΝΟC ΟΥΚ ΕΙΝ Η
 ΣΙΟC Η ΑΥCΩΧ
 ΤΟΥ ΤΟΝ ΙΜΑΝΤΑΙ
 ΥΠΟΔΗΜΑΤΟC
 ΤΑΥΤΑ ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΝ
 ΒΗΘΛΗΑ ΠΕΡΑΝ ΤΗ
 ΙΟΡΔΑΝΟΥ ΤΙΟΤΑΜΗ
 ΟΠΟΥ ΗΝ ΟΙΩΑΝ
 ΗΝ C ΚΑΠΤΙΖΩΝ
 ΤΗΝ ΕΛΥΡΙΟΝ ΒΑCΠΙ
 ΤΟΝ Η ΕΡΧΟΜΕΝ
 ΠΡΟC ΑΥΤΟΝ ΚΑΙ Α-
 ΓΕΝΑ ΕΟ ΑΜΝΟC ΕΡ
 ΟΥ Ο ΕΡΩΝ ΤΗΝ Α
 ΜΑΡΤΙΑΝ ΤΟΥ ΚΟΘΗ

ΟΥΤΟC ΕCΤΗΝ ΥΠΗΡ
 ΕΓΩ ΕΠΟΝ ΟΠΗC
 ΜΟΥ ΕΡΧΕΤΑΙ ΑΝΗΡ
 ΟC ΕΜ ΠΡΟCΘΕΝΗC
 ΓΕΓΟΝΕΝ ΟΤΙ ΠΡΩ
 ΤΟC ΜΟΥ ΗΝ ΚΑΙ ΓΩ
 ΚΗC ΕΝ ΑΥΤΟΝ ΑΛ
 ΛΗΝ ΑΦΑΝΕΡΩΘΗ
 ΤΩΙC ΑΔΙΑΤΟΥΤΟΝ
 ΟΟΝ ΕΓΩ ΕΝ ΨΑΡ
 ΚΑΠΤΙΖΩΝ ΚΑΙ Ε
 ΜΑΡΤΥΡΗC ΕΝ ΤΩ
 ΑΝΗΝC ΟΠΤΕΘΕ
 ΑΜΑΙ ΤΟ ΗΝ ΑΩC
 ΠΕΡΙCΤΕΡΑΝ ΚΑΙ Α
 ΒΑΙΝΟΝ ΕΚ ΤΟΥ
 ΡΑΝ ΟΥΚ ΑΙΜΕΝΟ
 ΕΠΑΥΤΟΝ ΚΑΙ ΕΓΩ
 ΟΥΚ ΗΔΕΝ ΑΥΤΟΝ
 ΑΛΛΟ ΠΕΝΨΑCΜ
 ΚΑΠΤΙΖΕΙΝ ΕΝ ΤΩ
 ΨΑΡΤΕΚΙΝΟC Η
 ΕΙΠΕΝ ΕΦΟΝ ΑΝΙ
 ΔΗCΤΟ ΠΗΚΑΤΑC
 ΝΟΝ ΚΑΙ ΜΕΝΟΝ
 ΠΑΥΤΟΝ ΟΥΤΟC
 ΕCΤΗΝ ΟΒΑΠΤΙΖΩΝ
 ΕΝ ΠΗΛΑΓΩ ΚΑΙ Ε-
 ΕΩΡΑΚΑ ΚΑΙ ΜΕ
 ΜΑΡΤΥΡΗ ΚΑΙ ΟΤΗ
 ΤΟC ΕCΤΗΝ Ο ΕΚΚΑΚΤΗ
 ΤΟΥ ΟΥ
 ΤΗC ΕΛΥΡΙΟΝ ΠΑΛΙ
 ΙCΤΗΚΟΙΩΑΝΗC
 ΚΑΙ ΕΚ ΤΩΝ ΜΑΘΗ-
 ΤΩΝ ΑΥΤΟΥ ΔΥΟ ΚΑΙ
 ΕΜΒΑCΨΑCΤΩ ΗC
 ΡΗΠΑΤΟΥΝ ΤΙΛΕCΗ
 ΙΔΕΟ ΑΜΝΟC ΤΟΥ
 ΗΚΟΥC ΑΝΘΩΟΜ
 ΘΗΤΑΙ ΑΥΤΟΥ ΑΛΛΑ
 ΤΟC ΚΑΙ ΗΚΟΛΟΥC
 CΑΝ ΤΩ ΕΥ
 ΕΡΑΦΕΙC ΟΙC ΚΑΙ Α
 CΑΜΕΝΟC ΑΥΤΟΥ
 ΑΚΟΛΟΥΘΟΥΝΤΑC
 ΓΕΝΤΗC ΕΙC ΤΟΙΔ
 ΕΙΠΟΝ ΑΥΤΩ ΡΑΒΒΙ

Incipit liber brevis que nos genesim
In principio creauit deus celum **dicim⁹**
et terram. Terra autem erat inanis et
uacua: et tenebre erant super faciem abyssi.
et spiritus domini ferebatur super aquas. Dixitque
deus. fiat lux. Et facta est lux. Et uidit
deus lucem quod esset bona: et diuisit lucem
a tenebris. appellauitque lucem diem et
tenebras noctem. factumque est uespere et
mane dies primus. Dixitque deus. fiat
firmamentum in medio aquarum: et diui-
dat aquas ab aquis. Et fecit deus firm-
amentum: diuisitque aquas que erant
sub firmamento ab hijs que erant super
firmamentum. et factum est ita. Vocauitque
deus firmamentum celum: et factum est uespere
et mane dies secundus. Dixit uero deus.
Congregentur aque que sub celo sunt in
locum unum: et appareat arida. Et factum est
ita. Et uocauit deus aridam terram:
congregatio uelque aquarum appellauit
maria. Et uidit deus quod esset bonum. et
ait. Generentur terra herba uirentium et
facientem semen: et lignum pomiferum faciens
fructum iuxta genus suum. cuius semen in
semetipso sit super terram. Et factum est ita. Et
protulit terra herba uirentem et facientem
semen iuxta genus suum: lignumque faciens
fructum et habens unumquodque semen secundum
speciem suam. Et uidit deus quod esset bonum:
et factum est uespere et mane dies tertius.
Dixitque deus. fiant luminaria
in firmamento celi: et diuidant diem ac
noctem: et sint in signa et tempora et dies et
annos. ut luceant in firmamento celi et
illuminent terram. Et factum est ita. fecitque
deus duo luminaria magna: luminare
maius ut prelleret diem et luminare minus
ut prelleret noctem et stellas: et posuit eas in
firmamento celi ut lucebant super terram: et

prelleret diem ac noctem: et diuideret lucem
ac tenebras. Et uidit deus quod esset bonum:
et factum est uespere et mane dies quartus.
Dixit etiam deus. Producantur aque reptile
anime uiuentis et uolatile super terram
sub firmamento celi. Creauitque deus cetera
grandia. et omnem animam uiuentem atque
morbabilem quam produxerant aque in speciebus
suis. et omnem uolatile secundum genus suum.
Et uidit deus quod esset bonum. benedixitque
eis dicens. Crescite et multiplicamini: et
replete aquas maris. auelque multiplicentur
super terram. Et factum est uespere et mane
dies quintus. Dixit quoque deus. Pro-
ducat terra animam uiuentem in genere suo.
in uentem et reptilia. et bestias terre secundum
speciem suam. factumque est ita. Et fecit deus
bestias terre iuxta speciem suam. inuen-
ta et omnem reptile terre in genere suo. Et
uidit deus quod esset bonum. et ait. fada-
mus hominem ad imaginem et similitudinem
nostram. et prelet piscibus maris. et uola-
tilibus celi et bestiis uniuersis. et omni
reptile quod mouetur in terra. Et creauit
deus hominem ad imaginem et similitudinem
sua. ad imaginem dei creauit illum. ma-
sculum et feminam creauit eos. Benedixit
que illis deus. et ait. Crescite et multiplica-
mini et replete terram. et sibi care eam. et domina-
mini piscibus maris. et uolatilibus celi.
et uiuentis animantibus que mouentur
super terram. Dixitque deus. Ecce dedi uobis
omnem herbam afferentem semen super terram.
et uniuersa ligna que habent in se uentem
semen generis sui. ut sint uobis in escam
et cunctis animantibus terre. omni: uolenti
celi et uiuentis que mouentur in terra. et in
quibus est anima uiuens. ut habeant ad
uescendum. Et factum est ita. Viditque deus
cuncta que fecerat. et erant ualde bona.



3.3

Der Buchdruck als Infrastruktur für Mission

Biblia <lat.>. Zweiundvierzigzeilige Bibel (B 42)
Mainz: Johannes Gutenberg, ca. 1454
Bb lat.1454 01-1

Die Gutenberg-Bibel ist die bekannteste Druckausgabe der Bibel. Erst der Buchdruck schuf die Grundlage für eine auf Bibellektüre abzielende Mission.

Der spätere Papst Pius II. (Enea Silvio Piccolomini)(1405–1464) war einer der ersten, die ihren Eindruck über die neue Erfindung artikulierten. In einem Brief an den spanischen Kardinal Juan de Carvajal (1399–1469) vom 12. März 1455 schrieb Piccolomini, dass er im Oktober 1454 in Frankfurt von einem wundersamen Mann („vir ille mirabilis“) gehört habe – gemeint war Johannes Gutenberg (ca. 1400–1468). Als dessen Produkte habe er Lagen einzelner biblischer Schriften gesehen. Diese zeichneten sich durch höchst saubere und korrekte Schrift („mundissime ac correctissime litterae“) aus, ohne irgendwelche Fälschungen oder Zusätze („nulla in parte mendaces“), und könnten mühelos und ohne Brille gelesen werden (Meuthen, S. 110). Der Buchdruck ermöglichte die Vervielfältigung seitenidentischer Exemplare.

Martin Luther forderte in seiner Schrift an die Ratsherren der deutschen Städte von 1524, „das man fleys und koste nicht spare, gutte librareyen oder buecher heuser sonderlich ynn den grossen stedten [...] zuverschaffen. Denn so das Euangelion und allerley kunst soll bleyben, mus es yhe ynn buecher und schrifft verfasset und angebunden seyn“ (WA 15, S. 49,12–15). Luther gilt als Initiator der Stadtbibliotheken, weil er die sprachliche Vermittlung des Glaubens betonte und die Bibel wie alle zu ihrem Studium notwendigen Bücher einem möglichst breiten Publikum zugänglich machen wollte.

Das Kolophon des vielleicht noch von Gutenberg gedruckten „Catholicon“ (1460) (GW 3182), Bl. 372r, fasst die technische Innovation so zusammen: Durch das bewundernswerte Zusammenpassen (concordia), Verhältnis (proportio) und Maß (modulus) der Urformen (patronae) und Lettern (formae) wurde das Buch vollendet. Damit wird sowohl die technische Innovation als auch die ästhetische Wirkung der Typographie angesprochen.

In dem aus der Tradition der Prachthandschriften vertrauten Ideal einer ästhetisch anspre-

chenden Gestaltung artikuliert sich auch die Ehrfurcht vor dem Inhalt und Zweck der Bibel. Dies ließ sich dank des Buchdrucks mit den für textgestützte Glaubensvermittlung ebenfalls wichtigen Kriterien der Normierung und maximalen Verbreitung verbinden.

Zwar garantierte die lateinische Textfassung damals eine länderübergreifende Verständlichkeit in den gelehrten Kreisen des Westens. Jedoch existierten verschiedene handschriftliche Versionen der lateinischen Vulgata. Durch den Buchdruck brachte die Gutenberg-Bibel eine Normierung des Vulgata-Textes im Sinne der Pariser Tradition mit sich.

Literatur:

Luther, Martin: An die Burgermeyster und Radherrn allerley stedte ynn Deutschen landen (1524), WA 15, S. 27–53

Meuthen, Erich: Ein neues frühes Quellenzeugnis (zu Oktober 1454?) für den ältesten Bibeldruck. Enea Silvio Piccolomini am 12. März 1455 aus Wiener Neustadt an Kardinal Juan de Carvajal; in: Gutenberg-Jahrbuch 57 (1982), S. 108–118

3.4

Jesus als sächsischer Heerführer

Schmeller, Johann Andreas: Heliand oder die altsächsische Evangelien-Harmonie
München u.a.: Cotta, 1830
D.D.qt.138-1
(Mit Reproduktion aus: BSB München, Cgm 25, Bl. 69r)

Die Christianisierung Europas geschah als langer, komplexer und heterogener Prozess. Insbesondere in Gebieten, die nur in geringem Maße unter dem Einfluss römisch-lateinischer Kultur standen, sahen sich die Missionare vor erhebliche Herausforderungen gestellt. Ein bedeutendes Zeugnis für Bemühungen um die Inkulturation der biblischen Botschaft stellt das um 830 entstandene altsächsische Epos dar, das unter dem Namen „Heliand“ Bekanntheit erlangte. Es handelt sich um eine ausschmückende lyrische Übertragung von Inhalten der Evangelien in 5.983 Langzeilen mit Stabreim, dies als Evangelienharmonie.

Christliche Mission kommt nicht ohne Bezug auf die Bibel aus. Indem durch Mission die zeitlichen und räumlichen Grenzen des Urchristentums überschritten wurden, stellte sich von Anfang an die Frage nach der Übertragung der biblischen Inhalte in Sprachen und kulturelle Prägungen, die von denen des Urchristentums abwichen.

Der „Heliand“ stellte den Versuch dar, die Erzählungen über das Leben Jesu in die damalige Lebenswelt der Sachsen zu übertragen. Die lyrische Textgestalt zählte dazu. Dann galt es, passende Begriffe in der altsächsischen (altniederdeutschen) Sprache zu finden. Die Sachsen waren zwar von Karl dem Großen (747–814) militärisch unterworfen worden, kulturell aber noch stark vom altgermanischen Denken geprägt. Der anonyme Autor, vermutlich aus einem der Klöster im sächsischen Siedlungsgebiet (Fulda oder Werden), knüpfte mit seinem Vokabular an die vertraute Vorstellungswelt der Sachsen an.

Als Beispieltext dient hier die Erzählung von der Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane (Matthäus 26,47ff.). Die beste Überlieferung des „Heliand“ liegt mit einer um 850 im Kloster Corvey entstandenen Abschrift vor (BSB München: Cgm 25: <https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00026305-7>). So wurden Städte wie Jerusalem oder Nazareth als „burg“ bezeichnet (Schmeller, S. 147, Z. 8: „ina te burg hinan“; vgl. „nazarethburg“,

S. 148, Z. 4) (Heliand, Vers 4822, 4848). Den Sachsen war Jesus als tapferer Heerführer mit einem militärischen Gefolge leichter vermittelbar als der zwar allmächtige, sich jedoch demütig selbst entäußernde Christus, wie ihn Philipper 2,6-11 bekennt. Dementsprechend wurden die Apostel als „Wehrleute“ („Uuerod“: Schmeller, S. 147, Z. 9–10) (Heliand, Vers 4824, 4839) präsentiert. Jesus ist ein berühmter Herr („mari drohtin“) bzw. „der Dienstleute Herr“ („thiodo drohtin“) und ein Kräftiger („craftagne“) (Schmeller, S. 147, Z. 11, 16, 14) (Heliand, Vers 4827, 4833, 4831). Judas, der „treulos man“ (Schmeller, S. 147, Z. 12) (Heliand, Vers 4828), erscheint in einer von Ehre und Treue bestimmten Gesellschaft als besonders negativ. Hinter dem Ausdruck „metodo giscapu“ (Schmeller, S. 147, Z. 11) (Heliand, Vers 4827) schließt sich der Dichter der für Germanen typischen Schicksalsergebenheit an. Ob hinter dem Begriff „Gotteskind“ („godes barne“) (Schmeller, S. 147, Z. 13) (Heliand, Vers 4829) die bei spätantiken Germanenstämmen häufig anzutreffende arianische, nicht-trinitarische Vorstellung Jesu als eines kraftvollen Übermenschen bzw. Halbgottes nachklingt, ist zumindest nicht ganz auszuschließen.

Literatur:

Kannegießler, Karl Ludwig: Der Heiland. Altsächsische Evangelien-Harmonie, Berlin 1847

Schreiber, Hermann: Wie die Deutschen Christen wurden. Von Heiligen und Helden, Herrsching 1988

Ch. septim.

Mæro XXVI. 45—50. Mæro XIV. 41—45. Loo. XXII. 47—50. Iro. XVIII. 2—8.

1. Iohann alder ligen, deinde feliſijſi dreg man for an gimung.
 2. Iegre an ſcheltun, lode man ſchelt, lreimender for lang, that
 3. Ie an thone lang apren, ligen and lende, thea lode uulle lode
 4. uulle, hær to thea lode an lode lode, lode thea to thea.
 5. thea lode to lode, thea lode lode, to thea that to thea.
 6. Ie thea uulle lode man, Ie gung man at uulle to quod he, uulle
 7. Ie uulle quodde, that if uulle lode, thea githen lode, lode uulle.
 8. Mæro for apren thone lode, uulle to thea lode, lode man.
 9. Ie thea lode, he if lode lode, and if uulle lode, Ie uulle.
 10. Ie lode thea uulle to thea lode lode, lode lode, lode lode.
 11. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 12. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 13. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 14. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 15. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 16. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 17. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 18. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 19. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 20. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 21. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 22. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 23. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 24. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.
 25. Ie thea lode, lode lode, lode lode, lode lode, lode lode.

| | |
|--------------------|--------------------|
| 1. I. 1. 1. 1. 1. | 11. I. 1. 1. 1. |
| 2. I. 1. 1. 1. 1. | 12. I. 1. 1. 1. |
| 3. I. 1. 1. 1. 1. | 13. I. 1. 1. 1. 1. |
| 4. I. 1. 1. 1. 1. | 14. I. 1. 1. 1. 1. |
| 5. I. 1. 1. 1. 1. | 15. I. 1. 1. 1. 1. |
| 6. I. 1. 1. 1. 1. | 16. I. 1. 1. 1. 1. |
| 7. I. 1. 1. 1. 1. | 17. I. 1. 1. 1. 1. |
| 8. I. 1. 1. 1. 1. | 18. I. 1. 1. 1. 1. |
| 9. I. 1. 1. 1. 1. | 19. I. 1. 1. 1. 1. |
| 10. I. 1. 1. 1. 1. | 20. I. 1. 1. 1. 1. |
| 11. I. 1. 1. 1. 1. | 21. I. 1. 1. 1. 1. |
| 12. I. 1. 1. 1. 1. | 22. I. 1. 1. 1. 1. |
| 13. I. 1. 1. 1. 1. | 23. I. 1. 1. 1. 1. |
| 14. I. 1. 1. 1. 1. | 24. I. 1. 1. 1. 1. |
| 15. I. 1. 1. 1. 1. | 25. I. 1. 1. 1. 1. |

141

uudanafor ſigun · fiundo ſole ſcepi dreg man ſiur angimung ·
 lozia an liohe ſatun · lalde man ſaklon · brinnander ſonburg · thea
 ſie an thene berg uppaw · ſigun mid ſtendu · thea ſtali uulle iudaf
 uud · hær he thea lode to lode lode · ſagele imu tho te tekne ·
 the ſie thea to forun · thea ſolke biuoraw · thea thea ſie in forfen
 gin thea · erlof odren man · I k gangu imu at erit to quad he · cuſſia
 me endi qualdiu · thea if erit ſelbo · thea gi ſahen ſeulun ſoleo craftu ·
 binden ma uppaw thea berge · endi ma te burg · hær lode un
 der thea lode · he if liber habud mid ſuurdun ſar uerlod · Uue
 rod ſichode tho · an te ſie te erite kumawe uurdun · grim ſole uodo
 no · thea hemid ſungarun ſtod · maridrohan · lod metodo gi ſapu
 to htero adow · I ho geng imu uulof man · uude te gegnet · endi
 te thea gode lerne · hær mid ſ hobdu · endi if heron quede ·
 cuſte ma craftagne · endi if quidi leſte · uude ma thea uuero
 de · al ſo he er mid uurdun gehet · I hær thea lode al mid gi thal
 diu · thea drohan · ualdand thea uerolder · endi ſprak imu
 mid ſuurdun to · fragode me frokno · Behu kumit thea ſo
 mid thea ſoleu te mi · behu lode ſu mi ſo thea lode to · thea ſe
 lode thea · ſer copet mid thea kumit · under the kumit iudo
 no · melde ſu te thea menegi · C eng imu tho uude thea man
 ſprekan · uude thea uerolder · endi ſie mid ſuurdun fragne ·
 huene ſie mid thea geſidu ſolke quamin · ſonut lode an nabe ·
 ſo gi uulle od nod frummeu · man ſolke uume · I ho ſprak
 imu eſt thea menegi an gengin · quadun thea imbeland thea

3.

Europa (2)

„Eurozentrismus“ und (Post-)Kolonialismus

Bei der Verhältnisbestimmung von (christlicher) Mission und Kolonialismus geht es auch um die Frage, inwieweit Christentum und Europa zusammengehören. Strittig ist seit eh und je, ob das Christentum einen Anspruch auf universale Relevanz stellen darf, der zur Mission berechtigt, oder ob es immer nur kulturell, räumlich und zeitlich begrenzte Gestalten von Religion geben kann. Und wenn das Christentum universal gültig ist: Was gehört dann alles dazu, auch historisch gewachsene, kulturelle Formen, in denen Glauben sichtbar praktiziert wird bzw. werden soll?

3.5–3.8

Christentum als Fremdbestimmung Europas?

Der Eurozentrismus-Vorwurf an die Mission im kolonialen Kontext ist zumindest ambivalent. Beispiele aus der völkischen Bewegung zeigen, wie das Christentum bei der Suche nach einer authentisch europäischen Identität als wesensfremdes Element betrachtet wurde. Oder man schuf eine vermeintlich passendere Gestalt des Christentums.

3.9–3.12

Europäischer Paternalismus in missionarischer Kinderliteratur

In der für Deutschland bestimmten christlichen Kinderliteratur durchlaufen die Protagonisten einen charakteristischen Weg der Bekehrung. Dieser wird als Befreiung aus einer gefährlichen bzw. düsteren Vergangenheit beschrieben. Die neue Glaube geht einher mit einer Veränderung von Lebensgewohnheiten. Diese orientieren sich am Vorbild der Europäer, die paternalistisch als wohlwollend, aber überlegen in Erscheinung treten.

3.13–3.16

Domestizierung des Fremden

Die Mission war mit ihren Facetten Gegenstand auch profaner Bild- und Quellenbände zur Information breiter deutscher Bevölkerungsschichten. Gemeinsam mit der spezifischen Erbauungsliteratur für die Unterstützerverkreise der Mission ist die Betonung der Fremdheit von Brauchtum, Kultur und Sprache der in den Kolonien wohnenden Volksgruppen. Die Distanz wird jedoch als pädagogische bzw. intellektuelle Herausforderung wahrgenommen. Sprachliche Hürden galt es zu überwinden. Als moralisch fragwürdig empfundene Praktiken sollten benannt und möglichst an das in Europa Übliche angepasst werden.

3.17–3.20

Missionare als Freunde der Kolonisierten

Die Mission stiftete vielfach Frieden zwischen afrikanischen Stämmen und suchte durch Vermittlung Aufstände gegen die Kolonialmächte zu verhindern. Arbeitsfleiß und als sittsam betrachtete europäische Kleidung galten als sichtbarer Ausweis der geänderten Identität bekehrter Einheimischer. Viele Missionare scheuten nicht den Konflikt mit Händ-

lern und Kolonialverwaltung, wo es um den Schutz der Afrikaner vor ungerechter Behandlung ging. Allerdings handelte es sich um eine von den Einheimischen durchaus geschätzte Partnerschaft innerhalb des kolonialen Systems. Die primär geistlichen Anliegen der Mission waren damals wie heute Gegenstand (post-)kolonialer Kritik.

3.21–3.24

Christentum als Weltreligion oder Volksreligion?

Forderungen nach einer „De-Kolonisierung“ der außereuropäischen Länder gehen häufig mit einer Neuorientierung an vorkolonialen bzw. vorchristlichen Traditionselementen einher. Bestimmend ist dabei mehr die Abgrenzung von allem mit Europa Assoziierten als ein konkretes positives Bekenntnis. Andere Ansätze verbinden christliche Inhalte universaler Gültigkeit mit partikularen, der jeweiligen Kultur angepassten Ausgestaltungen der Form.

Die Eurozentrismus-Kontroverse erhält noch mehr Facetten, wenn man die umgekehrte Mission von Migranten im säkularisierten Europa bedenkt. Oder die Vorstellung, dass indigene Kulturen ihre Ursprünge in der biblischen Heilsgeschichte haben.

3.5

Das Christentum als Fremdkörper

Hauer, Jakob Wilhelm: Was will die Deutsche Glaubensbewegung?
Stuttgart: Hirschfeld, 1934
3C/1537-5

Die Entwicklung weltanschaulicher Systeme hängt nicht selten von individuellen biographischen Erlebnissen ab. Ein extremes Beispiel für diesen Sachverhalt war Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962). Aus einem pietistischen Elternhaus Altwürttembergs stammend war er bis 1911 an einer Missionsschule in Indien tätig. Dort wurde sein Interesse an den in Asien entstandenen Religionen geweckt. Seine anschließenden religionswissenschaftlichen und philologischen Studien bewirkten eine zunehmende Entfremdung von seinen christlichen Wurzeln. Der von 1927 bis 1945 als Professor für Indologie und Religionswissenschaft an der Universität Tübingen tätige Gelehrte propagierte schließlich eine im biologischen Erbgut einer Ethnie begründete Religiosität.

Hauer arbeitete sich zeit seines Lebens am theologisch konservativen Protestantismus ab, der sich durch Orientierung an der Bibel und am reformatorischen Bekenntnis auszeichnet. Den erkenntnistheoretischen Konflikt um die normativen Grundlagen des Glaubens zeichnete Hauer in den größeren Zusammenhang des Rassenkampfes ein. Dabei handele es sich um „eine neue Phase des gewaltigen, die Jahrtausende ausfüllenden Ringens zwischen der vorderasiatisch-semitischen Glaubenswelt, in welcher auch das bekenntnis- und kirchengebundene Christentum wurzelt, und der indogermanischen“ (S. 8). Durch einen „artgemäßen Glauben“ wolle er „mithelfen, daß das deutsche Volk, das in der fremden Glaubenswelt des bekenntnis- und kirchengebundenen Christentums nie eine wirkliche Heimat gefunden hat, heimkomme zu seinem Eigenen“ (S. 8). Das Christentum ist Hauer zufolge den Germanen bzw. den Europäern als etwas ihnen wesensmäßig Fremdes aufgenötigt worden. Dagegen wollte Hauer als Indologe genuin indoeuropäisch-arische Glaubensquellen sammeln. Anstelle der wortgebundenen Offenbarung der Bibel traten nun andere Gestalten der Selbstkundgabe Gottes. In der von ihm 1933 gegründeten Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung sollten sich Menschen sammeln, „denen sich Gott in den großen Gestalten der deut-

schen Geschichte, im deutschen Raum und im deutschen Schicksal verpflichtend offenbart“ (S. 2).

Flugschriften
zum geistigen und religiösen Durchbruch
der Deutschen Revolution

*

Heft 5

Was will die Deutsche Glaubensbewegung?

Von

J. W. Hauer



Verlag von C. L. Hirschfeld / Stuttgart-S

3 C

1537

Preis 30 Pfennig

- 5

3.6

Eine germanische Gegen-Bibel als Kritik an christlicher Mission

Schwaner, Wilhelm (Hrsg.): Germanen-Bibel. Aus heiligen Schriften germanischer Völker
7. Auflage
Stuttgart u.a.: Deutsche Verlags-Anstalt, 1941
094-7.AUFL.

Der Volksschullehrer und Publizist Wilhelm Schwaner (1863–1944) stellte eine Quellensammlung mit literarischen Zeugnissen aus der Geschichte der Germanen bzw. Deutschen zusammen. Es ging ihm darum, der deutschen Bevölkerung seiner Gegenwart ein ureigenes geistiges Erbe aufzuzeigen, das gerade mit der vorchristlichen Zeit seinen Anfang nahm. Mit dem Sammelband wollte er als Vertreter einer mystisch-völkischen Religiosität „das gleichwertige Gegenstück der Juden- und Christenbibel“ (S. 8) präsentieren. In seinem Geleitwort zur 6. Auflage (1934) grenzte sich Hans Schemm (1891–1935), der Reichsleiter des NS-Lehrerbundes, von der Sichtweise der christlichen Germanen-Mission ab: „Wer behauptet, die alten Germanen seien kulturlose Heiden gewesen, fälscht die Geschichte und begeht ein Verbrechen am deutschen Blut“ (S. VII). Hier artikuliert sich ein auch in ganz anderen Zusammenhängen vorkommendes Argumentationsmuster. Demnach ist von einer jeweils zu einem bestimmten Volk bzw. Land passenden Form von Religion und Kultur auszugehen. Die christliche Mission mit ihrem universalen Ansatz erscheint in dieser Perspektive nicht nur als Korrektiv, sondern als Bedrohung.

Als Beispiel ist hier ein Abschnitt aus der Edda, einer im 13. Jahrhundert entstandenen altisländischen Sammlung nordgermanischer Götter- und Heldensagen, aufgeschlagen. Die Stabreim-Verse liegen in deutscher Übersetzung vor. Neben mythologischen Inhalten geht es auch um dialogisch vorge tragene Lebensweisheiten.

Schwaner vertrat die Auffassung, dass ein innerer Zusammenhang die Gedankenwelt germanischer Mythologie mit herausragenden Figuren der deutschen Geistesgeschichte verbindet. Die alten Griechen seien anders als die Germanen mit ihrer Ausrichtung auf das Metaphysisch-Äußerliche „nie zum eigentlich Innerlichen“ vorgedrungen (S. 15). Schwaner, der 1906 zu den Mitbegründern des kirchenkritischen Monistenbundes zählte, hielt der christlichen Mission vor, die kulturelle Prägung und

das Selbstbewusstsein der Germanen zerstört zu haben. Zugespitzt, aber sachlich zutreffend benannte er das Menschenbild als entscheidenden Konfliktpunkt. Es geht um die Frage, wie die kreatürlichen Grenzen des Menschen einzuschätzen sind und ob von einer grundsätzlichen Erlösungsbedürftigkeit auszugehen ist. Die Germanen kommen als Gegenstand kulturverändernder Kolonisation in Betracht: „Diese Götterdämmerung ist denn über die Germanen und ihre Götterwelt auch hereingebrochen in der Gestalt des kirchlichen Christentums. Nachdem die Waffen der Römer erlegen, haben die waffenlosen Priester Roms die germanischen Völker unterworfen, in ein furchtbares Joch des Geistes gezwängt. Die Nebel erschienen hier nicht in der Gestalt abstrakter Gedanken, sondern in der Gestalt lebensverneinender Phantome, die das hohe Selbstbewusstsein der Germanen in kirchlich-christlicher Demut bis in den Staub niederzubeugen wußten. Im Gegensatz zur Lehre Christi, die die Menschen zu Göttern machen wollte, [...] ging das Bestreben [...], die Menschen als elende sündige ‚Kreaturen‘, die aus eigener Kraft zu nichts Gutem fähig wären, so tief als möglich zu entwürdigen.“ (S. 16–17).

Germanen-Bibel

Aus heiligen Schriften aller germanischen Völker

Herausgegeben von
Wilhelm Schwaner

7. vollständig umgearbeitete Auflage
20.-30. Tausend
Mit 16 Bildtafeln und 4 Notenstücken
und Erläuterung des Reichsministers Hanns Kerrl



Deutsche Verlags-Anstalt
Stuttgart Berlin

(1941)

Speer und Knab ihre Spiere und Rieche,
Hohleren Knab und Riege, der Jüngste.
Sie erweisen als Ehre dem Vorne,
Sich die Ehre, die Ehre treuend,
Tolle Ehre, die Ehre treuend;

Daher kommt der Stamm der Edlen ...

(Bruchstück „von König und seinen Edlen“)
Der junge König wird hoch der Namen
Nur vertragen allen Zeiten,
Hatte die Kenntnis, Kunde zu teilen,
Schwerer zu kämpfen, Ehre zu schenken,
Nur zu teilen, Tugend zu lehren,
Ehre zu teilen, Ehre zu teilen,
Nur mit acht Männern die Ehre zu teilen,
Nur mit acht, dem Vorne, um Wissen
Und Ehre, erlangt der Knab den Ehre,
Und alle erlangt er es, Ehre zu teilen
Für Namen, das er erlangt.

Das König ritt durch Noth und Noth
Für fröhlichen Jagd, zum Vergnügen,
Da sah eine Krone und lang dem Ehre;
Was führt dich, Tugend, zum Vergnügen?
Sowohl zu teilen und Ehre zu teilen,
Nur die Ehre als Ehre und Ehre,
Nur die Ehre als Ehre und Ehre,
Nur die Ehre, an Ehre und Ehre sein,
Auf ehernen Schößen die Ehre zu teilen,
Die Ehre zu teilen mit in die Welt!

Wobans Kantenfunde

Ich weiß, wie ich lang am mündigen Mann
Nur erziehe nicht,
Dem Speer verstanden, dem Woban gerecht;
Ich selber gerecht mir selber,
An jenen Woban, der eben verdingt,
Da er den Woban erzieht.

Sie born mir nicht Wert noch Wert;
Da nicht ich mich selbst nicht;
Auf laugenden Ruf werden Woban mir hoch,
Nur ich von Woban herabfallt.

Nur Hauptlicher hier ich von Woban sein
Der Woban, Vater der Welt;
Dann wird mir ein Traum von dem trefflichen Woban,
Schließt auf Woban's Schamhaft.

Da begann ich zu machen und weiß zu sein
Und dächte mich fröhlich im Schönen.
Dem Woban aus erweist ich Wert zu Wert,
Und Ehre treuend zu Wert.

Versteh mir die Namen, erst mit die Ehre,
Die fröhlich Ehre, die fröhlich Ehre;
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend.

Wohlt du zu rufen, weißt du zu teilen?
Wohlt du zu rufen, weißt du zu teilen?
Wohlt du zu rufen, weißt du zu teilen?
Wohlt du zu rufen, weißt du zu teilen?

Nur Vergeltung rechnet die fröhliche Ehre,
Nur Vergeltung rechnet die fröhliche Ehre,
Nur Vergeltung rechnet die fröhliche Ehre,
Nur Vergeltung rechnet die fröhliche Ehre.

Der Woban's Ehre war Woban's Ehre;
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend.

Nur die Ehre zu teilen, weißt du zu teilen?
Nur die Ehre zu teilen, weißt du zu teilen?
Nur die Ehre zu teilen, weißt du zu teilen?
Nur die Ehre zu teilen, weißt du zu teilen?

Ein Woban's Ehre ist, das kommt mir zu gut
Nur die Ehre für meine Ehre;
Nur die Ehre für meine Ehre, ich weiß es zu sein,
Nur die Ehre für meine Ehre.

Ein Woban's Ehre ist, wenn man mir nicht
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend.

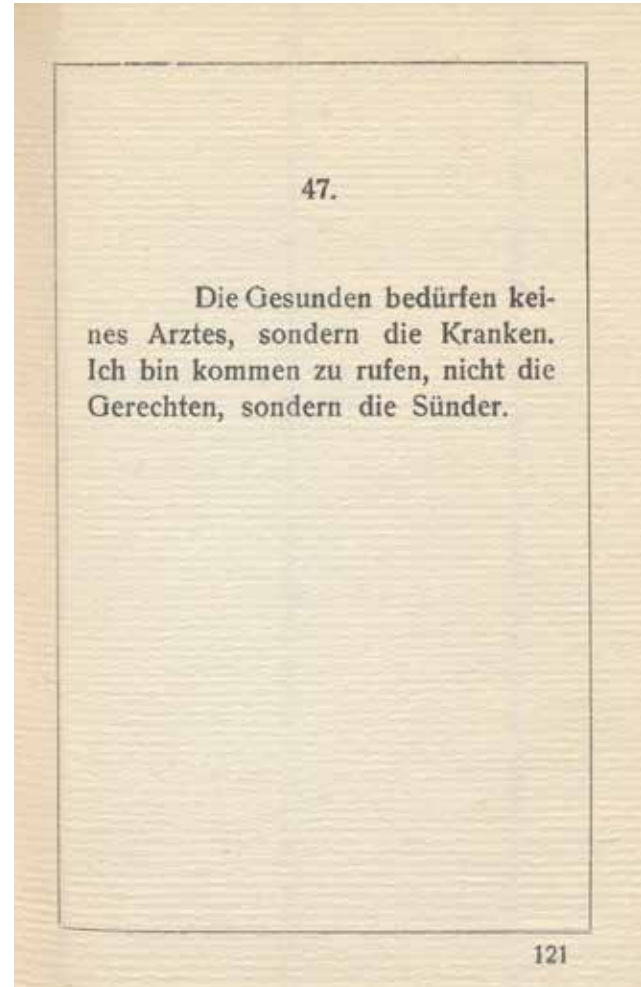
Ein Woban's Ehre ist; wenn fröhlichen Woban
Nur die Ehre auf die Ehre höher ist,
Nur die Ehre auf die Ehre höher ist, ich weiß es zu sein,
Nur die Ehre auf die Ehre höher ist.

Ein Woban's Ehre ist, wenn ein Mann sich selbst
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend.

Ein Woban's Ehre ist, ich ich den Woban
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend.

Ein Woban's Ehre ist, ich ich den Woban
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend,
Nur die Ehre, die Ehre treuend.

1) Mit Woban's Ehre (Ehre) ist Woban's Ehre (Ehre) gemeint, wie Woban's Ehre (Ehre) ist Woban's Ehre (Ehre).



3.7

Mit einer Restbibel hinter das Christentum zurück

Chamberlain, Houston Stewart (Hrsg.): Worte Christi
München: Bruckmann, 1903
51/90204

Die Ausstattung des vorliegenden Exemplars aus der Sammlung des Bibliophilen Max Hettler (1907–1969) mit einem reich verzierten Einband spricht für die Wertschätzung dieses Buches in bildungsbürgerlichen Kreisen seiner Zeit. Der überwiegend im deutschen Sprachraum wirkende Publizist Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) stellte eine Sammlung von Jesus-Zitaten aus den synoptischen Evangelien zusammen. Leitendes Interesse war, den „Sinn für den lebendigen Klang der Stimme Christi“ zu „wecken“ (S. X). Er wollte die „reinemenschlichen“ Worte Christi präsentieren (S. VII), weil „die Persönlichkeit Christi die Wurzel aller Religion im Christentum“ sei (S. IX-X). Chamberlain bezog sich auf Jesus als vollkommenen Menschen („perfectus homo“) (S. 264–265). Dementsprechend erklärte er nicht nur alle Teile der Bibel mit Ausnahme der synoptischen Evangelien für irrelevant, sondern auch innerhalb dieser Restbibel alles, was über die menschliche Natur Christi hinausging. Chamberlain erschien es als notwendig, „nicht nur alles auszulassen [...], was zur speziellen Kirchenlehre gehört – wie Taufe und Abendmahlseinssetzung – sondern auch alle Worte, die in den Evangelien einen Bezug auf Christi Geburt oder Tod haben, sowie alle, die auf Zeiten vor der Geburt und nach dem Tode deuten, da diese alle in das theologische Gebiet des perfectus deus gehören“ (S. 46).

Bezeichnend ist etwa Chamberlains Kommentar zum Spruch 47, der sich auf Lukas 5,32/Matthäus 9,13/Markus 2,17 bezieht. Der Zusatz, dass die Sünder „zur Buße“ gerufen seien, müsse weggelassen werden (S. 288). Dies wird nicht nur mit der notwendigen Einfachheit bzw. Kürze der Zitate begründet. Vielmehr steht die Ablehnung aller für die Beziehung zu Gott relevanten Aspekte im Hintergrund.

Chamberlain lehnte nicht die Bibel an sich ab. Aber er konstruierte eine Restbibel als Zeugnis für einen Jesus, der in dieser reduzierten Form anschlussfähig an ursprünglich dem Christentum widerstrebende Weltanschauungen sein sollte. Er ging insofern geistesgeschichtlich hinter das Christentum

zurück, als er einen sozusagen gereinigten, den eigenen Vorstellungen entsprechenden Jesus kritisch dem Christus der kirchlichen Lehre entgegensetzte. Chamberlain fand in der „Erscheinung Christi“ das „hehrste Beispiel des Heldenmutes“ (Alpers, S. 69). Seinem germanisch-völkischen Ansatz entsprechend präziserte er: „Gewißlich können nur Helden gemüter Christen im wahren Sinne des Wortes sein, nur ‚Herren‘“ (Alpers, S. 69). Jesus galt ihm, da gleichsam „Morgen eines neuen Tages“, als Vorbild für die „lebensfrischen Indoeuropäer (Arier)“ (Alpers, S. 69). „Mission“ war hier nicht im Hinblick auf Erlösung und ewiges Leben angesagt, sondern als ein dem mutigen Heldentum des quasi-arischen Jesus entsprechendes Handeln. Das „christliche Abendland“ im herkömmlichen, kirchlich geprägten Sinne wurde in Frage gestellt. Orientierung gab die Denkweise des vorchristlichen Germanentums.

Die „Worte Christi“ wurden 1941 in 10. Auflage gedruckt. Adolf Hitler zählte Chamberlains Schriften zu den Quellen seiner Weltanschauung.

Literatur:

Alpers, Paul: Der Krist. Bekenntnisse deutscher Christen vom Heliand bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 1934

3.8

Mission für „niedere Rassen“?

Rohrbach, Paul: Deutsche Kolonialwirtschaft. Kulturpolitische Grundsätze für die Rassen- und Missionsfragen
Berlin-Schöneberg: Hilfe, 1909
31818

Der baltendeutsche Theologe und Publizist Paul Rohrbach (1869–1956) polemisierte gegen Ziele und Verfahren der europäischen Mission in den afrikanischen Kolonien. Dem Missionsauftrag aus Matthäus 28,18-20 entsprechend „alle Völker“ zu Jüngern Jesu machen zu wollen, sie zu taufen und zu lehren, werde nur noch von Katholiken sowie Bekenntnis-Luthernern und Pietisten vertreten. Rohrbach propagierte den im deutschen Kaiserreich dominierenden liberalen Kulturprotestantismus, war als linksliberaler Politiker aktiv und von 1903 bis 1906 Kolonialbeamter in Deutsch-Südwestafrika. Er stand für einen auf innerweltliche, ethisch-geistige Höherentwicklung des Menschen ausgerichteten Ansatz von Religiosität. Es gehe nicht um individuelle Bekehrung und Erlösung, sondern um Teilhabe an „den Kräften sittlich-evangelischer Lebensgemeinschaft“ (S. 80) bzw. eine „hoch entwickelte [...] Religionsform“ (S. 81), „die freie und absolute Willensbestimmung nach geistig-sittlichen Motiven“ (S. 95).

Den von der Tradition der Aufklärung geprägten Fortschritts- bzw. Entwicklungsansatz verband Rohrbach konsequent mit rassenbiologisch argumentierenden Abstufungen zwischen den Völkern. Den Missionaren warf er vor, durch Unterricht und Bibelübersetzung die Eingeborenensprachen zu Literatursprachen zu machen, zugleich zur Lektüre europäischer Publikationen zu befähigen (S. 82–83). Dadurch seien politische Emanzipationsbestrebungen der Einheimischen, etwa mit dem sogenannten Äthiopismus, erst ermöglicht worden (S. 83, 86–87). Mission ist in den Kolonien nur dann legitim und erfolgreich, so Rohrbach, wenn sie „auf das unerfüllbare, unmögliche Ideal“ verzichtet, „aus den Schwarzen Vollchristen, Vollbürger der christlichen Religionsgemeinschaft, machen zu wollen“; diesen sei „durch ihre Naturanlage ein volles christliches Selbstbestimmungsrecht nicht zugänglich“ (S. 96).

Rohrbach trat für die Anwendung staatlicher Gewalt ein (S. 96). Die Afrikaner seien – so ein damals verbreitetes Klischee – ganz und gar durch „das sinnliche Element“ bestimmt, wofür die häufig prak-

tizierte Polygamie stehe (S. 91). Das Schlüsselwort für die Erziehungsarbeit sei nicht Lehre, sondern „Disziplin, Autorität, Subordination“ (S. 81). Missionsarbeit im pädagogischen Sinne gelinge, wenn den Kolonisierten „das bedingungslose Gefühl der Abhängigkeit und Minderkeit um der Rasse willen“ bewusst sei (S. 85). Man müsse die tatsächliche „Aufnahme- und Bewährungsfähigkeit der niederen Rasse“ (S. 81) bedenken, sich daher z.B. auf die Vermittlung nur für alltägliche Verwaltungsvorgänge notwendiger mündlicher Sprachkenntnisse beschränken (S. 84).



Missionschwester mit eingeborenen Kindern in Togo

3.9–3.10

Europäische Perspektive missionsbezogener Kinderliteratur

Bruske, Elisabeth: Dhimi Kalcho, ein Uraukind
Friedenau-Berlin: Buchhandlung der Goßnerschen Mission,
ca. 1890
Kirch.G.oct.4881-1

Dale Pritammasih Tiga oder wie aus dem Sohne eines
Zauberers ein christlicher Katechist geworden ist / von ihm
selbst erzählt. Übersetzt von Ferdinand Hahn. - 3. Aufl.
Friedenau-Berlin: Buchhandlung der Goßnerschen Mission,
ca. 1890
Kirch.G.oct.4881-5

Missionsanfänge in Calabar. - [Missionstraktate für Kinder ;
12]
Calw u.a.: Verlag der Vereinsbuchhandlung, ca. 1900
Paed.J.oct.4096-12

Zwei Hefte aus einer Schriftenreihe der nach ihrem
Gründer Johannes Evangelista Goßner (1773–1858)
benannten Mission zeigen exemplarisch, wie Öffent-
lichkeitsarbeit für die Unterstützerverkreise in der Hei-
mat betrieben wurde. Die Bildmotive auf den Titel-
blättern wiederholen sich in der gesamten
Schriftenreihe. In beiden Fällen werden dem Genre
Kinderliteratur entsprechend einheimische Kinder
gezeigt, die sich um lehrende Europäer scharen. Der
Wechsel von Frauen- und Männerfiguren sollte die
Identifikation mit den Protagonisten erleichtern.
Wichtig ist, dass die Einheimischen aufmerksam zu-
hören und selber zu lesen beginnen.

Im ersten Beispiel wurden die Umstände des
frühen Todes von Dhimi, einem christlichen Mädchen
des nordostindischen Stammes der Kol, erzählt. Die
Verwandten erfuhren viel Trost durch den christli-
chen Glauben (S. 14–15). Die Anpassung an europäi-
sches Brauchtum wurde als Kriterium für den Grad
des Glaubenswachstums benannt. „Kränze und Blu-
men auf ihre Gräber zu legen, ist bei den Kols all-
gemein noch nicht Sitte“, so die Beobachtung (S. 15).

Die zweite Kleinschrift präsentierte eine klas-
sische Bekehrungserzählung. Geschildert wurde der
Lebensweg eines Kol-Mannes, der zunächst von der
Zauberei seines Vaters und unmoralischem Verhal-
ten geprägt war und sich zum Katecheten im Dienst
der Mission entwickelte. Deutsche Missionare wur-
den als „Saheb“ (= Herr; z.B. S. 4) angeredet. Sie
entschieden über die Einsatzmöglichkeiten von Ein-

heimischen. Darin drückte sich das für ein Lehrer-
Schüler-Verhältnis fast unvermeidliche Machtgefälle
aus, das im kolonialen Kontext zum Paternalismus
tendierte.

Die Broschüre des Calwer Verlagsvereins ver-
suchte, die positiven innerweltlichen Auswirkungen
der Mission aufzuzeigen. Sie bezog sich hierfür auf
den britischen Missionar Hope Masterton Waddell
(1804–1895), der ab 1845 in Calabar (Nigeria) wirkte
und die dort übliche Praxis der Menschenopfer be-
kämpfte. Waddell verdeutlichte mit wechselndem
Erfolg, dass und warum Gott die Ermordung aller
Sklaven und Frauen einer bedeutenden Person nach
deren Tod ablehne (S. 7). Als offener für Veränderun-
gen erwiesen sich die Schulkinder: „[...] diese gin-
gen mit Lust auf Alles ein, was von Europa kam, die
Sehenswürdigkeiten und die Hörenwürdigkeiten“
(S. 9). Nach einem Schattenspiel mit biblischen Bil-
dern geschah dem Bericht zufolge dies: „[...] und vie-
le Leute fiengen an zu glauben, europäisches Wissen
sei doch besser als afrikanisches“ (S. 11). Auch das
Bildmaterial sollte den Gegensatz zwischen dem ur-
sprünglich kriegerisch-grausamen bzw. unzivilisier-
ten Leben der Afrikaner und dem andächtigen Lau-
schen auf die von den Europäern verkündete
biblische Botschaft veranschaulichen.



Sauberkeit als Ausweis von Frömmigkeit

Eckerskorn, Joseph: Schmitze Bärbchen und der schwarze Peter. Ein spannendes Bilderbuch
Aachen: Xaverius-Verlagsbuchhandlung, 1924
72/90009 ©Verwaistes Werk (§ 61a UrhG)

Missionsbilder mit Versen für Kinder; in: Die evangelischen Missionen 3 (1897), S. 259
Gütersloh u.a.: Bertelsmann, 1897
Kirch.G.oct.4871-3.1897

Der Xaverius-Verein, ein katholischer Missionsverein, zielte mit seinem Kinderbuch auf Familien ab, denen das Zueinander von Glauben und Liebe ein Anliegen war. „Schmitze Bärbchen“ erfüllte als Protagonistin alle Eigenschaften eines vorbildlichen deutschen Kindes. Es wurde als brav, fleißig und fromm dargestellt. Statt sein Taschengeld für Süßigkeiten auszugeben, beginnt es mit einer Sparbüchse „Fürs arme Heidenkind“ zu sammeln, um dessen „Rettlerin“ zu werden (S. 5–6). Klischeeartig wird die mit-leiderregende Situation der Bewohner eines afrikanischen Dorfes beschrieben. Ein „häßlicher Zaubrer“ (S. 11) plagt die Menschen, liefert sie schließlich Sklavenhändlern aus. Mit Bärbchens Geld kauft ein Ordens-Missionar einen Waisenjungen frei (S. 13–14). Damit die Aussage, das „Heidenkind war gerettet“ (S. 14), im vollen Sinne zutraf, bedurfte es der Katechese und Taufe in der Missionsstation (S. 14, 16). Die Namensänderung auf „Pitter/Peter“ sollte den neuen Status verdeutlichen (S. 16). So düster die Ausgangssituation geschildert wurde, so positiv erschien nun das Neue. Dabei galt als Ausdruck des Fortschritts auch das Interesse an der Herkunftskultur der Missionare. Das Vaterunser, die Zehn Gebote und die Lieder wurden „in deutscher Sprache“ erlernt (S. 18). Die Sauberkeit – dies auch wegen der Assoziation der Hautfarbe mit dem Gegenteil – wurde als innerweltliche Begleiterscheinung christlicher Erziehung besonders betont. Die Unterrichtsmaterialien sollten „reinlich“ und „säuberlich“ benutzt werden (S. 18). Zur Erstkommunion der Missionsschüler wurde bemerkt: „Und waren auch schwarz die Gesichter, / Die Herzlein waren so rein“ (S. 20). Peter wurde schließlich in Deutschland zum Priester ausgebildet, absolvierte das Examen als Jahrgangsbester und kam in seine Heimat zurück, um den Afrikanern zum „Apostel“ zu werden (S. 31,

35). Das Kinderbuch verdeutlicht eine charakteristische Ambivalenz. Tatsächlich erlangten viele Afrikaner durch die Mission einen sonst kaum möglichen sozialen und ökonomischen Aufstieg. Auch 1924, also nach dem Ende der deutschen Kolonialpolitik wirkten jedoch in der exemplarischen Beschreibung der aus Sicht der Mission idealtypischen Biographie eines Afrikaners gewisse Stereotypen nach, die theologische und kulturelle Kategorien vermischten. Der Aufstieg ging häufig mit Anpassung einher.

Die Berliner Missionsgesellschaft druckte von 1893 bis 1904 eine Serie länderspezifischer Hefte mit Bildern zur Mission und erläuternder Lyrik für Kinder. Der evangelische Missionswissenschaftler Reinhold Grundemann (1836–1924) hielt es für wichtig, „der deutschen Kinderwelt geeigneten Missions-Nährstoff darzubieten, in den sich die Faserwurzeln der Kindesseele mit Lust einsenken“ (S. 259). Ein Beispiel wurde im Familienblatt „Die evangelischen Missionen“ abgedruckt. Darin wurde auf Fleiß und Sparsamkeit als Unterscheidungsmerkmal der Christen von den anderen freigelassenen afrokaribischen Sklaven abgehoben. Es handelte sich dabei allerdings auch um klischeeartig den Deutschen zugewiesene Eigenschaften, die als Voraussetzung für den Segen Gottes eingefordert wurden.



219

Missionsbilder mit Versen für Kinder.

Hab nun, liebe Kinder, laß,
 Wie's jetzt in Schichten steht.
 Weit ist Taus, die Klammern
 In dort lange leben steht.

Mancher Anger bracht ganz
 Das Freiheit nur Gerecht,
 Denn sie lernen noch bis heut
 Weiber Tisch, noch Essenzeit.

Es gibt's denn noch viele Klau,
 Oft fehlt sich bei liebe West;
 Welt und Wohnung zeigen sich
 Oft nur alle jämmerlich.

Hier steht nur hier leben,
 Wie auch viele andere leben,
 Die als fremde Klammern wissen,
 Wie sie leben schaffen müssen,
 Hab auf allen ihren Wegen
 Kinder Gottes nicht vergessen.

Wie wird es verhältniß die Ein-
 wanzlung einer elementaren Missi-
 onskennntnis in unsern Volk bezieht?
 Über diese Thema hat D. Orndemann
 auf der letzten hiesigen Missionstrennung
 in Halle einen Vortrag, der in treffender
 Veranschaulichung der Wichtigkeit von Wurzel-
 treuen einer Sprache zeigt, und zur
 Pflege und Pflege eines geliebten
 Missionstheaters in unsern Völkern gehört.
 Missionstheater ist heutzutage die Gemein-
 sache. Aber Missionstheater darf
 nicht leben. Jede geliebte zusammen.
 Das letzte endlich auch sehr ungeschicklich
 ist, kann nicht ungeschicklich sein. Es ist
 zu ihrer Pflege angemessene Mittel ver-
 werten der Schaben nicht gut zu machen.
 Über alles sollte die Umgestaltung der
 Mission bei unsern Kindern beginnen. Sehr
 dankenswert ist es, wenn etwas bereits in
 der Schule erzielt wird. Als das Kind
 steht aber dem Fortschritt der Schule das
 Wort gegenüber, mag auch das Bildert-
 heitschen verwendet werden kann.

In diesem Sinne hat sich D. Orndemann
 bemüht, der deutschen Kinderwelt
 geeigneten Missionstheater vorzu-
 legen, in dem sich die Fortschritt der
 Missionstheater mit Takt verbindet. Die Mis-
 sionsbilder mit Versen für Kinder
 haben unsern Kindern sehr schön die
 Hauptzüge des elementaren Missionstheaters
 zu zeigen. Das Spielzeug selbst
 hat dabei als Vorbild gewählt. — Das
 heutzutage nicht leicht zu erreichen ist.

Die Vorträge enthalten je 8 Bilder in
 vierfachen Fortschritt. Wie legen unsern
 Lesern eine Probe von den Bildern und
 den Versen vor, natürlich können wir nur
 die Forderung eines Fortschritts vorzubringen.
 Jedes Bild behandelt ein lebendiges Mis-
 sionsgebiet in typischer Zusammenfassung.
 Alle Bilder schildern das Fortschritt, vier
 andre das Warten der Mission und ihren
 Erfolg.

In früheren haben bisher eine sehr
 reichhaltige Fortschritt gegeben. Diese
 übertrifft diese Behandlung der Mission.
 Es leben herein eine Fortschritt der Fortschritt.
 Aber nur die Kinder vertritt, der Fortschritt
 auch die kleinen Missionstheater ganz anders.
 Von allen Fortschritt ist nur ein angeführt.

3.13–3.14

Moralische Zivilisierung als Motivation des Kolonialismus

Seidel, August: Deutschlands Kolonien. Koloniales Lesebuch für Schule und Haus, 2. Aufl.
Berlin: Heymann, 1909
A7/780

Unsere Kolonien / unter Mitwirkung hervorragender Afrikaner hrsg. von Emil Zimmermann
Berlin [u.a.]: Ullstein, 1912
A22/3851

August Seidel (1863–1916), Philologe und Sekretär der Deutschen Kolonialgesellschaft, stellte eine Quellensammlung zur Beschreibung der zivilisatorischen Entwicklung in den deutschen Kolonien zusammen. Die deutschen Leser sollten sich durch die Lektüre von den Erfolgen der deutschen Kolonialherrschaft überzeugen können. Als selbstverständlicher, wenn auch quantitativ eher zu vernachlässigender Teil des Kolonialismus wurde auch die Mission einbezogen.

Im Bericht über die ab 1886 in Kamerun tätige Basler Mission wurden strukturell auch anderswo begegnende Aspekte angesprochen. Die vom britischen Missionar Alfred Saker (1814–1880) gegründeten Baptisten-Gemeinden waren nicht bereit, die Gemeindeordnung der Basler Mission zu akzeptieren. Über „ihre Glieder“ wurde vermerkt, sie hätten „die christliche und sittliche Reife zur Selbstregierung noch gar nicht erreicht, mit christlicher Zucht und Sitte war es bei ihnen übel bestellt“ (S. 139). Die häufigen „Mordthaten“ und Praktiken wie Gottesurteile mit Hilfe eines Giftranks hingen aus Sicht der Mission mit dem „Aberglauben“ zusammen (S. 139–140). Todesfälle wurden auf Zauberei zurückgeführt (S. 140). Sicherlich äußert sich in der negativen Beurteilung einheimischer Gepflogenheiten der Anspruch auf moralische Überlegenheit der europäischen Betrachter. Allerdings stellt sich insbesondere für Kritiker von Mission und Kolonialismus die Frage, ob der eingeforderte Respekt vor nichteuropäischen Kulturen sich tatsächlich auf alle Verhaltensweisen bezieht. Für universal gehaltene Normen wie die Menschenwürde und die Menschenrechte widersprechen manchen historisch gewachsenen Zügen indigener Kulturen.

Interessant ist auch, dass die Zusammenarbeit mit den Europäern von den Einheimischen als Chance für

den sozialen Aufstieg genutzt wurde. Zwei exemplarische Beobachtungen veranschaulichen dies: „Die Duala an der Mündung des Kamerunflusses hatten sich des ganzen Zwischenhandels bemächtigt und spielten sich gern als die Herren des Landes auf, auch innerhalb der Gemeinden“ (S. 140). „Als durch die Missionare neue Testamente ins Land kamen, galt es bald als Erfordernis, daß ein Gottesmann ein Testament besitze, auch wenn er es verkehrt in der Hand hielt“ (S. 141) – also die Bibel als Prestigeobjekt.

Der Ort Klein-Popo, dessen Markt auf dem Foto zu sehen ist, erhielt – allerdings wegen der moralisch unanständigen Assoziationen – auf Drängen der Missionare im Jahr 1904 wieder seinen indigenen Namen: Aného.

Das andere Buch über die deutschen Kolonien ist stärker ethnologisch ausgerichtet und würdigt summarisch den Beitrag „hervorragender Afrikaner“. Auch hier wurde auf die Geheimbünde, Gottesurteile und Fetisch-Tänze Bezug genommen (S. 316). Aus europäischer Sicht erschien der Volksglaube einiger Stämme als Kuriosität, demgemäß „die zurückkehrenden Toten eine weiße Hautfarbe (!)“ hätten (S. 316). Auch wenn die Beschreibungen quellenbasiert und authentisch sein dürften, forderte gerade die Fremdheit der indigenen Kultur zu der aus kolonialer Sicht notwendigen Zivilisierungstätigkeit heraus. Der Herausgeber sah sich mit den Deutschen „als Träger einer hohen geistigen und moralischen Kultur“ (Geleitwort).



Markt in Abeokuta (Nigeria).

Das Rio del Rey-Land — Die Eifringel-Hochländer



Heimkinder aus dem Rio-Gebiet beim Feuers-Tanz

Von Handwerken sind die Töpferei und das Flechten von Körben und Matten aus Gras und Palmfasern verbreitet; im Kampfgelände und am Großflusse werden auch recht haltbare Stoffe aus Palmfasern gewebt. Das Schmiedehandwerk wird eifrig betrieben; eiserne Lampen, ja, sogar mehrarmige Kronleuchter werden im Waldgebiet nördlich des Kamerunberges gefertigt. Auch der Messingguss ist nicht unbekannt.

Von Musikinstrumenten finden sich im ganzen Waldgebiet die Holztrommeln, aus ausgehöhlten Baumstämmen angefertigt; die westafrikanische Gitarre kommt vor, ein merkwürdiges Instrument. Unter einem Rahmen sind dünne Leiste befestigt, an deren Enden die Saiten geknüpft sind, die durch die Leiste gezogen werden, so daß die Leiste sich aufwärts biegt. Als Kleidung dienen mehr und mehr europäische Baumwollstoffe. Waffe ist jetzt meist das Feuerklingengewehr.

Das Klima im Waldlande ist heiß und feucht; für europäische Ansiedlung ist es nirgends geeignet. Das Waldland kommt nur für den Handel und die Anlage von Großpflanzungen in Betracht. Häfen für das besprochene Gebiet sind außer Rio del Rey auch Victoria und Duala, dieses, da die

Sprach- und Kulturverstehen oder Kulturvermittlung?

Sprachenlernen; in: Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden 63 (1901), 12, S. 177–192

Calw/Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1901

Kirch.G.oct.4932-63.1901

Ostwald, Martin: Leben und Treiben in Tanga, Deutsch-Ost-Afrika; in: Die Evangelischen Missionen 6 (1900), S. 145–154

Kirch.G.oct.4871-6.1900

Johannes Hesse (1847–1916) gab als Leiter des Calwer Verlagsvereins eine Zeitschrift zur Information für die speziell der Äußeren Mission gewidmeten Erbauungsstunden pietistischer Kreise heraus. Hesse folgte in dieser Funktion seinem Schwiegervater, dem bekannten Indien-Missionar und Orientalisten Hermann Gundert (1814–1893), nach.

Die Unterstützerverkreise der Missionare in der Heimat sollten durch die Berichte zu Gebeten und Spenden ermutigt werden. Ein Aufsatz führte am Beispiel des Sprachenlernens die Komplexität missionarischer Tätigkeit vor Augen. Der zunächst erwähnte britische Missionar Alfred Woodroffe (1872–1900) bezog sich im letzten Brief vor seinem Martyrium in China auf Ezechiel 3,5-7 (S. 177). Ähnlich wie die alttestamentlichen Propheten sah er sich zwar ausgesandt, doch sprachlich und inhaltlich unverstanden bzw. abgelehnt.

Der Aufsatz erläutert, dass bei den für die Mission relevanten Sprachen die Hauptschwierigkeit für den Missionar darin besteht, „die Gedankenwelt verstehen [zu] lernen, die ihm nach Ausdruck und Gehalt fremd ist“ (S. 178). Nach der Ankunft in einem fremden Land bekannte ein Missionar: „[...] mich umgab undurchdringliches Dunkel“ (S. 178). Dann wird das stufenweise vorgehende Verfahren zur Erlernung einer schrift- und literaturlosen Sprache erläutert. Zuerst fragt man Einheimische, wie bestimmte Gegenstände, auf die man deutet, heißen, und notiert sich die Ausdrücke (S. 179). Dann lässt man einen indigenen Sprachlehrer wiederholt etwas erzählen, schreibt mit und analysiert den Satzbau und die Grammatik der jeweiligen Sprache (S. 180). Schließlich fragt der Missionar gezielt nach Aspekten des täglichen Lebens (S. 180–181). Der Verständigungsprozess hat in einer Richtung sein Ziel erreicht: „Man

kann also jetzt mit den Heiden reden, ihre Gedanken verstehen“ (S. 181).

Aber – und darin lag ein wesentlicher Unterschied zwischen ethnologischer Forschung und Mission – die Beziehung sollte wechselseitig und in beide Richtungen erfolgen. Daher wurde im Sinne der christlichen Glaubensvermittlung betont: „Wichtiger ist, daß die Leute auch seine [des Missionars; C.H.] Gedanken verstehen, die sich auf andere Dinge, auf Sünde und Gnade, auf das Unsichtbare und Ewige richten. Noch wichtiger aber ist, daß die Heiden der Bibel Gedanken verstehen lernen, damit sie aus derselben Quelle schöpfen können, aus welcher der Missionar schöpft“ (S. 181). Sprach- und Kulturforschung sollte dementsprechend kein Selbstzweck sein, sondern auf die semantische Verständlichkeit der biblischen Inhalte abzielen.

Allerdings ging das angestrebte Bekenntnis der Einheimischen zum Christentum vor allem in der Frühphase der Mission häufig mit der äußerlich sichtbaren Übernahme europäischer Kulturelemente einher. Die in Tanga (Tansania) erbaute Kirche ähnelte wie andere Kolonialbauten sehr der deutschen Architektur. Die vormals unter der Oberherrschaft des Sultans von Sansibar dominierenden arabischen Einflüsse wurden zurückgedrängt. Die Aufschrift über dem Altar wurde zweisprachig gestaltet und der Missionar trug wie deutsche Pfarrer den schwarzen Talar.

Monatsblätter

für

öffentliche Missionsstunden.

Herausgegeben von J. Hesse in Calw.

68. Jahrgang.

Dezember 1901. Nr. 12.

Verlag der Verelnsbuchhandlung in Calw und Stuttgart.

Preis des Jahrgangs: im Abonnement, sowie direkt unter Abrechnung bezogen 1 M. 50, durch unsere Agenten frei geliefert 1 M. 60.

Sprachenlernen.

Hesek. 3, 6—7: Ich sende dich ja nicht zu einem Volk, das eine fremde Rede und unbekannte Sprache hat, sondern zum Hause Israel; ja freilich nicht zu großen Völkern, die fremde Rede und unbekannte Sprache haben, welcher Worte du nicht vernehmen könntest. Und wenn ich dich gleich zu denselben sendete, würden sie dich doch gern hören. Aber das Haus Israel will dich nicht hören.

Unter den im Jahr 1900 in China Ermordeten war auch der junge Missionar Woodroffe. Der schrieb noch in seinem letzten Brief vom 4. Oktober 1899, man möchte für ihn beten, daß er die Sprache schnell lerne, und erwähnt dabei die obige Stelle aus dem Propheten Hesekiel mit der Bemerkung: „Ich finde in diesen Worten zweierlei für mich hier in Schansi: erstlich, daß es hier gilt, eine schwere Sprache zu lernen, und zweitens, daß offene Ohren da sind, die Wahrheit zu hören, sobald sie ihnen nur verkündigt werden kann.“ Er hat recht gehabt. Chinesen und andere Heiden hören oft das Evangelium lieber als wir alten Christen; bis aber die heidnische Sprache gelernt ist und darin gepredigt werden kann, muß

1901.

12

Leben und Erleben in Tanga, Ostafrika.

149

aus dem Grün der Palmen, Mangos und Bananen hervorschaat. Im unteren Geschoss finden wir vor allem die leider recht dunkle Schule, einst den alten Kapellenraum, außerdem eine Tischlerwerkstatt mit Hobelbank und allen nötigen Geräten, die zugleich als Poliklinik dient, einen Packraum für die Jumentstationen, Speisekammer und Badezimmer. Im oberen Geschoss befindet sich die Wohnung des Missionars mit drei Zimmern. Das Leben des Tages spielt sich aber fast ausschließlich auf der schönen, breiten Veranda ab, auf deren

einer man einen wundervollen, immer wieder schönen Blick auf den Hofen und in der Ferne auf die Berge Mbandaras hat, die des Morgens und Abends von der Sonne in allen Farben prächtig beleuchtet werden. Wer diese Berge mit all' ihrer Schönheit so greifbar nahe liegen sieht, dem wird im Herzen der Wunsch entstehen, sie zu durchwandern. Freilich kostet's noch immer fünf Tagemärche, um dorthin zu gelangen, denn ist es doch immer nur wenigen vergönnt, sie zu betreten.

Die Missionsstation Tanga ist freilich



Interior view of the church in Tanga.

auf das engste mit ihnen verbunden; liegen doch dort auf den Bergen drei weitere Stationen mit lieben Geschwistern, die alle Woche Träger und Briefe an die Küste senden. Die Träger erhalten hier ihre Kostea und schaffen diese auf ihren Köpfen den weiten Weg in die Berge hinauf.

Treten wir nun in das Schullatal ein, so glauben wir, uns in einer Fortschule der Heimat zu befinden. Etwa 35—40 Kinder, Mädchen und Knaben sitzen auf den Schulbänken. In drei Abteilungen werden sie unterrichtet, wobei die erste Abteilung den schwarzen Lehrer ein wenig unterstügt. Sehen wir auf den Stunden-

plan, so finden wir, daß von 7—10 Uhr morgens und 2—4 Uhr nachmittags Schule gehalten wird. Die Lehrer sind fast dieselben wie bei uns. Erben ist in der schwarzen Gesellschaft, das muß man sagen; man hat selten nötig, zum lauten Antworten aufzumuntern.

Nach der Schule treten wir in den Hof, in dessen Mitte ein mächtiger Mangobaum köstlichen Schatten spendet; hier ist der Ruheplatz für die Träger, wie für die Stationsbedienten und der Spielplatz der Kinder nach der Arbeit. Zur Linken sehen das Wohnhaus des zweiten Missionars, und zwei Säulen, vor

14

Europäische Lebensführung als Glaubenszeugnis indigener Christen

Richter, Julius: Ein Vierteljahrhundert Missionsarbeit am Njassa-See; in: Die Evangelischen Missionen 8 (1902), S. 53–67

Kirch.G.oct.4871-8.1902

Buchner, Charles: Ein Besuch bei der Brüdermission in der Kapkolonie; in: Die Evangelischen Missionen 9 (1903), S. 128–136

Kirch.G.oct.4871-9.1903

Der Bericht über die mühsame Missionstätigkeit der streng calvinistischen Free Church of Scotland am Njassa-See (Malawi-See) enthält mehrere charakteristische Aspekte. Erstens geschah europäische Mission in Ost- und Südostafrika in Konkurrenz zu der älteren, auf Handelsbeziehungen gestützten Ausbreitung des Islams durch die Araber. Mit dem Bau einer an den Wasserläufen orientierten Straße in Nord-Süd-Verbindung sollte das „Raubgebiet der Araber [...] durchschnitten“ werden. Zweitens erwies sich die Auseinandersetzung mit besonders kriegerischen Stämmen wie den am Njassa-See siedelnden Ngoni als Herausforderung. Diese gefährdeten durch ihre Raubzüge auf benachbarte, friedlichere Stämme wie die Tonga auch die dort schon länger stattfindende Mission (S. 58–59). Die mit ärztlicher Hilfe beginnende Mission der Schotten führte zur „Gewinnung des wilden Räuberstammes der Ngoni für Christentum und Kultur“ (S. 58). Ausdruck der „Zähmung“ war die „Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit“, bildlich veranschaulicht am Beispiel einer Sägerei. Rebekka Habermas (Heidenkinder, S. 54) sieht in diesem Aspekt der Kulturarbeit der Missionare einen wesentlichen Berührungspunkt mit den Interessen der Kolonialverwaltung. Drittens spricht der Missionsbericht an, dass die Präsenz weißer Missionare im Stammesgebiet von den Ngoni formal als Aufwertung der eigenen Bedeutung betrachtet wurde: „Es schmeichelte ihrer Eitelkeit“ (S. 59). Inhaltlich fürchteten sie allerdings, dass der vom Christentum geforderte Verzicht auf „Viehstehlen, Rauben, Morden und Blutvergießen“ ihre Lebensweise und ihr – auf Angst basierendes – Ansehen bei den Nachbarstämmen negativ verändern würde (S. 59). Bis zur Begründung der Selbst- und Fremdwahrnehmung durch Arbeit und wirtschaftlichen Erfolg – dies auch zum Nutzen

europäischer Handels- und Kolonialmächte – war es ein weiter Weg.

Die Annahme des christlichen Glaubens wurde primär manifest in genuin geistlichen Ritualen wie z.B. öffentlichen Bekenntnissen oder Gottesdienstbesuchen. Sekundär jedoch sollte zumal in traditionellen Frömmigkeitsrichtungen, wie sie für die Mission bestimmend waren, der Glaube sich auch im alltäglichen Leben auswirken. Neben die Vermeidung unmoralischer Taten traten positive Ausdrucksformen. Gerade letztere waren aber im kolonialen Kontext häufig Gegenstand kultureller Anpassung. So erscheint es fast als selbstverständlich, dass etwa christliche Khoikhoi („Hottentotten“) für die deutschen Betrachter auch an ihrer europäischen Kleidung erkennbar waren. Der Übernahme europäischen Brauchtums entspricht auch, dass die Missionare in vorderer Reihe saßen und die bekehrten Khoikhoi dahinter zu stehen hatten.

Literatur:

Habermas, Rebekka: „Willst du den Heidenkindern helfen?“. Mission in den deutschen Kolonien; in: Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016, S. 50–57

bis in das Herz Central-Africas, bis in das Quellengebiet des Nils und des Congo geschaffen. Neben Mission und Handel von dieser Hochstraße Besitz, so war damit das Raubgebiet der Sklaven von Norden nach Süden durchschnitten, und es war die Möglichkeit geboten, ihnen in ganz Central-Africa wirksam das Handwerk zu legen. Der großmütige Freund der schottischen Mission, der Großkaufmann James Stevenson in Glasgow, war für den Plan begeistert. Er war weiblich genug, ein

Stewart und dem Ingenieur Mac Ewan das Leben; sie hatten beide am verrückten Fieber. Aber die Hoffnung, welche man auf die Straße setzte, hat sich zum großen Teil erfüllt. Die Njassa-Tanganika-Linie gilt heute allgemein als die sicherste und zukunftreichste Zugangsstraße zum Herzen Africas, und die schottische Mission am Njassa wie die Londoner Mission am Tanganika haben die Stevenson-Straße zum Stützpunkt ihrer Missionsarbeit in diesem Gebiet gemacht.



Ergebnis der Eingeborenen zur Arbeit in der Livingstonia-Mission. Zäger.

Die Jähmung des wilden Ngoni-Stammes.

Einer der überraschendsten Erfolge der schottischen Mission ist die Gewinnung des wilden Ngoni-Stammes der Ngoni für Christentum und Kultur.

In Anfang des letzten Jahrhunderts organisierten die gewaltigen Südländer im Süden Africas ihr kriegerisches Volk zu einer tödlichstolzen Militärdiktatur, deren Lebenszweck es war, über alle

umfassen, daß die Linie Sambesi-Schire-Njassa-Tanganika in Zukunft eine der wichtigsten Straßen Africas sein werde, und daß dasjenige Land sich einen hervorragenden Platz, eine beherrschende Stellung in Ostafrika sichern, welches diese Wasserstraße in der Hand habe. Er stellte 80 000 M. für den Bau einer Verbindungsstraße zwischen dem Njassa und dem Tanganika in Aussicht, und man konnte hoffen, daß diese Summe andreichen werde, da eigentlich nur die ersten elf Meilen vom Njassa Landeinwärts, der Aufstieg zu der zwischen beiden Seen liegenden, 1000 Fuß hohen Hochebene, erhebliche Schwierigkeiten bot. Die Straße wurde dem hochherzigen Stifter zu Ehren die Stevenson-Straße genannt; leider kostete sie den beiden Baumsternern, dem Missionar James

Stewart und dem Ingenieur Mac Ewan das Leben; sie hatten beide am verrückten Fieber. Aber die Hoffnung, welche man auf die Straße setzte, hat sich zum großen Teil erfüllt. Die Njassa-Tanganika-Linie gilt heute allgemein als die sicherste und zukunftreichste Zugangsstraße zum Herzen Africas, und die schottische Mission am Njassa wie die Londoner Mission am Tanganika haben die Stevenson-Straße zum Stützpunkt ihrer Missionsarbeit in diesem Gebiet gemacht.

sehen, und ermahnte sie zur Tugendhaftigkeit. Außerdem hielt die Schwestern, die seinen Unterricht und bei einem Feisch zu, auch als ich geendet, meine einer der beiden: „Wachere hat nicht gefast, wie müde ich heute sein, ich hätte, wie früher gelassen: Was macht alle das.“

Der Vorlesung folgte sofort die Zeit. Sie war aber nachher habe ich in ähnlicher Lage dies kühnlich erfragen hören. Ich habe aber sehr unglücklich und glückliche, der größte Teil hat es mit Freude empfunden.

Nachdem meine Kolonien in den letzten Monaten habe ich sehr an den letzten guten Kirchenbesuch und an den letzten Sitzung mitreden.

Ich bin froh, daß ich die letzten Jahre unter der alt-längeren Mission von Schule und Kirche leide, da sie nicht am besten stehen werden, ja vielleicht ich auf den besten Stellen stehen müssen, um nicht von Gott zu fern zu gehen. Die Zeit vergeht sehr schnell in meiner Aufzucht und anderen Dingen mit Arbeit und Eiferarbeit ist eine sehr heilige, und die Heiligkeit der bestimmten Kirche pflegen sich in jeder ihrer großen Arbeit und mehr auch in Rücksicht auf die Aufzucht der Dornen wenig um die Rücksicht zu kümmern. Es kann es gefahren, daß sie in Unwissenheit über einen anderen Gemeindegliedern sind und bei ihrer eifrigen Arbeit eine Anzahl unglücklicher Kinder mitleidig, die von Gott nicht mehr wollen, als was Gott und Mutter ihnen gelegentlich beibringt haben. Nicht zu hören ist es, daß auch Gemeindeglieder, die in der Freude aufgewachsen, als unglückliche Geister in einem der Gemeinde mitarbeiten und nicht mehr



Christliche Missionare.

Ich habe die letzten Jahre allgemein mitarbeiten gesehen, und es ist, als ich die jungen, welche bei den Schulen der eigenen Erziehungsanstalten erziehen, unter der letzten Heiligkeit nicht ich kennen, sie beibringen ichselbstigen Christenleben als Gabe in die alten Gemeinden beibringen. Was Sonntag Abend die bis zum letzten Platz gefüllte große Kirche zu sehen, mit mir immer eine heilige Freude, und es ist doch etwas mehr, wenn im Sonntag zu der letzten Heiligen Rede, ein lebendiger Feisch ist für die Arbeit vorhanden, welcher Gemeindeglieder, namentlich auch die Mädchen, als besonders schuldigen Anteilnahme gesucht werden. Was mich es werden, wenn ich sage, daß der Feisch in der

Stationen. Als getreue Nachbarn konnten hier seit vielen Jahren die Missionare Bernsmann und Donnerer. Sie haben seitdem sie zusammen die Schulbank des



Kirche in Oshandja, zerstört durch die Belagerung von der Schanze aus.

Warner Missionshauses gebrüht und den Krieg von 1870 mitgemacht hatten. Was von Cambaro gilt, das gilt im großen und ganzen auch von Enouru und umgekehrt.

Das jetzt in Cambaro des herbert 208 zu sein geworden. Wie mag dem alten Kriegskameraden von 1870, dem Missionar Bernsmann,

3.19

Missionare als Vermittler beim Herero-Aufstand

Kriele, Edmund: Kriegsbilder aus der Herero-Mission; in: Die Evangelischen Missionen 10 (1904), S. 145–152
Kirch.G.oct.4871-10.1904

Der Bericht über die Anfangsphase des Aufstands der Herero gegen die deutsche Kolonialherrschaft betonte die Perspektive der Mission. Am 12.1.1904 begann der Aufstand in Okahandja. Auf dem Foto ist die Kirche der Missionsstation mit Einschusslöchern zu sehen. Dem Selbstverständnis der Missionare, „Friedensleute“ zu sein (S. 145), entsprach es, dass der vor Ort tätige Missionar Peter Bernsmann (1845–1920) für die Aufständischen betete, die zuvor einen im Missionshaus befindlichen deutschen Gast erschlagen hatten (S. 147). Das Geschehen in Omaruru beschrieb ein anderer Missionar der Rheinischen Mission, Eduard Dannert (1849–1924), ausführlich. Dieser versuchte bis zuletzt vergeblich, die lokalen Stammesvertreter der Herero von einer Teilnahme am Aufstand abzuhalten, weil dieser mittelfristig aussichtslos sei (S. 148). Dannert schrieb, „daß mit diesem frevelhaften Beginnen der Herero, mit diesem Aufruhr gegen die Regierung der Untergang unseres Volkes und wohl auch das Ende unserer Missionsarbeit an ihm besiegelt“ sein werde (S. 149). „Wie schmerzlich eine solche Erkenntnis aber ein Missionarshertz, das mit Liebe an seinem Volk hängt, bewegt, werden Sie verstehen“, so Dannert an die Missionsfreunde in Deutschland (S. 149). Bei der anschließenden Belagerung der benachbarten deutschen Kaserne blieb Dannert verschont.

Der oberste Herero-Häuptling Samuel Maharero (1856–1923) hatte am Vortag des Aufstands angeordnet, die Missionare am Leben zu lassen, weil sie sich als Freunde der Herero erwiesen hatten. Maharero hatte seinen Bildungsweg in einer Missionschule begonnen und war getaufter Christ.

Die Schonung der Missionare und deren Vermittlungsversuche provozierten allerdings in der aufgeheizten Stimmung der deutschen Öffentlichkeit eine Kampagne gegen die Mission. In der „Kolonialen Zeitschrift“, dem Organ des Deutsch-Nationalen Kolonialvereins, polemisierte man gegen die Mission (Geogr.qt.1200), Jg. 1904, S. 78: „Diesen Bestien wird von missionarischer Seite mit hoher und höchster Protektion jede denkbare Hilfe geleistet [...] Heute

[...] besitzt die Mission noch die Unverfrorenheit, für das farbige Gesindel einzutreten [...]“.

Die Wochenzeitung „Der Reichsbote“ (32. 1904, Nr. 121, 26.5.1904, S. 1) berichtete über eine Eingabe des Kolonialbundes bei Reichskanzler Bernhard von Bülow. Dabei erging die Forderung, die Reichsregierung solle dafür Sorge tragen, „daß die Missionare den Negern hinfort nicht mehr durch ihnen unverständliche Lehren von allgemeiner Gleichheit und Brüderlichkeit die Köpfe verdrehen.“ Zur „Schande von ganz Deutschland“ hätten in Südwestafrika „die Missionare ihr Deutschtum so weit vergessen, daß sie zwischen den Herero und den Deutschen eine neutrale Haltung eingenommen hätten“.

Literatur:

Besier, Gerhard: Mission und Kolonialismus im Preußen der Wilhelminischen Ära; in: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992), 2, S. 239–253, besonders S. 248

Schreckenstage in der Herero-Mission; in: Die Evangelischen Missionen 10 (1904), S. 134–141

3.20

Branntweinhandel als Konfliktpunkt zwischen Mission und Kolonialismus

Woermann, Adolph: Mission und Branntwein-Handel. Offene Antwort an H. Missions-Inspector Zahn auf seinen Offenen Brief in der Weserzeitung vom 3-4. Februar Hamburg: Meissner, 1886 Pol.oct.K.3007

Die häufig rücksichtslosen Handelspraktiken sowie die immer weitere Ausdehnung der von den weißen Siedlern beanspruchten landwirtschaftlichen Flächen waren die Hauptgründe für Aufstände der Einheimischen. Zeitlich parallel zur vermehrten Gründung von Abstinenzvereinen insbesondere in Norddeutschland entzündeten sich Kontroversen über den Kolonialhandel symbolisch am Branntwein. Die Förderung des Alkoholkonsums ließ sich in Deutschland, mehr noch aber angesichts des Machtgefälles mit Bezug auf die Kolonialwirtschaft als moralisch fragwürdiges Verhalten leichter plausibel machen, als es bei anderen Waren möglich gewesen wäre. So kam es zu einer publizistischen Kontroverse zwischen Franz Michael Zahn (1833–1900), dem Inspektor der Norddeutschen Missionsgesellschaft, und Adolph Woermann (1847–1911). Letzterer wurde mit seiner damals weltweit größten Privatreederei zum einflussreichsten Organisator und Profiteur des Übersee-Handels mit den afrikanischen Kolonien. Er trat zu dieser Zeit als nationalliberaler Abgeordneter im Reichstag auch politisch die Interessen des beginnenden deutschen Kolonialismus.

Zahn stützte sich auf die Berichte der deutschen Missionare in Westafrika. Demnach forcierte die Einfuhr großer Mengen an Branntwein als Tauschware für Palmöl und Kautschuk den Alkoholismus unter den Einheimischen. Zahn warf Woermann vor, die Unerfahrenheit der Afrikaner auch dahingehend auszunutzen, dass qualitativ minderwertiger Branntwein geliefert würde. Woermann hielt den Branntweinhandel gar für notwendig, um die Zivilisierung Afrikas zu finanzieren (S. 4).

Mit der vorliegenden Streitschrift versuchte Woermann, durch die Korrektur statistischer Daten die Glaubwürdigkeit der gegen ihn vorgebrachten Argumente zu relativieren. Nach Woermanns eigenen Angaben wurden im Jahr 1885 344.000 Doppelzentner Spirituosen im Wert von ca. 8,6 Millionen Mark nach Westafrika transportiert (S. 6). Dies sei vom Wert her viel weniger als die behaupteten 15 Millio-

nen Mark. Außerdem machten die Spirituosen insgesamt nur etwa 10–12% aller Ausfuhren nach Afrika aus (S. 4, 7). Die Tabelle auf S. 9–10 sollte am Beispiel der Tauschwaren für 25 kg Elfenbein die geringe quantitative Bedeutung des Alkohols aufzeigen. Unter den 35 aufgelisteten Waren handelte es sich nur bei den acht Gallonen Rum um Branntwein, beim Rest dagegen u.a. um Waffen, Werkzeuge, Textilien und Töpfe. Die steigenden Fallzahlen von Alkoholismus bestritt Woermann mit dem Hinweis auf eine ethnologische Studie zu Kamerun. Demnach sei ein Afrikaner „viel zu eitel und stolz, um seiner Umgebung das Beispiel sinnloser Betrunkenheit vor Augen zu führen“ (S. 8–9).

Durch die Netzwerke zwischen den Missionswerken bzw. -orden, den theologisch konservativen (damals: „positiven“) kirchlichen Kräften und christlich-konfessionellen Abgeordneten kam es zu wiederholten Debatten im Reichstag. Das Thema Branntweinhandel in der Kolonialwirtschaft stand z.B. am 4.11.1885 sowie am 19.1.1886 und 14.5.1889 auf der Tagesordnung.

Teilweise ähnlich wie Woermann plädierte der kanadische Wirtschaftshistoriker Bruce Gilley (S. 23, 27, 30) für ein Abwägen der Lebensumstände kolonisierter Völker vor und nach dem Einwirken der europäischen Standards im Hinblick auf Gesundheitsversorgung, Wirtschaftsentwicklung und Schutz vor Bürgerkriegen. Seine eher positive Bewertung des Kolonialismus führte zu Kontroversen.

Literatur:

Gilley, Bruce: Verteidigung des deutschen Kolonialismus, 4. Aufl., Lüdinghausen 2021

das Beispiel sinnloser Betrunkenheit vor Augen zu führen.“

Lesen Sie ferner, was Böhler und andere Schriftsteller über den westafrikanischen Handel schreiben, so werden Sie stets finden, daß nur ein kleiner Theil der verschiedenen in Afrika verkauften Waaren Spirituosen sind. S. 47 in demselben Bande zählt Böhler die Waaren auf, welche für einen 50 Pfund schweren Elefantenzahn bezahlt werden, und zwar sind diese Waaren die folgenden, welche ich wörtlich hier abdrucken lasse:

- 8 Steinschloßgewehre,
- 8 Fäßchen (Kegs) Pulver, die Hälfte zu 7 und die Hälfte zu 4 Pfund,
- 16 messingene Kessel (dafür kaufen die Neger gewöhnlich andere Sachen; ein solcher Kessel gilt einen Dollar),
- 50 große, aber ganz dünne, „Neptunes“ genannte Messingpfannen, wie sie vielfach als Geld in Umlauf sind und die nominell 2 Dollars gelten. Das sehr dünne Messingblech der Neptunes, die wohl ursprünglich zum Salzfieden und zum Kochen gebraucht worden sind, wird von den Fan vorwiegend zum Verzieren ihrer Waffen verwandt,
- 50 Dollars Zeug,
- 20 Dollars Tatoki, worunter allerlei feinere und bessere Sachen nach Auswahl verstanden werden,
- 8 Gallonen Rum,
- 8 Holzkisten,
- 8 eiserne Stangen,
- 8 große Messer (cutlasses),
- 8 leere Demijohns,
- 8 kleine Töpfe,
- 8 Seilen,

Identität durch Abgrenzung oder Inkulturation?

Albers, Philipp (Hrsg.): O Quilombismo. Handbuch
Berlin: Archive Books, 2023
74/950 ©VG Bild-Kunst, Bonn 2025

Alkitab. [Yaitu Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru dalam Terjemahan Baru, yang diselenggarakan oleh Lembaga Alkitab Indonesia]
Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2001
B indones.2001 01 ©United Bible Societies

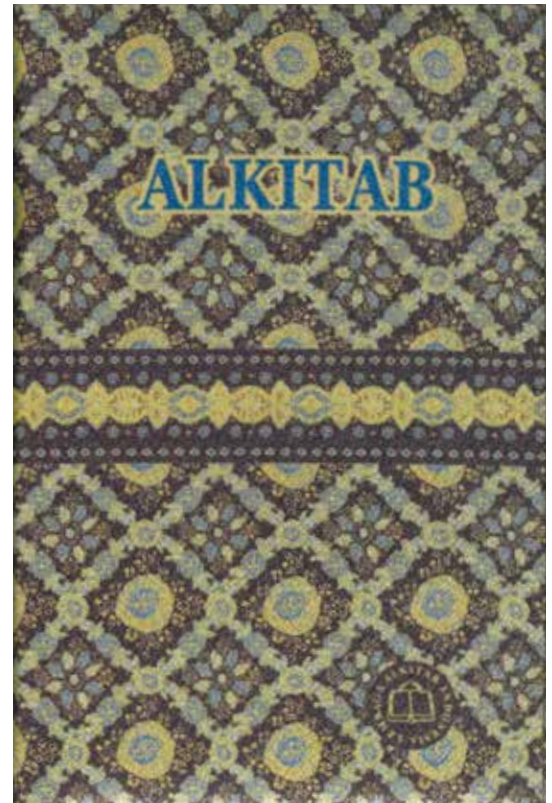
Im Jahr 2023 präsentierte das „Haus der Kulturen“ in Berlin eine Ausstellung mit politisch motivierter Kunst aus nicht-westlichen Ländern. „Quilombo“ meinte ursprünglich eine Wohnstätte geflohener afrikanischer Sklaven in Brasilien. „Quilombismo“ erweitert dies zu einem umfassenderen philosophischen Ansatz. Die vertretenen Künstlerpersönlichkeiten und ihre Werke stehen zeichenhaft für Volksgruppen mit einer durch Kolonialismus bewirkten Leidensgeschichte. Die Ausstellung vergegenwärtigt bzw. deutet aus der Opfer-Perspektive das Unrecht und versteht die Kunst als Mittel zur Überwindung nachwirkender Unterdrückungsstrukturen. Quilombismo wird demnach „als die lange Geschichte der anhaltenden Kämpfe erzählt [...], die einen Spalt aufreißt, durch den die in der Vergangenheit Entmenslichten Luft zum Atmen bekommen“ (S. 12). Es geht um eine permanente „Suche nach einem freien Ort [...], von dem aus die fortwährende Revolte gegen die kulturelle Kolonisierung geführt werden kann“ (S. 12). Durch Quilombismo erreicht man „Ansätze einer Museumspraktik, die in der Lage ist, Erfahrungsmodelle zu ent-universalisieren und Kultur zu bewahren, Möglichkeiten zur Reparation von Ungleichheit aufzudecken“ (S. 28).

Charakteristisch ist die bewusste Rezeption vor-christlicher Ausdrucksformen von Religion und Kultur. So greift im hier gezeigten Beispiel die aus Martinique stammende Künstlerin Gwladys Gambie (* 1988) auf Elemente der von (ehemaligen) Sklaven afrikanischer Herkunft tradierten Mythologie zurück. Gezeigt wird Manman Chadwon, die Göttin der Seeigel und Nachfahrin von Manman Dlo, der Göttin des Ozeans. Die Künstlerin versteht die Göttin als „eine wandelbare und emanzipatorische Figur, die [...] spirituell mit der Natur und ihren afrikanischen Vorfahren verbindet“ (S. 111). Die rote Farbe soll sowohl an

rituelle Schlachtungen in afrikanischen Kulturen als auch an die Leiden der Sklaven erinnern. Die dargestellte Gottheit symbolisiert als „pars pro toto“ die komplexe Gesamtheit afrikanischer Naturreligionen.

Unklar bleibt, inwieweit tatsächlich für eine religiöse Praxis im Sinne der Vorfahren geworben wird oder es sich hier nicht eher um einen exemplarischen Identifikationspunkt für einen politischen Kampf handelt. Die Selbstdefinition erfolgt stärker in der Negation als in einem positiven Bekenntnis. Abgelehnt wird alles, was assoziativ mit den Nachfahren der weißen Kolonisatoren verbunden ist, wozu formal auch das Christentum gehört. Postkoloniale Narrative, wie sie hier künstlerisch artikuliert werden, rücken entschieden von Universal-Aussagen über den Menschen ab, die in unterschiedlicher Weise für das Christentum und die Aufklärung charakteristisch sind. Die Gewinnung von Identität erfolgt über sich voneinander abgrenzende Gruppenbildungen. Dazu können teils eher vage bleibende Versatzstücke aus einer tendenziell idealisierten Vergangenheit als Unterscheidungsmerkmale dienen.

Ganz anders nehmen indonesische Christen der Gegenwart auf die genuinen kulturellen Prägungen ihres Landes Bezug. In einem überwiegend muslimisch geprägten Staat ist bereits der Besitz einer Bibel ein Bekenntnisakt. Der als Batikmuster gestaltete Verlagsinband deutet jedoch positiv und ohne polarisierende Abgrenzung an, dass das Christentum in seinen äußerlichen Gestaltungsformen mit der gewachsenen Kultur des Landes kompatibel ist.



3.23

Europa als primäres Missionsgebiet

Küstenmacher, Werner Tiki: Die Bilderbögen. Tikis Gesammelte Werke, Bd. 1
München: Claudius, 2004
Privat © Werner Tiki Küstenmacher 2024

Werner Tiki Küstenmacher (*1953), bayerischer Pfarrer und Karikaturist, greift satirisch die in geistlicher Hinsicht gegenläufigen Entwicklungen im Westen und in den klassischen Missionsländern auf. Während in Europa und in geringerem Maße in Nordamerika die Zahlen der Gottesdienstbesucher und Mitglieder christlicher Kirchen seit den 1970er Jahren beständig schrumpfen, entstehen außerhalb der westlichen Welt immer neue Gemeinden. Die Schwerpunkte des Christentums verlagern sich mehr und mehr in den globalen Süden, nach Afrika, Asien und Lateinamerika. Durch Migrationsbewegungen gelangen nicht-westliche Christen in die Länder, von denen ursprünglich die Mission ausging. Spezifische Migrantengemeinden werden gegründet, die sich nicht nur durch die Sprache, sondern auch die Intensität des Glaubens bzw. den Frömmigkeitsstil häufig deutlich zumindest von dem in den Volkskirchen Europas Gewohnten unterscheiden. Die Säkularisierung und die durch Kirchenaustritte oder mangelnde Partizipation am kirchlichen Leben ausgedrückte Nichtidentifikation der Europäer der Gegenwart mit dem Christentum macht zunehmend die Herkunftsländer der Mission zum Gegenstand der Neu-Evangelisation.

Küstenmacher verarbeitet in seiner Karikatur dabei etwas überspitzt und teils klischeeartig die kulturellen Unterschiede zwischen den neuen Missionaren und den Europäern. Diese sind teils in der Verdrängung der christlichen Prägung zugunsten von Ersatzangeboten der Sinngebung (Sexshop, Astrologie, Okkultismus, Süchte) begründet. Teilweise geht es aber auch um traditionelle Mentalitätsunterschiede, was z.B. den Umgang mit der Zeit, das Kleidungsverhalten und die Musik betrifft. Eigenarten insbesondere des deutschen Kirchenwesens (z.B. nicht unmittelbar auf das Gemeindeleben bezogene Verwaltungsstrukturen oder politisierende Gottesdienste der evangelischen Landeskirche) werden in der Konfrontation mit der eher spontanen Herzensfrömmigkeit der afrikanischen Missionare in Frage gestellt. Überfüllte Kirchen, wie sie für die wachsenden Gemein-

den Afrikas charakteristisch sind, erscheinen den Deutschen in der Karikatur als „schreckliche Unsitte“. Küstenmacher weist in seiner humorvollen Kirchenkritik einen Weg, wie durch positive Wechselwirkung der Kulturen ein Weg aus der Krise der westlichen Kirchen eingeschlagen werden könnte. Es müsste demnach zu einem umgekehrten Eurozentrismus kommen – Europa als primäres Missionsgebiet!

Literatur:

Garth, Alexander: Gottloser Westen? Chancen für Glauben und Kirche in einer entchristlichten Welt, Leipzig 2017

Jongeneel, Jan A.B.: The mission of migrant churches in Europe; in: *Missiology. An international review* 31 (2003), 1, S. 29–33

HOPPLA, DIE MISSIONIERTEN KOMMEN!

Das größte und wichtigste Missionsgebiet der Erde ist das westliche Europa. Noch sind diese Bilder eine Vision. Noch



Irgendwann mußte es den Menschen in den klassischen Missionsländern ja auffallen ...



... daß jetzt sie die Initiative ergreifen ...



... und den umgekehrten Weg einschlagen sollten.



Und so machten sie sich auf und brachten neue geistliche ...



... und kulturelle Impulse.



Sie verändern Gottesdienst ...



... und Kirchenmusik.



Mit Phantasie und sicherem Gespür fürs Überflüssige ...



... reformieren sie verknustete kirchliche Strukturen.



Natürlich lernten sie auch ihrerseits Neues kennen.



... wenn auch ihr eigener Lebensstil dominierte.



Aber - das alles war oben nur ein Traum.

Israeliten als „Ur-Indianer“?

Smith, Joseph (Übers.): Das Buch Mormon. Ein Bericht, geschrieben von der Hand Mormons auf Tafeln, Nephi's Tafeln entnommen, 5. deutsche Auflage
Salt Lake City: Desert News, 1893
Theol.oct.12451

Im „Book of Mormon“ begegnet eine eigentümliche Verhältnisbestimmung von indigener und westlicher Kultur. Es rezipiert eine in verschiedenen Varianten vor allem im frühen 19. Jahrhundert verbreitete Vorstellung, nach der die amerikanischen „Indianer“ zumindest teilweise von ausgewanderten Israeliten abstammen.

Nach seinem Selbstverständnis handelt es sich beim „Book of Mormon“ um eine mit übernatürlicher Hilfe durch Joseph Smith (1805–1844) im Jahr 1827 vorgenommene englische Übersetzung wiederentdeckter Goldplatten. Diese enthielten demnach Aufzeichnungen, die der Prophet Mormon um 400 n. Chr. zu tradierten Berichten über israelitische Einwanderer in Amerika zusammenstellte. Der Offenbarungsvorgang durch den Engel Moroni und die inhaltlichen Bezüge zur Bibel begründeten für Smith den normativen Status des Buches. Die Migration nach Amerika soll in zwei Schüben erfolgt sein. Das „Buch Ether“ als Teilschrift des Buches Mormon berichtet vom Volk Jared, das bereits bei der Zerstreuung nach dem Turmbau zu Babel nach Amerika gelangte. Wichtiger sind die u.a. in den vier Büchern Nephi zusammengefassten Platten des um 600 v.Chr. aus Jerusalem mit seiner Familie geflohenen Propheten Nephi. Seine Nachkommen blieben dem Gott Israels treu und ihnen soll der auferstandene Christus in Amerika erschienen sein (3. Nephi 11ff.). Die Lamaniten als Nachfahren des vom Gott Israels abgefallenen Bruders Nephis kamen auch nach Amerika und überlebten, da die Nephiten untergingen, dort als „Überrest Israels“. Da das Nordreich Israel 722 v.Chr. durch die Assyrer erobert und zerstreut wurde, stellte sich für Bibelkenner die Frage, wo Reste der verlorenen zehn Stämme Israels zu finden waren. Das Buch Mormon betrachtet die in alttestamentlicher Zeit eingewanderten Lamaniten als Vorfahren der „Indianer“. Die Verheißung des gelobten Landes und der besonderen Stellung als auserwähltes Volk Gottes wird nach dem Verlust des Heiligen Landes im Nahen Osten auf Amerika übertragen (1. Nephi 13,30). Das Buch Mor-

mon will der Formulierung auf dem Titelblatt zufolge dem „Überrest Israels“ die Größe und Relevanz der alttestamentlichen Bündnisse vor Augen führen. Juden wie Nichtjuden sollen von Jesus als Erlöser überzeugt werden.

Wenn man diese Einzelaspekte verknüpft, wäre die biblische Botschaft in der von den Mormonen vorgenommenen Modifikation die authentische Wurzel der amerikanischen Kultur – und zwar lange vor der Entdeckung und Besiedlung bzw. Eroberung durch die Europäer. Die indigene Bevölkerung Amerikas käme durch die Konversion zum Christentum (bzw. Mormonentum) zu ihrer ureigenen Identität zurück.

Literatur:

Benz, Ernst: Die Wiederentdeckung der verlorenen zehn Stämme Israels auf amerikanischem Boden; in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997), 3, S. 258–264

Southerton, Simon G.: Losing a lost tribe. Native Americans, DNA, and the Mormon Church, Salt Lake City 2004

Das
Buch Mormon.
Ein Bericht
Geschrieben von der Hand Mormons
auf Tafeln
Nephi's Tafeln entnommen.

Dieses Buch ist ein abgekürzter Bericht der Urkunden des Volkes Nephi und auch der Lamaniten an die Lamaniten, welche ein übriggebliebener Theil vom Hause Israel sind, geschrieben, und auch an die Juden und Heiden. — Geschrieben auf Befehl und durch den Geist der Weissagung und Offenbarung. — Geschrieben und versiegelt, und für den Herrn aufbewahrt, damit diese Urkunden nicht verloren gehen, sondern durch die Gabe und Macht Gottes an's Licht kommen sollten, um verdolmetscht zu werden; von Moroni's Hand versiegelt und für den Herrn aufbewahrt, um durch die Heiden zur rechten Zeit hervorzukommen, die Uebersetzung derselben aber durch die Gabe Gottes.

Auch ein kurzer Bericht aus dem Buche Ether genommen, welches eine Urkunde des Volkes Jared ist, das zerstreut wurde zur Zeit, da der Herr die Sprachen der Völker verwirrte, als sie einen Thurm baueten, um gen Himmel zu steigen; diese Urkunden sind bestimmt, um dem übriggebliebenen Theile des Hauses Israel zu zeigen, welche große Dinge der Herr für ihre Väter gethan hat, damit sie die Bündnisse des Herrn erkennen mögen, daß sie nicht auf ewig verflucht sind — und auch, um die Juden und Heiden zu überzeugen, daß Jesus der Christ ist, der ewige Gott, der sich allen Völkern offenbaret.

Sollten nun Fehler hierin vorkommen, rühren sie von Menschen her. Daher verdammet nicht die Werke Gottes, auf daß ihr ohne Makel vor dem Richterstuhle Christi befunden werdet.

In das Englische übersetzt von Joseph Smith, junior.
Aus dem Englischen von John Taylor und G. Parker Dykes.

Fünfte Auflage.

In Kapitel und Verse eingetheilt und mit Randerläuterungen versehen, im Einklange mit der Englischen Ausgabe, von Fried. W. Schönfeld.

Zu beziehen

In Bern, von der Schweizerischen und Deutschen Mission, der Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage, und in Salt Lake City von der Deseret News-Office.

Stereotyp-Ausgabe
der
Deseret News Publishing-Company.
Salt Lake City, Utah.

1893.



4.

Afrika

Zwar gründeten europäische Mächte seit dem späten 15. Jahrhundert an einzelnen Punkten der afrikanischen Küsten Handelsstützpunkte. Das Landesinnere blieb jedoch abgesehen von Äthiopien bis zum 19. Jahrhundert weitgehend verschlossen. Mission ging häufig mit Pionierleistungen im Bereich der Philologie, der Geographie und Ethnologie einher. Die afrikanische Bevölkerung schwankte zwischen Abschottung und Offenheit gegenüber den Europäern. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Afrika zum klassischen Missionsfeld.

Die Infragestellung insbesondere des Ahnenkults durch die Missionare des 19. Jahrhunderts gefährdete die überkommene soziale Ordnung der afrikanischen Gesellschaft.

Durch den Kampf gegen den Sklavenhandel kam ehemaligen Sklaven eine wichtige Rolle in den ersten christlichen Gemeinden Afrikas zu. Nicht zuletzt die Bildungsarbeit der Missionare führte längerfristig zu Bestrebungen der Afrikaner, spezifisch afrikanische Zugangs- und Artikulationsweisen christlicher Frömmigkeit zu finden.





4.

Afrika (1)

Äthiopien und Ostafrika

Ostafrika wies als Missionsgebiet der Neuzeit im Vergleich zu anderen Teilen Afrikas einige Spezifika auf. Mit Äthiopien war das Christentum in Afrika zumindest regional seit der Antike präsent – allerdings in einer aus europäischer Sicht ambivalenten Form. Zugleich hinterließ vor allem in den küstennahen Gebieten der prägende Einfluss der arabisch-muslimischen Kultur einige Spuren. Swahili erreichte als Verkehrssprache, allerdings in einigen Variationen, einen wachsenden Grad der Verbreitung. In diesem Kontext blieb die Frage, wie die Bibel möglichst authentisch, verständlich und zweckdienlich zu übersetzen sei, eine Herausforderung.

4.1–4.4

Äthiopische Bibeln als Mittel kirchlicher Außenpolitik?

Äthiopien unterscheidet sich als ein seit dem vierten Jahrhundert kontinuierlich christlich geprägtes Gebiet von den übrigen Missionsfeldern der Neuzeit. Bündnisse gegen den sich ausbreitenden Islam, Unionsbestrebungen des Papstes mit der äthiopischen Kirche und philologische Interessen führten zu komplexen Wechselbeziehungen zwischen Äthiopiern und Europäern. Sie waren von der Spannung zwischen Traditionspflege und interessierter Offenheit geprägt. Gerade Bibel Ausgaben belegen dies.

4.5–4.9

Breite Adressierung und Pionierleistung der Bibelübersetzung

Im 19. Jahrhundert kam es zu einer neuen Phase der Mission in Äthiopien. Sie wurde zunächst vor allem von protestantischen Missionsgesellschaften betrieben und zielte auf breitere Bevölkerungsschichten. Die Bibelübersetzung galt den tatsächlich im Alltag verwendeten Volkssprachen. Diese wurden häufig in einer Pionierleistung analysiert und verglichen. Besondere Bedeutung kam dem südäthiopischen Stamm der Oromo (Galla) zu. Vor der im engeren Sinne kolonialen Zeit standen häufig deutsche Missionare im Dienst britischer Missionsgesellschaften. Auch in der Organisation des Bibeldrucks entwickelten sich vielfältige Formen internationaler Kooperation.

4.10–4.15

Ringens um authentisch afrikanische und effiziente Bibelübersetzungen

Abgesehen von Äthiopien war für Ostafrika, insbesondere die küstennahen Gebiete, die langjährige Prägung durch die arabisch-muslimische Kultur charakteristisch. Die Mission bekämpfte nicht nur

den von Arabern forcierten Sklavenhandel, sondern auch die mit Arabismen in der Verkehrssprache Swahili einhergehenden Vorstellungen. Man schwankte zwischen der Verwendung eingeführter Begriffe arabischen Ursprungs und deren Ersatz durch originär afrikanische Wörter.

Bibelübersetzungen erwiesen sich nur dann als nützlich für die Etablierung des Christentums, wenn sie im fortwährenden Kontakt mit Muttersprachlern entstanden. Swahili verdrängte allerdings zunehmend kleinere indigene Sprachen.

4.16–4.18

Die Mission zwischen Projektstatus und Etablierung

Die Mission in Ostafrika rang mit mehreren Herausforderungen. Einerseits nahm man die Existenz bisher unerreichter Völker wahr, was eine schnelle und möglichst umfassende Erkundung ihrer Lebensumstände und Sprachen erforderte. Andererseits galt es, die Anfangserfolge in kleineren Gebieten nicht durch zu große Eile zu gefährden. Als sich um die Wende zum 20. Jahrhundert das Christentum im kolonialen Kontext bereits etwas gefestigt hatte, stellte sich die Frage, wie unabhängig die einheimischen Kirchen von den europäischen Missionaren sein konnten.

4.1

Der äthiopische „Priesterkönig Johannes“ als Bündnispartner Europas?

Álvares, Francisco: GeneralChronica, Das ist: Warhafftige vnd kurtze Beschreibung, vieler namhafter, vnd zum theil biß daher vnbekannter Landtschafften
Frankfurt/Main: Feyerabend, 1581
HBFb 432

Am 20. Oktober 1520 kam es zur ersten Begegnung einer von Rodrigo da Lima angeführten Delegation des portugiesischen Königs Manuel I. (1469–1521) mit dem äthiopischen Kaiser Lebna Dengel (Dawit II.) (ca. 1496–1540). Francisco Álvares (ca. 1470–1540) zitierte als Motivation da Limas, „daß er mit seiner Gesellschaft da were / seiner Hoheit Reuerentz zu thun / und die Hände zu küssen / und dancken Gott / daß er sie jrer Bitte gewehret hette / Daß sie / als Christen / möchten andere Christen / die in dem Glauben etwas älter weren / besuchen“ (Bl. 74v). Der äthiopische Kaiser wurde mit der sagenhaften Figur des Priesterkönigs Johannes identifiziert. Álvares überschrieb dementsprechend den ersten Teil seiner länderkundlichen Chronik „deß [...] Priester Johan[n]s, Königs in Morenlandt, Königreichen vnd Herrschaften“. Die deutsche Übersetzung stammte von Hieronymus Boner (1490–1552).

Francisco Álvares wurde bereits 1515 als Hofkaplan des Königs Manuel I. mit einer Expeditionsgruppe auf den Weg ins indische Goa geschickt, um auf dem Rückweg Näheres über Äthiopien zu erfahren. Manuel I. reagierte auf einen durch den Armenier Mateus übermittelten Hilferuf der Äthiopier. Es ging für die Portugiesen aber auch um die Sicherung des Gewürzhandels mit Indien. Álvares blieb sechs Jahre in Äthiopien, durfte anders als der seit ca. 1493 dort ansässige Portugiese Pêro da Covilhã (ca. 1460-nach 1526) das Land wieder verlassen, überbrachte 1533 Briefe des äthiopischen Kaisers an den Papst und publizierte 1540 seine Chronik in portugiesischer Sprache.

Das Interesse der Europäer richtete sich seit dem 12. Jahrhundert auf den Priesterkönig, von dem man sich ein Bündnis gegen die Muslime bzw. Osmanen erhoffte. Reisende in päpstlichem Auftrag konnten jedoch keine präziseren Informationen in Erfahrung bringen. Zunächst wurde das Reich des Priesterkönigs in Indien oder China vermutet, dann seit dem 14. Jahrhundert in Äthiopien, weil dessen Herrschern die Rückeroberung vormals vom Islam

beherrschter Gebiete gelang. Zudem hatte Kaiser Gebra Maskal (1162–1229) in Lalibela eine Art von neuem Jerusalem als religiöses Zentrum mit elf Felsenkirchen bauen lassen (Fisseha, S. 14).

Der wechselseitige Respekt zwischen Portugiesen und Äthiopiern kam in dem von Álvares beschriebenen Zeremoniell zum Ausdruck (Bl. 73v-74v). Dazu gehörten neben Geschenken die prächtigen Gewänder und die geordnete Aufstellung des Hofstaats. Gesänge artikulierten, „daß derhalben jedermänniglich Gott dem Herrn sol danckbar seyn / der die Christenheit dermassen vereyniget hette“ (Bl. 74v).

Ein portugiesisches Expeditionskorps unter Cristóvão da Gama (ca. 1516–1542) verhalf 1541 den Äthiopiern zu einem Sieg gegen muslimische Invasoren aus dem benachbarten Sultanat Adal (Fisseha, S. 16). Jedoch begaben sich die Äthiopier dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Portugal bzw. indirekt zum Papst. Dies widersprach ihrem Selbstverständnis, das von einem Sonderstatus Äthiopiens ausging. „Die Identifizierung mit dem Äthiopiern der biblischen Heilsgeschichte führte bald zu einer Ideologie der Auserwähltheit als neues Gottesvolk in einem von Gott zugeteilten Lande“ (Fisseha, S. 13). Die seit 1270 regierende Dynastie leitete sich unmittelbar von der Verbindung zwischen König Salomo und der Königin von Saba ab (1. Könige 10,1-13) (Fisseha, S. 15).

Literatur:

Fisseha, Girma (Hrsg.): Äthiopien – Christentum zwischen Orient und Afrika. [Aus Anlaß der Sonderausstellung „Äthiopien - Christentum zwischen Orient und Afrika“, die vom 11. Oktober 2002 bis 12. Dezember 2003 im Staatlichen Museum für Völkerkunde München gezeigt wird], München 2002

Zier vnd ordnung des Reysigen Zeugs.

sehr weit von vns sein Gezelt auch auffschlagen liesse / vnd kam also bald vnser Mönch auch zu vns in vnser Losament / Den Mitwochen frů schickt vns der Priester Johann noch ein ander schön groß vnd rundes Gezelt / desgleichen dorffte keines im ganzen Lãger seyn / irem anzeigen nach / Denn da der Priester Johann selbst / vnd die Kirchen vnter lage / vnd wurden berichtet / daß der Priester Johann dasselbige selbst vnterwegen gebrauchet / wenn er im Zuge were / Da lagen wir also still bis auf den Freytag / daß wir nicht wußten / woran wir waren / doch wurden wir stãts mit essen vnd trincken sehr wol versehen / Der grosse Hofmeister sampt vnserm Mönche lieffen vns warnen / wir solten gute achtung auff vnser Gerechte haben. Denn es hette in diesem Lande viel Rauberey vñ Dieb. Desgleichen wurde vns auch von den Francken (also pflügen sie die wãlisen zunenmen) angezeigt / vnd daß etliche besunder Hauptleut damit besreyet / die den Dieben vnterschl. ist vnd dem Priester Johann jãrlichen Tribut von solchem geraubten Gut zu geben pflügen.

Besondere Hauptleut / die den Dieben vnter schl. zuges. befreyet.

Das LXIX. Capitel.

Wie wir all vor den Priester Johann ersordert wurden / vñnd von seiner Losordnung vnd Statt.



Ersordert der Portu galese für Priester Johana.

Auf Freytag den 20. Octobris kam vnser Mönch ensend gelauffen / vnd sagt / der Priester Johann ließ vns ersordern / Der haben befahl Herr Roderich alle ding / so vnns der Oberste auff der Armada hette zugestellet / mit fleiß auffzuloden vnd ordentlich zuzurichten / Wie wir nun solches alles mit hülff des Allmechtigen auff das zierlichst bestellet hetten / kam viel Volck zu Ross / vnd fuß vns zu besetzen. Mit denselben zogen wir in guter ordnung dahin / bis an die erste Pforten / vnterwegen sahen wir von allen seytten einen vnseßlichen hauffen grosser breyter Zelt / gleich wie ein statt / darunter stand ein hohes weisses Gezelt / auff einer grossen weite / darvnter wie



መዘን፡ ፍርሀተ፡ እግዚአብሔር፡ ወላርቆ፡ እጭጸሬዊ።

PsAL. I.
71. 1.

በፀ.ሀ.፡ በእሲ.፡ ዘእ.ቆረ፡

ወዘሊቶመ፡ ወስተ፡ ፍጥተ፡ ኃጥላኝ። ሠ በወክረ፡ ረሴህኝ።
ወዘሊታበረ፡ ወስተ፡ መንበረ፡ መስተሰለቆኝ።

ፋ 2. ዘይእመ፡ ሕገ፡ እግዚአብሔር፡ ስወረቱ።
ወዘሕጎ፡ ሃኝብብ፡ መህሊተ፡ ወሌሊተ።

3 ዐይከወኝ፡ ከመ፡ ሕህ፡ እኝተ፡ ትክለት፡ ኃበ፡ ጭኃዘ፡ ጭይ።
እኝተ፡ ትሀብ፡ ፍራሃ፡ በበጊዜሃ።
ወጭጸላ፡ እይትኃገፍ።
ወከሉ፡ ዘገብረ፡ ደኤጭ።

4 ለኮ፡ ከመዘ፡ ኃጥላኝ፡ ለኮ፡ ከመዘ።
ይእመ፡ ከመ፡ መሪት፡ ዘይግሕፍ፡ ኃፍስ፡ እግገጽ፡ ወደር።

5 ዐበእኝተዘ፡ እይትኃገ፡ ረሴህኝ፡ እጭይይኝ።
ወሊኃጥላኝ፡ ወስተ፡ ወክረ፡ ጸደቆኝ።

6 እስመ፡ ሃለወር፡ እግዚአብሔር፡ ፍጥቶ፡ ለጸደቆኝ።
ወፍጥቶ፡ ጭስ፡ ለኃጥላኝ፡ ትጠፍእ።

**ትንቢት፡ ዘጸዊት፡ ሳህለ፡ እግዚአብሔር፡ ወሳህለ፡ መሴህ፡
እስመ፡ ሐለዩ፡ ለሕዝብ፡ ደዕርግዋ፡ ለጸደቆኝ፡ ወይዩወው**

Psal. II. 1.

B ለወኝት፡ ለኃገለጉ፡ ለሕዝብ። ሠዎ።
ወሕዝብ፡ ኃበ፡ ከኝት።

2 ወተኝገገ፡ ኃገገ፡ ወደር።
ወመላእክት፡ ተጋብኡ፡ ወስሌህ፡ ጭብረ።
ሳህለ፡ እግዚአብሔር፡ ወሳህለ፡ መሴሔ።

3 ኃበትክ፡ እወኝኝ፡ መሳክረህ።
ወኃገደ፡ እጭሳህሌኝ፡ ለርህ፡ ጭፍ።

4 ዘይኝብር፡ ወስተ፡ ስጭይ፡ ይጠሕቆ።

U B

4.2

Äthiopischer Bibeldruck und Unionsbestrebungen

Potken, Johannes (Hrsg.): [Psalterium Davidis]
Rom: Marcellus Silber alias Franck, 1513
Ba äthiop.1513 01

Die Christianisierung Äthiopiens reicht in das frühe vierte Jahrhundert (um 330) zurück. Mit der Betreuung der ersten christlichen Gemeinden wurde Frumentius (gest. ca. 383) beauftragt, den Athanasius, der Patriarch von Alexandria, dafür zum Bischof geweiht hatte. Unter dem Einfluss des Frumentius trat Ezana, der König von Aksum, zum Christentum über. Die äthiopischen Christen orientierten sich neben Alexandria vor allem an Jerusalem, wohin viele Wallfahrer pilgerten. Dort begegneten äthiopische Geistliche auch Pilgern aus dem Westen. Die arabisch-muslimische Expansion im Nahen Osten erschwerte zunehmend die traditionellen Wallfahrten nach Jerusalem. Dies motivierte den äthiopischen Klerus, ab dem 15. Jahrhundert verstärkt den Kontakt zum Westen zu suchen. Zwei äthiopische Mönche nahmen, von Jerusalem kommend, 1441 am Konzil von Florenz und 1442 am Laterankonzil in Rom teil (Fisseha, S. 33).

Seit 1479 versammelte sich die äthiopische Gemeinde, die überwiegend aus gelehrten Mönchen bestand, in der Kirche Santo Stefano degli Abessini. Einer von ihnen war Abba Thomas Walda Samuel, der als Gast Papst Leos X. nach Rom gekommen war und dort als erster in der altäthiopischen Sprache (Ge'ez) unterrichtete. Zu seinen Schülern zählte der päpstliche Protonotar Johannes Potken (ca. 1470–1525) aus Köln. Dieser war als Pilger und für philologische Studien nach Rom gekommen. Ein Ergebnis seines Sprachstudiums war die Edition der Psalmen und weiterer biblischer Gesänge. Im Vorwort bezeichnete er Ge'ez fälschlich als „lingua Chaldea“, erkannte aber richtig die normative Bedeutung dieser Sprache für das kirchliche Leben der Äthiopier. Die für Europa innovative Typographie entwickelte der deutsche Drucker Marcellus Silber alias Franck, der vor allem im Auftrag der Kurie arbeitete.

Diese altäthiopische Psalmen-Ausgabe steht in Rom am Beginn des kirchenpolitisch motivierten Drucks theologischen Schrifttums in orientalischen Sprachen. Die Kurie strebte analog zu den libanesischen Maroniten eine Kirchenunion mit den orientalischen Kirchen des Ostens (Armenier, Kopten, Äthio-

pier) an (Reimann, S. 30, 36–37, 41). Seit 1554 betrieben Jesuiten Mission unter den Äthiopiern. Die äthiopische Kirche hatte sich vor allem wegen ihrer Ablehnung der Zweinaturenlehre in der Christologie seit dem Jahr 451 separiert. Die Jesuiten verwiesen bei ihrer Missionstätigkeit auf das Fehlen normierter schriftlicher Traditionen als Grund für die getrennte Lehrentwicklung. Sie boten Druckschriften aus der 1584 gegründeten römischen Offizin *Typographia Medicea* als einzig zuverlässige Versionen der jeweiligen Texte an (Reimann, S. 43).

Der auf 1583 datierte Einband des vorliegenden Exemplars der altäthiopischen Psalmen-Ausgabe wurde mit einem württembergischen Wappen (EBDB p001934) verziert. Vielleicht bestand seitens der dezidiert lutherisch profilierten Theologen der Universität Tübingen ein besonderes Interesse am Erwerb dieser Druckschrift, weil sich bereits Martin Luther im Jahr 1534 mit einem äthiopischen Mönch wegen kirchlicher Unionsbestrebungen ausgetauscht hatte (Paulau, S. 86–96).

Literatur:

Fisseha, Girma (Hrsg.): Äthiopien – Christentum zwischen Orient und Afrika. [Aus Anlaß der Sonderausstellung „Äthiopien - Christentum zwischen Orient und Afrika“, die vom 11. Oktober 2002 bis 12. Dezember 2003 im Staatlichen Museum für Völkerkunde München gezeigt wird], München 2002

Paulau, Stanislaw: An Ethiopian Orthodox Monk in the Cradle of the Reformation. Abba Mika'el, Martin Luther, and the Unity of the Church; in: ders. (Hrsg.): *Ethiopian Orthodox Christianity in a global context. Entanglements and disconnections, Texts and studies in Eastern Christianity* 24, Leiden 2022, S. 81–109

Reimann, Caren: *Die arabischen Evangelien der Typographia Medicea. Buchdruck, Buchhandel und Buchillustration in Rom um 1600, European identities and transcultural exchange* 3, Berlin u.a. 2021

4.3

Äthiopische Buchkunst als authentische Traditionspflege

Johannesevangelium <altäthiopisch>
Handschrift, Pergament, Äthiopien, 18./19. Jh.
Cod. or. 8° 68

Das äthiopische Christentum zeichnete sich stets durch ein ausgeprägtes Traditionsbewusstsein aus. Dies wurde z.B. deutlich in der Kontinuität der Handschriftenproduktion, die erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts endete. Die vorliegende Handschrift enthält das Johannesevangelium in altäthiopischer Übersetzung. Sie wurde stilistisch analog zu älteren Vorbildern mit einer Tuschezeichnung verziert, die den Evangelisten Johannes mit seinem Symbol, dem Adler, zeigt. Außerdem wurde der auferstandene bzw. erhöhte Christus in den Wolken dargestellt, was gut zur Betonung des göttlichen Charakters Christi in der monophysitischen Christologie der Äthiopier passte. Das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in Christus galt als Vorbild für die mystische, auch Elemente vorchristlicher Volksreligiosität integrierende Frömmigkeit Äthopiens.

Die verwendete Sprache und Schrift Ge'ez begegnete zu dieser Zeit als reine Schriftsprache vor allem in theologischer Literatur. In ihr wurden Wechselbezüge zu anderen Weltgegenden deutlich, wie sie für Äthiopien charakteristisch blieben. Die Silbenschrift entwickelte sich aus der Schrift der südarabischen Sabäer, die in der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. Kolonien im gegenüberliegenden Äthiopien gründeten und sich mit der kuschitischen Bevölkerung mischten (Fisseha, S. 11, 32). Die abweichend von anderen semitischen Sprachen rechtsläufige Schreibweise sowie die Vokalisierung werden auf griechisch-römische Einflüsse zurückgeführt (Fisseha, S. 13).

Die Beziehungen Äthopiens zu Europa waren seit dem 15. Jahrhundert durch eine Spannung von Öffnung und Abschottung gekennzeichnet. Infolge der Jesuiten-Mission bekannten sich Anfang des 17. Jahrhunderts größere Teile der äthiopischen Oberschicht zum Katholizismus. Kaiser Fasilides (1603–1667) entsprach allerdings den Anliegen der Bevölkerungsmehrheit, als er ab 1632 die Jesuiten in ihrer Wirksamkeit zunächst beschränkte und dann des Landes verwies (Reimann, S. 43). Im Jahr 1665 ließ Fasilides die übriggebliebenen Druckschriften jesuitischer Provenienz verbrennen. Franziskaner-Missio-

nare erreichten unter Kaiser Iyasu I. (gest. 1706) eine Wiederannäherung und Kaiser Yostos (gest. 1716) konvertierte 1713 zum Katholizismus, wurde dann jedoch abgesetzt.

Die Traditionspflege christlicher Buchkunst kann in diesem Zusammenhang als Bekenntnis zur originär äthiopischen Form christlicher Frömmigkeit in Abgrenzung von westlichen Einflüssen verstanden werden. Bemerkenswert war dabei auch der Verzicht auf Bünde zugunsten einer Kettenstichtechnik. Die Lagen des Buchblocks wurden zusammengeheftet und zugleich mit den Einbanddeckeln verbunden. Hinzu kamen Spiegel auf den Innenseiten der Einbände und eine doppelte lederne Umhüllung als Schutz bei längeren Transporten.

Literatur:

Fisseha, Girma (Hrsg.): Äthiopien – Christentum zwischen Orient und Afrika. [Aus Anlaß der Sonderausstellung „Äthiopien - Christentum zwischen Orient und Afrika“, die vom 11. Oktober 2002 bis 12. Dezember 2003 im Staatlichen Museum für Völkerkunde München gezeigt wird], München 2002

Losert, Kerstin: Äthiopischer Einband; in: Trost, Vera (Hrsg.): Haute Couture für Bücher. 1000 Jahre Einbandkunst in der Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart 2013, S. 84–85

Reimann, Caren: Die arabischen Evangelien der *Typographia Medicea*. Buchdruck, Buchhandel und Buchillustration in Rom um 1600, *European identities and transcultural exchange* 3, Berlin u.a. 2021



4.4

Gelehrte Bibeledition als interkulturelle Interaktion

Ludolf, Hiob (Hrsg.): Specimen Psalterii Aethiopici. Secundum veram orthographiam et analogiam grammaticam linguae Aethiopiae. Cum versione Latina literali, quanta fieri poterit diligentia edendi. Lectiones variantes e codicibus impressis & MSStis tribus, nempe A. Amstelodamensi, B. Berolinensi, & P. Pocokiano collectae, nec non notae philologicae, tunc simul adiungentur
Frankfurt/Main 1699
Ba äthiop.1699 01

Der Druck äthiopischer Schriften diente einerseits den Unionsbestrebungen päpstlicher Kirchenpolitik. Andererseits entsprang er den Interessen philologischer Gelehrsamkeit. Der Vatikan etablierte sich als Wirkungsstätte äthiopischer Theologen. So erlangte z.B. Abba Täsfa Şeyon (Pietro Abissino) (1510–1553) einige Bekanntheit. Er floh vor dem Krieg in der Heimat und kam während der 1530er Jahre nach einer Wallfahrt ins Heilige Land nach Rom. Dort wurde er dank seiner polyglotten Sprachkenntnisse ein Freund des reformfreudigen Papstes Paul III. (1468–1549). Täsfa Şeyon edierte 1549 mit Unterstützung des Papstes das erste gedruckte Neue Testament in Ge'ez (Salvadore/De Lorenzi).

In dieser Tradition stand auch Abba Gorgoryos (Gregorius Abessinus) (ca. 1595–1658). Auf der Suche nach Handschriften traf ihn 1649 der deutsche Beamte Hiob Ludolf (1624–1704) im Collegio Etiopico. Papst Paul III. hatte diese Bildungseinrichtung 1539 für die mit Rom verbundenen Geistlichen der äthiopischen Kirche gegründet. Ludolf hatte bereits als Zwanzigjähriger eine altäthiopische Grammatik erstellt. Seine philologischen Interessen ließen konfessionelle Bedenken bei seiner Rom-Reise zurücktreten. Immerhin wurde Ludolf im Jahr 1651 in den Dienst Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha (1601–1675) berufen, einem exponierten Vertreter der streng lutherischen Ernestiner! Ludolf vertiefte im Austausch mit Abba Gorgoryos, der ab 1652 am Gothaer Hof weilte, seine Sprachkenntnisse. Gemeinsam erarbeiteten sie das „Lexicon Aethiopicum-Latinum“, das 1661 mit einer Widmung an Herzog Ernst in London gedruckt wurde.

Philologische Präzision und das Zueinander von Ge'ez und Latein kennzeichnete auch die Separat Ausgabe von Psalm 1 bis 5, die Ludolf 1699 im Vorgriff auf die komplette Psalmen-Ausgabe (1701)

publizierte. Für die wissenschaftliche Edition berücksichtigte Ludolf die Lesarten dreier äthiopischer Handschriften. Diese Textvarianten wurden mitsamt Übersetzungen ins Lateinische in einem Anmerkungsteil am Ende des Buches aufgeführt. Der Struktur der Psalmen entsprechend gestaltete Ludolf den lateinischen Text in lyrische Gestalt um.

Das hohe Maß an Interaktivität philologisch-kultureller Lernprozesse, wie es bei der Erstellung früher äthiopischer Druckschriften begegnete, lässt Aspekte postkolonialer Argumentation der Gegenwart als zumindest unterkomplex erscheinen. Demnach wäre gerade die Orientierung der Bibelübersetzungen in nicht-europäische Sprachen am vertrauten Latein ein Mittel zur Durchsetzung imperialer Interessen gewesen: „One of the effects of the current limited focus of missionary linguistics is that it constructs the European missionary linguist, with the Bible in one hand and the Latin grammar in the other, as the sole ‚expert‘ who brings order and organization to the disorderly, unsystematic, and intuitive ‚users‘ of non-European languages“ (Israel, S. 476, vgl. S. 474, 477).

Literatur:

Fellman, Jack: Founders of Ethiopic studies. Job Ludolf (1624–1704) and August Dillman (1823–1894); in: *Ancient Near Eastern Studies* 39 (2002), S. 207–211

Israel, Hephzibah: Competing narratives on Bible translation in India. *Missionary linguistics, postcolonial criticism, and translation studies*; in: Sugirtharajah, Rasiah S.: *The Oxford handbook of postcolonial biblical criticism*, Oxford 2023, S. 473–494

Salvadore, Matteo ; De Lorenzi James: *An Ethiopian Scholar in Tridentine Rome. Täsfa Şeyon and the Birth of Orientalism*; in: *Itinerario* 45 (2021), 1, S. 17–46

ይ፤ ፋግረ: ዘጸዮቻን: ወንግላን: መዝሙር:
 ዘዋዊት: ሀላላዎ: (፳)
 1. ብዕዕ: ብእሲ: ዘእሲ: በምስረ: ረሰ: ዓን፤
 ወዘሊቀ: ወከተ: ፋፍተ: ኃግላን፤
 ወዘሊቀ: ወከተ: ማዕረ: መከተላለፍን፤
 2. ዘዳገሙ: ስገ: እገዚአብሔር: ሆራፊት፤
 ወዘሰብ: ያብብ: መሀተ: ወላሊተ፤
 3. ወይከወን: ከመ: ዕፅ: እን፤ ተክላት: ናብ: መላክ: ገይ፤
 እን፤ ተሆብ: ፋረሃ: በበገዘሃ፤
 4. ወቀጽላ፤ ሊይፊት፤
 ወሃላ: ዘገብረ: ይረጽም፤
 5. ለኮ: ከመዝ: ኃግላን: ለኮ: ከመዝ፤
 ያገሙ: ከመ: መረተ: ዘይገሰፋ: ፋስ: ገራገጽ: ምድር፤
 6. ወበእንተዘ: ሊይፊት: ለገደብ: ረሰ: ዓን፤ እምደታ፤
 ወሊኃግላን: ወከተ: ማዕረ: ጸዮቻን፤
 7. እስመ: ያለግር: እገዚአብሔር: ፋፍተሙ: ለጸዮቻን፤
 ወፋፍተሙ: ለኃግላን: ተወረደ፤
 ፩: ትክላት: እንደ: ክርክር: ወጸወሁ: ለሕዝብ፤
 መዝሙር: ዘዋዊት: (፳)
 1. ለመን፤ ለገለጸ: ለሕዝብ፤
 ወሕዝብ: ናብ: ከንቶ፤
 2. ወገንዎ: ገሃተ: ምድር፤
 ወመለክት፤ ተገብሎ: ምስሊሙ: ጻብረ፤
 ገሳለ: እገዚአብሔር: ወላዕለ: ማህላ፤
 3. ንባትክ: ገራገጽ: መላሃሪሙ፤
 ወንገዳ፤ እምላዕላን: እርሁተሙ፤
 4. ዘይከበር: ወከተ: ሰይጣይ: ይህስቆሙ፤
 ወእገዚአብሔር: ይላቆ: ላዕሊሙ፤
 5. ሶብ: ይሰሙ: በመሆኑ: ወበመሆኑ: የሆነሙ፤
 6. ወላን፤ ተሠዋዋሪ: ገሃተ: ለላዕሊሙ፤
 በጸዮን: በእብራ: መቆሪ፤
 ከመ: እን፤ ተገዛዩ: ለእገዚአብሔር፤
 7. እገዚአብሔር: ይበላ፤ ወላዎ: ለን፤
 ወላ: የመ: ወላዎኩ፤
 8. ስላለ: እምነ: ወእሁባኩ: ለሕዝብ: ለርከፊትኩ፤
 ወመሆኑን፤ እከኩ: ለጽፍረ: ምድር፤
 9. ወተረዎሙ: በበገረ: ጻጸን፤

ወከመ:

I. Declaratio iustorum & peccatorum; Psalmus

Davidis. Halleluja.

1. Beatus vir, qui non ivit in consilium impiorum,
& qui non sedit in confessa irrisorum;
2. Quin potius lex DOMINI oblectatio ejus est,
& (qui) legem ejus (legit) meditatur die ac nocte.
3. Erit enim sicut arbor plantata ad alveum aquarum,
quæ dat fructum suum quovis tempore suo,
nec etiam folium ejus decurrit;
4. Non sic peccatores autem, Non sic!
potius sicut pulvis, quem dispellit ventus à facie terræ.
5. Ideoque non resurgent (s.) impii ex inferno;
nec peccatores in concilio iustorum.
6. Quoniam novit DOMINUS viam iustorum;
At verò via peccatorum peribit.

II. Prophetia de CHRISTO & vocatione gentium.

Psalmus Davidis.

1. Quare concursum fecerunt populi;
& gentes quoque locuti sunt vanum?
2. Et insurrexerunt Reges terræ,
& principes quoque convenerunt cum cisunà,
contra DOMINUM & contra Messiam ejus?
3. Dirumpamus à nobis vincula eorum;
& abiciamus de (super) nobis jugum eorum.
4. Qui habitat in caelo, irridebit eos,
& DOMINUS illuderit (super) eos.
5. Dum loquetur eis in ira sua, & in furore suo perturbabit eos.
6. At verò ego constitutus sum Rex (in) super eos,
In Sion, in monte Sanctuarium ejus.
7. Ut natterem præceptum DOMINI,
DOMINUS dixit ad me: Filius meus tu es;
Ego enim hodie gemi te.
8. Postula à me, & dabo tibi gentes in hereditatem tuam;
Et ditionem tuam quoque usque ad fines terræ.
9. Et pascet eos virga ferri,

X 2

& tan-

4.5

Volkssprache für breite Bevölkerungsschichten

Platt, Thomas Pell (Hrsg.): *Maṣḥaf qeddus*
London: British and Foreign Bible Society, 1840
Ba äthiop.1840 01

Im 19. Jahrhundert setzte eine neue Phase der Bibelübersetzung in Äthiopien bzw. in Ostafrika ein. Primäre Adressaten der Bibeln waren nicht mehr die Kleriker oder Vertreter der gesellschaftlichen Elite, sondern breitere Bevölkerungsschichten. Dementsprechend sollte die Bibel nicht mehr in der Liturgie- und Schriftsprache Ge'ez verbreitet werden, sondern in der lebenden, als Mutter- oder Verkehrssprache verwendeten amharischen Sprache.

Von Abū-Rūmī (ca. 1750–1819) stammt die erste vollständige Übersetzung der Bibel ins Amharische. Dieser äthiopische Mönch erkrankte bei einem Aufenthalt in Kairo schwer und wurde im Haus des dortigen französischen Konsuls Jean-Louis Asselin de Cherville (1772–1822) gepflegt. Asselin ermutigte ihn zu der dann von 1808 bis 1818 dauernden Übersetzung aus dem Ge'ez-Text. William Jowett (1787–1855), ein britischer Missionar der Church Mission Society (CMS), kaufte 1820 bei einem Besuch in Kairo Asselin das wertvolle Manuskript ab und leitete es an die British and Foreign Bible Society (BFBS) in London weiter.

Sukzessive nahm sich in London Thomas Pell Platt (1798–1852) der Bearbeitung des Manuskripts Abū-Rūmīs an. Platt war seit 1823 Bibliothekar der BFBS und hatte einen Katalog der äthiopischen Handschriften der Bibliothek der BFBS sowie der Nationalbibliothek in Paris publiziert. Aufgrund dieser Handschriften suchte Platt eigene Editionen in Ge'ez zu erarbeiten (z.B. Evangelien, 1826; Neues Testament, 1830). Die Herausgabe der amharischen Bibel erfolgte schrittweise: Evangelien (1824), Neues Testament (1830), Psalmen (1833), Vollbibel (1840). Die volkssprachliche Bibel wurde von der BFBS in großer Stückzahl mit einfacher Ausstattung gedruckt und von den Missionaren vor Ort verteilt. Der für die CMS in Äthiopien tätige Missionar Karl Wilhelm Isenberg (1806–1864) konnte berichten: „[...] über 8000 Exemplare der Heiligen Schrift in amharischer Sprache blieben im Lande zurück als Zeugnis der treuen Arbeit der Glaubensboten und als Aussaat für eine zukünftige Ernte“ (Isenberg, S. 77).

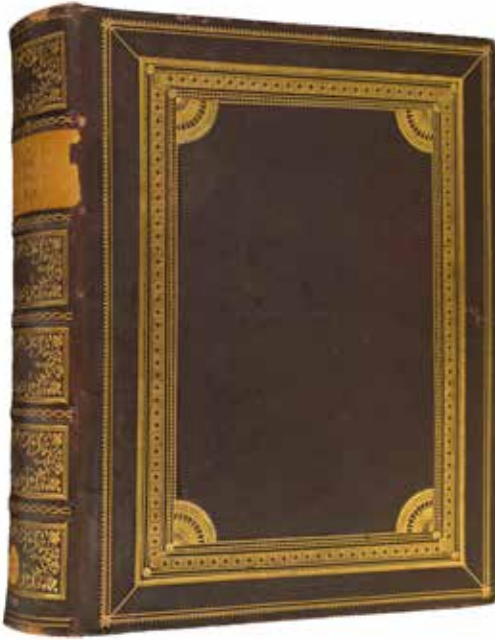
Bemerkenswert ist die für eine zur massenhaften Verteilung vorgesehene Bibelausgabe erstaunlich prächtige Ausstattung des hier vorliegenden Exemplars. Der verzierte Handeinband spricht dafür, dass es sich um ein Widmungsexemplar des Herausgebers für eine ihm wegen gemeinsamer Interessen wichtige Person handelte. Platt reiste im Oktober und November 1840 nach München. Dabei begleitete ihn Aga aus dem südäthiopischen Stamm der Oromo (Galla), den Platt bei einer Orient-Reise freigekauft hatte. In München besuchten sie den Prinzenzieher Karl Tutschek (1815–1843), der von einem Oromo, den Herzog Max in Bayern 1838 aus Kairo mitgebracht hatte, dessen Sprache gelernt hatte. Tutschek traf 1841 den Herzog Paul Wilhelm von Württemberg (1797–1860) in dessen Mergentheimer Residenz. Auch dieser Herzog hatte bei einer 1839–1840 durchgeführten Forschungsreise nach Ägypten und nilaufwärts in das nördliche Äthiopien einen Galla-Sklaven, nämlich Aman Gonda (Karl Habasch) (ca. 1828–1847), freigekauft (Nachlass WLB. Cod. hist. 2° 1012, B, III, Kap. 17–36).

Platt könnte nach seinem München-Aufenthalt nach Mergentheim weitergereist sein, um auch den bei Herzog Paul Wilhelm lebenden Galla zu treffen und sich über Sprache und Kultur Äthiopiens auszutauschen. Es kann aber auch sein, dass das Widmungsexemplar zunächst an Tutschek übergeben wurde und dieser es als Gastgeschenk an Herzog Paul Wilhelm weiterreichte. Mit dessen Nachlass gelangte die Bibel dann in die WLB. Die enge Kooperation mit freigekauften Sklaven veranschaulichte die Neuaakzentuierung der Zielgruppen.

Literatur:

Isenberg, Karl Wilhelm: *Abessinien und die evangelische Mission. Erlebnisse in Ägypten, auf und an dem rothen Meere, dem Meerbusen von Aden und besonders in Abessinien*, Berlin: Marcus, 1844

Pankhurst, Richard: *The beginnings of Oromo studies in Europe*; in: *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 31 (1976), 2, S. 171–206



አራት ዘፍጥረት ፡
 በዕብራይስጥም ፡ በራሲት ፡ ይጻፋል ፡

ምዕራፍ ፡ እንደ ፡

| | |
|--|---|
| <p>፩፡ በመጀመርያ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሰማይን ፡ ጻፈ ፡ እንደገዥም ፡ እልነበረብትም ፡ ሠለማም ፡ በቀላይ ፡ ፈት ፡ ነበረ ፡ የእግዚአብሔርም ፡ መንፈስ ፡ በውጥኞች ፡ ላይ ፡ ይሰፍ ፡ ነበረ ፡ ለ፡ እግዚአብሔርም ፡ አለ ፡ ብርሃን ፡ ይሁን ፡ ሀ፡ ብርሃንም ፡ ሆነ ፡ እግዚአብሔርም ፡ አዩ ፡ ብርሃኑ ፡ መልካም ፡ እንደ ፡ ሆነ ፡ እግዚአ ብሔርም ፡ በብርሃን ፡ በሠለማ ፡ መካከ ረ፡ ል ፡ ለዩ ፡ እግዚአብሔርም ፡ ብርሃኑ ፡ ቀ ን ፡ ብሎ ፡ ጸራው ፡ ሠለማውንም ፡ ሌት ፡ አለው ፡ ማታም ፡ ሆነ ፡ ጸዋትም ፡ ሆነ ፡ ጸ፡ እንደ ፡ ቀን ፡ እግዚአብሔርም ፡ አለ ፡ ጠ ፈር ፡ ይሁን ፡ በውጥኞች ፡ መካከል ፡ በ ውኃ ፡ በውኃ ፡ መካከልም ፡ ይክፈል ፡ ጸ፡ እግዚአብሔርም ፡ ጠፈርን ፡ አደረገ ፡ ከ ጠፈር ፡ በታች ፡ ከጠፈር ፡ በላይ ፡ ባሉ ት ፡ ውጥኞች ፡ መካከልም ፡ ክፈል ፡ እን ጸ፡ ደሁም ፡ ሆነ ፡ እግዚአብሔርም ፡ ጠፈርን ፡ ሰማይ ፡ ብሎ ፡ ጸራው ፡ ማታም ፡ ሆነ ፡ ጸ ሀ፡ ቀትም ፡ ሆነ ፡ ሁለተኛ ፡ ቀን ፡ እግዚአብ ሔርም ፡ አለ ፡ ከሰማይ ፡ በታች ፡ ያለት ፡ ውኃ ፡ ባንድ ፡ ስፍራ ፡ ትሰበሰብ ፡ ደረቅ 1፡ ም ፡ ይገለጻ ፡ እንደሁም ፡ ሆነ ፡ እግዚአ ብሔርም ፡ ደረቅን ፡ ምድር ፡ ብሎ ፡ ጸራ ው ፡ ውኃ ፡ የሚከማቸውንም ፡ ባሕር ፡ አለው ፡ እግዚአብሔርም ፡ ያነን ፡ መልካ 1፩፡ ም ፡ እንደ ፡ ሆነ ፡ አዩ ፡ እግዚአብሔርም ፡ አለ ፡ ምድር ፡ ሣዕር ፡ ታብቅል ፡ ዘረ ፡ ከር ሱ ፡ የሚሆን ፡ የሚያፈራንም ፡ ዛሬ ፡ እን ደ ፡ ስማደ ፡ ፍራ ፡ የሚያደርገ ፡ ዘረ ፡ በር</p> | <p>ሱ ፡ ያለ ፡ በምድር ፡ ላይ ፡ እንደሁም ፡ ሆ ነ ፡ ምድርም ፡ ሣዕር ፡ አውግኖ ፡ እንደ ፡ 1፩፡ ስማደ ፡ ዘር ፡ የሚሰጥ ፡ የሚያፈራንም ፡ ዛሬ ፡ ዘረ ፡ በርሱ ፡ ያለ ፡ እንደ ፡ ስማደ ፡ እግዚአብሔርም ፡ ያነን ፡ መልካም ፡ እንደ ፡ ሆነ ፡ አዩ ፡ ማታም ፡ ሆነ ፡ ጸዋትም ፡ ሆነ ፡ ሶስተኛ ፡ ቀን ፡ እግዚአብሔርም ፡ አለ ፡ 1፫፡ ብርሃኑ ፡ ይሁኑ ፡ በሰማይ ፡ ጠፈር ፡ በቀን ና ፡ በሌት ፡ መካከል ፡ ያለዩ ፡ ዘንድ ፡ ለም ልነትም ፡ ይሁኑ ፡ ለዘመንም ፡ ለቀንም ፡ ለመታትም ፡ በሰማይ ፡ ጠፈርም ፡ ለማብ ሬት ፡ ይሁኑ ፡ በምድር ፡ ላይ ፡ ያበረ ፡ ዘን ድ ፡ እንደሁም ፡ ሆነ ፡ እግዚአብሔርም ፡ 1፮፡ ሁለት ፡ ታላላቅ ፡ ብርሃኖች ፡ አደረገ ፡ ታ ላቀን ፡ ብርሃን ፡ በቀን ፡ እንደሰለጥን ፡ ታ ናኩንም ፡ ብርሃን ፡ በሌት ፡ እንደሰለጥ ን ፡ ከቀክብትንም ፡ አደረገ ፡ እግዚአብ ሔርም ፡ በሰማይ ፡ ጠፈር ፡ አደረገታው ፡ በምድር ፡ ላይ ፡ ያበረ ፡ ዘንድ ፡ በቀን 1፯፡ ና ፡ በሌትም ፡ እንደሰለጥኑ ፡ በብርሃን ፡ በሠለማ ፡ መካከልም ፡ እንደከፈሉ ፡ እግ ዚአብሔርም ፡ ያነን ፡ መልካም ፡ እንደ ፡ ሆነ ፡ አዩ ፡ ማታም ፡ ሆነ ፡ ጸዋትም ፡ ሆ ነ ፡ እራት ፡ ቀን ፡ እግዚአብሔርም ፡ አለ ፡ ፳፡ ውኃዩት ፡ ተንቀሳቃሽ ፡ ታውጣ ፡ ልዩው ፡ ነፍስ ፡ ያለውን ፡ ጭንጭን ፡ በምድር ፡ ላ ድ ፡ ከሰማይ ፡ ጠፈር ፡ በታች ፡ የሚበረውን ፡ እግዚአብሔርም ፡ ታላላቅን ፡ ጭንጭ ፡ ፈ ፳፩፡ ጠረ ፡ የሚንቀሳቀሰውንም ፡ ልዩው ፡ ነፍ ስ ፡ ያለውን ፡ ሁሉ ፡ ውኃዩት ፡ ያውግኑት ን ፡ እያዘመደ ፡ የሚበረውንም ፡ ጭንጭ ፡ ሁሉ ፡ እንደ ፡ ስማደ ፡ እግዚአብሔርም ፡</p> |
|--|---|

4.6

Sprachvergleich und Vision für Afrika

Krapf, Johann Ludwig: *Vocabulary of six East-African languages*. Kisuáheli, Kiníka, Kikámbe, Kipokómo, Kihíáu, Kigállá

Tübingen: Fues, 1850

Phil.qt.570

Bildnis Krapf aus Exponat 4.16

Der württembergische Theologe Johann Ludwig Krapf (1810–1881) wurde zunächst 1837 als Missionar der anglikanischen Church Mission Society (CMS) nach Äthiopien ausgesandt. Nach dem vorläufigen Ende der protestantischen Mission dort wählte er im Mai 1844 die Inselstadt Mombasa und die gegenüberliegende Küste als Ausgangspunkt für weitere Missionstätigkeiten. In Mombasa verkehrten Muttersprachler unterschiedlicher Stämme, was den Vergleich der afrikanischen Sprachen erleichterte.

Auf Basis des während der Arbeit unter den Oromo (Galla) 1842 erarbeiteten Vokabulars stellte Krapf eine Sammlung von Begriffen zusammen, nach deren jeweiliger Benennung er die Bewohner Mombasas systematisch befragte (S. III). Der englische Begriff steht voran und die Entsprechungen aus sechs ostafrikanischen Sprachen sind tabellenartig daneben aufgelistet. Swahili kam insofern eine besondere Bedeutung zu, als es eine von der somalischen Küste bis nach Moçambique verständliche Verkehrssprache war (S. V). Die Tabelle macht nachvollziehbar, dass Swahili und die anderen Sprachen außer Kigállá verwandt sind. Krapf unterschied sie als nilotische Sprachen von der Sprache der kuschitischen Galla-Stämme (S. V). Swahili-Kenntnisse waren für jeden Europäer in Ostafrika unabdingbar, auch zur Verständigung im Binnenland: „with the help of this language he [the European; C.H.] will soon be able to master any other of the Interior“ (S. V).

Krapf sah seine philologischen Arbeiten als Voraussetzung für die Missionierung der in Sprache und Kultur verwandten Völker des ostafrikanischen Binnenlandes (S. VII). Im Vorwort des Vokabulars deutete Krapf seine Vision einer Kette von Missionsstationen quer durch Afrika an („an Equatorial Mission-chain, or line of Missions“) (S. VII; IX). Diese hatte er bei einem London-Besuch im Sommer 1850 vor dem Missionskomitee der CMS entfaltet (Eber, S. 147). Mit Bezug auf die Wirkkraft des Wortes Got-

tes – eine zentrale Erkenntnis Luthers – beschrieb Krapf die Bibel als universale, Einheit unter den Menschen stiftende Größe: „The Bible being the stockbook of the world cannot be at rest, until all countries have been unlocked, all languages conquered, and the whole human family united under its blessed wings“ (S. IX). In einer Zeit vor der systematischen Kolonisierung Afrikas stellte er die Priorität der Mission heraus, deren Nebenprodukte die Fortschritte in Handel und Wissenschaft seien – nicht umgekehrt: „Christianize Africa, and you will realise the secondary objects of science and commerce. Christianisation of Africa carries discovery of Africa in its train.“ (S. IX).

Den Oromo (Galla), unter denen Krapf von 1839 bis 1842 in der südäthiopischen Provinz Schoa tätig war, galt seine besondere Liebe. Die letzte Spalte der Tabelle betrifft den von den Schoa-Galla abweichenden Dialekt der Galla am 10 Breitengrade weiter südlich gelegenen Fluss Dana. Die Galla verglich Krapf mit den Deutschen und ging von ihrer Schlüsselfunktion für die weitere Mission aus: „[...] a great destination is yet reserved for this African Germania“ (S. IX) (vgl. Eber, S. 57–58).

Literatur:

Eber, Jochen: *Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika*, Riehen/Basel 2006

Raeder, Friedrich: *Dr. Ludwig Krapf und Johannes Rebmann*; in: *Die Evangelischen Missionen* 10 (1904), S. 73–81, 109–114

Philologische Pionierarbeit

Krapf, Johann Ludwig: Tentamen imbecillum translationis Evangelii Johannis in linguam gallarum
London 1839
B Afrika 1839 02

Krapf, Johann Ludwig: Brief nach Basel, 27.2.1867
Handschrift, Papier
Cod.hist. 4° 333a, 216

König Sahle Selassie von Schoa (1795–1847) verwehrte im März 1842 den europäischen Missionaren jegliche weitere Tätigkeit in seinem Gebiet, vor allem auch die Verbreitung der Bibel. Trotz der christlichen Traditionen der Äthiopier wurde ein zu großer kultureller Gegensatz als Begründung angeführt. Angestiftet vom äthiopischen Klerus erklärte der König, das Tun der Missionare „ist nicht wie das unsrige und ihr heiliges Buch ist verschieden von dem, welches in unserem Lande für das wahre angesehen wird“ (Claus, S. 56).

Zuvor hatte Krapf philologische Pionierarbeit geleistet, als es zur Begegnung mit schrift- und literaturlosen Kulturen kam. In die Zeit seines Aufenthalts unter den Oromo (Galla) in der südäthiopischen Provinz Schoa fiel die Übersetzung des Johannesevangeliums. Krapf betonte mit seiner Titelformulierung, dass es sich um einen schwachen, sozusagen ersten Versuch einer Übersetzung handelte. Ohne geduldige Muttersprachler, die nach der Bezeichnung von Gegenständen und Sachverhalten befragt werden konnten, wäre ein solches Projekt nicht zu realisieren gewesen. Seinen einheimischen Helfer Berkus nannte Krapf auf dem Titelblatt.

Krapf inspirierte und motivierte mit seinem mutigen Voranschreiten spätere Generationen von Missionaren. Als Kehrseite wurde allerdings moniert, dass seiner Übersetzungsarbeit die Gründlichkeit und Praktikabilität fehle. Eine Übersetzung vor der Drucklegung erst auf Verständlichkeit unter einer größeren Zahl von Einheimischen zu prüfen, war unter den gegebenen Umständen kaum möglich und erschien einem Visionär wie Krapf wohl auch als zu umständlich. „[...] it is also true that Krapf was in many respects an impractical man. He was eager to do everything at once. His actual work was rather hurriedly done and short-lived“ (Mojola, S. 23). Es blieb unter den Oromo zunächst sozusagen zeichen-

haft bei dieser biblischen Einzelschrift. Wenn Krapf von den Einheimischen nach dem Zweck seiner Reise gefragt wurde, „zeigte er den Einheimischen seine Bibel. Er sagte ihnen, dass dies das Buch Gottes sei, das den Menschen den Weg zum Himmel weise. Er wollte die Bibel in ihre Sprache übersetzen und allen den Inhalt mitteilen“ (Eber, S. 127).

Von Korntal aus unterhielt Krapf enge Kontakte zur Pilgermission St. Chrischona in Basel, die ab 1855 einige Missionare nach Äthiopien entsandt hatte. Krapf intensivierte seine Übersetzungs- und Revisionsarbeiten. In seinem Brief nach Basel brachte er die Drucklegung eines „Galla-Büchleins“ ins Spiel. Druck und Verbreitung der Bibelausgaben fanden mit finanzieller Unterstützung durch die britische Bibelgesellschaft in Basel statt. Allerdings erschien die zweite Auflage des Johannesevangeliums in der Oromo-Sprache erst 1871, vorher Lukas 1870. Im Brief erwähnte Krapf auch den englischen Förderer Robert Arlington, der weitere 400 Pfund Sterling gespendet habe (vgl. Eber, S. 198–200).

Literatur:

Claus, Wilhelm: Dr. Ludwig Krapf, weil. Missionar in Ostafrika. Ein Lebensbild aus unseren Tagen, Basel 1882

Eber, Jochen: Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika, Riehen/Basel 2006

Mojola, Aloo Osotsi: God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa, Carlisle 2020

TOKO GERGERFUDI.

Dūr dubbī tshira, dubbī Waka wotshin tshira,
Wakāfi dubbī tshira.

2 Kūni dūr Waka wotshin tshira.

3 Hundumti harkasāti tai, isa melèh hentāne tōko
kan tai.

4 Isāti feia tai, feianis adu orma tshira.

5 Adunis dukanati enibsite, dukanafi henagertu.

6 Namni tshira ergan ka Waka, makanis Joānes.

7 Kuni dūffe garra mesekeri, aka hima sila adu,
hundumtu isati aka amānan.

8 Eni aduda moti, tshenani aka hima sila adu.

9 Dugāda adu tshira kan ibsa namni hunduma kan
duffu garra alami.

10 Alamiti tshira, alamifi harkasāti tai, alamifi
henbēku.

11 Garra fēræ duffe, fērasas henfu'dāne.

12 Tshenan kan fudatātan hunda, tshabenia keñefi,
otsholle Waka tāuf, makasāti kan amānan.

13 Erra diga kan moti, erra fonis namberbāda,
erra nama namberbāda kan moti, tshenan erra Waka
kan talātan.

14 Dubbis fon tai, oddukeniatīs adāra goda, dure-
sasafi agarre, durēsa toko kan talāte erra Abba, kan
iti gūte waantultu duggafi.

15 Joānes mesekeri hime silāsa, eijefi akāna io
tshedde: Kuni kan tshēni, āna dūba kan duffu, eni
āna dūra tai ana tshira.

16 Kan gutu isa hundumtikēnia fud'ane waantultu
koda waantultu.

17 Oriti kan Moses keñe gira, waantultufi kan Ja-
sus Christos nu tai.

Lehrbuch 332a

216

Lehrbuch 332a

Lehrbuch 332a

Lehrbuch 332a

4.9

Eine Auswahlbibel als Schulbuch

Krapf, Johann Ludwig: Select passages from the Bible.
For the use of Abessinian School-children, translated into
Amharic
St. Chrischona: Mission Press, 1864
Paed.oct.2945

Kaiser Theodor (Téwodros) II. (1818–1868) rief nach seinem Amtsantritt 1855 europäische Handwerker und Missionare nach Äthiopien. Dem volksmissionarischen Anliegen der Bibelübersetzer entsprechend ordnete er an, in den Gottesdiensten nur noch Bibeln in der amharischen Volkssprache zu verwenden (Eber, S. 224). Krapf unterstützte die Pilgermission nach Kräften und revidierte die vorhandenen amharischen Übersetzungen anhand des griechischen bzw. hebräischen Grundtextes der Bibel (Eber, S. 222).

Krapf schätzte, dass mindestens ein Drittel der äthiopischen Bevölkerung lesen konnte (Eber, S. 222). Um die Lesefertigkeit und zugleich die Bibelkenntnis zu erhöhen, förderte die Mission die Einrichtung von Schulen. Wesentliche Grundlage des Schulunterrichts bildeten ausgewählte Bibeltexte. Krapf stellte als Nebenprodukt seiner Übersetzungsarbeiten ein Schulbuch mit ausgewählten amharischen Bibeltexten zusammen.

Das vorliegende Exemplar wurde vom Chrischona-Missionar Johann Martin Flad (1831–1905), der seinen Ruhestand in Korntal verbrachte, im Jahr 1905 der Württembergischen Landesbibliothek geschenkt. Flad hatte 1856 nahe der südäthiopischen Stadt Gonder eine Missionsschule gegründet. Es ist davon auszugehen, dass in dieser Schule auch Krapfs Schulbuch Verwendung fand.

Das wissenschaftliche Niveau der philologischen Studien, vor allem das erfolgreiche Sammeln äthiopischer Handschriften, wurde von der Universität Tübingen gewürdigt, die Krapf am 3.12.1842 einen Ehrendokortitel verlieh (Universitätsarchiv Tübingen: UAT 132, 61-1842,20) (Eber, S. 78f.).

Literatur:

Eber, Jochen: Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika, Riehen/Basel 2006

ሽ : እንሰሳ : ከተላላቆች : ጋራ : ከዘያም :
ይህ : ዘንድ : ነው : የፈጣርሃው : ይዘውትበ
ት : ዘንድ :: መዝሙር : ምዕ : ፫፱ : ቍጥር :
፳፭ : ፳፮ ::

እናውቃለን : ፍጥረት : ሁሉ : መከራ : እ
ንደቀበል : ባንድም : እንደጣጣር : እስከ :
ዛረ :: ሮሚ : ምዕ : ፳ : ቍጥር : ፳፫ ::

**የእንሰሳዊ : ዓለም : ንብረት : ደግሞ :
የሚባል : ሊሆን : ጊዜ : አለ ::**

ፍጥረት : ሁሉ : ደግሞ : አርነት : ይወጣል :
ከሞት : ባርነት : በእግዚአብሔር : ልጆች : ክ
ብር : እርነት :: ሮሚ : ምዕ : ፳ : ቍጥር : ፳፩ ::

**ሰልዘህ : ለእንሰሳ : ቸር : እንሆን :
ዘንድ : ይገባል ::**

ጸድቆ : ሰው : የእንሰሰውን : ነፍስ : የው
ቃል : የንጥሉን : ምሕረት : ጥን : የጸናች : ና
ት :: ምሳሌ : ፲፫ : ቍጥር : ፲፮ ::

የጸላትህን : አህያ : ወድቆ : ብታየው : ከ
ሽከሙ : በታች : እንደተነሣውም : ብታስብ :
ከርሱ : ጋራ : እንሣው :: ኦሪት : ዘፀአት : ም
ዕ : ፳፫ : ቍጥር : ፳፮ ::

በመንገድም : በሐድህ : ጊዜ : በዛፍ : በ
ታገኝ : ወይም : በምድር : ላይ : የጾፍ : ጎጂ :
እናጥቶ : ተኝታ : ሳለች : በጫጫትቶ : ላይ :
ወይም : በንቁላል : ላይ : እናጥቶን : ከጫ
ጫትቶ : ጋራ : አትውሰድ :: ኦሪት : ዘደግ
ም : ምዕ : ፳፫ : ቍጥር : ፳፮ ::

የሰተኛ : ክፍል ::

**የመጽሐፍ : ቅዱስ : ስፍራች : መከራችንን
በትእግሥት : መቀበል : የሚያስተምሩን ::
ነገር : ሁሉ : ከእግዚአብሔር : ይወጣል :
መከራችን : ደግሞ : ከረሱ : ዘንድ ::
ይመጣብናል ::**

ባገር : ክፍት : ይሆናልን : እግዚአብሔር :
ካላደረገው :: ትንቢት : ዓመጽ : ምዕ : ፫ :
ቍጥር : ፯ ::

**በመከራችን : ጊዜ : ከሌላ : ይልቅ : ይህንን :
ልዩውቅ : ክ : እግዚአብሔር : በጸጋው : ወደ
ኛ : የዘከለ : እንደሆነ : ሰልዘህም : እኛ :
ለፈቃድ : ነገርን : ሁሉ : በመታመንና : በትእ
ግሥት : እሳልፈን : እንድንሰጥ ::**

ፈጽመን : እናውቃለን : እግዚአብሔርን :
የሚወደን : ሰዎች : ነገር : ሁሉ : የግዝጥዋ
ል : መልካም : የደርግላቸው : ዘንድ :: ሮሚ :
ምዕ : ፳ : ቍጥር : ፳፮ ::

ብር : በእሳት : ይፈተናል : ወርቅም : በከ
ር : እግዚአብሔር : ግን : ልብን : ይፈትናል ::
ምሳሌ : ምዕ : ፲፯ : ቍጥር : ፫ ::

ልጅ : ሆይ : ልብህ : እይጫኑ : እግዚአብ
ሔር : በገሠጸህ : ጊዜ : በቀጣህም : ጊዜ : እ
ትድከም :: እግዚአብሔር : የወደደውን : ይ
ቀጣልና :: የሚቀበለውንም : ልጅ : ሁሉ : ይ
ገርፋል :: ተግሣጽ : ሁሉ : ግን : ለጊዜው : ደ

4.10

Missionare sind nicht Sklavenhändler

Baur, Étienne ; Le Roy, Alexandre: A travers le Zanguebar. Voyage dans l'Oudoé, l'Ouzigoua, l'Oukwèré, l'Oukami et l'Ousagara
Tours: Mame, 1886
Geogr.qt.66

Reiseberichte von Missionaren kamen dem Interesse der europäischen Leserschaft an den als exotisch empfundenen Gegebenheiten ferner Länder entgegen. Zugleich verknüpften sie die ethnologischen Aspekte mit exemplarischen Belegen für die Sinnhaftigkeit dauerhafter europäischer Präsenz in den jeweiligen Gebieten. Dem heimischen Publikum sollte deutlich werden, dass eine Berufung Gottes zur missionarisch-diakonischen Arbeit unter Menschen bestand, die bisher nicht mit dem Evangelium in Berührung gekommen waren. Und dass dieser Auftrag zumindest punktuell durch Repräsentanten des europäischen Christentums erfüllt wurde.

Étienne Baur (1835–1913) wurde 1862 als Missionar der Kongregation der Väter vom Heiligen Geist nach Sansibar entsandt. Seit 1881 wurde er von Alexandre Le Roy (1854–1938) unterstützt. Das Archipel Sansibar wurde zum Ausgangspunkt der jahrhundertelangen Prägung der ostafrikanischen Küste durch die arabische Kultur. 1698 verleibte sich der Sultan von Oman Sansibar in sein Territorium ein. Seit 1831 war Sansibar sogar die Residenzstadt des Sultanats Oman. 1861 wurde es nach inneren Machtkämpfen zu einem eigenständigen Sultanat mit umfangreichen Gebieten auf dem ostafrikanischen Festland. Der arabisch-muslimischen Oberschicht stand eine afrikanische Bevölkerungsmehrheit gegenüber. Neben dieser Konstellation stellte vor allem die Tradition des Sklavenhandels, zu dessen wichtigstem Zentrum Sansibar auf Betreiben der Araber wurde, eine Herausforderung für die christlichen Missionare dar. Die europäischen Kolonialmächte wandelten sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts von Förderern zu Gegnern des Sklavenhandels. Zugleich nahm der innerafrikanische und von Arabern durchgeführte Sklavenhandel stark zu. Auf den Druck der Engländer hin verbot der Sultan in den 1870er Jahren zwar offiziell den Sklavenhandel auf Sansibar. Jedoch wurde er in modifizierter Weise weiter betrieben.

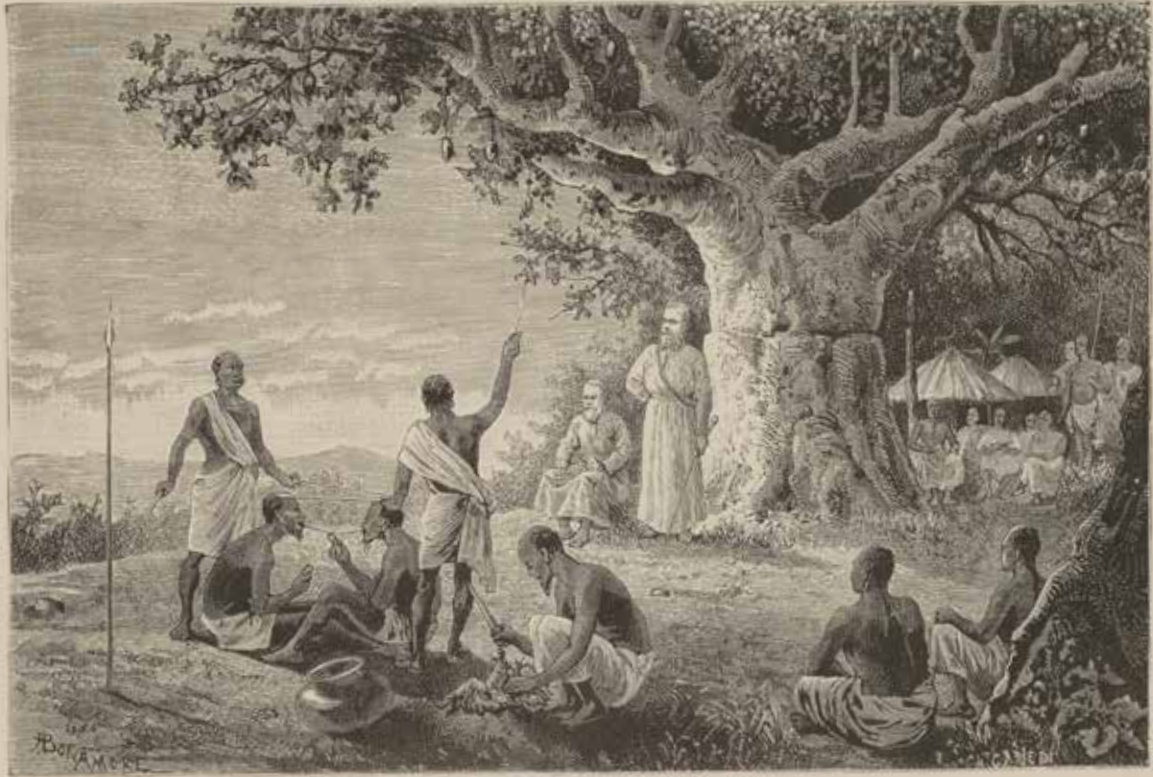
Eine Szene im Reisebericht der Missionare nimmt auf den grassierenden Sklavenhandel Bezug.

Ein schon länger mit den Missionaren bekannter Dorfhäuptling Kingarou kam in das Gebiet des Häuptlings Bwambwara. Beim Anblick der weißen Missionare artikulierten die dunkelhäutigen Bewohner ihre Angst vor Krieg und Gewalt: „Un blanc! la guerre! la guerre!“ (S. 49). Bwambwara meinte, er und seine Familie solle an die Weißen verkauft werden (S. 50). Kingarou entgegnete, dass diese Weißen – im Unterschied wohl auch zu den ebenfalls hellhäutigeren Arabern – nur Gutes vollbrächten, z.B. Kranke heilten, Unterricht erteilten und allgemein die Schwarzen liebten („ils aiment les hommes noirs“) (S. 50). Bildlich wiedergegeben wurde das dann folgende Verbrüderungsritual zwischen den beiden Häuptlingen und ihrem Gefolge. Bwambwara erklärte die weißen Missionare nun auch zu seinen Freunden (S. 52). Dabei wurde bekenntnisartig betont und vom umstehenden Volk jeweils mit dem Ruf „Hé!“ bestätigt, dass die Missionare nichts Böses im Schilde führten, vor allem nicht die Bewohner in die Sklaverei verkaufen wollten (S. 52). Die Zeremonie endete mit einer gemeinsamen Mahlzeit (S. 56).

Zur Einschätzung des nicht von Europäern betriebenen Sklavenhandels der Neuzeit hat sich eine Kontroverse in der Geschichtswissenschaft entwickelt (Flaig).

Literatur:

Flaig, Egon: Wie hält es die Historie mit der historischen Wahrheit?; in: FAZ, 14.11.2022, S. 13



La fraternisation: d'après un dessin du R. P. Lo Roy. (P. 52.)

47. Filipo anamfungulia mtunza mali
wa Nubi ufalme wa Mungu.

Matendo ya Mitume 8, 26-39.



Namtegemea Yesu Kristo kuwa Mwana wake Mungu.

Tume. 8, 37.

Anayemtegemea Mungu akibatizwa ataokoka. lakini asiye-
mtegemea Mungu atahukumiwa.

Mar. 16, 16.

Ulipotutokea utu wake mwokozi na Mungu wetu aliyetu-
penda sisi watu, akatuokoa sisi, lakini si kwa sababu ya
matendo ya wongofu, tuliyo yafanya sisi, ila kwa huruma yake
yeye Mungu alituponya akituocha maji ya kutuzaa mara ya
pili, tukawa watu wapya kwa kupewa Roho takatifu.

Tit. 3, 5.

4.11

De-Arabisierung von Swahili

Roehl, Karl (Übers.): Biblia. Ndio Maandiko Matakatiifu yote ya Agano la Kale nayo ya Agano Jipya; katika msembo wa Kiswahili
Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1937
B graph.1937 02

Diese Bibelausgabe verfolgte eine „agenda of de-Arabizing Swahili“ (Mojola, S. 37). Karl Roehl (1870–1951) kam als Missionar der 1886 gegründeten „Deutsch-Ostafrikanischen Missionsgesellschaft“ (später: Bethel-Mission) an die ostafrikanische Küste. Swahili war als breit verwendete Verkehrssprache von großer Bedeutung für die Verständigung mit und unter den Einheimischen. Allerdings waren sich die Europäer nicht einig, welchem regionalen Dialekt des Swahili sie den Vorzug geben sollten. Strittig war zudem, inwieweit die zahlreichen arabischen Begriffe in Swahili beibehalten oder durch originär afrikanische Begriffe ersetzt werden sollten.

Martin Klamroth von der Berliner Missionsgesellschaft hatte mit Unterstützung durch den Hamburger Afrikanisten Carl Meinhof (1857–1944) das komplette Neue Testament in Swahili übersetzt, konnte aber wegen des Ersten Weltkriegs keine Drucklegung veranlassen. Karl Roehl revidierte diese Übersetzung. 1930 erschien die Separatausgabe des Neuen Testaments mit dem Nebentitel „The New Testament in Swahili (Zanzibar) as spoken in the inland“ (B Afrika 1930 01). Roehl legte zwar den Sansibar-Dialekt des Swahili zugrunde, bemühte sich jedoch, die in diesem Dialekt aufgrund der historischen Prägung besonders häufigen Arabismen durch Ausdrücke zu ersetzen, die eher der religiösen Tradition der Bantu-Stämme im Landesinneren entsprachen (Mojola, S. 47). Die Briten kritisierten diese Praxis, weil dadurch weniger gebräuchliche Begriffe verwendet wurden (Mojola, S. 40). Bei einer 1937 in London stattfindenden Konferenz deutscher und britischer Bibelübersetzer kam es zu keiner Einigung (Mojola, S. 39). Infolgedessen druckte die Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1937 und dann noch einmal 1960 Roehls Swahili-Bibel in Eigenregie. Man berief sich dabei auf die ausdrückliche Nachfrage nach dieser Ausgabe in der – von deutschen Missionaren gegründeten – lutherischen Kirche Ostafrikas (Mojola, S. 37). In gewisser Hinsicht trugen die deut-

schen Bibelübersetzer zu einer teilweisen Überwindung der kolonialen Prägung Ostafrikas durch die arabisch-muslimische Kultur bei.

Die Swahili-Bibel von 1937 erschien in zwei Varianten, als reine Textausgabe und wie hier in illustrierter Ausstattung. Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1882) suchte eine Form der Kunst, die möglichst universal verständlich sein sollte. Kunst sei „eine *Weltsprache*, eine *Universalsprache*, *Allen zugänglich*, *die Augen haben*. [...] ihre eigenste Wirksamkeit beginnt da, wo andere Sprachen verstummen müssen“ (Schnorr, S. VII). Schnorr von Carolsfeld sah den universalen Gültigkeitsanspruch der biblischen Botschaft sich unmittelbar in einem universalen Wirkmodus ihrer künstlerischen Darstellung abbilden. Die Darstellungen sollten einen „urweltlichen, großartigen, allgemeinen und deshalb für alle Zeiten gültigen Charakter“ haben (ebd., S. IX). In der Illustration zur Erzählung von der Taufe des Kämmerers aus Äthiopien (Apostelgeschichte 8,26-40) ist allerdings der Afrikaner leicht an seiner Kopfbedeckung zu erkennen. Auf kulturspezifische Aspekte zur Identifikation der Figuren konnte auch Schnorr von Carolsfeld nicht verzichten.

Literatur:

Mojola, Aloo Osotsi: *God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa*, Carlisle 2020

Schnorr von Carolsfeld, Julius: *Die Bibel in Bildern*, Leipzig: Wigand, 1860

Standardisierung von und durch Swahili

Maandiko Matakatiifu Ya Mungu Yaitwayo Biblia. Yaani; agano la kale; na agano jipya; katika lugha ya Kiswahili London: The British and Foreign Bible Society, 1952 B Afrika 1952 03 ©United Bible Societies

Die „Swahili Union Version“ (SUV) war das Ergebnis langwieriger philologischer Bemühungen und Absprachen. Sie hat seit ihrem Erscheinen erheblich zur Standardisierung der Swahili-Sprache und deren Akzeptanz beigetragen (Mojola, S. 6). In den Jahren 1925 und 1928 fanden Konferenzen mit dem Ziel einer stärkeren Angleichung unterschiedlicher Übersetzungstraditionen statt. Dabei standen sich vor allem die Swahili-Dialekte in Mombasa und Sansibar sowie die teils unterschiedlichen Akzentuierungen in der Übersetzung durch die „Church Mission Society“ (CMS) und die „Universities‘ Mission to Central Africa“ (UMCA) gegenüber (Mojola, S. 39). Die CMS repräsentierte den evangelikalen Flügel der anglikanischen Kirche und tendierte zum Mombasa-Dialekt (Kimvita), während die hochkirchlich-anglikanische UMCA den Sansibar-Dialekt (Kiunguja) präferierte. Die British and Foreign Bible Society führte eine Einigung unter den Briten dergestalt herbei, dass Kiunguja die Basis bildete und man in Einzelfällen auf Kimvita-Ausdrücke zurückgriff (Mojola, S. 43). An Wörtern arabischen Ursprungs wollte man festhalten, soweit sie in der Alltagssprache etabliert waren (Mojola, S. 39).

Zwar gab es auch originär aus dem Bantu-Wortschatz stammende Begriffe (z.B. Himmel: mbingu; Prophet: mtume; Gott: Mungu). Aber gerade bei theologischen Sachverhalten waren viele Begriffe den muslimischen, in arabischer Sprache geführten Diskursen entnommen, teilweise in einer an Swahili angepassten Form (z.B. Geist: Roho [aus arab.: Ruah]; Engel: malaika; Teufel: shetani). Zur Bezeichnung Gottes wurde zwar das Bantu-Wort „Mungu“ und nicht „Allah“ benutzt, jedoch mit inhaltlichen Anklängen an islamische Gottesvorstellungen (Mojola, S. 57). Zumal Nicht-Muslime nahmen Swahili wahr als „an Afro-Islamic language“ (Mojola, S. 56). Im frühen 20. Jahrhundert kam es bei Christen aus dem Stamm der Luganda (heute Uganda) zu Bemühungen, aus dem Swahili abgeleitete Wörter im Sprachgebrauch zu vermeiden, da man diese als fremd und mit

islamischem Gedankengut verknüpft empfand (Mojola, S. 56).

Als Verkehrssprache wurde Swahili von den Arabern sowie von christlichen Missionaren, Händlern und Kolonialverwaltungen gefördert. Um Englisch als weitere Amtssprache aus der Kolonialzeit zurückzudrängen, forcierte der erste Präsident des unabhängigen Staates Tansania, Julius Nyerere (1922–1999), die Vereinheitlichung des Sprachgebrauchs im Bildungs- und Verwaltungssektor. Die kleineren indigenen Sprachen wurden im Zuge der sozialistischen Konformitätsbestrebungen unter Nyerere in ihrer Entwicklung geschwächt oder verdrängt (Mojola, S. 312, 314). Inzwischen handelt es sich bei 95% der von der tansanischen Bibelgesellschaft verbreiteten Bibeln um Swahili-Ausgaben (Mojola, S. 312).

Literatur:

Mojola, Aloo Osotsi: *God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa*, Carlisle 2020

KITABU CHA KWANZA CHA MUSA, KIITWACHO

MWANZO

1 Hapo mwanzo Mungu aliziumba mbingu na nchi. ² Nayo nchi ilikuwa ukiwa, tena utupu, na giza lilikuwa juu ya uso wa vilindi vya maji; Robo ya Mungu ikatulia juu ya uso wa maji. ³ Mungu akasema, Iwe nuru; ikawa nuru. ⁴ Mungu akaliona nuru, ya kuwa ni njema; Mungu akatenga nuru na giza. ⁵ Mungu akalita nuru Mchana, na giza akalita Usiku. Ikawa jioni ikawa asubuhi, siku moja.

⁶ Mungu akasema, Na iwe anga katikati ya maji, likayatenge maji na maji. ⁷ Mungu akalifanya anga, akayatenga yale maji yaliyo juu ya anga na yale maji yaliyo chini ya anga; ikawa hivyo. ⁸ Mungu akalita lile anga Mbingu. Ikawa jioni ikawa asubuhi, siku ya pili.

⁹ Mungu akasema, Maji yaliyo chini ya mbingu na yakusanyike mahali pamoja, ili pakavu paonekane; ikawa hivyo. ¹⁰ Mungu akapaite pale pakavu Nchi; na makusanyiko ya maji akayaita Bahari; Mungu akaona ya kuwa ni vyema. ¹¹ Mungu akasema, Nchi na itoe majani, mche utoao mbegu, na mti wa matunda uzaao matunda kwa jinsi yake, ambao mbegu zake zimo ndani yake, juu ya nchi; ikawa hivyo. ¹² Nchi ikatoa majani, mche utoao mbegu kwa jinsi yake, na mti uzaao matunda, ambao mbegu zake zimo ndani yake, kwa jinsi yake; Mungu akaona ya kuwa ni vyema. ¹³ Ikawa jioni ikawa asubuhi, siku ya tatu.

¹⁴ Mungu akasema, Na iwe mianga katika anga la mbingu ili itenge kati ya mchana na usiku; nayo iwe ndiyo dalili na majira na siku na miaka; ¹⁵ tena iwe ndiyo mianga katika anga la mbingu itie nuru juu ya nchi; ikawa hivyo. ¹⁶ Mungu akafanya mianga miwili mikubwa, ule mkubwa utawale mchana, na ule mdogo utawale usiku; akafanya na nyota pia. ¹⁷ Mungu akaiweka katika anga la mbingu, itie nuru juu ya nchi ¹⁸ na kuutawala mchana na usiku na kutenga nuru na giza; Mungu akaona ya kuwa ni vyema. ¹⁹ Ikawa jioni ikawa asubuhi, siku ya nne.

²⁰ Mungu akasema, Maji na yajawe kwa wingi na kitu kiendacho chenye uhai, na ndege waruke juu ya nchi katika anga la mbingu. ²¹ Mungu akaumba nyangumi wakubwa, na kila kiumbe chenye uhai kiendacho, ambavyo maji yalijawa navyo kwa wingi kwa jinsi zao, na kila ndege arukaye, kwa jinsi yake; Mungu akaona ya kuwa ni vyema. ²² Mungu akavibarikia, akisema, Zaeni, mkaongezeke, mkayajaze maji ya baharini, ndege na wazidi katika nchi. ²³ Ikawa jioni ikawa asubuhi, siku ya tano.

²⁴ Mungu akasema, Nchi na izee kiumbe hai kwa jinsi zake, mnyama wa kufugwa, nacho kitambaacho, na wanyama wa mwitu kwa jinsi zake; ikawa hivyo. ²⁵ Mungu akafanya mnyama wa mwitu kwa jinsi zake, na mnyama wa kufugwa kwa jinsi zake, na kila kitu kitambaacho juu ya nchi kwa jinsi yake; Mungu akaona ya kuwa ni vyema. ²⁶ Mungu akasema, Na tufanye mtu kwa mfano wetu, kwa sura yetu; wakatawale samaki wa baharini, na ndege wa angani, na wanyama, na nchi yote pia, na kila chenye kutambaa kitambaacho juu ya nchi. ²⁷ Mungu akaumba mtu kwa mfano wake, kwa mfano wa Mungu alimwumba, mwanamume na mwanamke aliwaumba.

²⁸ Mungu akawabarikia, Mungu akawambia, Zaeni, mkaongezeke, mkajaze nchi, na kuitisha; mkatawale samaki wa baharini, na ndege wa angani,

¹ Ya 1:1, 3;
Ebr 1:10;
Ayu 38:4
Isa 44:24
Rum 1:20;
Kol 1:16;
Ebr 1:3;
Ufu 4:11.

² Yer 4:23;
Isa 40:12.
³ Zab 33:9.
⁵ Zab 74:16.
⁶ Ayu 37:18;
Zab 33:6;
136:5;

Yer 10:12.
⁹ Ayu 26:10;
38:8;
Zab 33:7;
95:5.
¹¹ Ebr 6:7;
Lk 6:44.

¹⁴ Kum 4:19;
Ayu 25:3, 5;
Zab 74:16;
136:7.

¹⁷ Zab 8:1.

²⁰ Zab 104:24.

²⁴ Zab 104:18-23.

²⁶ Zab 100:3;
Efe 4:24;
Yak 3:9;
Zab 8:6.

²⁷ 1 Kor 11:7;
Efe 4:24;
Kol 3:10;
Mal 2:15;
Mt 19:4;
Mk 10:6.

²⁸ Zab 127:3;
1 Tim 4:3;
Mwa 9:1, 7;
Law 26:9;
Zab 128:3, 4.

4.13–4.15

Etablierung des Christentums durch Bibelübersetzungen

Steere, Edward (Übers.): Anjili kwa Yohana. Kiswahili
London: British and Foreign Bible Society, 1875
B Afrika 1875 03

Krapf, Johann Ludwig: Outline of the elements of the
Kisúáheli language. With special reference to the Kinika
dialect
Tübingen: Fues, 1850
Phil.oct.4772

Krapf, Johann Ludwig (Übers.): Evangelio Ta Yunaotele
Malkosi. The Gospel according to Mark translated into the
Kikamba language
Tübingen: Fues, 1850
B Afrika 1850 03

Die in der Bibelübersetzung tätigen Missionare waren länderübergreifend, aber auch über innerprotestantische Ausdifferenzierungen hinweg miteinander vernetzt. So schickte Edward Steere (1828–1882) das vorliegende Exemplar seines Johannesevangeliums in Swahili an Krapf. Dabei hatte Steere sich anders als Krapf am Sansibar-Dialekt von Swahili orientiert. Steere war mit Unterbrechungen seit 1864 als Missionar der “Universities’ Mission to Central Africa“ auf Sansibar tätig. Die Gründung dieser eng mit den Universitäten in Oxford, Cambridge, Durham und Dublin verbundenen Missionsgesellschaft erfolgte unter dem Eindruck der Berichte David Livingstones über die Verhältnisse in Afrika. Der anglikanischen Richtung der Church of England entsprechend zielte man auf die Ausbildung von Amtsträgern im Missionsgebiet ab. Die Schüler und Studenten der zugehörigen Bildungsstätten waren überwiegend ehemalige Sklaven (Mojola, S. 29). Die Akzeptanz der Arabismen im Sansibar-Swahili ließ sich auch mit dem Interesse an der Etablierung einer funktionierenden kirchlichen Organisationsstruktur vor Ort erklären. Arabischen Ursprungs sind z.B. die Namensform für Jesus (Johannes 1,17: Isa Masiya) sowie die Bezeichnungen für Geist (Johannes 1,33: Roho = Ruah) und Propheten (Johannes 1,23/1,45: nabii).

Im Oktober 1846 zog Johann Ludwig Krapf (1810–1881) in die Missionsstation von Rabai ein (Eber, S. 94–99). Dieser Ort lag im Stammesgebiet der Wanika im Binnenland gegenüber Mombasa. Die dort gebräuchliche Sprache Kinika war verwandt mit

Swahili und ihr Gebrauch wichtig für die alltägliche Verständigung mit der Bevölkerung. Krapf erstellte in der Folgezeit eine Grammatik auf Basis des Mombasa-Dialekts von Swahili mit vergleichenden Bezügen zu Kinika. Als reinsten, allerdings räumlich begrenzten Dialekt des Swahili bezeichnete Krapf allerdings den auf der Insel Patta verwendeten (S. 53: „which seems to have kept itself most aloof from foreign invasions“).

Am 28.11.1850 schickte Krapf das hier gezeigte Exemplar seiner Übersetzung des Markus-evangeliums in Kikamba als Geschenk an die Bibliothek der Basler Mission. Krapf hatte die Übersetzung erstellt, bevor er im Folgejahr eine gefährliche Reise in das Siedlungsgebiet des zugehörigen Stammes der Wakamba unternahm. Nach einem Raubüberfall, bei dem der Häuptling der Wakamba ums Leben kam, war an eine zeitnahe Mission dort nicht zu denken (Eber, S. 154–157). Zwar schuf Krapf damit eines der ersten gedruckten Bücher in einer indigenen Sprache des heutigen Kenia, aber ohne unter Muttersprachlern gewohnt zu haben. Für heutige Kikamba-Leser ist seine Übersetzung weitgehend unverständlich (Mojola, S. 222f.).

Literatur:

Eber, Jochen: Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika, Riehen/Basel 2006

Meinhof, Carl: Ein Besuch bei der Universitäten-Mission in Sansibar; in: Die Evangelischen Missionen 9 (1903), S. 14–19

Mojola, Aloo Osotsi: God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa, Carlisle 2020

ANJILI KWA YOHANA.

IMWANZO palikuwa na Neno, Neno akawa kwa Muungu, Neno akawa Muungu. ²Ndiyo aliyekuwako mwanzo kwa Muungu. ³Vyote vimepata kuwa kwa luyu, wala pasipo royo hakikuwa kitu kilichokuwa. ⁴Katika hayu palikuwa na uzima, na ulima ndilo nuru yao wata, ⁵nzima ukamnika giza, wala giza halikuishika. ⁶Palikuwa mtu amepelokwa kwa Muungu, jina lake Yohana. ⁷Hayu akaja kwa ushahidi aishohodie nuru, wote wapate kuanini kwa sababu yake. ⁸Hayu si nuru, ila aishahidie nuru. ⁹Ndiyo nuru ya kweli anaiyo nuru kila mtu ajaye katika ulimwengu. ¹⁰Alikuwako ulimwengu ulimwengu umepata kwa kwa royo, wala ulimwengu haukumjua. ¹¹Alikuja kwa mliki yake, wala walio katika mliki yake hawakumkubali. ¹²Wale wanukubalia amewapa nguru za kuwa watoto wake Mungu, wanaoamini kwa jina lake, ¹³wanasozaliwa kwa damu, wala kwa kutaka mwili, wala kwa kutaka mwana Adamu, ila kwa Mungu. ¹⁴Neno akawa mwili, alaketi kwetu, (tukanoma utukufu wake, utukufu kama wake Mwana wa pekee wa Baba,) aliyejaa neema na kweli. ¹⁵Yohana alimshuhudia, anolia akisema, Ndiyo nliyemenea. Ajaye nyuma yangu amekawa mbele yangu, kwani alikuwa wa kwanza wangu. ¹⁶Katika kujaa kwake sisi tumepokea sote, na

1--2

EVANGELIO TA YUNAOLETE MALKOSI.

The

G O S P E L

according to

St. M A R K,

TRANSLATED INTO THE KIKAMBA LANGUAGE,

BY

THE REV. Dr. J. L. KRAPP,

MINISTER OF THE CHRISTIAN-SCHOOL OF EAST AFRICA.

TÜBINGEN,

PRINTED BY LEH. FRISCH, 1898.

— 53 —

These different forms of the Preformatives arise from the various dialects of the Kiswahili. There are many other forms, which the mixture of people (from various quarters) has introduced. There are the Dialects of Patta, of Mombas, Pemba, Zanzibar, Kiloa etc. which come into contact with each other. But if the Learner will commit this paradigm to his memory, he will easily find his way through the mass of tongues. The Kiswahili of Patta is considered to be the purest — and indeed it is that Kiswahili Dialect, which seems to have kept itself most aloof from foreign invasions. We have conformed ourselves to that of the Island of Mombas (or Omwila).

Future present Indefinite Tense.

I shall or will love.

(affirmative)

| Kiswahili. | Kinika. |
|--------------|-------------|
| 1. tapenda | nendahensa |
| 2. uta penda | unda hensa |
| 3. ata penda | yunda hensa |
| 1. tuta " | hunda hensa |
| 2. mta " | munda " |
| 3. wata " | anda " |

Negative.

I shall or will not love.

| | |
|---|---|
| 1. sita penda | sinda hensa |
| 2. huta " | kunda " |
| 3. hata " | kunda " |
| 1. hatuta — 2. hamta — 3. hawata penda. | pl. 1. kohunda — 2. kamunda — 3. kanda hensa. |

Reisen und Missionsstrategien

Krapf, Johann Ludwig: Travels, researches, and missionary labours during an eighteen years' residence in eastern Africa etc.

London: Trübner, 1860

Geogr.oct.3793

Isenberg, Karl Wilhelm: Abessinien und die evangelische Mission. Erlebnisse in Ägypten, auf und an dem rothen Meere, dem Meerbusen von Aden und besonders in Abessinien; Tagebuch meiner dritten Missionsreise vom Mai 1842 bis Dezember 1843

Bonn: Marcus, 1844

Kirch.G.oct.3638

Johann Ludwig Krapf bezog in seinen Rückblick auf seine Tätigkeit in Ostafrika gerade auch die Reisen und Forschungen ein. Mission ergab sich für den untriebigen Krapf aus der Erkundung bis dahin unentdeckter Gegenden und Völker. Dazu gehörte die Erforschung der jeweiligen Sprachen. Als erste Europäer entdeckten er und Johannes Rebmann (1820–1876) in den Jahren 1848/1849 den Kilimandscharo und das Gebirgsmassiv des Mount Kenya (Eber, S. 126–127).

Rebmann wurde häufig erwähnt, obwohl es zu Unstimmigkeiten zwischen ihm und Krapf hinsichtlich der Missionsstrategie gekommen war. Das Bild zeigt Rebmann, wie er in der von Rabai nach Kisulitini verlegten Missionsstation einigen Wanika predigte. Er stand auf dem Dach eines stabil gebauten Hauses. Krapf sah damit die Gefahr zu großer Sesshaftigkeit und Trägheit gegeben und wollte lieber mehr provisorische Missionsstationen im Landesinneren errichten. Rebmann hingegen plädierte für eine Konsolidierung der Missionstätigkeit im Umfeld der bestehenden Station (Claus, S. 141f.). Er sammelte eine kleine Gemeinde und blieb dort bis 1875. Seine Beständigkeit verhalf den philologischen Arbeiten zu einer hohen Qualität, zumal er deren Praxistauglichkeit ausführlich mit den Einheimischen überprüfen konnte.

Karl Wilhelm Isenberg (1806–1864) gelangte bereits 1834 als Missionar der Church Mission Society nach Äthiopien. Dort war er mit Unterbrechungen bis 1843 tätig. Das vorliegende Tagebuch bezieht sich auf seinen letzten Aufenthalt, der sich vor allem auf die Provinz Tigray konzentrierte. Vorangestellt ist

eine kirchengeschichtliche und landeskundliche Einführung. Aussagekräftig für die Perspektive der Mission sind die von Isenberg ergänzten Stichworte zur religiösen Ausgangssituation auf einer von James MacQueen (1778–1870) erstellten Karte. Die Gallas wurden als „Heiden“ wahrgenommen. Zur Gegend Sidama im Südwesten wurde vermerkt: „Ein christliches Land, von wo viele Sklaven ausgeführt werden“. In Gurague im Süden wohnte eine religiös gemischte Bevölkerung: „Christen leben mit Muhamedanern und Heiden zusammen“. Gerüchte über die Existenz verstreuter Christen (vermutlich durch frühere Mission oder Migration von Äthiopiern) wurden vermerkt, z.B. zu Kaffa: „Auch hier sollen sich Christen befinden“. In der Gegend Wollo lebten „fanatisch muhamedanische Gallas“. Dagegen wurde zum Kerngebiet der äthiopischen Kirche in der Karte keine theologische Einschätzung vermerkt. Isenberg wurde durch die mangelnde Offenheit der Äthiopiern für eine geistliche Erneuerung ihrer Kirche enttäuscht. Der äthiopischen Kirche hielt Isenberg eine rituelle Erstarrung und Veräußerlichung vor (S. 10, 28, 216).

Literatur:

Claus, Wilhelm: Dr. Ludwig Krapf, weil. Missionar in Ostafrika. Ein Lebensbild aus unseren Tagen, Basel 1882

Eber, Jochen: Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika, Riehen/Basel 2006



Swahili und doch deutsch

Kitabu cha nyimbo, hrsg. von der Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika
Tanga: Kommunal-Druckerei, 1908
66/90024

Das vorliegende Gesangbuch veranschaulicht die Bemühungen um eine stärkere Etablierung der lutherischen Kirche Ostafrikas im frühen 20. Jahrhundert. Diese war unter der einheimischen Bevölkerung durch die Tätigkeit deutscher Missionare entstanden. Der damals führende Missionstheologe Deutschlands, Gustav Warneck (1834–1910), empfahl die Produktion von Gesangbüchern in den jeweiligen Volkssprachen. Das Gesangbuch sei die „Laienbibel“ bzw. das „Haupterbauungsbuch des Volkes“ (S. 886).

Die Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (später: Bethel-Mission) war 1886 gegründet worden, um die kolonialen Bestrebungen Deutschlands mit missionarischer Tätigkeit zu begleiten. Zu der seit 1890 bestehenden Kolonie kam 1891 der Küstenstreifen mit der Hafenstadt Tanga hinzu, den der Sultan von Sansibar verkaufte. Dass der Druck des Gesangbuchs in Tanga erfolgte, verdeutlicht die zentrale Bedeutung dieses Ortes als erstem Sitz der deutschen Kolonialverwaltung.

Die sprachliche Fassung des zur weiten Verbreitung vorgesehenen schmalen Gesangbuchs in Swahili garantierte einerseits die Verständlichkeit in vielen Teilregionen der Kolonie. Andererseits forcierte dies die Vormachtstellung von Swahili gegenüber den kleineren indigenen Sprachen. Die Muttersprache einer Minderheit, die zugleich als Verkehrssprache fungierte, entwickelte sich dadurch zunehmend zur Muttersprache der Bevölkerungsmehrheit.

Auffällig ist, dass es sich nicht um originär indigene Liedschöpfungen handelte. Vielmehr wurden 93 bekannte deutsche Kirchenlieder in Swahili übersetzt und zur Orientierung für die Deutschen in der Kolonie mit den Titeln der deutschen Lieder überschrieben. Warnecks Ziel, dass aus der Mission baldmöglichst selbständige Kirchen hervorgehen sollten (S. 634), ließ sich unter kolonialen Vorzeichen nur bedingt realisieren. Zumindest in den konfessionellen Bindungen der etablierten Kirchen in den Missionsländern wirkt bis heute nach, welcher Provenienz

die an deren Entstehung maßgeblich beteiligten Missionare waren.

Literatur:

Warneck, Gustav: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch, hrsg. von Friedemann Knödler, Bonn 2015

3. Mungu unisaidie
kwa ajili ya Yesu.
Nisaidie kila siku
na mahali popote.
Hata nitakapokufa
unisaidie tena,
nisipotee milele.

67.

Text: Grosser Gott, wir loben dich.
P. B. Nr. 247. f.

- | | |
|---|---|
| 1. Mungu, twakuambia, tunasifu nguvu zako. Watu wakuabudu, wakiona mambo yako. Hubadiliki wewe milele na milele. | 3. Wakubwa na wadogo, watu wa kanisa lako, wote wakuambia, wakusifu, Mungu Baba, wamsifu Mwana wako na Roho Mtakatifu. |
| 2. Inchi zote na mbingu na majeshi yao yote, wote wakuambia. Hata wingi wa malaika wakusifu daima kwa nyimbo nzuri sana. | 4. Bwana uturehemu, utubariki Muungu! Nema yako iwe ku! kwao wakuogopao. Tunakutumaini, utukubali sote. |

68.

Text: Sollt ich meinem Gott nicht singen.
P. B. Nr. 26. c

- | | |
|--|---|
| 1. Nitamwambia Muungu, nitamshukuru sasa; ninaona kila siku anihurumiavyo. Moyo wake umejaa upendo mkubwa sana. Huwarariki watu, wamtumikiao vema. Vitu vyote vyaisha, pendo lake milele. | 2. Nimeona mara nyingi anisaidiavyo, Mungu akinikingia hatari nyingi sana. Ndiye aliyeniumba akanipa uzima akanilinda mimi siku zote mpaka leo. Vitu vyote vyaisha, pendo lake milele. |
|--|---|

4.

Afrika (2)

Südliches Afrika

Gerade Beispiele aus der frühen Missionstätigkeit im südlichen Afrika deuten die Vielschichtigkeit der Wechselbeziehungen zwischen Europäern und Afrikanern an. Neben der Faszination vom bisher Unbekannten stand die Aussicht auf rege Handelsbeziehungen. Koloniale Gewaltanwendung und der Kampf gegen den Sklavenhandel kennzeichneten die europäische Politik, der Wechsel von Abschottung und Öffnung die afrikanische. Bei der Bibelübersetzung galt es, christliche Inhalte unverkürzt und doch in Anknüpfung an vertraute Vorstellungen zu vermitteln.



Bild aus: Bilder-Tafeln zur Länder- und Völker-Kunde mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Missionsarbeit, 1883, Tafel 118

4.19–4.22

Entdeckungsreisen als Motivationsschub

Der schottische Missionar David Livingstone (1813–1873) entdeckte den Sambesi mit seinen Nebenflüssen als Schlüssel für Süd- und Zentralafrika. Die Berichte über seine Reiseerlebnisse lenkten die Aufmerksamkeit der Europäer auf die vormalige „terra incognita“. Zwischen der prioritär missionarischen Motivation, dem Handel und den Zivilisierungsbestrebungen entstanden Wechselwirkungen. Der Kampf gegen den Sklavenhandel verlieh den kolonialen Ambitionen insbesondere der Briten in deren Selbstwahrnehmung eine gewisse moralische Legitimation. Der Ahnenkult mit der stetigen Wiederkehr des Gleichen prägte die indigene Alltagskultur. Die christliche Botschaft unverdienter Gnade und Auferstehungshoffnung stellte diese Grundstruktur in Frage, weil sie auf Veränderung und Zukunft ausgerichtet war.

4.23–4.27

Mehrfache Ambivalenz missionarischer Identität

Beispiele aus der Missionsarbeit im südlichen Afrika deuten an, mit welchen Spannungen in den äußeren Umständen bzw. bei den eigenen Zugehörigkeitsgefühlen

sich die Missionare auseinandersetzen mussten. Sie suchten nach sprachlichen Anknüpfungspunkten für biblische Inhalte, sahen sich als Sachwalter indigener Anliegen, wirkten jedoch in der Außenwahrnehmung als Europäer. Widmungsexemplare von Bibelübersetzungen drückten die in der Ferne fortbestehende Heimatverbundenheit aus. Die Missionsgebiete schwankten zwischen Abschottung bzw. Widerstand und Öffnung gegenüber dem Westen. Den Missionaren war es aber wichtig, dass sich die zum Christentum konvertierten Afrikaner weiterhin ihrer Ethnie verbunden fühlten und dort als Christen zu wirken begannen.

4.28–4.30

Missionsarbeit zwischen den Fronten

Eine enttäuschende Erfahrung für die Mission war, dass auch bekennende Christen unter den Afrikanern an traditionellen Feindseligkeiten zwischen benachbarten Stämmen festhielten. Missionsstationen verstanden sich als Orte des Friedens, gerieten jedoch in die Kampfzone von Stammes- und Kolonialkriegen. Die Gewaltanwendung der Kolonialverwaltung prägte die Wahrnehmung europäischer Kultur. Ausgerechnet die persönliche Bibel eines getauften Afrikaners wurde zur Trophäe siegreicher Europäer.

Entdecker und Türöffner

Livingstone, David: *Missionary travels and researches in South Africa. Including a sketch of sixteen years' residence in the interior of Africa, and a journey from the Cape of Good Hope to Loanda on the West coast. Thence across the continent, down the river Zambesi, to the Eastern Ocean*

London: Murray, 1857

Geogr.oct.4171

David Livingstone (1813–1873) zählt zu den bekanntesten Missionaren. Er vermochte es, durch seine spektakulären Forschungsexpeditionen die Aufmerksamkeit der europäischen Öffentlichkeit auf diesen Weltteil zu richten. "David Livingstone's contribution to this enterprise was more on the media and campaign trail. He gave to this enterprise enormous publicity and aroused widespread interest and enthusiasm. Indeed, it was Livingstone's campaign against the Arab slave-trade and his call for the Christianization, civilization, and commercialization of Africa that opened the gate for the coming of the first wave of missionaries and other Westerners to East Africa" (Mojola, S. 23). Vor Vertretern der Universität Cambridge beschrieb er am 4.12.1857 seine eigene Rolle als die eines Türöffners bzw. eines Pioniers, der den Weg für andere bahnte: "I beg to direct your attention to Africa. I know that in a few years I shall be cut off in that country which is now open. Do not let it be shut again! I go to Africa to make an open path for commerce and Christianity. Do you carry out the work which I have begun?" (Neill, S. 267). Charakteristisch für Livingstone, der sein Berufsleben als Baumwollspinner begonnen hatte, war die Verknüpfung der Mission mit einer auf Handel abzielenden Zivilisierungsarbeit. Im Unterschied zum Entwicklungs- und Nützlichkeits-Paradigma der Aufklärung ging es den Missionaren aber um die sichtbaren Auswirkungen der inneren Veränderung des Menschen durch die Gnade Gottes.

Livingstone veranschaulichte in seinem Reisebericht exemplarisch diese Zusammenhänge. So traf er im Cassange-Tal östlich von Loanda, der Hauptstadt der damals portugiesischen Kolonie Angola, Menschen, die aus Furcht vor den Ahnen bis zu dreißig Amulette um den Hals trugen (S. 435). Personen, die man wegen eines vermeintlichen Schadenszaubers anklagte, mussten sich einem Gottesurteil mit

einem Giftrank unterziehen und starben (S. 434). Um Schulden zu begleichen, wurden Menschen in die Sklaverei verkauft (S. 434f.). Dabei sah Livingstone in Angola viel Potential, was die Ausfuhr tropischer Produkte für den Rest der Welt betraf (S. 437: „admirably adapted for yielding a rich abundance of tropical produce for the rest of the world“).

Die Tabelle dokumentierte die Entwicklung des Außenhandels der Kolonie Angola. Livingstone betonte den starken Rückgang des Sklavenhandels seit den 1840er Jahren zugunsten „exports in lawful commerce“ (z.B. Elfenbein, Palmöl, Bienenwachs) (S. 437). Allerdings übertraf der Geldwert des Imports europäischer Produkte (z.B. Textilien) bei weitem den des Exports (S. 438).

Die beigefügte Karte zeigt die Reiserouten Livingstones auf. Ihm gelang die Durchquerung des afrikanischen Kontinents in West-Ost-Richtung.

Literatur:

Mojola, Aloo Osotsi: *God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa*, Carlisle 2020

Neill, Stephen: *A history of Christian Missions*, London 1986²

As soon as we could move towards the Quango we did so, meeting in our course several trading parties, both native and Portuguese. We met two of the latter carrying a task weighing 126 lbs. The owner afterwards informed us that its fellow on the left side of the same elephant was 130 lbs. It was 8 feet $6\frac{1}{2}$ inches long, and 21 inches in circumference at the part on which the lip of the animal rests. The elephant was rather a

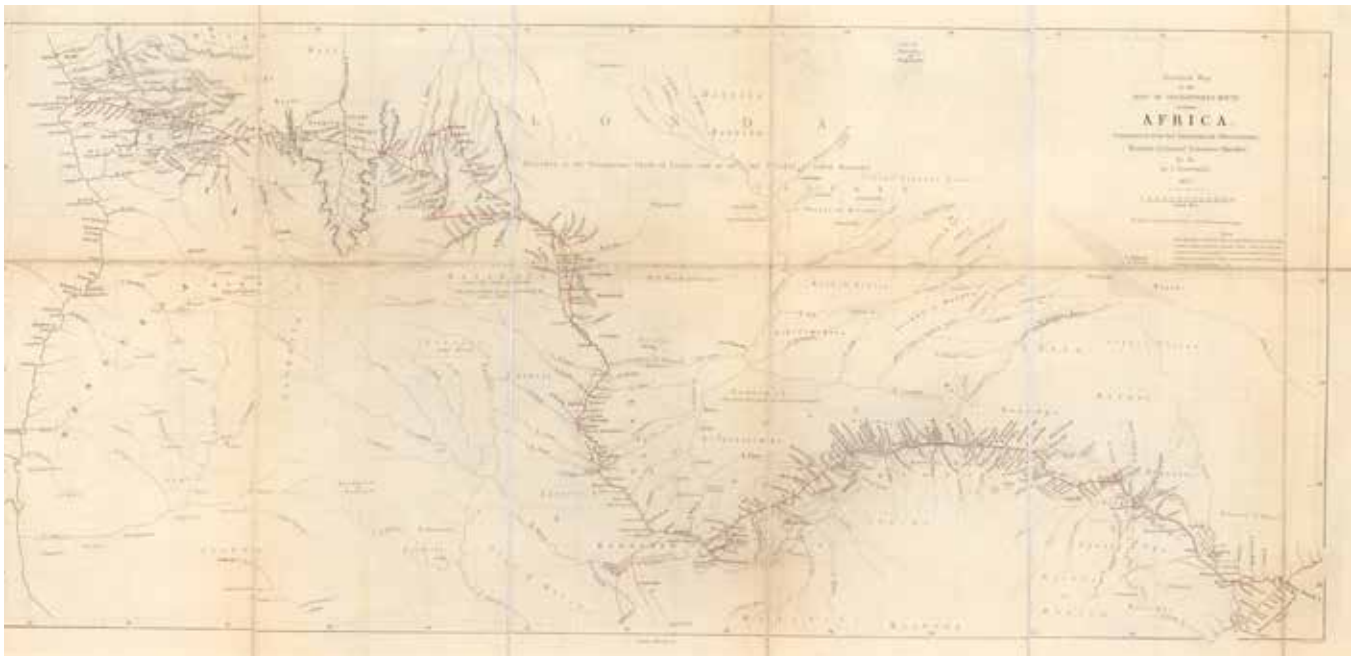
ABSTRACT VIEW of the Net Revenue of the Customs at St. Paul de Loanda in quinquennial periods from 1818-19 to 1843-44, both included; and thence in each year to 1848-49.

| | Duties on Imports. | Duties on Exports. | Duties on Re-exports. | Duties on Slaves. | Twelvepence, from bets, and other incidental receipts. |
|---------|--------------------|--------------------|-----------------------|-------------------|--|
| | Mill. reis. | Mill. reis. | Mill. reis. | Mill. reis. | Mill. reis. |
| 1818-19 | 573 873 | .. | .. | 127,320 800 | 148,008 001 |
| 1823-24 | 3,499 732 | 469 420 | .. | 120,843 999 | 135,442 892 |
| 1828-29 | 4,700 684 | 599 289 | .. | 125,350 000 | 139,041 394 |
| 1833-34 | 7,480 000 | 1,595 000 | .. | 139,280 000 | 154,078 640 |
| 1838-39 | 25,800 000 | 2,700 000 | .. | 125,470 000 | 172,710 010 |
| 1843-44 | 53,210 600 | 4,320 000 | .. | 72,195 250 | 138,255 330 |
| 1844-45 | 99,380 264 | 6,995 095 | .. | 17,674 000 | 134,941 259 |
| 1845-46 | 159,233 782 | 9,610 735 | .. | 5,114 000 | 181,429 536 |
| 1846-47 | 192,551 186 | 8,605 821 | .. | 349 000 | 194,509 235 |
| 1847-48 | 119,246 629 | 9,718 078 | 4,097 808 | 1,231 200 | 146,321 476 |
| 1848-49 | 151,105 453 | 9,969 969 | 2,164 309 | 1,183 266 | 167,152 400 |
| | 718,761 420 | 34,790 987 | | 756,100 550 | |
| | =£162,080 | =£7,827 | | =£108,028 | |

| | Net Revenue of Customs. | Revenue from other sources. | Total Net Revenue. | Total Amount of Charges. |
|---------|-------------------------|-----------------------------|--------------------|--------------------------|
| | £. s. d. | £. s. d. | £. s. d. | £. s. d. |
| 1844-45 | 27,988 5 5 | 9,791 10 8 | 36,680 16 1 | 55,542 5 4 |
| 1845-46 | 54,264 14 2 | 24,580 4 10 | 69,864 19 0 | 56,995 9 7 |
| 1846-47 | 28,919 16 11 | 23,327 8 11 | 52,247 6 10 | 57,180 9 7 |
| 1847-48 | 29,264 5 10 | 24,490 11 8 | 53,754 17 8 | 53,440 8 8 |
| 1848-49 | 31,420 9 3 | 18,868 9 10 | 51,288 13 5 | 50,590 3 3 |

The above account exhibits the total revenue and charges of the government of St. Paul de Loanda in each year, from 1844-45 to 1848-49, both included. The above three tables are copied from the appendix to a despatch sent by Mr. Gabriel to Viscount Palmerston, dated 5th August, 1850, and, among other facts of interest, show a very satisfactory diminution in the duties upon slaves.

The returns from 1818 to 1844 have been obtained from different sources as the average revenue; those from 1844 to 1849 are from the Custom-house records.



4.20

Ahnenkult als Garant der Beständigkeit

Sydow, Eckart von: Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker
Berlin: Furcht-Kunstverl., 1924
A5Ca/106

Aus dem Stammesgebiet der Luba im Süden des heutigen Kongo, dem David Livingstone nahe kam (Missionary travels, S. 457), kommen zwei Ahnenfiguren, die in der Abhandlung des Ethnologen und Kunsthistorikers Eckart von Sydow (1885–1942) abgebildet sind. Der Ahnenkult bestimmte den Alltag indigener Völker Afrikas in maßgeblicher Weise. Der Einzelne definierte sich über seine Zugehörigkeit zum Stamm, der als Gemeinschaft Lebender und Toter aufgefasst wurde. Die Geister der Toten waren dieser Vorstellung nach unter ihren Nachfahren präsent und wirksam – und zwar in positiver wie negativer Weise. Brauchtum und Verhalten in unterschiedlichen Lebenssituationen hatte sich, um Unheil zu vermeiden, am Vorbild der Vorfahren zu orientieren (Sydow, S. 6). Die immer neue Wiederholung des von den Ahnen Praktizierten galt als Garant von Identität und Wohlergehen (Sydow, S. 7–8). Opfergaben für die Ahnen sollten deren Zorn über die Lebenden besänftigen, wurden aber auch als für die Wirkmöglichkeiten der Ahnen notwendige Nahrung betrachtet (Sydow, S. 17).

Die Ahnenfiguren stellen einen künstlerischen Weg dar, den Fortbestand und die Präsenz der Ahnen quasi zu materialisieren. Die Lebenden nutzten, zumal wenn sie Ähnlichkeiten zu spezifischen Vorfahren einer Familie nachbildeten, die Figuren zur Vergewisserung über die bleibende Nähe der Ahnen. Der afrikanische Stil der Ahnenfiguren zeichnet sich etwa im Unterschied zu dem in Ozeanien gebräuchlichen durch eine größere Einfachheit und Kompaktheit aus (Sydow, S. 30–31).

Die Konfrontation mit zentralen Inhalten des christlichen Glaubens, wie sie durch die Mission geschah, stellte die Grundfesten der indigenen Alltagskultur in Frage. Die Gnade Gottes als unverdiente Gabe stand im Gegensatz zum Prinzip des wechselseitigen Gebens und Nehmens des Ahnenkults („do ut des“). Die je individuelle Gemeinschaft mit Gott durchbrach die Abhängigkeit von der Sippe der Lebenden und Toten. Der christliche Glaube ist wesentlich von Hoffnung bestimmt, nach vorne auf das ewi-

ge Leben und die Auferstehung ausgerichtet. Dies liegt in der Unterschiedenheit Gottes von der Natur begründet. Die biblische Heilsgeschichte umfasst Zäsuren. Viele Geschehnisse ereignen sich als Widerfahrnis und lassen sich nicht gewohnten Gesetzmäßigkeiten unterordnen. Das widerspricht der Vorstellung der kalkulier- bzw. beeinflussbaren Wiederkehr des Gleichen in ethnischen Religionen („Naturreligionen“).



14



15

4.21–4.22

Kampf gegen den Sklavenhandel

Krapf, Johann Ludwig: Afrika von Süd nach West und von West nach Ost endlich einmal durchkreuzt. Oder Kurze Übersicht der Missionsreisen und Entdeckungen des Dr. Livingstone durch Süd-Afrika von der West-Küste nach der Ost-Küste

Ludwigsburg: Riehm, 1857

Geogr.oct.3791

Livingstone's Entdeckungsreisen am Zambesi; in: Evangelisches Missions-Magazin 10 (1866), S. 3–37, 48–83, 97–103

Kirch.G.oct.4878-10.1866

Johann Ludwig Krapf (1810–1881) erstellte für das deutsche Publikum eine kurze Übersicht der vier Reisen, die Livingstone von 1849 bis 1856 durchführte. Er würdigte den „Beitrag, welchen er für unsere Kunde von Afrika gegeben hat“. Dieser sei „so vielversprechend für die Wissenschaft, den Handel, die Civilisation und die Humanität, daß man seine Wichtigkeit kaum überschätzen kann“ (S. 5). Krapf betonte die Priorität der Mission als Motivation für die gefährlichen Reisen. Demzufolge wunderte sich Livingstone, dass ein solch großer Teil Afrikas bisher eine „terra incognita“ sei (S. 4), und wünschte sich, „daß es mir erlaubt sein wird, so lange ich lebe, das Evangelium da zu predigen, wo Christus Name nicht bekannt war“ (S. 5). Mit dem Sambesi als Fluss und quasi „Hochstraße“ schätzte Livingstone, „den Schlüssel zu dem Süden und der Mitte von Afrika gefunden“ zu haben (S. 11). Krapf zitierte einen Brief, den Livingstone am 10.10.1851 an die ihn finanzierende London Missionary Society (LMS) schrieb. Hierin äußerte Livingstone die Hoffnung, dass mit der Hinwendung zum Christentum die Abwendung vom Sklavenhandel einherginge (S. 12: „daß wir bei der Verbreitung des Evangeliums sehr wahrscheinlich dem Sklavenhandel weithin ein Ende machen werden, und daß wir mittels der Hochstraße, die wir nach Norden entdeckt haben, unbekannt Nationen mit der christlichen Welt in Verbindung bringen werden“).

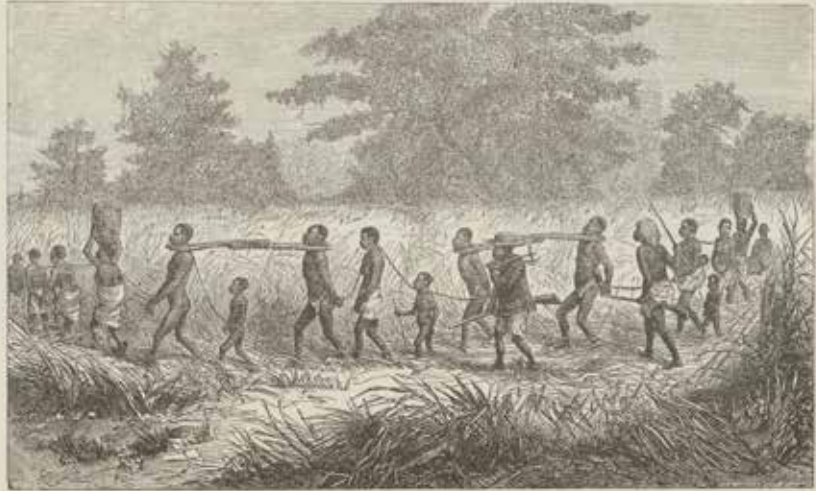
Livingstone nahm Partei für den Bakwena-Stamm, als dieser den nach Norden vordringenden „holländischen Bauern“ (Buren) nicht das Monopol im Elfenbeinhandel zugestehen wollte und deswegen angegriffen wurde (S. 13). Ein „Zusammenwirken von

„vorwärtsdrängendem“ Missionar und „herrschaftssicherndem“ Staat als Ausdruck eines „kolonialen „Subimperialismus““ zu interpretieren (so Gründer, S. 27), stellt zumindest für die Frühzeit der Mission eine politisierende Engführung dar.

Der Indien-Missionar Hermann Gundert (1814–1893) ließ als Herausgeber des Missions-Magazins Auszüge aus dem Bericht Livingstones über seine Reisen von 1858–1864 drucken. Ein Schwerpunkt lag auf den Eindrücken von den verheerenden Auswirkungen des Sklavenhandels. Am Beispiel des Shire-Tals (Malawi) entstand bei den Reisenden – und Lesern – das „Gefühl, daß sie nur den kleinsten Theil von all dem Elend gesehen, das der abscheuliche Handel mit Menschenfleisch über weite Strecken Afrikas bringt“ (S. 52). Der Kampf gegen den Sklavenhandel beruhte nicht unwesentlich auf den Berichten aus der Mission.

Literatur:

Gründer, Horst: Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge; in: Wagner, Wilfried: Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Bremer Asien-Pazifik-Studien 12, Münster u.a. 1994, S. 24–37



Ein Trupp eingefangener Sklaven auf dem Weg nach Telle.

Afrika

von

Süd nach West und von West nach Ost
endlich einmal durchkreuzt,

oder

Kurze Uebersicht

der Missionsreisen und Entdeckungen

des Dr. Livingston durch Süd-Afrika

von der West-Küste nach der Ost-Küste.

(Nebst einer Karte.)

Aus den englischen Berichten der Londoner Missions-Gesellschaft mit-
getheilt von

J. L. Krapf,

Phil. Dr., vormalig Missionar in Ostafrika.



Ludwigoburg,
Druck und Verlag von Ferd. Nehm,
1857.

hero ki bana ba eo o mobe. 'Maba eo o e yalang, ki Diabolo. Thobo ki bokhutlo yoa lehatsi. Barobi bona, ki baengela. Me yaka go khumoloa mehero, e hiserieo molelong, go tla na yalo bokhutlong yoa lehatsi. Moroà mothu o tla roma baengela ba gague, me ba tla tlopha ba ntse gosong yoa gague likhopisho cotle, le ba ba lirang tsiamololo, me ba tla ba rigela moleteng oa molelo. Koo go tla na go gala le go huranya ga mène. Elira gona basiami ba tla phatsimang yaka letsatsi bogosing yoa Rare. Eo o nang le litsèbe go utlua, a a utlue!"

16 *Micuanco tsa Yesu. (Bocuelclo-pele.)*

A ba beela pele secuanco se sele, me a re: "Pusho ea magorimo e cuana le tlaka ea mosetarede, e mothu a e culang, a e yala tsimung ea gague; nteko e le eona e e potlana gare ga litlaka cotle: me etlare ha e gola, e sia merogo eotle, e hetoga setlare, se linonyane tsa legorimo li tlang, me li aga likaleng tsa shona."

A boela a bua le bona secuanco se sele: "Pusho ea magorimo e cuana le sebelisho, se mosari mongue o se culang, me a se tlakanya le tekanyo li le tharu tsa bôpi, me sea tsamaea se belise yotle."

"Gape pusho ea magorimo e cuana le lohumo lo lo shubecoeng tsimung e ngue, lo mothu, erile a lo bona, a lo shuba, me a ea ka boitumelo, a bapatsa ka cotle tse a nang naco, me a ithekela tsimu e."

"Gape pusho ea magorimo e cuana le 'mapatsi mongue eo o batlang liperela tse li molemo. Me erile



a bona perele e ngue ea botlokoa, a ea koo, me a bapatsa ka cotle tse a nang naco, me a ithekela eona."

4.23

Ein engagiertes Multitalent

Ludorf, Josef D. M. (Übers.): Litiragalo lingue tsa Bibehe Thaba 'Nchu, South Africa: Wesleyan Mission Press, 1857 67/90012

Der deutschstämmige Arzt und Missionar Josef Ludorf (gest. 1872) hatte das Druckerhandwerk gelernt, bevor ihn die „Société des missions évangéliques de Paris“ (SMEP) 1842 in das nordöstliche Gebiet Südafrikas aussandte. Später arbeitete er mit der methodistischen Kirche zusammen. Sein Augenmerk galt dem Stamm der Batswana.

Ludorf verband die linguistische Begabung mit seiner Expertise im Buchdruck. So vermochte er es, zahlreiche praxisbezogene Kleinschriften aus europäischen Sprachen in Setswana, Dialekte davon (z.B. Sehlapi, Serolong) oder verwandte Sprachen (z.B. Sesotho) zu übersetzen und zu drucken. Neben Teilübersetzungen der Bibel publizierte er z.B. Gesangbücher, einen Katechismus sowie eine Gemeindeordnung der Methodisten in den Sprachen der Region. Die „Zweimal zweiundfünfzig biblische[n] Geschichten für Schulen und Familien“ übersetzte er in Serolong (1856), Sesotho (1854) sowie – wie mit diesem Exemplar sichtbar – in Setswana (Olsen, S. 102). Dieses Werk des württembergischen Pietisten Christian Gottlob Barth (1799–1862) erschien seit 1832 in über 400 Auflagen und wurde insgesamt in über 80 Sprachen übersetzt. Was sich in der Bibel-Katechese mit Kindern in Deutschland bewährt hatte, wurde von Ludorf als nützlich auch für die Verwendung in den Missionsschulen erachtet. Indem Lesefertigkeiten und Textverstehen anhand christlicher Erbauungsliteratur vermittelt wurden, wuchs eine christlich sozialisierte Jugend heran. Aus Sicht der Kolonialverwaltung entstand damit zugleich eine einheimische Elite, die zur Ausübung von Verwaltungsaufgaben herangezogen werden konnte (Comaroff, S. 14–15).

In allen Ausgaben von Barths Kinderbibel wurde die knappe Wiedergabe der Gleichnisse aus Matthäus 13,31ff. und 20,1-16 mit einem Bild illustriert, das einen orientalisches gekleideten Mann und einen Afrikaner zeigt. Im afrikanischen Kontext weckte dies Assoziationen an die Handelsbeziehungen zwischen Weißen (Europäer, Araber) und im Landesinneren lebenden Schwarzen. Inhaltlich geht es in den Gleichnissen um die besondere Wertschät-

zung des Reiches Gottes im Vergleich zu innerweltlichen Bezugspunkten.

Das vorliegende Exemplar wurde ungewöhnlich prächtig ausgestattet mit einem goldgeprägten Gewebeeinband sowie Goldschnitt. Vielleicht wurde es von Ludorf einer hochgestellten Persönlichkeit geschenkt. Ein nicht identifizierbares J-Monogramm mit Krone auf dem Titelblatt deutet auf einen früheren Besitzer edler Abstammung hin. Ludorf genießt bis heute ein hohes Ansehen unter den Batswana. Er fungierte als Sekretär der Häuptlinge der Teilstämme der Batswana, als diese vor den nach Norden vordringenden Buren ausweichen mussten. Nachdem im Jahr 1867 Diamanten gefunden worden waren, verschärften sich die territorialen Konflikte zwischen den dort ansässigen afrikanischen Stämmen und den Buren bzw. Briten. Ludorf setzte sich für die Stämme ein und erarbeitete sogar eine Verfassung für einen selbständigen Teilstaat der regionalen Stämme („United Barolong, Batlhaping and Bangwaketse Nation“). Allerdings verfügten Missionare wie Ludorf über zu wenig politische Macht, um einen wirksamen Schutz für die Afrikaner, unter denen sie arbeiteten, garantieren zu können (Comaroff, S. 6–7).

Literatur:

Comaroff, Jean ; Comaroff, John: Christianity and colonialism in South Africa; in: *American Ethnologist* 13 (1986), 1, S. 1–22

Olsen, Birgit: An overview of translation history in South Africa 1652–1860, Master Thesis, Adelaide 2008

Eine Bibel als “kulturelle Bombe”?

Bibela e e boitshèpō. E e chotseñ; Kgōlagano e kgologole e ncha
 Kapstadt u.a.: Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 1969
 B Afrika 1969 03 ©United Bible Societies

Es handelt sich um einen Nachdruck der Setswana-Bibel von 1908, die der britische Missionar Alfred John Wookey (1847–1917) publizierte. Wookey revidierte die von Robert Moffat (1795–1883) besorgte Erstausgabe (1857). Bis zum Jahr 1995 wurde Moffats Setswana-Bibel mit kleineren Verbesserungen publiziert und erfreute sich großer Popularität unter den Stammesangehörigen der Batswana im südlichen Afrika.

Dies ist insofern erstaunlich, als Moffat und Wookey eine veraltete, teils irreführende Orthographie verwendeten, außerdem eine Variante von Setswana, die in Südafrika und Lesotho, jedoch nicht in Botswana gesprochen wird (Dube, Bomb, S. 7). Postkoloniale Kritik bezieht sich auf die Normativität des biblischen Ausgangstextes, für dessen inhaltliche Wiedergabe Begriffe aus der Zielsprache als „receptor language“ (Ntloedibe-Kuswani, S. 99) gefunden werden mussten. Dies geschah häufig so, dass die verwendeten Begriffe aus ihrem ursprünglichen kulturellen Kontext gelöst und kritisch gegen diesen gerichtet wurden.

Zwei zentrale Begriffe der Setswana-Bibel stufen postkoloniale Theologen wegen ihrer destruktiven Wirkung für Weltbild und Kultur der Batswana als „cultural bomb“ ein. Erstens wurde „Modimo“ als Bezeichnung für „Gott“ gewählt und erhielt im Kontext der Bibel dadurch eine neue inhaltliche Füllung. Ursprünglich meinte „Modimo“ ein transzendentes Prinzip, das anders als der in der Bibel bezeugte Gott nicht-personal, neutratisch, fluid gedacht wird. Es geht um ein beständiges Durchdrungensein der gesamten Natur von etwas Göttlichem, nicht um ein geschichtliches, Neues setzendes Handeln Gottes (Ntloedibe-Kuswani, S. 102, 106).

Der zweite Begriff ist „Badimo“. Die Setswana-Bibel gebraucht ihn zur Bezeichnung von Dämonen, die ausgetrieben werden sollen (z.B. Matthäus 8,28-34; 10,8; 15,22). Ursprünglich gemeint waren aber die Ahnen („High Ones“ / „Ancestors“). In der vorchristlichen Kultur der Batswana wurden sie als Zwischenwesen gedacht, die die irdische und trans-

zendente Welt verbinden. Sie sollten, da Gegenstand der Erinnerung, die Kontinuität und Stabilität der sozialen Strukturen gewährleisten (Duba, Bomb, S. 8). Durch die Verwendung von „Badimo“ im Zusammenhang von Exorzismen erhielt dieser – in postkolonialer Diktion gekaperte („hijacked“) (Ntloedibe-Kuswani, S. 99) – Begriff eine negative Neubewertung.

Allerdings könnten auch von entgegengesetzter Seite her Bedenken vorgebracht werden. Dube (Bomb, S. 21–23) weist darauf hin, dass in den unabhängigen afrikanischen Kirchen (African Independent Churches), die sich von den auf Initiative der Mission gegründeten Kirchen gelöst haben, „Badimo“ in der Setswana-Bibel positiv verstanden („Sacred Figures“) wird. Die Bibel werde dann als Werkzeug („divining set“) für Weissagung sowie Geistheilung verwendet und mit rituellen Praktiken verknüpft, die der vorchristlichen religiösen Tradition der Batswana entnommen wurden (vgl. Dube, Bush, S. 173–175). Anhand der umstrittenen Begriffe kommt es so zu einer Vermischung (Synkretismus) biblisch-christlicher und traditioneller Elemente einer ethnischen Religion.

Literatur:

Dube, Musa W. u.a. (Hrsg.): Postcoloniality, translation, and the Bible in Africa, Eugene, OR 2017. Darin:

Dube, Musa W.: Consuming a colonial cultural bomb. Translating *Badimo* into “Demons” in the Setswana Bible (Matthew 8:28-34; 15:22; 10:8), S. 3–25

Dube, Musa W.: The Bible in the bush. The first “literate” Batswana Bible readers, S. 159–175

Ntloedibe-Kuswani, Gomang Seratwa: Translating the Divine. The case of Modimo in the Setswana Bible, S. 97–114

MATHAIO 8. 9.

ledimo ye legolo ya phehō mo lewatileñ, makhubu a ba a tla a thubègèla mo godimo ga mokōrō : me èna a bo a robetse.

25 Me ba ea mo go èna, ba mo cosa, ba re, Boloka, Morèna ; rea nyèlèla.

26 Me a ba raea, a re, Lo boihèlañ, ba tumèlō e pōtlana ke lona ? Hoñ a coga, a kgaiemèla diphehō le lewatile : me ga nna tuulalō e kgolo.

27 Me banna bauō ba gakgamala, ba re, Ana monna eo, ke motho eo o nntseñ yañ, ha e bo ne ne diphehō le cōna di mo utlwa yana le lewatile ?

28 Me e rile a sena go hitlha kwa moseya, mo lehatshiñ ya Bagadara, a rakana le batho ba le babedi ba ba tsenyweñ ke badimo, ba cwa mo diphuñ, ba le bogale thata, me go bo go sena opè eo o ka hetañ ka tsela euō.

29 Me bōnañ, ba goa, ba re, Re dihañ ka wèna. wèna Morwa Modimo ? A u tsile go re tlhokohatsa e se e nne motlha ?

30 Me yana ha kgakala nabō ga bo go le serapa se segolo sa dikolobè, se hula.

31 Me badimo ba mo rapèla thata, ba re, Ha u re kgoromeletsa ntlè, re romèlè mo serapeñ sa dikolobè.

32 Me a ba raea, a re, Eañ. Me ba cwa, ba ea ba tsèna mo dikolobeñ : me bōnañ, serapa shotlhe sa kgokologèla ka mapawa mo lewatileñ, sa shwèla mo metsiñ.

33 Me badisa ba cōna ba tshaba, ba ea ba tsèna mo motsiñ, ba bolèla gotlhe, le kaha go dihaletseñ ba ba neñ ba tsenywe ke badimo ka gōna.

34 Me bōnañ, motse otlhe oa cwa oa ea go kgatlhantsha Yesu : me ba re ba mmōna, ba mo rapèla thata, gore a tsamaeè a cwè mo melelwaneñ ea bōnè.

9 ME a tsèna mo mokoroñ, a kgabaganya noka, a tla go hitlha mo motsiñ oa ga gabō.

2 Hoñ ba lere mo go èna monna moñwe eo o bobolañ pobolō ea tètè-sèlō, a chocwe ka bolaō : me Yesu ka a bōna tumèlō ea bōnè, a raea eo o

tètèsèlañ, a re, Ñwana, nametsèga dibe tsa gago u di ichwarecwe.

3 Me bōnañ, bañwe ba bakwadi ba ithaea, ba re, Monna eo oa tlhapatso.

4 Me Yesu ka a itse megopolō ea bōnè, a re, Lo gopolèlañ boshula mo dipeduñ tsa lona ?

5 Mo go ka nnañ boheho ke gohe, ha go ka twe, Dibe tsa gago u di ichwarecwe ; leha go ka twe, Coga u tsamaeè ?

6 Me gore lo itse ha Morwa Motho a na le thata mo lehatshiñ go ichwarela dibe,—hoñ a raea eo o tètèsèlañ, a re,—Coga, u tseè bolaō yoa gago, me u eè kwa tluñ ea gago.

7 Me a coga, a ea kwa tluñ ea gagwè.

8 Me e rile batho ba bantsintsi ba bōna mo, ba boiha, me ba galaletsa Modimo o o neileñ batho thata e e nntseñ yalo.

9 Me Yesu ea re a heta a cwa hoñ, a bōna monna eo o bidiwañ Mathaio, a dutse ha go kgèthèlwañ gōna : me a mo raea, a re, Ntshala moragō. Me a èma, a mo sala moragō.

10 Me ga dihala, ea re a dutse a ya mo tluñ. bōnañ, bakgethisi ba le bantsi, le baleohi ba le bantsi ba tla ba dula le Yesu le barutwa ba gagwè.

11 Me e rile Bafarisai ba go bōna, ba raea barutwa ba gagwè, ba re, Kana moruti oa lona o yèlañ le bakgethisi le baleohi ?

12 Me ea re a go utlwa, a re, Ba ba itekanetseñ ga ba dihe ñaka sepè, ha e se ba ba lwalañ hèl.

13 Me tsamaeañ lo ithutè, go re, lea reñ, lehoko ye, Ke eletsa boutlwelō botlhoko, e señ setlhabèlō : gonne ga kea tla go bitsa basiami, ha e se baleohi hèla.

14 Hoñ ga tla kwa go èna barutwa ba ga Yohane, ba re, Ana rona le Bafarisai re tle re ikiletseñ go ya gantsi, me barutwa ba gago ga ba ikitse go ya ?

15 Me Yesu a ba raea, a re, A bagwè ba ka lela ha monyadi a sa nntse a na nabō ? me metlha e tla tla e monyadi o tla tlosiwañ mo go bōnè

4.25

Internationaler Wissens- transfer

Casalis, Eugène (Übers.): Livangeli tsa Yesu-Kereste
Morena oa Rona tse 'ngoliloeng ki Mareka le Yoanne. Tse
fetotsoeng ka puo ea Basuto
Paris: Société des Missions Evangéliques, 1839
B Afrika 1839 03

Erstes Ergebnis der Übersetzertätigkeit des reformierten französischen Missionars Jean Eugène Casalis (1812–1891) in Basutoland (später: Lesotho) war das Markus- bzw. Johannesevangelium in der Sotho-Sprache. Diese Bantu-Sprache begann dadurch eine Literatursprache zu werden. Im gleichen Jahr konnte der seit 1833 unter den Basotho tätige Casalis erstmals Einheimische taufen.

Die Erstausgabe eines gedruckten Buches in Sotho wollte ein im südlichen Afrika tätiger Württemberger der für ihre Bibelsammlung bekannten Königlichen Öffentlichen Bibliothek in Stuttgart (später: Württembergische Landesbibliothek) zukommen lassen. Baron Carl Ferdinand Heinrich von Ludwig (1784–1847) schickte das schmale Buch mit einem Gruß vom „Vorgebirge der Guten Hoffnung“ in Kapstadt. Der gelernte Apotheker Ludwig hatte Württemberg schon früh in Richtung Niederlande verlassen und begab sich dann in das niederländische Siedlungsgebiet am Kap. Dort betätigte er sich naturkundlich, legte einen botanischen Garten an und sammelte Stücke, die er bei Europareisen präsentierte. An das Naturkundemuseum in Stuttgart schickte er Präparate von Pflanzen und Tieren, die in Europa nicht beheimatet waren.

So lässt sich die Übersendung der Bibel in einen größeren Zusammenhang des internationalen Wissenschaftsaustauschs einordnen. Europäische Kulturinstitutionen profitierten häufig von der Heimatverbundenheit der in der Ferne als Forscher tätigen Landsleute.

für die Königlich öffentliche
Bibliothek.

Zu Stuttgart.

von

Baron C. von Ludwig
Phil & Medic. Dr.

auf dem Vorgebirge der
Guten Hoffnung.

Capestadt d. 15^{ten} April 1840.

Durch meinen Händler Freund Dr. F. Kneufs.

Zwischen Abschottung und Öffnung

Ny teny n'Andriamanitra, atao hoe tesitamenta ny Jesosy Kraisty. Tompo 'ntsika, sady Mpamonjy no Mpanavotra. No dikai'ny ny Misionary tamy ny teny Girika ho teny Malagasy
An-Tananarivo: London Missionary Society, 1830
B Afrika 1830 01

In Madagaskar vollzog sich ähnlich wie in Äthiopien, allerdings radikaler und in einem kürzeren Zeitraum ein mehrmaliger außenpolitischer Wechsel zwischen Abschottung und Öffnung gegenüber Europa. Dies betraf in besonderer Weise das Verhältnis zum Christentum. König Radama I. (1788–1828) hatte seit seinem Amtsantritt 1810 teils mit britischer Unterstützung die gesamte Insel unter seine Kontrolle gebracht. Für die Umsetzung seiner Reformagenda versprach er sich einen positiven Einfluss durch westliche Missionare. So wurde 1818 der aus Wales stammende Missionar David Jones (1796–1841) mit offenen Armen empfangen. Ab 1821 half ihm sein ebenfalls für die London Missionary Society arbeitender Landsmann David Griffiths (1792–1863). In enger Kooperation mit dem Königshaus bauten beide bis 1835 ein Netzwerk von 37 Schulen auf, die sie einer wöchentlichen Visitation unterzogen. König Radama I. übernahm das von Jones entwickelte orthographische System mit der lateinischen Schrift für die Landessprache Malagasy (Madagassisch).

1827 wurde in der Hauptstadt Antananarivo eine Druckerpresse eingerichtet. Die Missionare druckten im Folgejahr einen Katechismus und ein Gesangbuch in Malagasy. Diese austronesische Sprache verdankte sich weit zurückliegenden Migrationsbewegungen von den südostasiatischen Sunda-Inseln. Jones und Griffith gelang die Übersetzung des Neuen Testaments, das 1830 gedruckt wurde. Dabei handelt es sich um den ältesten Bibeldruck in einer afrikanischen Sprache und zugleich in einem afrikanischen Ort. Diese Ausgabe wurde zusätzlich mit einem englischen Titelblatt versehen. Das vorliegende Exemplar erhielt vor Ort einen aus Pflanzenfasern gewebten Textleinband. 1835 konnte eine Komplettausgabe der Malagasy-Bibel erscheinen, allerdings in London. Im gleichen Jahr setzte eine Christenverfolgung ein, die alle Missionare zum Verlassen des Landes zwang.

Königin Ranavalona I. (1782–1861) war durch eine Palastrevolution an die Macht gekommen. Ab 1835 isolierte sie Madagaskar gegenüber europäischen Einflüssen. Bereits der Besitz einer Bibel wurde mit der Todesstrafe geahndet. Griffiths durfte auf Geheiß der Königin im Mai 1838 als Kaufmann zurückkehren. Er verhalf etlichen Christen zur Flucht, wurde dafür zunächst zum Tode verurteilt, musste dann jedoch nur eine Geldstrafe bezahlen. 1842 kehrte er nach Großbritannien zurück. Trotz vieler Martyrien wuchs die Zahl der Christen bis zum Jahr 1861 auf etwa 7.000 (Richter, Madagaskar, S. 97).

Eine abermalige Wende trat 1868 ein, als die bereits zum Christentum konvertierte Königin Ranavalona II. (1829–1883) an die Macht kam. Sie erklärte das (protestantische) Christentum zur Staatsreligion, führte nach westlichem Vorbild ein kodifiziertes Recht ein und bewirkte mit ihrer Öffnung nach Europa einen wirtschaftlichen Aufschwung. Die Missionsarbeit und Katechese konnte wieder aufgenommen werden.

Literatur:

Richter, Julius: Der Sieg des Christentums auf Madagaskar; in: Die Evangelischen Missionen 2 (1896), S. 97–107

NY

TENY N'ANDRIAMANITRA,

ATAO HOE,

TESITAMENTA

'NY



JESOSY KRAISTY

TOMPO 'NTSIKA, SADY MPAMONJY NO MPANAVOTRA :

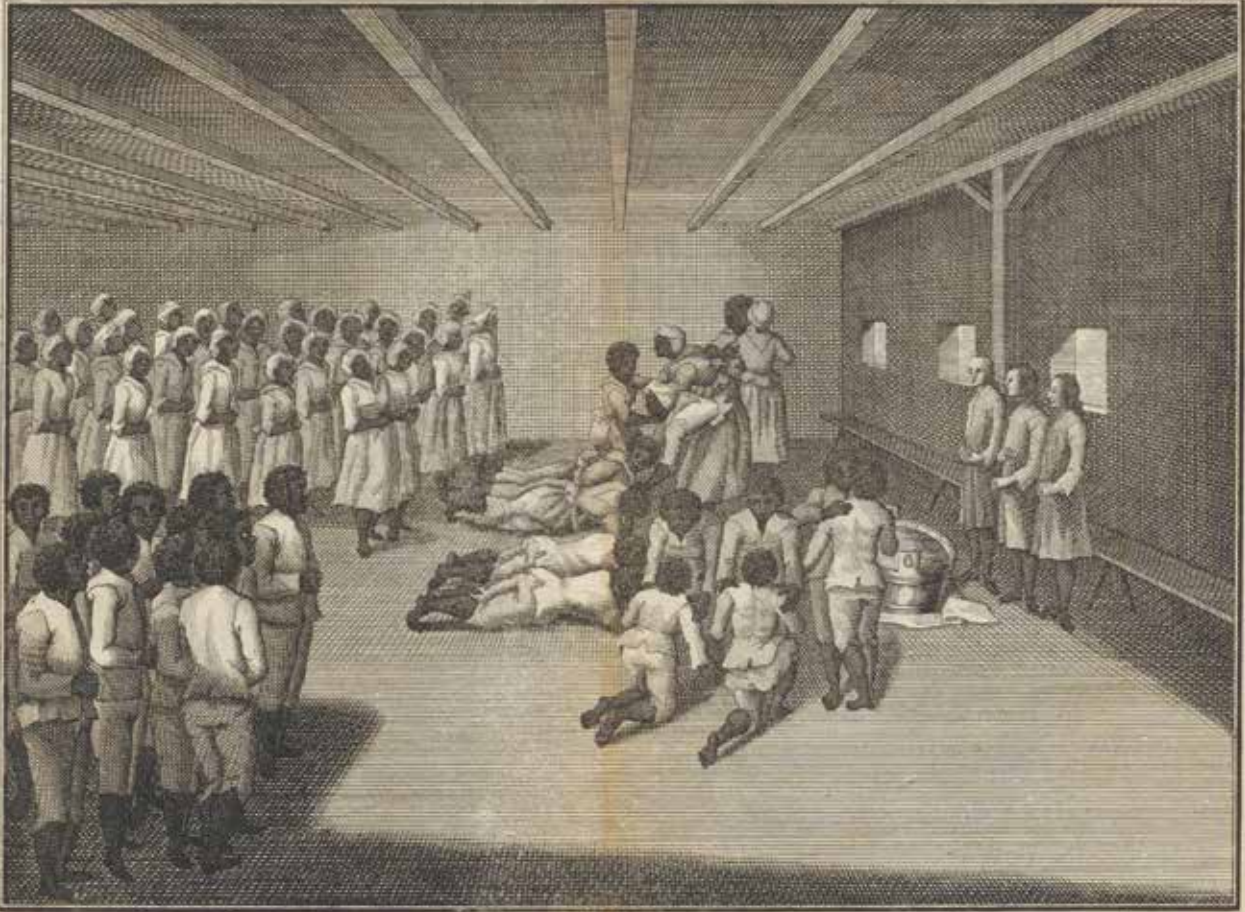
No dikai'ny ny Misionary tamy ny teny Girika ho teny Malagasy, ka nampitovi'ny sy no dimih'i'ny tamy ny teny sasany voa adika.

MARINA IZAO TENY IZAO, ARY TOKONY HEKENA AMY NY
FANKASITRAHANA REHETRA, FA I KRAISTY JESOSY
TONGA TATY AMBONY NY TANY, HAMONJY
NY MPANOTA. I *Timoty*, 1—15.

AN-TANANARIVO:

Tontai'ny tamy ny Fanerena 'ny London Missionary Society.

1830.



*Getaufte Neger, die nach der Prostration, oder dem Anbeten
durch die Arbeiter von ihrer Nation ausgerichtet und geküßt werden.*

*Negres baptisés, qui après la Prostration sont relevés
& baisés par les ouriers de leur Nation.*

4.27

Gleichheit vor Gott in der Mission

Cranz, David: Kurze, zuverlässige Nachricht Von der, unter dem Namen der Böhmischem-Mährischen Brüder bekanten, Kirche Unitas Fratrum Herkommen, Lehr-Begrif, äussern und innern Kirchen-Verfassung und Gebräuchen [Ohne Ort] 1757
HBF 10384

Obwohl 1727 von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) als Vertreter des Adels gegründet, zeichnete sich die Herrnhuter Brüdergemeine durch eine flache Hierarchie aus. Kirchliche Ämter wurden funktional verstanden, aber nicht als Verleihung einer Würde, die einen grundsätzlichen Unterschied zu den anderen Gemeindegliedern bedingte. Wichtiger als das Votum eines Amtsträgers war der Losentscheid nach Gebet als Instrument der unmittelbaren Beziehung zu Gott. Während der lutherische Pietismus sich zunächst auf die geistliche Erneuerung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland konzentrierte, gehörte bei den Herrnhutern als einem besonders innovativen Seitenstrom des Pietismus die äußere Mission von Anfang an zu den Grundpfeilern kirchlichen Lebens.

Dies kam auch in der illustrierten Beschreibung von Struktur und Gebräuchen der Herrnhuter zum Ausdruck, die David Cranz (1723–1777) als Sekretär Zinzendorfs aufgrund zahlreicher Gemeindebesuche verfasste. Bei der Erwachsenentaufe wurde die Prüfung der „Herzens-Stellung“ (S. 39f.) betont und auf ein öffentliches Glaubensbekenntnis verzichtet. Die Innerlichkeit bzw. die im Inneren sich vollziehende Wandlung erhielt ein besonderes Gewicht. Dort sollte sich die Hinwendung zu Christus ereignen und dann in einer äußeren Demutsgeste zum Ausdruck kommen. Die Missionssituation eignete sich besonders, um dieses Geschehen bei der Taufe zu veranschaulichen. Zwei Kupferstiche stellen die Aspekte des Taufritus heraus, bei denen die Abkehr vom alten Leben (Exorzismus) und die Hinwendung zum neuen Leben (Prostration = Anbetung) sichtbar werden. Die Anbetung Christi als des neuen Herrn über die eigene Lebensführung und die Danksagung für „die empfangene Gnade“ (S. 39) geschah so, dass die Getauften sich mit dem Kopf nach unten flach auf den Boden legten (Tafel VII).

Details sind dabei aussagekräftig. Die nach Männern und Frauen getrennt stehenden Afrikaner

unterscheiden sich zwar leicht in der Körpergröße, nicht aber bei Gesichtsschnitt und Kleidung. Das dürfte in der Fokussierung auf die Innerlichkeit begründet sein, aber auch in der Ausrichtung auf Gott, vor dem insofern alle als gleich gelten, weil sie gleichermaßen auf Gnade angewiesen sind. Weiterhin ist bemerkenswert, dass die Neugetauften aus ihrer Anbetungshaltung „durch die Arbeiter von ihrer Nation aufgerichtet und geküßt werden“. Die drei europäischen Geistlichen waren an diesem Teil des Ritus nicht beteiligt. Den Herrnhutern war wichtig, das persönliche Christsein in Gemeinschaft auszuüben. Man zielte auch auf die baldmögliche Eigenständigkeit einheimischer Gemeinden ab.

1742 wurden in der südafrikanischen Kapkolonie die ersten Einheimischen durch den Herrnhuter Missionar Georg Schmidt (1709–1785) getauft (Beck, S. 103). 1883 wurde Johannes Nakin der erste ordinierte Herrnhuter Missionar afrikanischer Herkunft (Burkhardt, S. 60).

Literatur:

Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine, Erlangen 1981

Burkhardt, Guido: Die Mission der Brüdergemeine in Missionsstunden. Bd. 4: Südafrika, Leipzig 1901

Eine Bibel als koloniales Beutestück

Krönlein, Johann Georg (Hrsg.): !Asa Testaments Sida
!Khūb Tsī Hui-Aob Yesub Xristub Dis
Berlin: Hertz, 1866
B Afrika 1866 07

Der Schrecken von Afrika; in: Kladderadatsch 49 (1896),
H.12 (22.3.1896), S. 46
Allg.G.qt.195-1896

Basierend auf Vorarbeiten anderer Missionare und mit Hilfe einheimischer Konvertiten vollendete Johann Georg Krönlein (1826–1892) die Übersetzung des Neuen Testaments in die Sprache des südwestafrikanischen Nama-Stammes. Ein Exemplar dieser im Auftrag der Rheinischen Missionsgesellschaft erstellten Bibelausgabe gelangte in den Besitz der Häuptlingsfamilie der mit den Nama verwandten Witbooi. 1868 wurde der damalige „Kaptein“ David Witbooi (ca. 1781–1875) mit seiner ganzen Familie von Johannes Olpp (1837–1920) getauft. Insbesondere sein Enkel Hendrik Witbooi (ca. 1830–1905) galt als Lieblingsschüler Olpps und las eifrig in der Familienbibel, in der er sich mit Einträgen verewigte (Richter, Witbooi, S. 56). Allerdings versuchte er in der Folgezeit, sein Machtstreben mit Offenbarungen Gottes zu autorisieren. So legitimierte er 1884/1885 die Wiederaufnahme der traditionellen Fehden mit den benachbarten Herero. Als Maßnahme der Kirchenzucht entbanden die Missionare Hendrik Witbooi dann von seinem Amt als Kirchenältester. 1888 wurde er Kaptein und beendete den Guerillakrieg gegen die Herero erst 1892, als die deutschen Kolonialtruppen, unter deren Schutz sich die Herero gestellt hatten, verstärkt wurden. Im Bericht für deutsche Missionsfreunde wurde beklagt, dass „aus der Familie Witbooi, die ein Segen für ihr ganzes Volk zu werden versprach, eine Rotte von Räubern und ein Jahrzehnt lang das ärgste Hindernis aller gedeihlichen Missionsarbeit im Lande“ geworden war (Richter, Witbooi, S. 63).

Die deutsche „Schutztruppe“ ging mit großer Härte gegen Einheimische vor, wenn diese den für die Ansiedlung deutscher Farmer und den Handel wichtigen Frieden gefährdeten. Der Kommandeur Curt von François (1852–1931) überfiel am 12.4.1893 Hendrik Witboois Wohnort Hornkranz. Fast neunzig Zivilisten wurden getötet. Bemerkenswert ist, dass

zum geplünderten Eigentum Hendrik Witboois neben der Bibel, die hier in einem Faksimile vorliegt, auch eine Peitsche gehörte. Witbooi nutzte damit ein für die Kolonialherrschaft charakteristisches Symbol zur Demonstration eigener Ambitionen. Für die Spannung zwischen Assimilation und Abwehr gegenüber den Europäern stand auch, dass Witbooi nach anderthalbjährigem Kampf 1894 einen Vertrag mit Deutschland schloss, ein Jahresgehalt von 2000 Reichsmark bezog und Stammesangehörige in den Dienst der Schutztruppe stellte. Die Grausamkeiten bei der Niederschlagung des Herero-Aufstands 1904/1905 bewegten ihn zum Seitenwechsel. Infolge eines Gefechts am 29.10.1905 starb er.

Die Satirezeitschrift „Kladderadatsch“ verknüpfte in einer Karikatur „Christenthum und Civilisation“ mit bewaffneten Europäern, die mit Peitsche, Kette und Schnaps viel Unheil über die Afrikaner brachten. Im Februar 1894 wurde im Reichstag ausgehend von einer mitgebrachten Peitsche heftig über die Intensität und Häufigkeit von Körperstrafen und Gewalt in der Kolonialverwaltung debattiert (Habermas, Peitschen, S. 391f.). Allerdings bestand über die grundsätzliche Legitimität einer moderaten Anwendung solcher Strafen Konsens (Habermas, Peitschen, S. 399–401). Peitschen waren zuvor in Afrika unbekannt und entwickelten sich faktisch zum „Symbol für die Alltäglichkeit kolonialer Herrschaft“ (Habermas, Peitschen, S. 393).

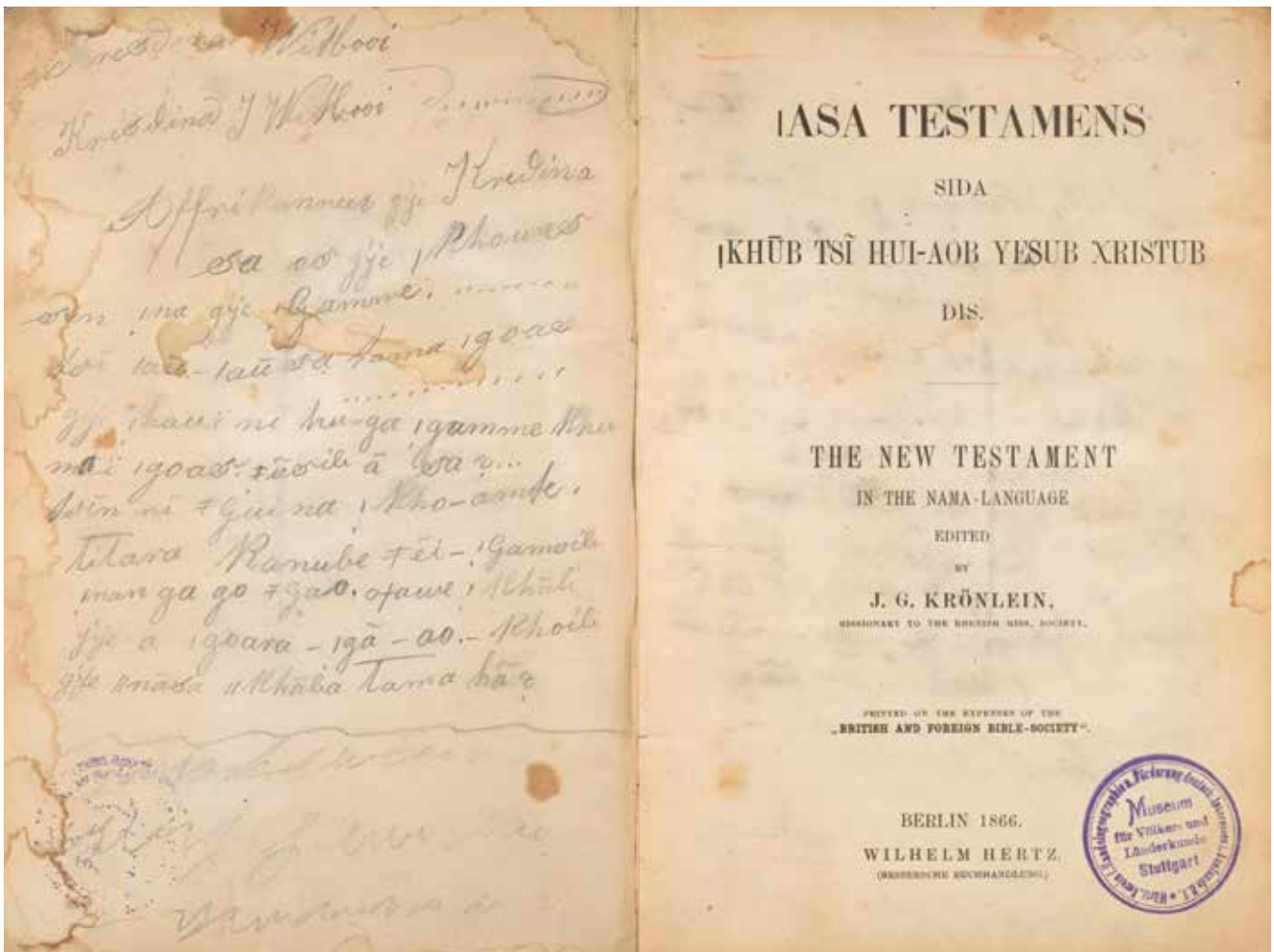
Die nach dem Gefecht von Hornkranz erbeutete Bibel stiftete der Kolonialbeamte Paul Wassmannsdorf 1902 an das Lindenmuseum Stuttgart. Am 28.2.2019 wurde das Original der Bibel als koloniales Raubgut an den Staat Namibia restituiert.

Literatur:

Habermas, Rebekka: Peitschen im Reichstag oder über den Zusammenhang von materieller und politischer Kultur. Koloniale Debatten um 1900; in: Historische Anthropologie 23 (2015), 3, S. 391–412

Künkler, Eva: Koloniale Gewalt und der Raub kultureller Objekte und menschlicher Überreste. Eine systematische Übersicht zu Militärgewalt und sogenannten Strafexpeditionen in deutschen Kolonialgebieten in Afrika (1884–1919), Working Paper / Deutsches Zentrum Kulturgutverluste, 2/2022, bes. S. 65ff.

Richter, Julius: Hendrik Witbooi. Ein Lebensbild aus der Nama-Mission in Deutsch-Südwest-Afrika; in: Die evangelischen Missionen 1 (1895), S. 54–64



4.30

Mission und Friedenssehnsucht

Herrnhuter Mission Südafrika. Foto-Album (Silo, um 1870)
[Ohne Ort], ca. 1870
74/90002

Das vorliegende Album mit frühen, teils vergilbten Fotografien stellt ein Lebensdokument aus dem Alltag der Missionsstation Silo dar. Ein bemerkenswertes künstlerisches Zeugnis der Verbundenheit mit der einheimischen Kultur ist der Holzeinband mit geschnitzten Ornamenten.

Die Herrnhuter Brüdergemeine war ein „Bahnbrecher“ der Mission in Südafrika (Beck, S. 233). Charakteristischerweise entsandte man fromme Handwerker nach kurzer theologischer Unterweisung als Missionare (Beck, S. 232f.). Dies hatte den Vorteil, dass der Aufbau von Missionsstationen mit einer ökonomisch unabhängigen Infrastruktur erleichtert wurde. Im Osten der Kapkolonie wurde 1828 die Missionsstation Silo (Shiloh) gegründet (Beck, S. 234). Auch wenn von der Kolonialregierung Land zur Nutzung durch die Missionsstationen zugewiesen wurde, war die Ausweitung des Netzwerks an Stationen nicht einfach. Gerade in das Siedlungsgebiet der Xhosa, in dem Silo lag, drangen die Buren ab 1835 bei ihrem „Großen Treck“ nach Norden vor und errichteten expandierende Farmen.

Silo geriet 1846–1852 mehrfach in die Kampfzone der Grenzkriege zwischen Briten, Buren und afrikanischen Verbündeten auf der einen Seite sowie Xhosa-Truppen auf der anderen Seite (Beck, S. 246–249). Auch wenn die Missionare zu vermitteln versuchten, zumal sich auf beiden Seiten unter den Kämpfern getaufte Afrikaner befanden, profitierte die Missionsstation Silo vom letztendlichen Sieg der Europäer (Beck, S. 245f., 248f.). Ab 1869 lebten ca. 800 Farbige und Angehörige von Bantu-Stämmen in Silo friedlich zusammen. Die Station war mit der Intention gegründet worden, ein „Ort des Friedens“ (Silo) (Josua 18,1) zu sein. Die Zeit der Stammeskämpfe war zu Ende und man war nicht mehr auf das Wohlwollen afrikanischer Häuptlinge angewiesen (Beck, S. 434). Man baute Gemüse, Obst und Tabak an.

Die Fotos lassen erahnen, wie beschwerlich die landwirtschaftliche Nutzung des teils kargen Landes gewesen sein muss. Überwiegend wurden afrikanische Bewohner bei verschiedenen Tätigkeiten

fotografiert. Eigens für die Fotografie aufgestellt hatte sich allerdings nur die Missionarsfamilie. Bei dem abgebildeten Missionar handelt es sich wahrscheinlich um Heinrich Meyer (Burkhardt, S. 78–80).

Literatur:

Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine, Erlangen 1981

Burkhardt, Guido: Die Mission der Brüdergemeine in Missionsstunden. Bd. 4: Südafrika, Leipzig 1901



4.

Afrika (3)

Westafrika

Der Zugang von Europäern bzw. Missionaren in das Landesinnere Westafrikas erfolgte später als in den östlichen und südlichen Teilen des Kontinents. Einheimische erlangten durch die besonderen Rahmenbedingungen hier früher und nachhaltiger als anderswo wichtige Positionen in der Mission. Auch Bemühungen um kulturelle Anpassungen waren hier etwas stärker ausgeprägt.

4.31–4.35

Intensive Partnerschaft mit Afrikanern

Charakteristisch für die frühe Phase der Mission in Westafrika war das Gewicht des indigenen Beitrags. Sprachen und Sitten wurden präziser als anderswo erforscht. Vor allem die klimatischen Umstände führten dazu, dass in hohem Maße Missionare afrikanischer Herkunft zum Einsatz kamen.

4.36–4.39

Verbundenheit mit Afrika und Europa

Die deutschen Missionare brachten ihr Liedgut, auch die Wertschätzung von Fleiß und Sauberkeit aus der Heimat mit. Produkte aus der Missionsarbeit wurden als Ausdruck der Verbundenheit nach Deutschland geschickt. Zugleich bemühte man sich um eine Inkulturation von Illustrationen und um genuin auf das Zielpublikum hin gedichtete Kirchenlieder. In der Volks- statt in der Kolonialsprache zu unterrichten war aus missionarischen Gründen wichtiger als die Loyalität zur Obrigkeit.

4.31

Indigene als lebende Bibliothek

Spieth, Jakob: Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo
Berlin: Reimer, 1906
Geogr.qt.998
Bildnis aus: Die evangelischen Missionen 13 (1907), S. 37

Missionsaktivitäten waren immer dann erfolgreich, wenn über einen langen Zeitraum hinweg eine Beziehung gegenseitigen Vertrauens und Lernens aufgebaut werden konnte. Allerdings führten die klimatischen Umstände in Westafrika dazu, dass von den zwischen 1847 und 1897 durch die Norddeutsche Mission ausgesandten 110 Personen 54 bereits nach kurzer Zeit starben und weitere 40 nach maximal drei Jahren „mit schwer erschütterter Gesundheit aus dem Missionsdienste scheiden“ mussten (Richter, Kolonialreich, S. 18). Anders verhielt es sich bei Jakob Spieth (1856–1914). Er betrieb in den Jahren 1880–1904 und 1909–1911 als Missionar in Togo philologische und ethnologische Studien.

Spieth war „darum zu thun, den Acker möglichst genau kennen zu lernen, auf den er den Samen des göttlichen Wortes ausstreuen sollte“ (Schreiber, S. 223). Sein in der Wissenschaft viel beachtetes Werk über die Ewe-Stämme entsprang der Einsicht, die Ewe seien „nicht nur als kaiserliche Untertanen, sondern auch als Menschen näher gerückt, denen gegenüber wir Verpflichtungen haben“ (S. 3*). Spieth betrachtete „das ganze Volk als eine große, lebende Bibliothek und jeden einzelnen Menschen als einen Band derselben, in dem etwas über Gott, Welt, Mensch und dessen Geschichte geschrieben steht“ (S. 76*). Ihm war sehr an authentischer, zuverlässiger und nachvollziehbarer Information gelegen: „So weit meine Kraft und Zeit es erlaubten, pflegte ich Selbstgehörtes und -beobachtetes unmittelbar darauf unter Mithilfe eingeborener Augen- und Ohrenzeugen, mit Angabe von Zeit und Ort des Erlebten, aufzuschreiben“ (S. 3*). Wie sonst nur selten bei ethnologischer Literatur wurden die mündlich übermittelten Quellen in der Originalsprache verschriftlicht und mit deutschen Übersetzungen versehen.

Dem Vorwurf der Begriffsarmut der Ewe-Sprache trat Spieth entgegen, in dem er auf den überaus reichen Wortschatz von ca. 20.000 Wörtern hinwies (S. 56*). Die Ewe verfügten über eine große sprachliche Variantenbreite zur Darstellung des sinn-

lich Wahrnehmbaren (S. 57*), für bis dahin unbekannte Gegenstände häufig in umschreibender Weise (z.B. Brille als „das eiserne Auge“; Uhr als „Eisen, das sich selber schlägt“) (S. 58*).

Die langjährigen Beobachtungen erlaubten Spieth, irreführende Übersetzungslösungen früherer Missionare zu korrigieren. So stellte sich heraus, dass „zidui“ als Begriff für die biblischen Wunder in der religiösen Erfahrung der Ewe ein Geschehen meinte, mit dem sich einheimische Zauberer unsichtbar machten. Jesus erschien so als „Zauberkünstler“ und Zauberei erhielt „eine biblische Sanktion“ (Spieth, Bibelübersetzung, 318). Magie gehörte als individuell praktikierbare Gestalt des Religiösen zum Alltag bei den Ewe. Sie bedienten sich diverser Zaubermittel in einer Art von Hausapotheke, um sich vor negativen Einflüssen böser Götter, Geister und Menschen zu schützen (S. 69*).

Literatur:

Richter, Julius: Das deutsche Kolonialreich und die Mission, Missionsstudienbücher 2, Basel 1914

Schreiber, August Wilhelm: Eine bedeutsame literarische Leistung eines deutschen Missionars; in: Allgemeine Missionszeitschrift 34 (1907), S. 222–230

Spieth, Jakob: Bibelübersetzung in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes; in: Allgemeine Missionszeitschrift 34 (1907), S. 315–323, 375–383



Missionar Jakob Spieth.

309

Erdbebung

Wie warmes Öl in die Hand gegossen. Eine andere Art besteht darin, daß das zu prüfende Mineral mit einem glühenden Eisen das Schmelzblech geknetet wird. Dasjenige nun, welches keine Schmerzen dabei empfindet, wird als unbedenklich erklärt. Auch hier besteht das Ergebnis auf Betrug, das jedoch vermieden wird, daß man einer mehr und dem andern weniger von der schmelzigen Masse zu der Dele gerieben wurde, die die Wirkungen des glühenden Eisens abtöricht.

Wie die erste Art, so wird auch diese gekaut, wobei Käse und Verkäse die Versteifung verhindern. An die Erwerbung schließt sich dann noch eine seltene und seltene Welle, so wieder der alle im Befehl von Zeugen geprüft wird. Die Abweiser sind unter dem Volke

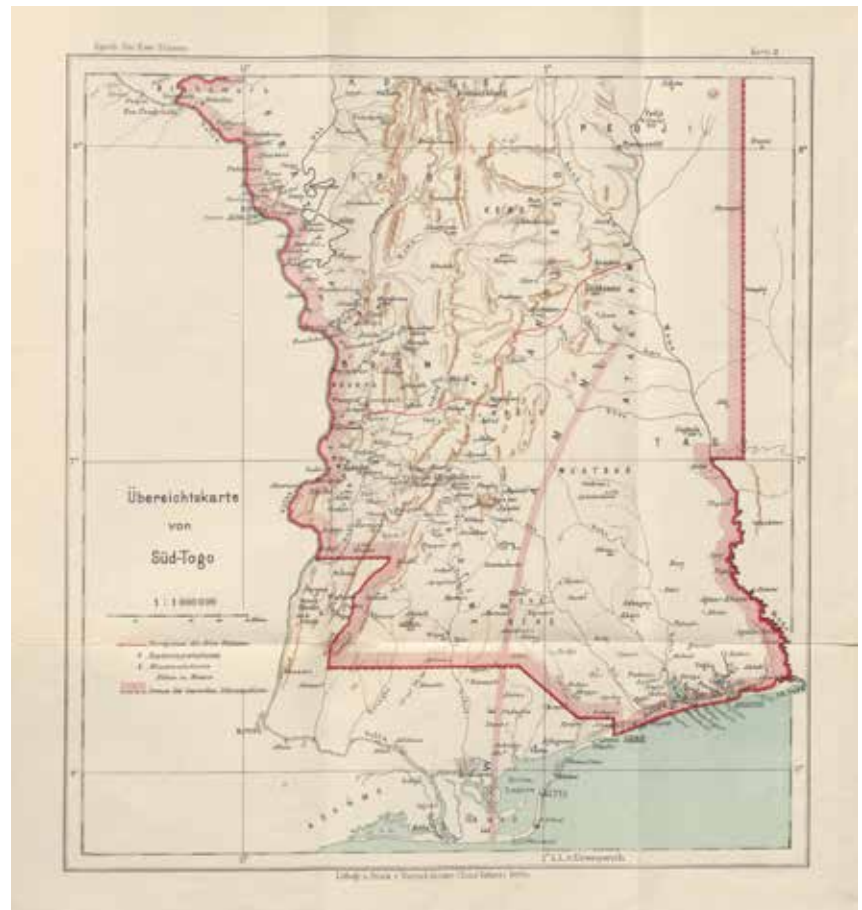
Die mit Eisenmitteln angereicherte Kpelle.

güterten und bilden untereinander einen engen Verband, in dem man sich auf weite Entfernungen hin gegenseitig über die neuesten Vorgänge auf dem Lande verhält.

§ Der Mensch.

a Abstammung

Der Leib des Menschen ist von Erde und wurde von Gott „ge-
bildet“, dessen Hauptarbeit er heute noch ist, menschliche Körper zu formen. Zur Herstellung eines menschlichen Körpers braucht Gott die Elemente eines vorerhaltenen Menschen und Thierens, das er leitet und formt. Für die Herstellung seines Körpers gebraucht der Erde die Worte „Amen“



Bibelübersetzung durch präzise Kommunikation

Biblia alo nonlo kokoe la. Le ewegbe me
London: British KPLE Duta-Bibliahabobo, 1913
B Afrika 1913 01

Jakob Spieth beteiligte sich zunächst bis zur Drucklegung 1898 an der Revision der von Johannes Merz (1841–1902) besorgten Übersetzung des Neuen Testaments in die Ewe-Sprache (1877). Danach arbeitete er im Auftrag der British and Foreign Bible Society intensiv an der Übersetzung des Alten Testaments, so dass die vollständige Bibel erstmals 1913 erscheinen konnte (Spieth, Bibelübersetzung, S. 316). Von 1904 bis 1909 unterstützte ihn in der Intensivphase der Übersetzungsarbeit in Tübingen der einheimische Gewährsmann Ludwig Adzaklo als „Mund und Ohr des Missionars“ (Dotsé Yigbe, Von Gewährsleuten, S. 161, 163). Dabei ging es auch um die Überprüfung von Erkenntnissen, die im direkten Umgang mit den Ewe in Alltagssituationen gewonnen wurden. So wurden z.B., um ein angemessenes Wort für die „Lilien des Feldes“ (Matthäus 5,28) zu finden, einer Frau verschiedene Zwiebelgewächse mit der Bitte um deren Benennung vorgelegt (Spieth, Bibelübersetzung, S. 321).

Spieth suchte nach Ewe-Begriffen, die sich als „brauchbare Gefäße“ für die Wiedergabe biblischer Inhalte erwiesen (Spieth, Ewe-Stämme, S. 57*). Dabei mussten „die durch ein Wort repräsentierten Vorstellungen“ (Spieth, Bibelübersetzung, S. 317) bedacht werden. So dachten die Ewe viel über die Erde, den Himmel bzw. Luftraum sowie die Himmelskörper nach. Spieth berichtete: sie „führen deren letzte Ursache auf ein Wesen zurück, das sie Mawu, Gott, nennen“ und für „Seele“ gebrauchten sie „luwo“, was so viel wie den Schatten eines Menschen bezeichnet (Spieth, Bibelübersetzung, S. 317, 319). Dementsprechend verwendete Spieth in der Schöpfungsgeschichte „Yehowa Mawu“ für „Gott der HERR“ (Luther) bzw. „luwo gbagbe“ für „lebendiges Wesen [Seele]“ (Genesis 2,7). Bei Tieren und Pflanzen, die es in Togo nicht gab, galt es, solche mit größtmöglicher Ähnlichkeit in den Eigenschaften für die Ewe-Bibel heranzuziehen (Spieth, Bibelübersetzung, S. 322).

Das vorliegende Exemplar stammte ursprünglich aus dem Besitz des Missionars Hermann Schosser und wurde 1937 von Jakob Spieths Sohn Johannes

der Privilegierten Württembergischen Bibelanstalt in Stuttgart geschenkt.

Bemerkenswert im Fall Togos war die ausgeprägte Germanophilie der Bevölkerung, die nach dem Abzug der deutschen Kolonialverwaltung sogar zunahm und 1924 zur Gründung des Deutsch-Togobundes führte (Dotsé Yigbe, Erfahrung, S. 131). Die bereits 1847, also lange vor der deutschen Kolonialzeit (ab 1884) einsetzende Tätigkeit deutscher Missionare wird als wesentlicher Grund dafür genannt. Das von ihnen geschaffene Schriftgut (Bibel, Edition mündlicher Volkstraditionen, Gesangbücher u.a.) ist „bis heute Bestandteil von Togos geistigem Erbe“ (Dotsé Yigbe, Erfahrung, S. 130, 135). Von 1884 bis 1900 wurden zwanzig Ewe-Christen in Württemberg als Theologen bzw. Lehrer ausgebildet und wirkten dann in ihrer Heimat als Multiplikatoren (Azamede, S. 178, 180).

Literatur:

Azamede, Kokou: Ewe-Christen zwischen Württemberg und westafrikanischen Missionsstationen (1884–1939); in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 159–175

Dotsé Yigbe, Gilbert: Erfahrung und Erinnerung. Deutsche Kolonialgeschichte in Togo; in: Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016, S. 128–135

Dotsé Yigbe, Gilbert: Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 159–175

Spieth, Jakob: Bibelübersetzung in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes; in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 34 (1907), S. 315–323, 375–383

Spieth, Jakob: Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo
Berlin 1906

28 Eye Mawu yra wo, eye Mawu gblọ na wo bena: Midzi, ne miaso gbo, eye miayo anyigba la dzi, eye mianye agbo de edzi, miadu fumelawo kple dzifohe dzodzoeowo kple la, siwo kata zona le anyigba dzi la dzi!^a 29 Eye Mawu gblọ be: Kpo da, metsọ nu mie mie tseku, siwo kata le anyigba blibo la dzi, kple ati, siwo kata tsena, siwo me ku le la, na mi, bena woanye nududu na mi; 30 ke gbewo kple anagbewo kata nanye nududu na anyigba dzi lawo kata kple dzifohe dzodzoeowo kata kple nusiwo kata tana, siwo me agbe le, le anyigba dzi. Eye wova me nenema. 31 Eye Mawu kpo nusiwo kata wowo la, eye kpo da, wonyo nutu. Ale za do, eye nu ke, eya nye nkeke adelia.

Sabat.

2. Ale wowu dzifo kple anyigba kple wo me nu gbogboawo kata nu enye si. 2 Eye Mawu wu efe do, si wowo la nu le nkeke adreagbe, eye wodzudzo le nkeke adreagbe tso efe do, siwo kata wowo la me.^b 3 Eye Mawu yra nkeke adrelia, eye woko enuti, elabena eya dzi wodzudzo edokui le tso efe dowowo, siwo kata Mawu wo, eye wona wodo la me.

Amegbetọ le Paradiso.

4 Esia nye dzifo kple anyigba fe dzodzomenyawo le wo wowo me le geyigi, si me Yehowa Mawu wo anyigba kple dzifo. 5 Ke gbetia deke mele anyigba dzi hade o, eye nu miemiea deke medo de gbe me hade o; elabena Yehowa Mawu mena tsi dza de anyigba dzi hade o, eye ame meli ade anyigba la o. 6 Eye afu do tso anyigba dzi, eye wonyo de anyigba la kata fe nku me. 7 Azo Yehowa Mawu tso anyi me ame, eye wogbo agbegbogbo de efe noti me;^c ale ame la zu luwo gbagbe. 8 Tete Yehowa Mawu tso abo de Eden le gedzeze, eye wotsọ ame, si wome la, do afima. 9 Eye Yehowa Mawu na ati vovo, siwo nya kpona, siwo fe tsetse nyo na dudu la, mie tso anyigba me; eye^k agbeti la kpakple sidzedze nyui kple vo fe

ati la le abo la titina. 10 Eye tosisia de do tso Eden, be wode tsi abo la; eye tso afima wode de alo ene me. 11 Gbatọ nko nye Pison; efo hla Hawila-nyigba blibo la kata; afima sika le; 12 eye anyigba sia fe sika nyo nutu; afima bedolah-kple soham-kpe ha le. 13 Tosisi evelia nko nye Gihon; efo hla Kus-nyigba blibo la kata. 14 Tosisi etolia nko nye Hidekel; esi to Asur fe gedzeze gome. Eye tosisia enelia nye Frat. 15 Eye Yehowa Mawu tso ame la do Eden-bo me, be wofia eme, eye wookpo edzi.

Mawu fe sedede.

16 Eye Yehowa Mawu de se na ame gblọ bena: Du abometiawo kata fe tsetse fa; 17 ke ati, si na wodzea si nyui kple vo la, me-gadu eya fe tsetsea deke o; gbesigbe nadu efe de,^b ku ke naku.

18 Eye Yehowa Mawu gblọ bena: Menyo bena, ame la natsi akogo o; mawo kpedenuto, si aso de enu la ne.^d 19 Tete Yehowa Mawu tso anyi me gbemelawo kata kple dzifohe dzodzoeowo kata, eye wokplo wo va amea gboe, be yeakpo alesi woye woe; eye alesi ame la yo nu gbagbeawo la, nenema anye wofe nko. 20 Eye ame la tso nko na afemelawo kata kple dzifohe dzodzoeowo kpakple gbemelawo kata; ke amea ya mekpo kpedenuto, si aso ne o.

Nygnuwgw.

21 Eye Yehowa Mawu na ame do alo yi me wi, eye wode efe agbafutiwo dometo deka, eye wotsọ la do etefe. 22 Tete Yehowa Mawu tso agbafuti, si wode le amea me la, wo nyonu, eye wokploe va ame la gboe.^e 23 Eye ame la gblọ be: Azo ko! Esia enye fu tso nye fu me kple la tso nye la me; woye ame sia bena nyonu, elabena nutsu mee wodee tsoe. 24 Eyanuti nutsu agble fofoa kple dadaa di ahaku de srọa nuti, eye woanye nutila deka.^f 25 Eye wo kpakple eve la wole fefle, ame la kple srọa, eye nu mekpea wo o.

Nuvọ me dzedze.

3. Ke da dze aye wu gbemelā, siwo kata Yehowa Mawu wo

^aDg. 17, 26.

^bRo. 5, 12; Kor. I. 15, 21.

^cLod. 21, 10 v. 31.

^dYoh. 5, 17; Heb. 4, 4, 10.

^eMo. II. 20, 8-11.

^fKor. I. 11, 7-9, 12; Tim. I. 2, 13.

^gKor. I. 15, 45.

^hMat. 19, 5, 6; Ef. 5, 28-31.

ⁱ3, 22, 24; Nyad. 2, 7, 22, 2.

4.33

Der erste von Deutschland ausgesandte Afrika-Missionar

Protten, Christian: En nyttig grammaticalsk Indledning til
Tvende hidtindtil gandske ubekjendte Sprog Fantoisk og
Acraisk

Kopenhagen 1764

Phil.oct.5634

Bildnis: Unitätsarchiv Herrnhut, GS.393: Johann Valentin

Haidt: Christian und Rebecca Protten mit ihrer Tochter

Anna, Öl auf Leinwand, ca. 1752/53

Abgesehen von den äthiopischen Bibelausgaben stammt die älteste Übersetzung biblischer Texte in afrikanische Sprachen von Christian Jacob Protten (1715–1769). Er wurde als Sohn eines dänischen Soldaten und einer afrikanischen Prinzessin aus dem Ga-Volk in Osu bei Accra (heute Ghana) geboren. Sein Vater gehörte zur Garnison der Festung Christiansborg, die als Handelsstützpunkt der 1671 gegründeten Dänischen Westindien-Kompanie diente. In der eigens für Kinder interethnischer Herkunft („Mulatten“) eingerichteten Schule der Festung lernte Christian Protten von einem lutherischen Pfarrer die Grundlagen des Christentums und die dänische Sprache. 1726 wurde er nach Dänemark geschickt, dort 1727 getauft und zunächst zum Schmied ausgebildet. Auf eigenen Wunsch studierte er Theologie und begegnete 1735 Graf Zinzendorf. Dieser beeindruckte ihn so nachhaltig, dass er nach Herrnhut weiterzog, bei der Brüdergemeinde Deutsch lernte, die Aufmerksamkeit Zinzendorfs gewann und zum ersten Herrnhuter Missionar für Afrika bestimmt wurde. Charakteristisch für die Herrnhuter war die Betonung der Gleichheit vor Gott und Geschwisterlichkeit untereinander unabhängig von der ethnischen Herkunft (Sebald, S. 117).

Im Mai 1737 traf Protten im damals niederländischen Stützpunkt Elmina (Ghana) ein, wurde aber zunächst wegen Spionageverdachts inhaftiert, bevor er bis 1740 als Lehrer für „Mulatten“-Kinder arbeiten konnte. Nach Deutschland zurückgekehrt heiratete er 1746 die Missionarwitwe Rebecca Freundlich (1718–1780), die wie Protten „Mulattin“ war und ehemalige Sklavin aus der damals dänischen Karibikinsel St. Thomas. Erst 1757 bis 1761 und dann wieder 1765–1769 durfte sich Protten mit Erlaubnis der Herrnhuter bzw. der dänischen Krone erneut an der Goldküste aufhalten, diesmal in seinem Heimatort Christiansborg. Zum Gebrauch an der dortigen

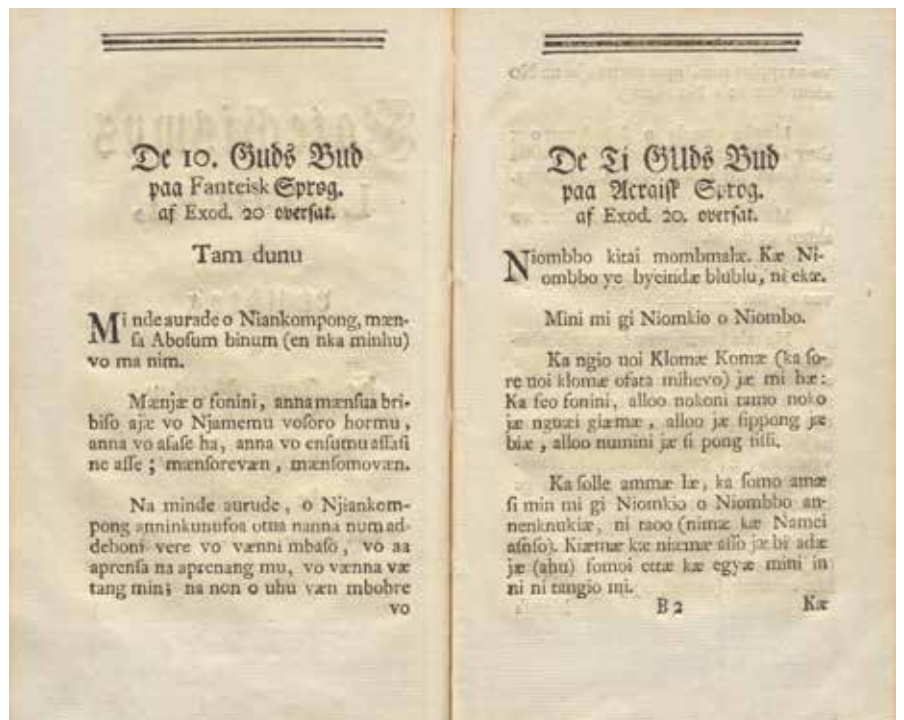
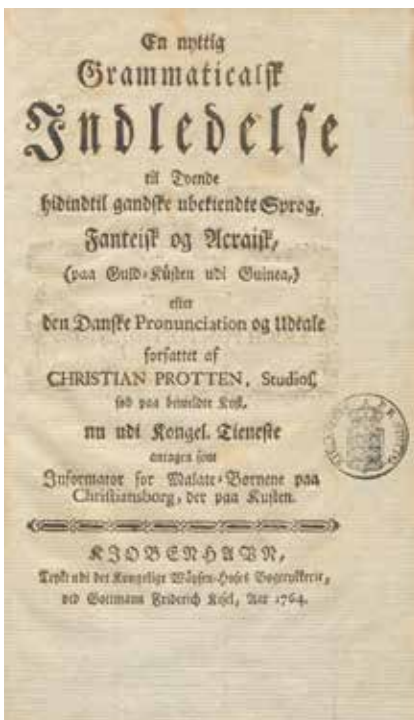
interethnischen Schule verfasste er die hier vorliegende Grammatik der Fante- und der Ga-Sprache. Ziel war, dass die Schüler neben dem Dänischen auch von ihrer Muttersprache sowie vom christlichen Glauben vertiefte Kenntnisse erhielten. Als Beispieltex-te wählte Protten Passagen der Bibel wie die Zehn Gebote.

Die Herrnhuter erkannten das intellektuelle Potential des begabten „Mulatten“ Protten. Zugleich nutzten sie seine ethnische und kulturelle Herkunft, um einen effektiveren Zugang zur einheimischen Bevölkerung zu erhalten. Allerdings war der Kreis der tatsächlich erreichten Afrikaner auf die im unmittelbaren Umfeld der Festung Christiansborg lebenden Personen beschränkt. An Vorstöße ins Landesinnere war zu dieser Zeit noch nicht zu denken. Bereits für diese sehr eingeschränkte Tätigkeit waren die Herrnhuter auf das Wohlwollen der dänischen Handelsgesellschaft und der Garnisonsleitung vor Ort angewiesen. Sebald (S. 119–121) weist darauf hin, dass die Missionare im Unterschied zu den Protagonisten des Kolonialismus von der „Gleichheit aller Menschen vor Gott“ ausgingen, sich jedoch mit den kolonialen Strukturen arrangieren mussten, um überhaupt an ihren Wirkungsort zu gelangen und dort die Erlaubnis zu ihrer Tätigkeit zu erhalten.

Literatur:

Donath, Matthias ; Dannenberg, Lars-Arne ; Jones, Adam:
Bis an der Welt Ende. Die Protten – eine globale Familie im
18. Jahrhundert. Begleitbuch zur Sonderausstellung im Liech-
tensteinischen LandesMuseum, Vaduz 2024

Sebald, Peter: Christian Jacob Protten Africanus (1715–1769) –
erster Missionar einer deutschen Missionsgesellschaft in
Schwarzafrika; in: Wagner, Wilfried (Hrsg.): Kolonien und Missi-
onen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen
Symposiums 1993 in Bremen, Münster 1994, S. 109–121



4.34–4.35

Mission als Teil britischer Westafrika-Politik

Schön, Jacob Friedrich (Übers.): Translation of seven parables and discourses of our Lord Jesus Christ, into the Sherbro language, West Africa. Specimen
London: Watts, 1839
B Afrika 1839 01

Taylor, John Christopher (Übers.): Óku Ómma Nke Owu Yohanu
London: British and Foreign Bible Society, 1865
B Afrika 1865 06

Der badische Missionar Jacob Friedrich Schön (1803–1889) war für die anglikanische Church Mission Society (CMS) von 1833 bis 1847 in Westafrika tätig. Ausgangspunkt war die von den Briten als Siedlung ehemaliger Sklaven gegründete Stadt Freetown (Sierra Leone). Angeregt durch die Studien seines ersten Schwiegervaters, des estnischen Missionars und Afrikanisten Gustav Reinhold Nyländer (ca. 1775–1825), konzentrierte er sich zunächst auf die westatlantische Sprache Sherbro (Süd-Bullom). Als Hilfsmittel für Mission und Katechese sollte die Übersetzung von Gleichnissen und Reden Jesu dienen. Indiz für die Vernetzung der Missionskreise ist, dass Schön dieses Exemplar des schmalen Buches dem pietistischen Verleger Christian Gottlob Barth (1799–1862) übersandte. Barth war bekannt für seine umfangreiche völkerkundliche Sammlung in Calw, die durch Schenkungen weltweit tätiger Missionare beständig erweitert wurde.

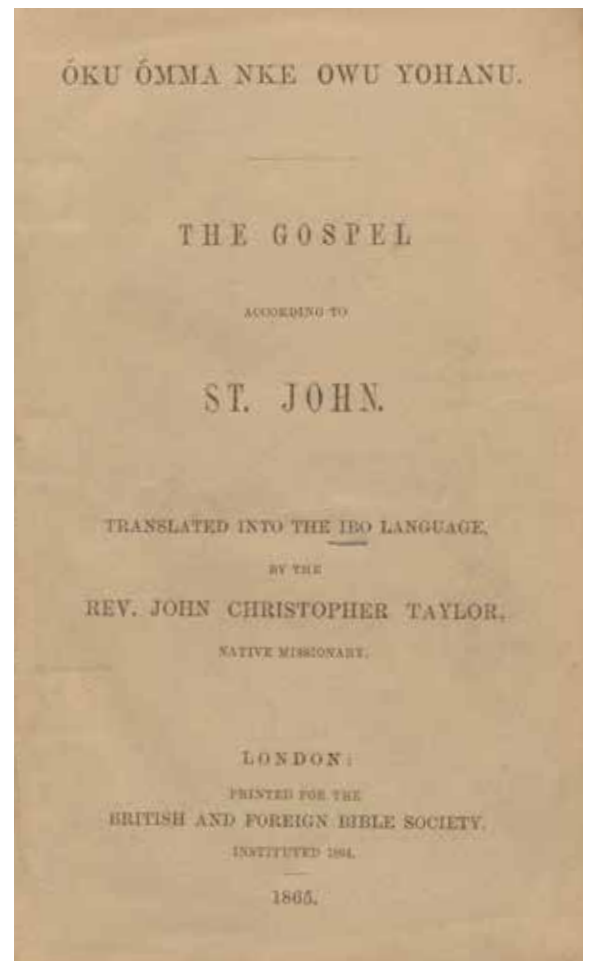
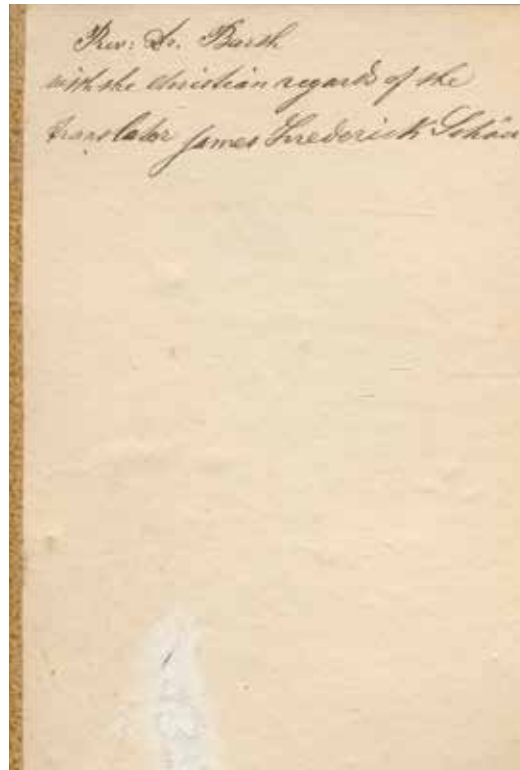
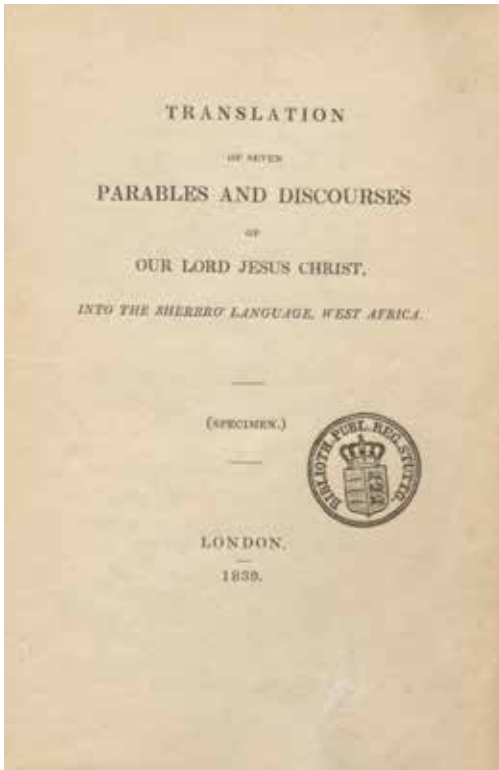
Schön nahm wegen seiner philologischen Kenntnisse 1841 an einer Expedition am Niger flussaufwärts ins Landesinnere Westafrikas teil. Dabei sollten die Ziele der 1840 auf Betreiben Prinz Alberts, des Gemahls der britischen Königin Victoria, gegründeten „Society for the Extinction of the Slave Trade and Civilisation of Africa“ umgesetzt werden. Afrikanischen Stammeshäuptlingen sollten durch Handelsverträge mit Großbritannien Alternativen zum Sklavenhandel eröffnet werden. Zugleich wollte man für den christlichen Glauben als einer auf Liebe zu allen Menschen basierenden Religion werben und Möglichkeiten für missionarische Aktivitäten ausloten. Finanziert wurde das Unternehmen durch den abolitionistischen Politiker Sir Thomas Fowell Buxton (1786–1845). Schön konnte mit zwei Hauptlingen das Ende des Sklavenhandels und die Zulassung

von Missionaren aushandeln. Nachdem allerdings 54 der 162 europäischen Teilnehmer der Expedition an Malaria gestorben waren, änderte man die Strategie. Die CMS beschloss, Mission in Westafrika soweit als möglich durch Christen afrikanischer Herkunft zu betreiben. Vorzugsweise sollten Personen zum Einsatz kommen, die in dem 1827 von der CMS gegründeten Fourah Bay College, der ältesten Universität südlich der Sahara, ausgebildet wurden.

Zu den Absolventen zählte auch John Christopher Taylor (1815–1880). Er wurde in Freetown als Sohn befreiter Sklaven des Ibo-Stammes geboren. Aufgrund seiner Sprachkenntnisse nahm er 1857 an einer wiederum durch die britische Regierung initiierten Expedition in das Niger-Gebiet (heute Nigeria) teil. Bei der Gründung von Missionsstationen unterstützte er den später zum ersten anglikanischen Bischof afrikanischer Herkunft geweihten Missionar Samuel Ajayi Crowther (ca. 1809–1891). Die hier vorliegende Übersetzung des Johannesevangeliums in die Sprache der Ibo (Igbo) half bei der Etablierung des Christentums im Landesinneren. Jacob Friedrich Schön revidierte diese Ausgabe vor der Drucklegung. Dabei halfen ihm auch die Parallelen zu den westafrikanischen Sprachen Mende und Haussa, zu denen er Wörterbücher und Grammatiken publiziert hatte.

Literatur:

Quack, Jürgen: Jacob Friedrich Schön und die Niger-Expedition 1841; in: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 15 (2021), S. 435–454



4.36

Eine afrikanische Bibel für die württembergische Heimat

Christaller, Johann Gottlieb (Übers.): Yeñ Awurade nè yeñ Agyeñkwā Yesu Kristo Apām-Foforo nsem wọ Ịwī kasa mu. 3. Aufl.

Basel: British and Foreign Bible Society, 1878
B Afrika 1878 03

aus der Erarbeitung von Wörterbüchern und Grammatiken einfließen.

Abgesehen von den Herrnhutern, die als Gemeinschaft insgesamt missionarisch geprägt waren, wurden erst nach dem Beginn der deutschen Kolonialgeschichte spezifisch deutsche Missionsgesellschaften gegründet. Davor stellten sich von der Erweckungsbewegung geprägte junge Deutsche in den Dienst auswärtiger Institutionen. Bei württembergischen Pietisten beliebt war die 1815 gegründete Basler Mission. Da es sich in vielen Einsatzgebieten um eine Pioniermission handelte, also um die ersten Kontakte zwischen Europäern und Angehörigen einheimischer Stämme, gehörte neben persönlicher Frömmigkeit und Sorge um das Seelenheil weit entfernter Menschen auch ein hohes Maß an Sprachbegabung zu den notwendigen Voraussetzungen des Missionsdienstes.

Das vorliegende Exemplar einer Bibel in der westafrikanischen Twi-Sprache wurde dem „Bibelhaus“ in Stuttgart geschenkt. Das war der Sitz der 1812 gegründeten Privilegierten Württembergischen Bibelanstalt. Der Druck dieser Ausgabe erfolgte jedoch in Basel auf Kosten der finanzstarken British and Foreign Bible Society. Im Anliegen der Herstellung, Verbreitung und Dokumentation von Bibelausgaben im In- und Ausland waren die erweckten Kreise verbunden und darin wurde der Anspruch des christlichen Glaubens auf universale Relevanz konkret. Im Buchgeschenk artikulierte sich eine fortbestehende Heimatverbundenheit. Außerdem kamen gerade aus Württemberg viele Spender für die Missionsarbeit. Johann Gottlieb Christaller (1827–1895) stammte aus dem stark pietistisch geprägten Remstal. Nach der Ausbildung durch die Basler Mission war er für diese von 1853 bis 1858 und 1862 bis 1868 als Missionar an der Goldküste (später: Ghana) aktiv. Er erforschte die Twi-Sprache, brachte 1859 eine Übersetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte heraus, schließlich 1871 die Erstausgabe des kompletten Neuen Testaments in Twi. Die hier vorliegende dritte Ausgabe ging mit einigen Verbesserungen einher, in die philologische Erkenntnisse

YEN AWURADE NÈ YEN AGYENKWÀ
YESU KRISTO
APÀM-FOFORO
NSEM
WỌ TẄI KASA MU.

THE NEW TESTAMENT
OF
OUR LORD AND SAVIOUR
JESUS CHRIST.

TRANSLATED FROM THE ORIGINAL GREEK INTO
THE ASANTE AND FANTE LANGUAGE
CALLED TSHI (OHWEE),
GOLD COAST, WEST AFRICA,

BY J. G. CHRISTALLER
OF THE BASEL GERMAN EVANGELICAL MISSION.

Ashanti & Ashanti Spr.
THIRD EDITION, REVISED.

PRINTED FOR THE
BRITISH AND FOREIGN BIBLE SOCIETY.
BASEL, 1878.



Inkulturation eines Erbauungsbuches

Asante, David (Übers.): Onipa Kōma, Onyame fi anase obonsam Dwumadibea a eye, wɔakyere no ntotohō-mfonini du so. Man's Heart, either God's Temple or Satan's Abode, represented in 10 figures. Translated from the German [of Johann Gossner] into Tshi (Twi). 2. ed. Basel: German Evangelical Mission, 1878 Theol.oct.7615

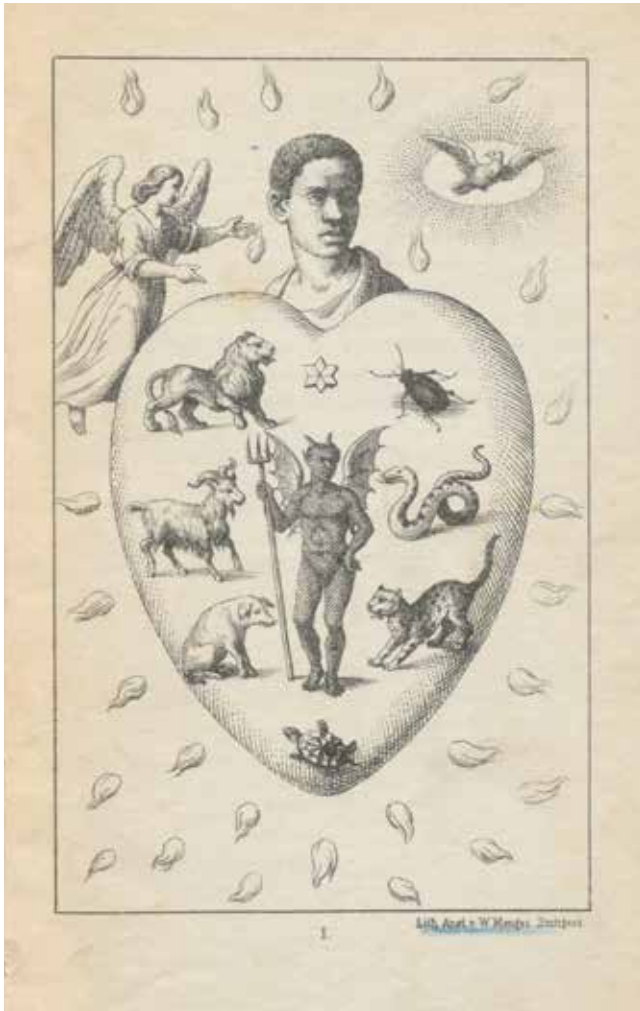
Das sogenannte Herzbuch des Erweckungstheologen Johannes Evangelista Goßner (1773–1858) gehört zu den am meisten verbreiteten und übersetzten Werken überhaupt. Die 53. deutsche Auflage erschien 2003. Indem Goßner die Erneuerung des menschlichen Inneren ins Zentrum der Verkündigung stellte, überwand er konfessionelle Grenzen und wurde anschlussfähig für unterschiedliche kulturelle Prägungen. Zugleich vertrat Goßner eine ganzheitliche, Glauben und gute Werke gleichermaßen betonende Mission. 1837 gründete er das erste evangelische Krankenhaus in Berlin und begann mit der Entsendung von Handwerker-Missionaren.

David Asante (1834–1892) übersetzte Goßners Erbauungsbuch erstmals 1874 in seine Muttersprache Twi (Akan). Nachdem die Basler Missionare an der Goldküste die Begabungen ihres Haushaltshelfen erkannt hatten, förderten sie ihn nach Kräften. 1847 wurde Asante getauft und ab 1848 in dem gerade eröffneten Seminar der Basler Mission in Akropong zum Lehrer ausgebildet. Dort erlernte er ergänzend zur englischen Sprache auch Deutsch sowie die drei klassischen Sprachen (Latein, Hebräisch, Griechisch). 1857–1862 schloss sich ein Theologiestudium in Basel an. Bei den dann folgenden Missionsaktivitäten unter seinen Landsleuten stieß er auf viele Widerstände, zumal das christliche Menschenbild die traditionellen Hierarchien relativierte. Für das Christentum offen zeigten sich vor allem ehemalige Sklaven, die das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen als Befreiung wahrnahmen. Asante unterstützte Christaller bei der Übersetzung der Bibel in die Twi-Sprache.

Bemerkenswert an den Ausgaben von Goßners Herzbuch für die Mission sind die kulturspezifischen Anpassungen der zehn Illustrationen. Der Inhalt, also die Beschreibung unterschiedlicher Zustände des menschlichen Inneren in Bezug auf Gott, blieb gleich. Ziel war die Überwindung der Herrschaft

des Teufels und der durch verschiedene Tiere symbolisierten Laster durch die Öffnung für Jesus Christus als Erlöser und Herrn. Allerdings wurde die Physiognomie des dargestellten Menschen geändert. In der deutschen Fassung (z.B. Theol.oct.K.3781) wurde ein hellhäutiges Mädchen mit hellen Haaren abgebildet, in der afrikanischen Version ein eher dunkelhäutiger Junge mit Kraushaar, in der asiatischen (z.B. 70C/80921) ein Mann mit Schlitzaugen. Für Afrika wurden dort weniger verbreitete Tiere ausgetauscht (z.B. Löwe statt Pfau: für Hochmut; Käfer statt Kröte: für Geiz). Anders als in der deutschen Fassung vermied man Textelemente (z.B. Schrifttafeln) ebenso wie Architektur-Bezüge (z.B. Kirchengebäude) und missverständliche Details (z.B. Arma Christi; Corpus am Kreuz). Das neunte Bild sollte den Idealzustand des beharrlich allen Versuchungen widerstehenden Christen veranschaulichen. Statt Klingelbeutel und Kirchenbau enthält die Illustration für Afrikaner die Elemente der geistlichen Waffenrüstung (Epheser 6,13ff.).

Das vorliegende Exemplar vermachte der gut vernetzte Missionar Johann Martin Flad (1831–1915) im Jahr 1905 von Korntal aus der WLB.



Kristofo gyidi mu deñhye.

177

Getsemane, Getsemane. A.S. 66. A. 108.

- O Iesu, wode wo ñ-kwā
māa 'wu wọ yeñ nti!
Fwē yeñ a yeye wo mmofra,
fa yeñ ye wo de bi!
Yepe se yede yeñ ñ-kwā
nè yeñ kōma mā wo,
na yeñfwēfwē bribiara
se wo nè w'ahōto.
- 2 Yeñ bọ a yerehye wo yi,
tiē no yiye mā yeñ;
na yefi yeñ bra ase yi,
behye yeñ ahōdeñ.
- Yepe wo se beboa yeñ
yeñ ñ-kwā nna-ñhinā;
mā yennañ wo n'trā wo-ñ-
na yeaye wo de dā. [kyeñ,
3 Yeñ wura pa, yeda w' ase
se woafre yeñ n-tem
se yemmenyā wo ñ-kwāgye
enè w'abotoyam'.
T'wē yeñ fi fam' ha nneemam'
mā yempe soro de,
na mā yemfra Onyame
mmedi soro ade! [mmam'

178

Ef. 6,10—17. W. 2.

- Iesu, yegyina w'auim
pe se yeye wo de.
Yesre wo se: hye yeñ deñ,
na tie yeñ bohye!
Fa wo hoñhom no mā yeñ!
Yegyina ha na yekā se:
Yeñ wura, yeye w'ade!
Agya Onyankōpoñ,
Agyeñkwā 'Nyankōpoñ,
Hoñhom-kroñkroñ,
yeñ kyigyinafo,
Onyame kese!
Yeremmā yeñ wēre -mfi
nea yede hye wo bọ yi!
Behū yeñ mmōbọ!
- 2 Ampa, yeanyā bọ ñ-hye-e
se yebedi w'akyi;
nanso yeankuram' yiye
na yetā pa w'akyi
Enti behye yeñ dāñ 'ne!
- Yede yeñhō mā wo bio
sre wo se befwe yeñ so!
Agya Onyankōpoñ,
Agyeñkwā 'Nyankōpoñ,
Hoñhom-kroñkroñ, yeñ kyi-
Onyame kese! [gyinafo,
Hye yeñ gyidi deñ pi!
mā yeñfwē wo dọ no dā,
na yenne wo bi!
- 3 Se nniipa begyigye yeñ
t'wē yeñ kọ wōñ seem' a:
en'de, Iesu, hye yeñ deñ,
na n-nyaw wọ mma da!
Mā yeñkō mmarimaso!
Yeñ akonno rehaw yeñ a,
mā yeñhye so yiye dā!
Agya Onyankōpoñ,
Agyeñkwā 'Nyankōpoñ,
Hoñhom-kroñkroñ,
yeñ kyigyinafo!

4.38

Mission mit Gesang und Liturgie

Atwifo Kristofa Asore Nè Dwom. Liturgy and hymns for the use of the christian churches on the Gold Coast speaking the Asante and Fante language called Tshi (Chwee, Twi). 6. ed. Basel: Basel German Evangelical Missionary Society, 1898 50/81259

Der gemeinschaftliche Gesang erwies sich als wichtiges Hilfsmittel zur ganzheitlich-emotionalen Aneignung der Glaubensinhalte. Begleitend zur Übersetzung der Bibel erstellten die Missionare die für den allgemeinen Schulunterricht, die Katechese und den Gottesdienst notwendigen Materialien. Das hier vorliegende Gesangbuch erhob den Anspruch, den gottesdienstlichen Gesang an der Goldküste in der Twi-Sprache zu ermöglichen. Wichtiger als die konfessionellen Differenzen zumal in der Liturgie war die Überbrückung der Sprachbarrieren für die europäischen Missionare. Trotzdem ist davon auszugehen, dass in der immerhin fast 90 Seiten umfassenden Agenda im Anhang die lutherische Prägung, etwa in der Abendmahlsliturgie, dominierte. Dies würde der konfessionellen Herkunft der meisten Basler Missionare entsprechen, wobei der Pietismus zumal in der Missionssituation in liturgischen Fragen stets eher pragmatisch als streng konfessionell agierte.

Den Registern zum Liedgut ist zu entnehmen, dass von den 456 abgedruckten Liedern immerhin 114 im Kontext der Mission entstanden sind. Bei den meisten Liedern handelt es sich ursprünglich um bekannte deutsche Kirchenlieder, vor allem auf Grundlage des württembergischen Gesangbuchs, in einigen Fällen auch um englische Erweckungslieder von Ira David Sankey (1840–1908). Diese wurden von den Missionaren übersetzt. Unter den eigens für die Mission unter den Twi-sprechenden Stämmen produzierten Liedern befinden sich mehrere, die aus der Feder einheimischer Autoren stammen. Hierzu zählte David Asante (1834–1892), aber auch das Ehepaar Theophilus Opoku (1842–1913) und Sophie Opoku (gest. 1877). Sie arbeiteten eng mit Johann Gottlieb Christaller (1827–1895) zusammen, der mit Abstand die meisten neuen Lieder dichtete.

Häufig wurden den Liedern Hinweise auf die zugehörigen Bibelstellen mitgegeben. Die biblischen Texte konnte man im Liedgut ausführlicher und eingängiger vermitteln. Neben dem Intellekt war auch

die Sinneswahrnehmung gefragt. Zudem wusste man sich beim Singen in eine Gemeinschaft Gleichgesinnter eingebettet, was das öffentliche Bekenntnis zum christlichen Glauben erleichterte und die Glaubensgewissheit stärkte.

Passend zur Anfechtung Jesu im Garten Gethsemane vor seiner Passion (Nr. 177) wurde die geistliche Waffenrüstung aus Epheser 6,10-17 (Nr. 178) verarbeitet.

Sprachpolitik in den Missionsschulen

Dinkelacker, Ernst: Duala-Fibel für Volksschulen in Kamerun. Mit einem Anhang für den Deutsch-Unterricht (1. Kurs). 3. Aufl.
Basel: Verlag der Missionsbuchhandlung, 1912
71/81195

Das effizienteste Betätigungsfeld der Missionare war das Schulwesen. Die Basler Mission hatte Kamerun als Missionsgebiet im Jahr 1886 von englischen Baptisten übernommen. Bis 1897 wuchs die Zahl der Missionsschüler beständig auf fast 1.900 (Schlegelmilch, S. 194, 200). Die deutsche Kolonialverwaltung überließ zunächst wegen der notwendigen Sprachkenntnisse gerne der Mission den Schulunterricht. Der steigenden Nachfrage nach Lehrkräften seitens der Stammeshäuptlinge konnte die Basler Mission kaum gerecht werden. Allerdings führte die Frage nach der Sprache von Unterricht und Lehrmitteln zu Konflikten.

Der Duala-Stamm bewohnte das Küstengebiet Kameruns und konnte dadurch seit dem 16. Jahrhundert den Handel von Waren aus dem Landesinneren mit den Europäern kontrollieren (Schlegelmilch, S. 200). So entwickelte sich die Duala-Sprache zu einer auch von anderen Stämmen verstandenen Verkehrssprache (*lingua franca*). Daher bevorzugte die Basler Mission die Duala-Sprache für ihre Lehrmittel. Die hier vorliegende Fibel für den Leseunterricht erstellte der württembergische Missionar Ernst Dinkelacker (1873–1946), der von 1819 bis 1914 in Bonabéri (Kamerun) arbeitete. Dem Interesse der deutschen Kolonialverwaltung an der Erziehung loyaler Untertanen entsprach man nicht nur durch einen Anhang zur Erlernung der deutschen Sprache, sondern auch durch einzelne Beispiele im Duala-Teil. So stammten die Personen-Namen, mit deren Hilfe man sich die Buchstaben merken sollte, aus der Bibel (z.B. Adam, Abel, Abraham), aus der Lebenswelt der Duala (z.B. Toko, Tiki, Toto), aber auch aus dem Deutschen (z.B. Luise, Ludwig) (S. 38–39). In den deutschen Beispieltexten wurde besonders auf Sauberkeit und Arbeitsfleiß als Erziehungsziel abgehoben (z.B.: „die Dörfer der Duala sind sauber“; „der Mann arbeitet fleißig“) (S. 92–93).

Trotzdem kann die Tatsache, dass die Duala-Fibel im Jahr 1912 erneut gedruckt wurde, als Akt des Ungehorsams gegenüber der Kolonialverwaltung

gewertet werden. Diese hatte 1910 in einem Erlass bestimmt, dass in der Schule keine afrikanische und auch keine andere europäische Sprache außer Deutsch verwendet werden sollte. Zugleich wurde das zuvor seit Ende der 1890er Jahre geltende Zugeständnis an die Basler Mission, wenigstens den Religionsunterricht in Duala halten zu dürfen, aufgehoben. Die Franzosen führten nach Übernahme der zuvor deutschen Kolonie Kamerun ihrerseits das Französische als verbindliche Schulsprache ein.

Literatur:

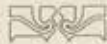
Schlegelmilch, Friedrich: Die Baseler Mission in Kamerun; in: Die Evangelischen Missionen 3 (1897), S. 193–206

Stumpf, Rudolf: La politique linguistique au Cameroun de 1884 à 1960. Comparaison entre les administrations coloniales allemande, française et britannique et du rôle joué par les sociétés missionnaires, Bern 1979

Duala-Bibel
für
Volksschulen in Kamerun
mit einem Anhang für den Deutsch-
Unterricht (I. Kurs),

von
E. Dinkelader,
Basler Missionar in Kamerun.

Dritte Auflage.



Basel.
Verlag der Missionsbuchhandlung.
1912.

X 8

— 39 —

yese! — Lende di malangwabe, ke
di mato njongo.

A C D E E B R G
a c d e e b r g

A A — Adam Abel Abraham —
Adolf Alfred Arnold August —
Anna — Afrika.

A mun'am, senga malea ma so-
ngo, nde o si yaña pe to mbend'a
ñongo. Kamerun ñe nde ekombo a
Afrika.

C C — Como Capi Coko Cama.

D D — Dika Doo Duala —
David Daniel — Dora.

Dikom la mbale di mabwesane
muñenge; nu nu mabwe Loba bongo,
a mende kusa nika. — Dina la tumba
lasu le nde ná Duala. — Dikata a

5. Asien

Dem Handel mit Asien widmeten europäische Seemächte seit dem späten Mittelalter ein hohes Maß an Interesse. Missionarische Bemühungen traten häufig in Konkurrenz zu den Handelsbeziehungen und hingen in ihrem Erfolg auch von politischen Konstellationen ab. Die gewachsenen Hochkulturen Asiens erforderten komplexe philologische und ethnologische Studien, machten auch kulturelle Anpassungen notwendig. Andererseits stellten die von Missionaren erarbeiteten Schriften nicht selten die ersten gedruckten Bücher in den jeweiligen Sprachkreisen dar.



சுதனுகியசமலெசானுயிருககம்

எசுககம் உகத நாதானா

இநதபபுலொகதகலெமனுஅயபபி மநதலிசேஅதுக
ணாயுமபொதலிசசுானஉபடுசதுகணாயுமசேயத
புததுகணாயுமமனுஅருககுலெண்டபபாடுபட்டு
எல்லாறாயுமமுண்டுஅசுததததததததததததததததத
உயுரோடெளருநதருநதுபாலொகதகலெமகமையாக
எநினதகையுமஅருடையசீஅககலாகம்அபபொஅ
ததலொககலொககுமபொயடுபபடககோதத
சசுலிசிசேஅதுகணாசசலசசேனதுகலுக்குமபிமசதுக
மபண்ணணததையுமலெஸ்படுகதுகமபுதுஎ
மபபடுனுயயமுதலாமகுபபாகம்
அககுலெதபுஅதககம.



சுதனுகியசமலெசானுயிருககம்
உகத
நாதானா

Stuttor Hafniensis

5.

Asien (1)

Indien

Produkte aus Indien stießen seit dem Spätmittelalter auf größtes Interesse europäischer Händler. Erst im späteren Verlauf des 19. Jahrhunderts verringerten sich die Vorbehalte der an gut funktionierenden Handelsbeziehungen ausgerichteten kolonialen Behörden gegen die Mission. Anders als in weiten Teilen Afrikas trafen die Missionare nicht auf eine literaturlose Gesellschaft, sondern suchten nach Anknüpfungspunkten in Traditionen einer komplexen Hochkultur. Sichtbarstes Indiz dafür war die Verwendung indischer Schriften für die Druckerzeugnisse der Mission. Die zurückhaltende Religionspolitik der Kolonialmächte und das kulturelle Selbstbewusstsein der indischen Bevölkerung führten dazu, dass auch über längere Zeiträume hinweg die Zahl der Konversionen zum Christentum relativ gering blieben. Allerdings wurden auch von nicht-christlichen sowie staatlichen Instanzen die Beiträge der Mission zur Bildungsarbeit besonders gewürdigt.

5.1–5.4

Anknüpfung und Glaubenszeugnis

Frühe protestantische Indien-Missionare nutzten philologische und landes- bzw. religionskundliche Studien portugiesischer Jesuiten. Ähnlich wie diese knüpften sie bei der Verkündigung an strukturell ähnlich erscheinende Vorstellungen der kulturell hochentwickelten Inder an, um dann korrigierend bzw. überbietend die christlichen Glaubensinhalte plausibel zu machen. Die Dänisch-Hallesche Mission stützte sich auf eine ausgedehnte Briefkorrespondenz mit einheimischen Gelehrten und eine umfangreiche Bibliothek. Der Bibeldruck vor Ort steigerte die Effizienz missionarischer Arbeit.

5.5–5.8

Normierung und Traditionsbildung durch missionarischen Buchdruck

Die Bibelübersetzungen und philologischen Studien der Missionare griffen einerseits auf die literarischen Traditionen Indiens zurück. Andererseits schufen sie häufig mit den ersten jeweils in einer Sprache gedruckten Büchern eine neue Traditionslinie. Mit dem Buchdruck ging eine gewisse Normierung von Sprach-

varianten und Schriften einher. Der Druck einer volkssprachlichen Liturgie unterstützte die Konsolidierung der Missionsgemeinden.

5.9–5.12

Faktengestützte Einstellung zur Mission

Indien blieb trotz aller Missionsbemühungen weit überwiegend ein nicht-christliches Land. Wo es zu Konversionen zum Christentum kam, geschah dies, weil Menschen positive Erfahrungen mit den Missionaren und ihrer Botschaft machten. Hier erlebte man Zuwendung ohne soziale Schranken, Heilung, Bildung, authentisches Interesse an den Volkssprachen. Dies überzeugte schließlich auch staatliche Behörden.

5.1

Älteste in Asien gedruckte Bibelausgabe in einer asiatischen Sprache

Ziegenbalg, Bartholomäus (Übers.): Cutanākiya carvecuranāyirukkīra ecukkīrīṣṭtu nātarāṇavar [...] putu erpāttiṇṇaiya mutalām vakuppākīra aṅcuvetaṣṭtakam
Tranquebar 1715
Ba Indien 1715 01

Indien stand vom späten 15. Jahrhundert an vor allem aus kommerziellen Gründen im Fokus europäischer Interessen. Mit Indien wurden florierende Handelsbeziehungen aufgebaut und zahlreiche Stützpunkte dort sowie an den Küsten des Seewegs dorthin errichtet. So gründete die Dänische Ostindien-Kompanie im Jahr 1670 den Handelsstützpunkt Tranquebar (Tarangambadi) an der Koromandelküste. Am 9.7.1706 traf dort der in den Franckeschen Stiftungen in Halle ausgebildete Missionar Bartholomäus Ziegenbalg (1683–1719) ein.

Ziegenbalg berief sich in Tranquebar auf die Unterstützung durch König Friedrich IV. von Dänemark (1671–1730). Als dessen edelste Aufgabe stellte er in der Widmungsvorrede der hier vorliegenden tamilischen Übersetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte heraus, dass er „die wahre Religion unter denen Menschen ausbreite“ (Bl. 1v). Die Absicht, auch der einheimischen indischen Bevölkerung das Evangelium zu bezeugen, führte allerdings zu erheblichen Konflikten mit der Handelskompanie als der staatlichen Obrigkeit vor Ort. Diese beschränkte sich auf funktional dem Handel dienende Kontakte, war aber ansonsten auf eine Separation von den Indern bedacht. Die Mission galt wegen der zu erwartenden kulturellen Kontroversen als schädlich für den Handel (Jeyaraj, Missionsalltag, S. 77; Nørgaard, S. 18, 20). Im November 1708 wurde Ziegenbalg sogar zeitweise inhaftiert und man einigte sich später auf eine pragmatische Koexistenz zwischen Mission und Handel (Nørgaard, S. 23).

In Anknüpfung an kommerzielle Terminologie schrieb Ziegenbalg in der Widmung, die Bibel sei „unter allen Ost-Indischen Schätzen der groeste Schatz und die edelste Perle“ (Bl. 3r). Die Übersetzung und Drucklegung der Bibel war wegen ihrer geistlichen Wirkkraft eine notwendige Aufgabe der Mission: „Denn solches H. Wort Gottes ist maechlich, die in finstern sitzende Heyden zu erleuchten, ihre Herten zu bekehren, sie geistlich wieder zugebaeh-

ren, und sie in das Reich Jesu Christi einzuverleiben“ (Bl. 2v).

Ziegenbalg konnte beim Spracherwerb auf die Vorarbeiten jesuitischer Missionare zurückgreifen, etwa auf die tamilische Grammatik und den Heiligenkalender von Henrique Henriques (1520–1600) sowie 26 tamilische Predigten von Roberto de Nobili (1577–1656) (Sweetman, S. 629, 653). Die von den Jesuiten geprägten religiösen Begriffe verband Ziegenbalg mit einem eher einfachen, umgangssprachlichen Stil des Tamilischen. In diesem Sinne führte Benjamin Schultze (1689–1760) die Übersetzung des Alten Testaments fort, geriet dabei jedoch in Konflikt mit Christoph Theodosius Walther (1699–1741), der eine gelehrte, mit Sanskrit-Begriffen durchsetzte tamilische Hochsprache bevorzugte (Jürgens, S. 128).

Am 12.9.1713 traf aus Halle eine Druckerpresse mit tamilischen Lettern sowie drei Druckern ein. Angesichts des hohen Papierverbrauchs wurden im Verlauf des Jahres 1714 in Tranquebar kleinere tamilische Lettern gegossen und der Druck der restlichen geplanten Partien des Bibeltextes damit fortgesetzt (Liebau, Buchdruck, S. 106).

Literatur:

Sweetman, Will: Rival mission, rival science? Jesuits and Pietists in Seventeenth- and Eighteenth-Century South India; in: *Comparative studies in society and history* 61 (2019), 3, S. 624–653

Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa - Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 7. Mai - 3. Oktober 2006*, Halle (Saale) 2006

Darin:

Jeyaraj, Daniel: *Missionsalltag*, S. 76–89

Jürgens, Hanco: *Forschungen zu Sprache und Religion*, S. 121–135

Liebau, Kurt: *Buchdruck und Missionsbibliothek*, S. 105–120

Nørgaard, Anders: *Die Anfänge der Mission*, S. 16–28

5.2

Religionskundlicher Wissenstransfer

Baldaeus, Philippus: Wahrhaftige ausführliche Beschreibung der berühmten Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel, als auch der Insel Zeylon [...]. Benebst einer Umständlichen und Gründlichen Entdeckung der Abgötterey der Ost-Indischen Heyden, Malabaren, Benjanen, Gentiven, Bramines &c
Amsterdam: Von Waesberge & Von Someren, 1672
Geogr.fol.11

Bereits vor seiner Ankunft in Tranquebar, dort dann intensiv las Ziegenbalg die umfassende Darstellung der Gegebenheiten in Südindien und Ceylon, die der niederländische calvinistische Theologe Philippus Baldaeus (1632–1671) erstellt hatte. Baldaeus betreute im Dienst der niederländischen Ostindien-Kompanie (V.O.C.) von 1656 bis 1665 auf Ceylon und in Südindien die dort ansässigen Christen europäischer und asiatischer Herkunft, baute das Schulwesen aus und führte landeskundliche Studien durch. Über Konfessionsgrenzen hinweg griff er für die Auseinandersetzung mit den hinduistischen Gottheiten (S. 429–610) auf Handschriften portugiesischer Jesuiten zurück, die diese bei der Eroberung Ceylons durch die Niederländer zurücklassen mussten (Gleixner, S. 232; Jeyaraj, Genealogie, S. 274).

Anders als später Ziegenbalg stützte sich Baldaeus, der kein Tamil sprach, nicht auf die Darstellungen Einheimischer und verwendete teilweise fehlerhafte Transkriptionen von Orts- und Götternamen (Jeyaraj, Genealogie, S. 276). Trotzdem trugen die zahlreichen Details und mehr noch die aussagekräftigen Illustrationen dieses Werkes erheblich zum Indienbild der Europäer bei. So wurden z.B. die Inkarnationen des Gottes Vishnu in Gestalt von zehn Avataren veranschaulicht. Vishnu erschien der Überlieferung nach in einer Fischgestalt (Matsya). Dem Gott Brahma wurden demnach durch einen Dämon die Veden gestohlen, als er nach der Erschaffung der Welt schlief. Vishnu tötete als Fisch den Dämon, brachte die Veden („das Gesetz“) Brahma zurück und blies in ein Muschelhorn. Der Kupferstich deutet gegenständlich die wesentlichen Inhalte dieser mythologischen Erzählung an. Die Veden kommen in Buchform vor und weder das Muschelhorn noch der enthauptete Dämon fehlen.

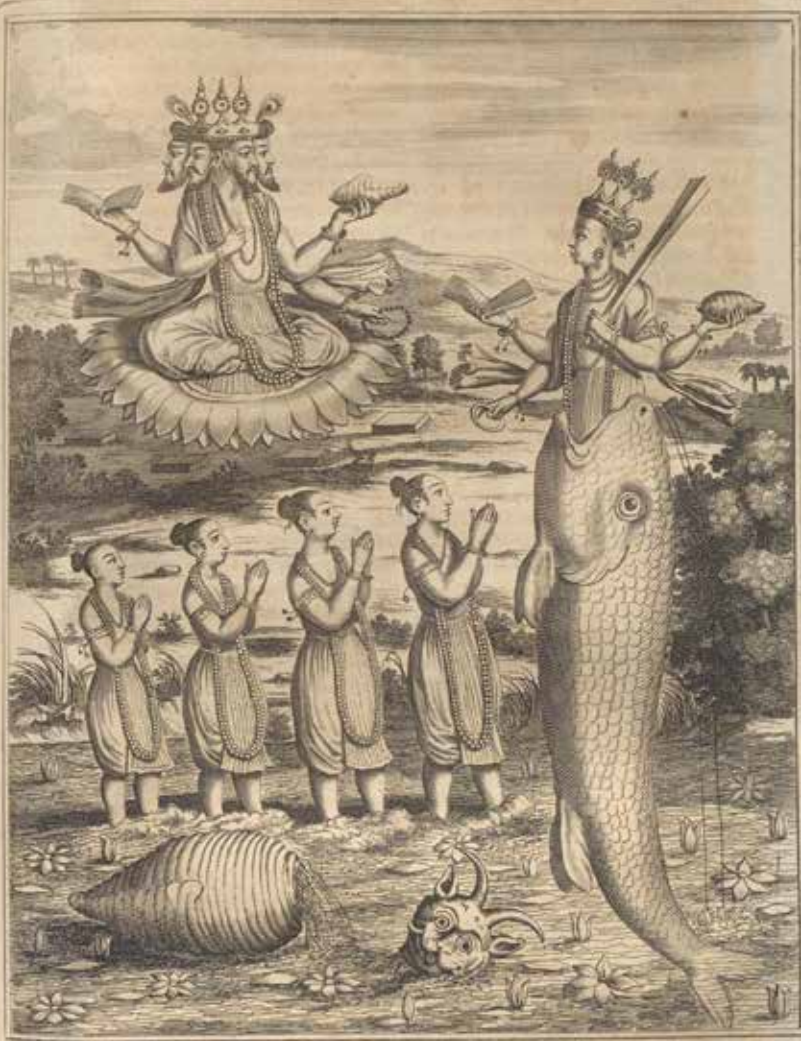
Bemerkenswert sind die textlichen Ausführungen dazu (S. 470–472). Dabei wird die Vorstellung

von den Inkarnationen (Verwandlungen) Vishnus in eine Reihe von Vorahnungen der biblischen Dreieinigkeit Gottes gestellt: „Daß man also siehet / wie durchgehends bey allen Völkern etwas gehöret sey von der Göttlichen Dreyeinigkeit“ (S. 470). Baldaeus und über ihn vermittelt auch Ziegenbalg nutzten die hier entfaltete Missionsstrategie der Jesuiten, indem nach Parallelen und Anknüpfungspunkten gesucht wurde, um dann die Überlegenheit, Plausibilität und Konsistenz der christlichen Lehre zu dem jeweiligen Themenkomplex aufzuzeigen.

Literatur:

Gleixner, Ulrike: Eine Missionsbibliothek ist nicht für die Ewigkeit; in: Beyer, Hartmut u.a. (Hrsg.): Ephemera. Abgelegenes und Vergängliches in der Kulturgeschichte von Druck und Buch. Festschrift für Petra Feuerstein-Herz, Medium Buch 3 (2021), Wolfenbüttel 2021, S. 225–237

Jeyaraj, Daniel: Bartholomäus Ziegenbalgs „Genealogie der malabarischen Götter“. Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar, Halle 2003



net / dieser veränderte sich in einen Fisch
als ein Hays / der die Menschen tödtet
und auffrisset / er begab sich in die Tiefe
der See hinab / erhaschte den Rasiaxa
sonst Seremixea, und bey den Benja-
nien der Diese Sanchasoor genant / tödtet
ihn / und bekam also das Gesicht / welches
vier Bücher in sich begreift ; hiervon

schreibet Rogerius etwas / 1. c. 5. allein
dass das vierdie nicht mehr solte zu fin-
den seyn / hab ich nie gehört / komit auch
nicht wol überein mit dem was lib. 2. c. 3.
bey selbigem Authore erzählet wird.
Das erste Buch dann war von den se-
ligen Seelen ; das zweende von den her-
umschwärmenden Seelen ; das dritte
von



5.3

Eine Palmblatthandschrift als Missionstraktat

Ziegenbalg, Bartholomäus: Brief Gottes, des Allherrn, an alle in Tscholamandala wohnenden Tamulen <tamil.>. Handschrift, Palmblatt, 1709
Cod. or. 2° 38

Ziegenbalg kehrte im September 1709 von einem zunächst erfolglosen Vorstoß in das Landesinnere außerhalb des dänischen Hoheitsgebiets zurück. Allerdings verfasste er in den folgenden Wochen eine missionarische Schrift, die sich an die Bewohner der Tranquebar benachbarten Region wandte und vielfach in landesüblicher Weise auf Palmblättern abgeschrieben wurde. Das hier vorliegende, einzig verbliebene Exemplar nahm Ziegenbalg wahrscheinlich als Anschauungsobjekt zu seiner Europareise 1715 mit. Der tamilische Text war als direkte Anrede des biblischen Gottes an die Inder gestaltet. Dabei wurden Eigenschaften wie Allmacht, Unsichtbarkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, aber auch der Heilswille Gottes den Darstellungen hinduistischer Gottheiten gegenübergestellt (vgl. Gehring, S. 41, 99–104). In apologetischer Absicht formulierte Ziegenbalg die Selbstvorstellung Gottes – und damit des Christentums – so, dass von mit Händen gemachten Gottheiten nichts zu erwarten war, vom dreieinigen Gott dagegen ein wirkungsvolles Eingreifen in die persönliche wie die gesamtgesellschaftliche Geschichte.

Ziegenbalg schloss sich vor dem Eintreffen der Druckerpresse an die ihm wohlvertraute Tradition indischer Palmblatthandschriften an. In Tranquebar baute er sukzessive eine Missionsbibliothek auf, die eine präzise philologische und kulturelle Erforschung der tamilischen Bevölkerung Südindiens erlaubte. Ziegenbalg war an einer persönlichen Beziehung zu den Indern gelegen, auch an einem vertieften Verstehen, um sachlich angemessene Ansatzpunkte für die christliche Verkündigung zu finden. Im Oktober 1709 umfasste die Missionsbibliothek bereits ca. 300 tamilische Bücher, darunter 119 hinduistische Palmblatthandschriften zu unterschiedlichsten Themen. Die Missionare ließen auch tamilische Werke von den Lehrern auf Palmblätter kopieren (Gleixner, Missionsbibliothek, S. 230–231). Hinzu kamen überwiegend von Jesuiten verfasste portugiesische und tamilische Werke, die zur Entwicklung eines wissenschaftlich fundierten, „christlich-tamilischen“ Sprach-

stils bei Ziegenbalg beitrugen (Gleixner, Missionsbibliothek, S. 229).

Die Publikationen der Missionare schlossen sich auch insofern äußerlich an die tamilische Literaturtradition an, als sie die tamilische und nicht etwa die lateinische Schrift verwendeten. Die Palmblätter als Schreibmaterial bedingten die gegenüber der älteren Brahmischrift stärker gerundeten Formen der Zeichen.

Dem pädagogischen Ansatz August Hermann Franckes entsprechend akzentuierte die Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar das Bildungswesen. 1707 gründete Ziegenbalg die erste Mädchenschule in Indien überhaupt. 1718 unterhielt die Mission drei tamilische Schulen, außerdem eine portugiesische und eine dänische Schule (Jeyaraj, Missionsalltag, S. 77).

Literatur:

Gehring, Alwin: Bartholomäus Ziegenbalg. Der Vater der evangelischen Tamulnmission. Eine Jubiläumsgabe, Leipzig 1907²

Gleixner, Ulrike: Eine Missionsbibliothek ist nicht für die Ewigkeit; in: Beyer, Hartmut u.a. (Hrsg.): Ephemera. Abgelegenes und Vergängliches in der Kulturgeschichte von Druck und Buch. Festschrift für Petra Feuerstein-Herz, Medium Buch 3 (2021), Wolfenbüttel 2021, S. 225–237

Jeyaraj, Daniel: Missionsalltag; in: Liebau, Heike (Hrsg.): Geliebtes Europa - Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission, Halle (Saale) 2006, S. 76–89

5.4

Respektvoll und zugleich kritisch gegenüber dem Hinduismus

Ziegenbalg, Bartholomäus: Genealogie der Malabarischen Götter. Aus eigenen Schriften und Briefen der Heiden, hrsg. von Wilhelm Germann
Madras u.a.: Christian Knowledge Society Press, 1867
Theol.oct.19905

Von März bis Mai 1713 stellte Ziegenbalg handschriftlich seine Erkenntnisse zur hinduistischen Religiosität der Tamilen Südindiens zusammen. Dabei griff er auf Briefe zurück, in denen Brahmanen ausführlich auf seine detaillierten Fragen geantwortet hatten. Als Primärquellen kamen hinduistische Abhandlungen aus der Missionsbibliothek hinzu. 1817 sandte Ziegenbalg eine Abschrift der „Genealogie“ nach Europa. August Hermann Francke (1663–1727), dessen Urteil für die Dänisch-Hallesche Mission maßgeblich war, lehnte die Drucklegung dieses Werkes jedoch ab. Brieflich begründete Francke dies so, dass die Missionare ausgesandt seien, das „Heidenthum“ in Indien zu überwinden und nicht dessen Inhalte in Europa zu verbreiten (S. VII). So konnte die religionswissenschaftlich bedeutende Untersuchung erst 1867 auf Initiative des knapp zwei Jahre in Indien tätigen Leipziger Missionars Wilhelm Germann (1840–1902) gedruckt werden. Die anglikanische „Society for Promoting Christian Knowledge“ erkannte den Nutzen von Ziegenbalgs Studie für die missionarische Arbeit und finanzierte den Druck.

Indem die hinduistischen Gelehrten per Briefzeitat selbst zu Wort kamen und ihrer Einschätzung Raum gegeben wurde, bekundete Ziegenbalg seinen Respekt für die hochkomplexe Religiosität der Inder und deren Auswirkungen auf die Alltagskultur. Ziegenbalg würdigte den Polytheismus der Tamilen als Ausdruck einer nach der Wahrheit suchenden natürlichen Theologie. Insbesondere das hohe Maß an Sittlichkeit und Ernsthaftigkeit des Lebenswandels der Tamilen wollte er den Europäern mit der beabsichtigten Drucklegung als Spiegel zur eigenen Gewissensprüfung vorhalten. Die Tamilen verhielten sich wie die Nichtchristen, von denen Römer 2,14-15 bezeugt, dass sie „das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert“ und damit beweisen, „dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert“ (Jeyaraj, Genealogie, S. 246f., 260). Zugleich betonte er die Parallelen zwischen der vorchristlichen Vergangenheit Europas und der

„heidnischen“ Ausgangssituation Indiens. Die Mission zielte auf einen ähnlichen Weg Indiens hin zum Christentum, wie ihn Europa gegangen war (Jeyaraj, Genealogie, S. 255).

Einen Ansatzpunkt der Kritik an der hinduistischen Götterwelt lieferten tamilische Briefschreiber selbst, indem sie Ziegenbalg berichteten, dass „das göttliche Leben nach dem menschlichen eingerichtet sei“. So gebe es bei diesen Gottheiten alle Alltagsphänomene wie bei den Menschen und sie umgäben sich wie die Könige auf Erden mit Musikanten, Tänzerinnen und anderen Künstlern (Jeyaraj, Genealogie, S. 253). Die Bewegungsrichtung der Religiosität verlief also umgekehrt als in der Bibel, weil die Gottheiten eher Abbilder der Menschen waren, als dass von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen die Rede sein konnte.

Literatur:

Jeyaraj, Daniel: Bartholomäus Ziegenbalgs „Genealogie der malabarischen Götter“. Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar, Halle 2003

Genealogie

DER

MALABARISHEN GÖTTER.

AUS EIGENEN SCHRIFTEN UND BRIEFEN DER HEIDEN
ZUSAMMENGETRAGEN UND VERFASST

VON

BARTHOLOMAEUS ZIEGENBALG,

weil. Propst an der Jerusalems- Kirche zu Trankebar.

ERSTER, UNGEÄNDERTER, NOTHDÜRFTIG ERWEITERTER ABDRUCK
BESORGT DURCH

Dr. Wilhelm Germann
VERB. DIV. MIN.

IN COMMISSION BEI

J. HIGGINBOTHAM,
MADRAS.

A. DEICHERT,
ERLANGEN.



Selbstverlag des Herausgebers.

CHRISTIAN KNOWLEDGE SOCIETY'S PRESSE, MADRAS.

1867.

5.5

Der Schlüssel zur Hochkultur Indiens

Carey, William: A grammar of the Sungskrit language. Composed of the works of the most esteemed grammarians; to which are added examples for the exercise of the student

Serampore: Mission Press, 1806

Phil.qt.811

Bildnis Carey aus: Bilder-Tafeln zur Länder- und Völkerkunde mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Missionsarbeit, 1883, Tafel 47

William Carey (1761–1834) nimmt in der neueren indischen Literaturgeschichte einen wichtigen Platz ein. Durch seine außergewöhnliche Sprachbegabung erlernte er als Autodidakt bereits in der Schulzeit und später während seiner Arbeit als Schuhmacher in Nordengland die klassischen sowie mehrere europäische Sprachen. Kontakte zur Erweckungsbewegung bereiteten seinen Übertritt zu den Baptisten vor, für die er ab 1785 als Pastor arbeitete. Auf seine Initiative hin erfolgte im Oktober 1792 die Gründung der „Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel Amongst the Heathen“ (später: „Baptist Missionary Society“). In deren Auftrag gelangte er im November 1793 nach Kalkutta. Weil allerdings die britische „East India Company“ in ihrem dortigen Verwaltungsgebiet jegliche Missionstätigkeit untersagte, um Störungen im Handel zu vermeiden, arbeitete Carey zunächst auf einer Indigo-Plantage und übersetzte nebenbei das Neue Testament in Bengali. Im Januar 1800 übersiedelte er in die benachbarte dänische Kolonie Serampore. Fortan bildete Carey dort zusammen mit zwei inzwischen eingetroffenen Gefährten, dem Drucker William Ward (1769–1823) und dem Lehrer Joshua Marshman (1768–1837), das „Serampore trio“ (Patole, S. 233, 235).

Allerdings hatte sich die Haltung der Ostindien-Kompanie gegenüber Carey unter ihrem Generalgouverneur Richard Marquess Wellesley (1760–1842) zwischenzeitlich geändert. Wellesley benötigte zur Ausbildung künftiger britischer Verwaltungsbeamter im sich vergrößernden indischen Kolonialgebiet sprachkundige Dozenten für das im Jahr 1800 gegründete Fort William College in Kalkutta. Carey unterrichtete dort ab 1801 dreißig Jahre Bengali und konnte mit institutioneller Unterstützung, vor allem durch die Verfügbarkeit muttersprachlicher Berater, ausgedehnte Sprachstudien betreiben.

Das entsprach seinem Ansatz, dass ein Missionar sich mit seiner Zielgruppe identifizieren und zudem ohne Spenden selbst finanzieren sollte (Hedlund, S. XVI).

Die hier vorliegende, Wellesley gewidmete Sanskrit-Grammatik war die erste gedruckte Grammatik dieser Sprache. Sanskrit kam in der Auseinandersetzung mit der indischen Hochkultur eine Schlüsselrolle zu („a philosophical key that unlocked the meaning to many other languages“; Jones, S. 78). Einige Berater hielten sie für die Sprache der Götter („language of the gods“, S. III), in der alle heiligen Schriften der Hinduisten verfasst sind und die als Umgangssprache allenfalls bei den Brahmanen diente. Die meisten Alltags- und Regionalsprachen Indiens wurden von Sanskrit beeinflusst (S. I). Careys Grammatik wurde zweisprachig in Sanskrit (mit Devanagari-Schrift) und Englisch verfasst. Außerdem erfolgte eine Gliederung nach philologischen und Lebensvollzüge betreffenden Kriterien (z.B. Bezeichnungen für Personen in unterschiedlichen Kontexten).

Literatur:

Thomaskutty, Johnson (Hrsg.): Serampore Mission. Perspectives in contexts, Delhi u.a. 2019

Darin:

Hedlund, Roger E.: Overture. The Serampore Mission, S. XV–XVII

Jones, J. Stanly: William Carey's Bible translation principles. Prospects and challenges, S. 70–91

Patole, James: The modern missionary movement of the Serampore Trio. A missiological perspective, S. 232–258



5. Dr. Carey, Bahnbrecher der evangelischen Mission in Bengalen.

442. **विक्र** is affixed to the names of articles of commerce to form adjectives denominative of those who sell such articles. *Ex.* **स्वविक्रिक**, *salt-selling*.

443. **विक** is affixed to **विशर** and **नरद**, the names of two sorts of drugs, **नलद** and **उग्रोर**, the root of *andropogon muricata*, **तगर**, the name of a drug, **हरिद्रा**, turmeric, **गुग्गुलु**, *bellium*, and **हरिद्रु**, *fr. deal*, to form the above kinds of adjectives. *Ex.* **किशरविक**, *kishara-selling*.

444. **विक** and **विक्र** are optionally affixed to **शलालु**, the name of a drug, to form **शलालुक** and **शलालुक**, *shalaloo-selling*.

445. **विक्र** is affixed to words to form adjectives expressive of any one's being of that trade. *Ex.* **माहिक**, *labor-playing*.

446. **मडुक**, a sort of drum, and **करकर**, a sort of talior, are formed into these adjectives by optionally affixing **वा** or **विक्र**. *Ex.* **माडुक**, and **माडुकिक**, *playing on the maddooka*.

LIX. *Of words which describe a person by some peculiarity.*

447. Names of weapons are formed into adjectives which denominate a person from his possessing or using such weapons, by affixing **विक्र**. *Ex.* **खत्रिक**, *fighting with a scimeter*, **शरुष्क**, *fighting with a sword*.

448. **शक्ति** is affixed to **शक्ति**, a particular sort of weapon, and **बधि**, a wand, to form **शक्तिक**, *fighting with a shakti*, and **बाधिक**, *wand-bearing*.

LX. *Of words which describe a person by his disposition, or habits.*

449. **विक्र** is affixed to words to form adjectives expressive of a particular aspect or disposition. *Ex.* **घरुष्किक**, *evere, rough-spoken, blunt*.

5.6

Bibeln als Beginn der gedruckten Literaturtradition Indiens

Holy Bible, containing the Old and New Testaments, translated from the originals into the Harotee language / by the Serampore Missionaries
Serampore: Mission Press, 1821
B Indien 1821 04

Zu Careys Lebzeiten druckte die von Ward eingerichtete Missionsdruckerei in Serampore Bibeln in 44 Sprachen. Dazu zählten auch Sprachen aus Gebieten, die nicht in Bengalen gesprochen wurden. Beispiel dafür ist die 1821 gedruckte Bibel in Harauti, einer Mundart von Rajasthani. Allerdings erschien faktisch nur der fünfte Band mit dem Neuen Testament, das in 1.000 Exemplaren gedruckt wurde. Weil Careys Übersetzungen sich an den Wörtern statt an den Sätzen orientierten, wurden jedoch bald Neuansätze notwendig (Jones, S. 83–84).

Auch wenn bis Careys Tod in Serampore eine christliche Gemeinde von nur 700 Konvertiten entstanden war, entfalteten die „Serampore Missionaries“ mit ihrem Bibeldruck eine bleibende Nachwirkung. In vielen Fällen produzierten sie die ersten gedruckten Bücher in der jeweiligen Sprache überhaupt. Mit der Einrichtung von für alle Kinder, nicht nur männliche Brahmanen offenen Schulen, in denen die Bibel als Textbuch verwendet wurde, schuf die Mission Maßstäbe für eine Popularisierung von Bildung. Darauf zielte auch die Gründung des Serampore College im Jahr 1818 ab, in dem einheimische Missionare ausgebildet werden sollten.

Literatur:

Jones, J. Stanly: William Carey's Bible translation principles. Prospects and challenges; in: Thomaskutty, Johnson (Hrsg.): Serampore Mission. Perspectives in contexts, Delhi u.a. 2019, S. 70–91

Mangalwadi, Vishal ; Mangalwadi, Ruth: The legacy of William Carey. A model for the transformation of culture, Wheaton, IL 1999

THE
HOLY BIBLE,
CONTAINING
THE OLD AND NEW TESTAMENTS,
TRANSLATED
FROM THE ORIGINALS
INTO
THE HAROTEE LANGUAGE;

BY THE SERAMPORE MISSIONARIES,

VOL. V.

Containing the New Testament.

Serampore :

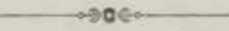
PRINTED AT THE MISSION PRESS,

1821.

ನಮ ಕತೀವೆ ಆಯಿ
ಯೇಸು ಕ್ರಿಸ್ತ
ಪೌನ ವಾದಂಬಡಿಕೆ.



ರಡ್ಡನೆೃ ಛಾಪೆ.



ಮಂಗಳೂರು:
ಜಮೀನ್ ಮಿಶ್ರನ್ ಪ್ರೆಸ್ಸ.
೧೮೯೮.

5.7

Wiederbelebung und Normierung einer Literatursprache

Ammann, Johann Jakob (Übers.): Nama kartave ayi Yesu Kristu Pāsa vādambāḍike
Mangalore: German Mission Press ; Mangalore Mission Press, 1858
B Indien 1858 03

Gedruckte Bibelübersetzungen stellten häufig das Lebenswerk der beteiligten Missionare dar. Dementsprechend hoch eingeschätzt wurde deren emotionaler und identitätsstiftender Wert selbst für die Familienangehörigen und Nachfahren der Übersetzer. Dies war auch der Fall bei dem hier vorliegenden Exemplar des Neuen Testaments in der Tulu-Sprache. Der Schweizer Missionar Johann Jakob Ammann (1816–1864) arbeitete für die Basler Mission in der südwestindischen Stadt Mangalore (Mangaluru) und deren Umgebung. Bei der Ausgabe von 1858 handelt es sich um eine Revision und Zusammenstellung zuvor separat gedruckter Übersetzungen einzelner Teile des Neuen Testaments, wie sie von Ammann selbst, außerdem von Christian Leonhard Greiner und Adam Bühler erstellt worden waren.

Ein Stempel sowie Handeinträge auf dem Vorsatzblatt deuten an, dass Johann Jakob Ammann dieses Exemplar zunächst seiner Frau Elisabeth Susanna Ammann (1823–1904) schenkte. Aus ihrem Besitz gelangte diese Bibelausgabe zu ihrem in Indien geborenen Sohn Johannes Jakob Israel Ammann (1847–1929). Der wiederum gab das Buch als Vermächtnis am 22.7.1928 an seinen „lieben Enkel“ Helmut Ammann (1907–2001) weiter. Letzterer befand sich zu diesem Zeitpunkt auf seinem Ausbildungs- und Findungsweg als Künstler, der passend zu der für die Familie charakteristischen Frömmigkeit später viele Aufträge für die evangelische Kirche ausführen sollte. Schließlich kam das Tulu-Testament über Helmut Ammanns Stieftochter Marita Krauss (* 1956) zur Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek.

Mit Rücksicht auf die Vorbehalte gegen die Verwendung tierischer Materialien, wie sie für die hinduistisch geprägte Umgebung der Missionsarbeit zu erwarten waren, bevorzugte man Gewebe anstelle von Leder als Bezugsstoff für den Einband.

Tulu wurde vor allem in der Gegend um Mangalore als Muttersprache verwendet. Zum Zeitpunkt der Übersetzungstätigkeit der Basler Missionare war

die literarische Tradition der Tulu-Sprache weitgehend erloschen. Mit dem Druck von Bibelteilen belebte die Mission nicht nur Tulu als Literatur-Sprache neu, sondern trug mit der schriftlichen und gedruckten Form zur Normierung des Sprachgebrauchs bei. Dies geschah wesentlich dadurch, dass die Missionare nicht die Tulu-Schrift, sondern die weiter verbreitete Schrift der Kannada-Sprache für den Buchdruck verwendeten. Dabei konnte man nicht alle Tulu-Laute in dieser Schrift abbilden.

Die gedruckten christlichen Bücher lagen in einigen Fächern dem Unterricht in der Basler Missionschule zugrunde. In einem Bericht von 1842 schrieben die Missionare, darunter Ammann, man habe sich „gefremt, als der tamulisch-hindustanisch-Malayalim-Tulu-englisch-portugiesische Jargon der Knaben einem ordentlichen Canaresisch Platz machte“ (Greiner, S. 87). Dabei wurde ein Teil des Unterrichts auch in Tulu gehalten.

Literatur:

Greiner, Christian Leonhard; Mögling, Hermann; Weigle, Gottfried; Amman, Johann Jakob: Mission in Canara; in: Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften / Basler Mission, 1842, H. 2, S. 68–88

5.8

Konsolidierung der Missionskirche

Liturgie der Evangelisch Deutschen Missionskirche in Indien. Sabheprārthanegaḷu
Mangalore: Printed by G. Plebst, German Mission Press,
1858
Theol.oct.10828

org Plebst (1823–1888). Er machte sich durch sein technisches und ökonomisches Geschick einen Namen. So verschaffte er den häufig aus ihren bisherigen sozialen Bezügen ausgestoßenen Konvertiten ab 1860 mit der Produktion von Bauziegeln ein neues Einkommen.

Ausdruck einer gewissen Konsolidierung des durch die Missionsarbeit entstandenen kirchlichen Lebens war die Zusammenstellung liturgischer Texte in der Volkssprache. Die Basler Mission wählte hierfür die Kannada-Sprache, die in Südwestindien am weitesten verbreitet war und als Verkehrssprache für eher formelle Zwecke verwendet wurde. Durch die Eingrenzung auf die von der Basler Mission betreuten Gemeinden legte sich die Orientierung an lutherischen Agenden der deutschen Landeskirchen nahe.

An den auch in deutscher Sprache gehaltenen Überschriften erkennt man, dass die Gottesdienste zumindest weit überwiegend noch von deutschen Missionaren gehalten wurden. Die einheimischen Gehilfen übernahmen in dieser Phase vor allem Funktionen in Katechese und Schulunterricht sowie in der redaktionellen Zuarbeit für Übersetzungstätigkeiten. Diese Liturgie wurde wahrscheinlich wie das vorliegende Exemplar „durchschossen“ ausgeliefert, also mit zwischen die gezählten Seiten eingehafteten leeren Blättern für Notizen und Ergänzungen. So konnten z.B. für weitere als die hier aufgeführten Kirchenfeste oder Anlässe passende Kanzelgrüße niedergeschrieben werden. Angefügt wurde auch wie in vielen deutschen Bibelausgaben eine Passionsharmonie.

In das Druckjahr 1858 fiel die Umwandlung Indiens von einem Verwaltungsgebiet der Ostindien-Kompanie in eine britische Kronkolonie. Indiz einer gewissen Unsicherheit der deutschen Missionare über ihren Status in dieser politischen Konstellation war die Aufnahme einer „Fürbitte für die Königin“ (S. 79–82). Gemeint war Königin Victoria von Großbritannien (1819–1901). Auf der letzten Seite wurde ebendies als Erratum aufgeführt und korrigiert: „Lies [...] ‚Gebet für Betstunden‘“. Vielleicht wollte man auch nicht die indische Bevölkerung provozieren, die wegen der vorausgegangenen Gewaltmaßnahmen der Briten verbittert gewesen sein mag.

Der Druck erfolgte in Mangalore durch den aus Lauffen am Neckar stammenden Missionar Ge-

Ostern. (ತ್ರಿವ್ರಜನ ಉತ್ಸವ.)

೧.

ನಮು ಕಣ್ಣಿನಾದ ಯೇಸು ತ್ರಿವ್ರಜ ಕಂದೆಯಾದ ದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತ (ಕ್ರಿಸ್ತ). ಈತನು ಕಂನ ಅಧಿಕವಾದ ಕರ್ತನೆಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಯೇಸು ತ್ರಿವ್ರಜನು ನಕ್ಷತ್ರವಾಣಿಯಿಂದ ಪೂಗಿಂದಿದ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮೂಲವಾಗಿ ನಮುನ್ನು ಬಿಡುವ ಉಳ್ಳ ಕಾಣಿಕೆಗೆ, ಅಯ ಕಳಂಕ ಕ್ಷಮೆ ಇಲ್ಲದ ಬಾಧ್ಯತೆಗೆ, ಕಿರಿಗೆ ಪುಟ್ಟಿಸಿದಾನೆ.

೨.

ನಿಶ್ಚಿ ವಾಡಂಬುಡಿಕೆಯ ರಕ್ತದಿಂದ ಕುರಿಗಳ ದಾಡ್ಡ ಕುರುಬನಾಗುವ ನಮು ಕಣ್ಣಿನಾದ ಯೇಸುವನು ನಕ್ಷತ್ರವಾಣಿಯಿಂದ ಕಿರಿಗೆ ಬರ ಮೂಡಿದ ನಮೂಧಾನದ ದೇವರು, ಈತನ ಚಿತ್ತವನು ಮೂಡುವ ಪಾಗಿಗೆ, ನಿಮುನ್ನು ನಕಲ ನಕತೆರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮೂಗಾರಾಗ ಮೂಡಿ, ಕಂನ ಪಮುಖದಲ್ಲಿ ನಮುಪಣಿವಾದದ್ದನು ನಿಮುಲ್ಲಿ ಯೇಸು ತ್ರಿವ್ರಜನ ಮುಖಾಂತರ ಉಂಟು ಮೂಡಲಿ. ಈತನಿಗೆ ಯುಗ ಯುಗಾಂತರಗಳ ಗೂ ಮೂಡಿವೆ. ಅಮೆನ್.

Himmelfarth. (ತ್ರಿವ್ರಜನ ದಿವಾಳಾಪೂಜಾದ ಪಾಟು.)

ಕ್ರಿಸ್ತನಿರಿ, ದೇವರನು ಕ್ರಿಸ್ತನಿರಿ. ನಮು ಅರನನನು ಕ್ರಿಸ್ತನಿರಿ. ಯಾಕಂದರೆ ದೇವರು ಯೆಲ್ಲಾ ಚೂಮಿಗೆ ಅರನನು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತನಿರಿ. ದೇವರು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಕಂನ ಪುತ್ರನು ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ್ದಾನೆ.

Pfingsten. (ಪಂಚಾಶತ್ತಿನ ಪಾಟು.)

ನಿರಿಸು ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಂದ, ದೇವರು ಕಂನ ಮಗನ ಅತ್ಯವುಂನು ನಿಮು ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದನು.

Dreieinigkeitsfest. (ತ್ರಿಯೈಕತ್ವದ ಪಾಟು.)

ಇಂದ್ರವನು, ಇರುವವನು, ಬರುವವನು, ಈಗಿರುವಂಥಾ, ನಮು ತ್ರಿಗುಣಿಯಾದ ದೇವರಾಗುವಂಥಾ, ಕಣ್ಣಿನ ಪುತ್ರನು, ಪುತ್ರನು, ಪುತ್ರನು.

Gesang. (ಗ್ರಹ.)

Hierauf singt die Gemeinde den vom Prediger anzugebenden Vers allgemeinen Inhalts (Gebets-, Lob- oder Dank-Lied). Sodann beginnt das Gebet.

Gebete.

Einleitung. (ಪ್ರೀತಿಗೆ.)

ಕೆಯುಲ್ಲುಟ್ಟುಂಥ ಪುತ್ರನು ಮೂಡುಲ್ಲುಟ್ಟುವರೆಗೆ ನಿಮು ಪ್ರಾಥನೆಯಿಂದ ದೇವರ ಮುಂದೆ ಪುಟ್ಟಿಯಿಂದ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮು ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಯೆತ್ತಿ ಕಾಣಿಕೆ. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಮು ದೇವರ ಮುಂದಿರುವು, ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಬಾಗಿಲಾಗಿದೆ. ಈತನ ಅನಂದದ ಮಗನಾದ ಯೇಸು ತ್ರಿವ್ರಜನಲ್ಲಿ, ಸ್ವಿಕಾರದ ಪುತ್ರನು ಪುಟ್ಟಿಸುವಾಗ, ವಾಕ್ಯದ ಮುಖಿಯಿಂದಲೂ, ಮಮುವಾದ ಕ್ಷಮೆ ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಮುಖಿಯಿಂದಲೂ, ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಗ್ಲಾನ ಕಳುಹಿಕೆಗಳ ಅತ್ಯವುಂನಾದ ಬೆಳಕೆಂನು,

Erfahrungsbasierte Motivation für die Konversion

Sengle, Paul: Rein geworden. Die Pulajerchristen von Madai, Stuttgarter Missionsbücher 17
Stuttgart u.a.: Evang. Missionsverlag, 1930
Kirch.G.oct.4875-17

Spaich, Wilhelm: Auf indischen Missionspfaden, Stuttgarter Missionsbücher 2
Stuttgart u.a.: Evang. Missionsverlag, 1925²
Kirch.G.oct.4876-2

Die Basler Mission hatte wie schon zuvor die Dänisch-Hallesche Mission mit den Auswirkungen des Kastenwesens in der indischen Gesellschaft zu kämpfen. Bereits Benjamin Schultze (1690–1760) als Nachfolger Ziegenbalgs in Tranquebar konnte nicht verhindern, dass die Tamilen in der Kirche eine Sitzordnung nach der Kastenzugehörigkeit einführten (Jeyaraj, Missionsalltag, S. 84). Etwa 200 Jahre später gründete der Erfolg der Missionsarbeit in Nord-Malabar gerade darin, dass angesichts der Kastenstrukturen die Unterprivilegierten durch die Christen Wertschätzung erfuhren. Der Basler Missionar Paul Sengle (1870–1932) berichtete für das interessierte deutsche Publikum über die Missionsarbeit in Madai (Madayi).

Ausgangspunkt waren die Erfahrungen eines Dalit-Jungen, der als „Pulajer“ (Kastenloser bzw. Angehöriger der untersten Kaste) von Vertretern höherer Kasten am Schulbesuch gehindert wurde (S. 6). Die Dalits sind die Nachfahren der Ureinwohner Indiens, die von den Stämmen, die den Subkontinent eroberten, als „unberührbar“ und religiös „unrein“ ausgegrenzt wurden. Sengle schätzte die Ausstoßung der Kastenlosen „als eine natürliche Wirkung der dem Heidentum innewohnenden Selbstsucht und Hartherzigkeit“ ein (S. 11). Die Basler Mission fokussierte ihre Bemühungen auf die Dalits, lud sie in ihre Schule und zu ihren Andachten ein. Im Verlauf des Jahres 1928 wuchs die Gemeinde von elf auf hundert getaufte Konvertiten (S. 22, 26). Am 4.11.1928 wurde ein neues Schulhaus eingeweiht, das zugleich als Gottesdienstraum diente (S. 65–66). Aus diesem Anlass besuchte der Missionsdirektor der Basler Mission, Karl Hartenstein (1894–1952), die Missionsstation in Madai. Das Foto (bei S. 80) zeigt die „Christengemeinde aus den Kastenlosen“. Das Kastendenken wich auch bei den einheimischen

Missionshelfern, die aus höheren Kasten stammten, der „Macht der Liebe Christi“ (S. 10). Sengle erklärte das Kastendenken so, dass rassische Unterschiede bzw. Vorbehalte durch den Hinduismus nachträglich religiös verfestigt bzw. „geheiligt“ wurden (S. 9). Dem hielten die Missionare die Universalität der Liebe Christi zu den Menschen entgegen.

Um die Missionsfreunde in Deutschland zu weiterer Unterstützung mit Spenden und Gebeten zu motivieren, waren Erfolgsmeldungen und Hinweise zur Selbstvergewisserung wichtig. Alle nichtchristliche Religiosität wurde vereinfachend als Heidentum dargestellt. Der „Sieg des Evangeliums“ (S. 91) infolge der „Heidenpredigt“ (Bild, S. 95) war umso beeindruckender, je größer der auch kulturell zurückzulegende Weg zur Konversion war. Bei einem Brahmanen, der in sozioökonomischer Hinsicht viel zu verlieren hatte, wirkten jedoch nicht intellektuelle Argumente, sondern existenzielle Erfahrungen. Aus schwerer Krankheit halfen die Gebete zu den hinduistischen Gottheiten nicht, wohl aber das Gebet „zu dem Gott der Christen“ (S. 93). Das auf die Überwindung hinduistischer Religiosität abzielende Christuszeugnis galt gleichzeitig als Ausdruck eines respektvollen Interesses an einem sprachgeschichtlich sowie – kontrovers diskutiert – ethnisch verwandten Land: „Es sind ja die Bande des Blutes und des Geistes, die uns mit seinen [Indiens; C.H.] Bewohnern verbinden. Ein großer Teil des indischen Volkes gehört demselben Völkerstamme an wie wir. Wir hatten Anteil an seiner alten und hohen Kultur [...] Indien hat deshalb auch Anspruch auf unser Interesse, ja noch mehr, an unsere tätige Liebe. Nun haben wir die Pflicht des Gebens längst erkannt“ (S. 95).

Literatur:

Jeyaraj, Daniel: Missionsalltag; in: Liebau, Heike (Hrsg.): Geliebtes Europa - Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission, Halle (Saale) 2006, S. 76–89



Die Christengemeinde aus den Kastenlosen vor der Gnadenhütte.
(In der Mitte Direktor Gartenstein und Missionsleute)



Heidenpredigt in Indien.

Schluss.

Ist Indien nicht ein schönes Land? Ist es nicht ein interessantes Volk, das dort wohnt. Es lohnt sich in der Tat, daß wir uns mit demselben beschäftigen. Es sind ja Bande des Blutes und des Geistes, die uns mit seinen Bewohnern verbinden. Ein großer Teil des indischen Volkes gehört derselben Völkerverwandtschaft an wie wir. Wir hatten Anteil an seiner alten und hohen Kultur: seinen Dichtungen, seiner Philosophie und Religionsgeschichte. Indien hat deshalb auch Anspruch an unser Interesse, ja noch mehr, an unsere tätige Liebe. Nun haben wir die Pflicht des Gebens längst erkannt. Reiche Geisteskapitalien sind von uns in Indien angelegt. In der Mission waren und sind wir aufs neue bemüht,

Missionarischer Beitrag zur Bildungsarbeit

Urtheil der angloindischen Regierung über die evang. Mission; in: Evangelisches Missions-Magazin 18 (1874), S. 22–31
Kirch.G.oct.4878-18

Richter, Julius: Rantschi; in: Die Evangelischen Missionen 8 (1902), S. 1–8
Kirch.G.oct.4871-8.1902

Die britischen Kolonialbehörden in Indien hatten, vor allem während der Oberhoheit der Ostindien-Kompanie, lange Zeit starke Vorbehalte gegen die Tätigkeit christlicher Missionare. Der frühere Indien-Missionar und Verleger Hermann Gundert (1814–1893) publizierte in dem von ihm herausgegebenen Missions-Magazin in deutscher Übersetzung einen Bericht, in dem sich eine gewandelte Einschätzung der Mission spiegelt. Das britische Unterhaus stimmte der Drucklegung des Berichts der indischen Kolonialregierung über die Mission im Jahr 1871–1872 zu. Aufgrund empirischer Daten, wie sie dann aufgelistet wurden, begrüßte man nun „jegliche Vermehrung der Missionskräfte“ (S. 22).

Wertvoll ist der Bericht gerade wegen der statistischen Daten. Im Jahr 1872 waren demnach in Indien, Burma und Ceylon 35 protestantische Missionsgesellschaften mit 606 nicht in Indien geborenen Missionaren aktiv. Sie waren auf 522 Stationen und 2.500 Nebenstationen verteilt (S. 22–23). Das gemeinsame Anliegen der Mission ließ konfessionelle Differenzen zurücktreten. Gerade bei der Übersetzungstätigkeit kooperierten die Missionsgesellschaften und nutzten verfügbare Publikationen auch dann, wenn sie von Missionaren anderer Konfessionen und Gesellschaften erarbeitet wurden. Der Regierungsbericht hob die philologischen Leistungen der Mission hervor. „Kein Stand widmet dem Studium der einheimischen Sprachen größere Aufmerksamkeit als die Missionare“ (S. 24). In den 15 wichtigsten Sprachen Indiens lagen zu diesem Zeitpunkt Hunderte von volkssprachlichen Schriften vor, die von den Missionaren für den Gebrauch in den Schulen, Gemeinden und Familien erstellt worden waren (S. 24). Die 25 Missionspressen in Indien druckten in den Jahren 1852 bis 1862 exakt 1.634.940 biblische Gesamt- oder Teilausgaben sowie 8.604.033 Traktate, Schulbücher und sonstige Schriften. In den Jahren 1862

bis 1872 erschienen 1.315.503 Schriftteile der Bibel, 2.375.040 Schulbücher sowie 8.750.129 christliche Bücher und Traktate (S. 24). Die Zahl der Schüler in den indischen Missionsschulen stieg von 81.850 im Jahr 1852 auf 142.952 im Jahr 1872 (S. 25). Auch wenn keineswegs alle dieser Schüler unter dem Einfluss der Mission zum Christentum konvertierten, wuchs die Anzahl einheimischer protestantischer Christen im gleichen Zeitraum von ca. 128.000 auf etwa 318.000 (S. 26–27). Diese Zahlen zeigen auch, dass Bibelausgaben, vor allem schmale Drucke biblischer Einzelschriften zum Zweck der Werbung für das Evangelium an Nichtchristen verteilt wurden. Bei der Taufe überreichten die Missionare dann ein vollständiges Neues Testament oder – falls die Übersetzung so weit gediehen war – eine komplette Bibel an die Konvertiten (Sengle, S. 17).

Wie die Erarbeitung einer Bibelübersetzung im Alltag geschah, deutet ein Foto mit Alfred Nottrott (1837–1924) an. Er war für die Goßner-Mission in der nordostindischen Stadt Ranchi tätig. Dort lernte er zunächst die Sprache des indigenen Munda-Volkes und schrieb eine Grammatik dazu, für die er die Ehrendoktorwürde der Universität Leipzig erhielt. Diese vertieften philologischen Kenntnisse wandte er dann im ständigen Austausch mit zwei einheimischen Helfern auf ein möglichst adäquates Verfahren der Bibelübersetzung an. Nach mehrjähriger Arbeit konnte die Mundari-Bibel im Jahr 1910 fertiggestellt werden.

Literatur:

Sengle, Paul: Rein geworden. Die Pulajerchristen von Madai, Stuttgarter Missionsbücher 17, Stuttgart u.a.: Evang. Missionsverlag, 1930

ein großes Maßhalt, eingehängt, und bei den Berichtserstellungen mit sehr viel mehr gelesen. So haben es alle die Missionare stets mit einem halben Duzend verschiedener Sprachen zu thun; es ist für die nur und doch kommenden sehr schwer, sich durch diesen Vortrieb hindurchzuschlagen; und es bleibt eine lästige Aufgabe, eine so weit zusammengeleitete Menge mit geeigneter geistlicher Beihilfe zu versehen.

In den Stellungen für die Kantisch-

stische und Hagen und den Wohnungen der Lehrer und Aelche vorbei kommen mit zu der Terra, dem Rathhaus der Station. Diese Anstalten treffen die Christen, oft in Scharen nach Kantisch zu kommen. Hier ist eine Familie, welche wünscht, in den Unterricht aufgenommen zu werden; so ist auch der Station gekommen, damit der Missionar alles der Zeit, das Zeichen des Heidentums, abzuweide und ihre Namen in das Kirchenbuchen Register eintrage. Dort ist eine Gruppe Katholiken.



Der Missionar beim Vorlesen des Kantisch-Buchs.

welche den abschließenden Unterricht zur Taufe zu erheben möchten; ihr Ratheiß hat sie in ihrem abgelegenen Waldorte unterworfen; man soll sie der Missionar prüfen, ob sie genügend gelehrt sind, und sie selbst möglichst auch einige Bücher sorgfältig unterrichten. Aber es sind auch viele da, welche ganz andere Beweggründe hergeführt haben; in ihrem Eifer ist die Kostenzeit schlagend, sie haben keinen Saaten mehr für die neue Anbau, der Missionar soll ihnen vorziehen. Oder sie haben eine Klage vor Gericht, welche sie mit ihrer Jugend, die sie mitgebracht haben, wachsend in Kantisch schickt. Es

ist immer eine weit zusammengeleitete Gesellschaft in den kleinen Schuppen der Terra; auch trifft man die Stadt im Kreis um ein laßiges Feuer hütend, aber dem der Reis vertheilungswise im laubigen Wasser besteht.

Was führt, an der Anwesenheit nach der Kleinstadtschule vorbeiziehend, zu der katholischen Hauptkirche wird, sie führt und gerade auf die Katholiken, den Mittelpunkt der Station, zu. Als im Jahre 1850 die ersten Reis gerannt waren, (siehe Heier Wäner seinen Zeitbein); kam damit mit einer auch eine kleine Kirche; ich soll auch wirklich Geld dazu

Urtheil der angloindischen Regierung über die evang. Mission.

Man kann gewiß die indische Regierung einer janatischen Begünstigung für die Mission, oder ihre amtlichen Berichte auch nur eines Scheines von Parteilichkeit für dieselbe zeihen. Wie lange hat sie die Missionbestrebungen keine gehalten, wenn nicht verfehlt, wie langsam sie zugelassen, wie hartnäckig sie todtgeschwiegen. Darin ist nun eine Wendung eingetreten, die viele Gegner der Mission zum Nachdenken anfordert. Ihre Stellung gehalten der Regierung, unbeeinträchtigt von schwerer Verlechte für irgend eine besondere Denomination oder Gesellschaft, einen verurtheilten Ueberblick über die ganze Sachlage zu gewinnen. Da ist es denn doch erstens zu lesen, wie anerkennend der nach Beschluß des englischen Unterhauses neulich dem Druck übergebene Bericht der Regierung sich über die Mission im Jahr 1871-1872 ausdrückt. Die Ueberzeugung, daß Indien eine Einfuhr guter Männer (und guter Frauen) mehr bedarf als irgend welche Erzeugung europäischer Kultur, hat sich endlich in höchsten Kreisen Bahn gebrochen; dankbar begrüßt man jetzt in diesen jegliche Vermehrung der Missionärliste. Dem Schluß des sehr umfassenden und interessanten Abschnitts über das Unterrichtswesen entnehmen wir folgende Stellen:

Die zahlreichen trefflichen Missionsschulen, welche in den verschiedenen Provinzen Regierungsbeiträge erhalten, sind bereits erwähnt worden, aber das ganze indische Wissenswesen ist von so bedeutendem Einfluß auf die geistige Hebung des Volkes, daß irgend eine Mittheilung über indischen Unterricht unvollständig wäre, wenn sie nicht auch auf die Arbeit der Missionare einginge. Eine kürzlich angeordnete Untersuchung über die Statistik der indischen Missionen bildet neben den gewöhnlichen Quellen der Forschung das vollständige und durchaus authentische Material zu einer Schätzung ihres Fortschritts.

Die protestantischen Missionen in Indien, Burma und Ceylon

5.

Asien (2)

Südostasien

5.13–5.16

Effizienz, Pragmatismus, Ambivalenz

Die „Verenigde Oostindische Compagnie“ (VOC) der Niederlande schuf ein effizientes, staatsähnliches Handelsimperium in Süd- und Südostasien. Um ein funktionierendes, zugleich homogenes Kirchen- und Schulwesen herzustellen, wurden Bibeln und katechetisch-liturgische Materialien gedruckt. Pragmatisch beschränkte man sich angesichts der multiethnischen Zusammensetzung der Zielgruppen auf Portugiesisch und Malaiisch als Verkehrssprache. Der Wohlstand verdankte sich einem nicht selten rücksichtslosen und gewaltsamen Vorgehen der VOC.

Kirchenpolitik als Aufgabe einer Handelsgesellschaft

Het Nieuwe Testament, Ofte alle Boeken des Nieuwen Verbonds onses Heeren Jesu Christi. Door last van de Hoog Mog: Heeren Staten Generael : Der Vereenigde Nederlanden, ende volgens het Besluit van de Sinode Nationaal, gehouden tot Dortrecht, in de Jaaren 1618 en 1619
Amsterdam: Compagnie, 1746
Ba niederländ.1746 01

Das sogenannte „Goldene Zeitalter der Niederlande“ im 17. Jahrhundert verdankte sich maßgeblich dem Fernhandel insbesondere mit Asien. Um effektiver verfahren zu können, gründeten die Kaufleute der niederländischen Hafen- und Handelsstädte 1602 die „Vereenigde Oostindische Compagnie“ (VOC). Dieser Handelsgesellschaft oblag nicht nur das Handelsmonopol für Asien, insbesondere Indien und den malaiischen Archipel. Auf sie wurden auch staatliche Befugnisse delegiert. Sie verfügte über eigene Kriegsschiffe und Truppen, eigenes Verwaltungspersonal in den asiatischen Handelsstützpunkten und spezifische Geistliche sowie Lehrer. Allerdings blieb der Anteil der Kirchenbediensteten und Lehrer im Jahr 1688 mit 108 von insgesamt 14.800 Angestellten der VOC relativ gering (Vries, S. 43). Der primäre Fokus der VOC lag auf dem gewinnträchtigen Gewürz- und Seidenhandel.

Im Unterschied insbesondere zur konkurrierenden britischen Ostindien-Kompanie agierte die VOC religionspolitisch nicht neutral bzw. distanziert. Die niederländische Republik basierte in ihrem Selbstverständnis wesentlich auf der calvinistischen Staatslehre. Die „Confessio Belgica“ als spezifisch niederländisches Bekenntnis verpflichtete in ihrer ursprünglichen Fassung die Staatsorgane zur Wahrung des reformierten Bekenntnisses der Bevölkerung, verbunden mit der Bekämpfung von „afgoderijen valschen godsdienst“ (Art. 36). So bemühte sich auch die VOC in ihren Stützpunkten um die Bildung eines Staatswesens als „corpus christianum“ calvinistischer Prägung (Soleiman, S. 32–33; Vries, S. 42, 48; Soesilo, S. 53).

Dies erklärt, warum die VOC bis zu ihrer Auflösung im Jahr 1799 den Druck von Bibelausgaben und Materialien für die christliche Unterweisung in Auftrag gab und finanzierte. Dabei orientierte man sich pragmatisch am faktischen Bedarf sowohl für die Schiffsbesatzungen als auch für das Personal und die

Bewohner der Handelsstützpunkte. Die VOC beschränkte sich bei ihren Eroberungen auf Küstenorte mit ihrem unmittelbaren Umland. Erst ab 1890 besetzten niederländische Truppen das gesamte Territorium des späteren Indonesien.

Die hier vorliegende Ausgabe des Neuen Testaments enthält den Text der seit 1637 für die niederländischen Calvinisten verbindlichen Statenbijbel. Der Kupfertitel wurde mit dem Motto der niederländischen Republik („Eendracht maakt macht“) sowie mit einer Stadtansicht Amsterdams ausgestattet. Den Einband ziert das Zeichen der VOC mit „M“ für Middelburg (Zeeland) als dem Sitz einer ihrer sechs „Kammern“.

Da es sich um eine Bibel in niederländischer Sprache handelt, war sie für das ursprünglich aus den Niederlanden stammende Personal und dessen Angehörige in den Handelsstützpunkten vorgesehen. Um sozusagen ein effektives Gesamtpaket zu liefern, wurden dem Neuen Testament auch die für den reformierten Gottesdienst notwendigen Psalmlieder sowie weitere biblische Hymnen mit Noten beigelegt, außerdem der Heidelberger Katechismus in niederländischer Übersetzung und liturgische Formulare.

Literatur:

Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014

Darin:

Soesilo, Daud: Probing Ruyl's first Malay translation of Matthew's Gospel, S. 51–61

Soleiman, Yusak: The Company, the Malay language, and the Bible. An abbreviated story about the Malay Bible in the Indonesian Archipelago, S. 31–38

Vries, Lourens de: „Bersalin kapada Bassa Malajû“. Bible Translation in the Indonesian Archipelago of the 17th and 18th centuries“, in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 39–50



5.14

Portugiesisch als Verkehrssprache

Almeida, João Ferreira d' (Übers.): O Novo Testamento isto he todos os livros d'o Novo Concerto d'o nosso fiel Senhor e Redemptor Jesu Christo
Batavia: de Vries, 1693
Ba portug.1693 01

Portugiesische Seefahrer und Händler gelangten als erste Europäer an die Küsten Afrikas und Asiens. Für den Gewürzhandel errichteten sie ab 1512 auf den Molukken Handelsstützpunkte. Im Zuge des Achtzigjährigen Krieges mit Spanien, wozu seit 1580 in Personalunion Portugal gehörte, eroberten Flottenverbände der Niederländischen Ostindien-Kompanie (VOC) sukzessive die vormals portugiesischen Stützpunkte, vor allem auf Ternate (ab 1607) und Ambon (1623). 1619 verlegte die VOC ihr Hauptquartier nach Batavia (Jakarta).

Auch wenn der politische Einfluss Portugals überwunden war, blieb die portugiesische Sprache in den Hafentädten Südostasiens, teilweise auch Indiens, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts als Verkehrssprache erhalten. Die VOC versuchte vergeblich, Niederländisch als verbindliche Sprache für die multiethnische und multilinguale Bevölkerung ihrer Untertanen durchzusetzen (Vries, S. 43). Die infolge portugiesischer Missionstätigkeit zum Katholizismus übergetretenen Einheimischen wurden gezwungen, die reformierte Konfession anzunehmen. Das betraf z.B. auf den Molukken und Nord-Sulawesi ca. 16.000 Personen (Vries, S. 40). Es lebten in den VOC-Gebieten aber auch Menschen mit animistischem oder muslimischem Hintergrund, außerdem Chinesen, Japaner und (ehemalige) Sklaven aus verschiedenen Ethnien (Vries, S. 42).

Die VOC war anders als die im 19. Jahrhundert gegründeten Bibelgesellschaften nicht in dem Sinne missionarisch ausgerichtet, dass sie möglichst viele Menschen mit dem Evangelium, idealerweise in deren Volkssprache, erreichen wollte. Vielmehr strebte sie für das eigene, begrenzte Gebiet direkter politischer Herrschaft ein in den formalen religiösen Vollzügen möglichst homogenes Gebilde an. Diesem Zweck dienten Bibelausgaben in den weit verbreiteten Verkehrssprachen.

Zu den Angestellten der VOC zählte auch João Ferreira d'Almeida (1628–1691). Er war als reformierter Pfarrer in Batavia tätig und arbeitete zeit sei-

nes Lebens an der Übersetzung der Bibel in seine portugiesische Muttersprache. Sein Neues Testament wurde – als erste portugiesische Bibelausgabe überhaupt – erstmals in Amsterdam 1681 auf Kosten der VOC gedruckt. Die Folgeausgabe erschien posthum 1693 in Batavia und wurde vor Ort von den zwei niederländischen Theologen Theodorus Zas (gest. 1704) und Jacobus op den Akker (1647–1731) herausgegeben. Obwohl d'Almeida die Sprachform wählte, die er bei katholischer Erziehung während seiner Kindheit in Portugal erlernt hatte und die von der mit Lehnwörtern durchsetzten portugiesischen Verkehrssprache abwich, erlangte seine Bibelübersetzung große Verbreitung unter den südostasiatischen Christen (Vries, S. 40, 42).

Literatur:

Vries, Lourens de: „Bersalin kapada Bassa Malajū“. Bible Translation in the Indonesian Archipelago of the 17th and 18th centuries“; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 39–50

Älteste gedruckte Bibel in einer asiatischen Sprache

Ruyl, Albert Corneliszoon (Übers.): Het Nieuwe Testament. Dat is: het Nieuwe verbont onses heeren Jesu Christi. In Neder-duyts ende Malays, na der Griecckscher waerheyth overgeset
Enkhuizen: Jan Jacobsz Palensteyn, 1629
Ba malai.1629 01

Dieser erste, nur das Matthäusevangelium enthaltende Teilband des niederländisch-malaiischen Neuen Testaments war die erste gedruckte Bibelausgabe in einer asiatischen Sprache. Albert Corneliszoon Ruyl wählte seiner Stellung als Kaufmann der Niederländischen Ostindien-Kompanie (VOC) entsprechend ein pragmatisches Verfahren. Die Übersetzung des Matthäusevangeliums war bereits 1612 abgeschlossen, wurde allerdings erst 1629 in den Niederlanden gedruckt. In den Handelsstützpunkten war noch keine Druckerpresse verfügbar. In dieser frühen Phase der VOC-Herrschaft hoffte man, durch eine zweisprachige Ausgabe die niederländische Sprache bekannter zu machen bzw. umgekehrt das Erlernen des Malaiischen anhand christlicher Texte zu unterstützen. Ruyl hatte an der Ostküste Sumatras unter Muttersprachlern Malaiisch gelernt und erkannte die Bedeutung dieser Sprache als faktische Verkehrssprache vor allem im Hinterland der Handelsstützpunkte (Soesilo, S. 52–53).

Ruyl vollzog den faktischen Sprachgebrauch der Bevölkerung nach, indem er auf eine Reinigung des Malaiischen von Lehnwörtern aus dem arabisch-muslimischen, portugiesisch-katholischen und hinduistischen (Sanskrit) Bereich verzichtete. So stammt der Ausdruck „Bermûmin“ („Selig sind ...“) in Matthäus 5,1-11 aus dem Arabischen, ebenso „Allah“ für „Gott“ (Matthäus 5,8-9). Aus dem Portugiesischen übernahm er das Wort „Euangelium“ (Matthäus 4,23), ebenso „krus“ für „Kreuz“ (Matthäus 27,32, 40, 42); in späteren malaiischen Ausgaben wurden sie jedoch durch arabische Lehnworte ersetzt. Der Begriff „arta“ für die „Schätze“ in Matthäus 6,19-20 war ebenso ein Sanskrit-Lehnwort wie „n'jawa“ für „Seele“ (Matthäus 10,28) und „sorga“ für „Himmel“ (Matthäus 3,17). Ruyl passte Bezeichnungen von Pflanzen und Tieren an die der Zielgruppe vertraute Umgebung an. So wurde aus dem Feigen- ein Bananenbaum (pisang) (Matthäus 7,16) und aus dem Wolf

ein Tiger (harimau) (Matthäus 7,15) (Soesilo, S. 54–57; Vries, S. 44–48).

Anders als auf dem Titelblatt angegeben übersetzte Ruyl nicht aus dem griechischen Original, sondern aus dem in der linken Spalte wiedergegebenen Text einer niederländischen, 1587 in Dordrecht gedruckten Bibel (sog. Deux Aes-Übersetzung). Für Gottesdienst und Katechese wichtig waren die dem Matthäusevangelium beigegebenen Texte. Das sind erstens ausgewählte Psalmen und weitere biblische Hymnen, jeweils mit Noten für den Gemeindegesang, sowie die Katechismusstücke. Durch den häufigen Gebrauch entstand eine Art von „Kirchen-Malaiisch“ („Kerk-Maleis“) (Vries, S. 44) als neue Sprachvariante.

Malaiische Bibelausgaben wurden ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nur noch einsprachig gedruckt.

Literatur:

Soesilo, Daud: Probing Ruyl's first Malay translation of Matthew's Gospel; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 51–61

Vries, Lourens de: „Bersalin kapada Bassa Malajû“. Bible Translation in the Indonesian Archipelago of the 17th and 18th centuries“; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 39–50

23 Ende Iesus onneginck
geheel Galileam/leerende in
hare vergaderinge/ en pre-
dickede het Euangelium des
Coninckrijck/ ende heelende
alderhande siekten en cran-
heden onder den volcke.

24 Ende zijn geruchte ginc
tot in geheel Sirienlant: en-
de sy brachten hem toe alle
krancken/ met menigherley
siekten ende qualen bevan-
ghen/ ende die vanden Duy-
vel gequelt waren/ ende de
maensuchtighe ende de gich-
tige/ ende maectese gesont.

25 Ende hem volchden veel
scharen nae/ van Galilea/
vande thien steden/ van Je-
rusalem/vā Judea/ ende van
ouer de Jordaen.

Dat vijfde Capittel.

1 De Heere op den berch, 2 verclaert wie
de gheluckighe zijn, 17 ende welck de
waerachtighe sin is der Wet Gods.

1 **E**nde Iesus de scharen
siende/ clam hy op ee-
nen berch: ende als hy neder
geseten was/ quamen zijne
Discipulen tot hem.

2 Ende

23 Iesus pon ber-kuliling se-
gala Galilea, ber-aid'jer kapa-
da kampong-ann'ja, daan ber-
rewajat jang Euangelium-sur-
gani, daan berfumbuh akan
perkara pen-jakittan manu-
lea.

24 Makka presuaran'ja sampey
ka segala nagri Siria: daan de
hentern'ja akan dia segala pen-
jakit, dang-an barang d'jenis
sakit-sakittan, daan akan siapa
menjadi gaga-i dari seitan lagi
siapa ber-sakit bulan, daan ber-
bengka lumpu: makka de sum-
buh n'ja habis.

25 Makka rajat ban'ja meng-
ikut dea, dari Galilea dari kota
jang sapulo, dari Irrufalim, dari
Iudea, daan dari sabrang Ior-
daan.

Iang bagi Kalima.

1. Tuanku deatas bukit, 2 beri tahu siapa jadi jang
berdaulat, 17 daan appa jadi jang arti sesonggo-
songo dari agama Allah.

1 **S**ettela Iesus menentang a-
skan rajat makka naikn'ja
deatas sawatū bukit, makka set-
tela dea dudok, datang muritn'ja
ampir dea.

2 Daan

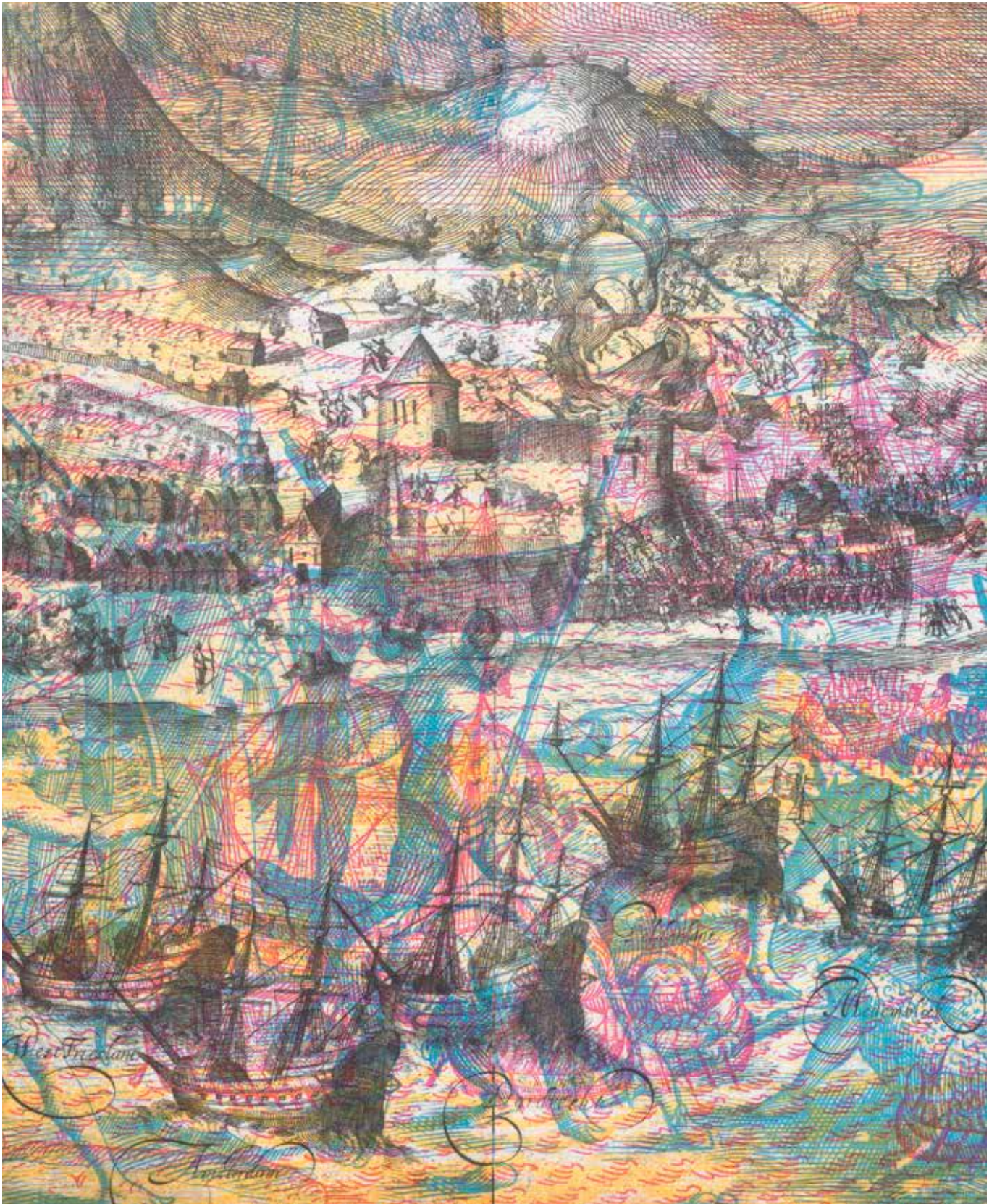
5.16

Die Ambivalenz des Wohlstands der Niederlande

Meador, Clifton: Vereenigde Oostindische Compagnie
[Boone (NC)]: Appalachian State University, 2022
72b/90008 ©Clifton Meador 2024

Der amerikanische Künstler Clifton Meador (geb. 1980) greift mit seinem Künstlerbuch Anliegen der postkolonialen Kritik am Geschichtsbild westlicher Staaten auf. Gegenstand seiner gedruckten Fotoinstallation ist die Niederländische Ostindien-Kompanie im 17. Jahrhundert. Mit Hilfe hochauflösender Fotos von Objekten aus dem Rijksmuseum Amsterdam wird auf die Widersprüchlichkeiten im Selbstverständnis der Niederlande dieser Zeit hingewiesen. Die Fotos werden kombiniert, ineinander geschoben bzw. überblendet, um neue Zusammenhänge aufzuzeigen. Zahlreiche Objekte wie Münzen, Kunstwerke, Möbel repräsentieren den großen Wohlstand, zu dem die Niederländer gelangten. Das Mäzenatentum des Großbürgertums zog Künstler und Handwerker aus vielen Ländern an. Die Niederlande mussten ihre Unabhängigkeit und ihr republikanisches Staatswesen in verlustreichen Kämpfen gegen Spanien durchsetzen. Auch wenn sich der Calvinismus als die bestimmende kulturell-religiöse Instanz verstand, gewährten die Niederländer zahlreichen Dissidenten und Glaubensflüchtlingen ein anderswo kaum denkbares Maß an Freiheiten. Die bürgerlichen Freiheitsrechte ermöglichten einen hohen Grad an Entfaltung von Kreativität und Innovation, auch Identifikation mit dem Staatswesen.

Die Gestaltung des Künstlerbuches zielt darauf ab, die tatsächlichen, außerhalb der Niederlande erbrachten Kosten für diesen materiellen und kulturellen Wohlstand („the real cost of wealth“) aufzuzeigen. Während die Niederlande innerhalb Europas zu einem Hafen liberalen Denkens („haven for liberal thinking“) mit gewählten Regierungen, Pressefreiheit und religiöser Toleranz wurden, agierte die Ostindien-Kompanie als Kraft des Terrors („force of terror“), so das Impressum. Beispielsweise werden in einer Fotoinstallation Schiffe der Ostindien-Kompanie, die aus namentlich genannten Häfen der Niederlande (z.B. Amsterdam, Medemblik) ausfahren, zusammengestellt mit Kampfszenen bei der Belagerung einer Festung. Als Hintergrund werden Umrisszeichnungen von Menschen eingeblendet.



5.

Asien (3)

China, Mongolei und Japan

In Ostasien gelang es den Europäern nie oder nur mit vielen Einschränkungen, von Handelsbeziehungen ausgehend für längere Zeiträume auch politische Macht zu gewinnen. Die Abschottungs- und Verfolgungspolitik Chinas und mehr noch Japans machte diese Länder nur schwer oder regional und zeitlich begrenzt für die Mission zugänglich. Die komplexen Hochkulturen Chinas und Japans faszinierten und forderten zu interkulturellem Verstehen heraus.

5.17–5.20

Vermittlungsbemühungen zwischen Hochkulturen

Die Begegnung mit einer komplexen und durch reiche Literaturtraditionen gestützten Hochkultur wie der chinesischen stellte europäische Missionare vor große Herausforderungen. Man suchte nach Anknüpfungspunkten in der Lebenswelt der Chinesen. Die semantische Nuancenvielfalt und die kaum überschaubare Menge an Schriftzeichen musste handhabbarer gemacht werden. Auch entfaltete die chinesische Kultur einige Anziehungskraft, die an Relevanz und Erfolg christlicher Mission zweifeln ließ.

5.21–5.24

Wie schwer erreichbare Zielgruppen zugänglich wurden

Die Verbreitung christlicher Literatur durch Europäer in China war zunächst verboten. Trotzdem fanden sich Wege zum Druck und zur Verteilung von Kleinschriften vor Ort. Unter veränderten politischen Konstellationen wurde die Schriftenmission zur bevorzugten Methode europäischer Missionare. Über die Kalmücken wurde innerhalb Europas das mongolische Sprachgebiet für die Mission geöffnet. Der Kontakt zu einheimischen Frauen war für die Mission häufig nur über die eigenen Missionarinnen möglich.

5.25–5.28

Japan zwischen partieller Unterstützung und harter Verfolgung des Christentums

Im Unterschied zu anderen Teilen Asiens interessierten sich in Japan vor allem sozial hochgestellte und gebildete Kreise für das Christentum. Die Erfolge der Jesuiten-Mission ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden durch die einsetzenden Hegemonialkämpfe regionaler Herrscher zunichtegemacht. Die Zeit von Christenverfolgung und Untergrund-Christentum endete erst 1873. Bei den Bibelübersetzungen konnte man sich nicht mehr auf die Vorarbeiten der älteren Japan-Mission stützen.

Auferstehung und Jüngstes Gericht in der Lebenswelt Chinas

Aleni, Giulio: [T'ien-chu chiang-sheng ch'u-hsiang ching-chieh]
[S.l.], 1630
Ba graph.1630 01

Der italienische Jesuit Giulio Aleni (1583–1649) wurde im Jahr 1610 als Missionar nach China entsandt. Er war vor allem im Südosten Chinas tätig und passte sich in Kleidung und Verhaltensweisen an seine Umgebung an. Auch seine umfassenden Kenntnisse in Mathematik und Geographie erleichterten ihm den Zugang zur chinesischen Bevölkerung. Jesuitische Missionare kombinierten häufig eine große Flexibilität der Gestaltungs- und Ausdruckformen des christlichen Glaubens mit dem empirisch-rationalen Aufweis der Nützlichkeit der Mission für die Bevölkerung der jeweils betroffenen Territorien.

Aleni wusste um die Problematik einer für die Zielsprache angemessenen Wiedergabe von Begriffen. Zumal für die Pioniermission waren bildliche Darstellungen geeigneter, weil sie einerseits weniger missverständlich waren als sprachliche Bezeichnungen. Andererseits waren die Bilder auf Erklärung angelegt; sie enthielten sozusagen eine narrative Dynamik. So ließ Aleni Holzschnitte zu Szenen aus der Lebensgeschichte Jesu in den Evangelien anfertigen und versah sie mit textlichen Zusammenfassungen in chinesischer Sprache. Es handelt sich um eine Modifikation der Illustrationen aus dem Werk „*Evangelicae historiae imagines*“, das der spanische Jesuit Jerónimo Nadal (1507–1580) im Jahr 1593 in Antwerpen publizierte.

Auffallend an den Holzschnitten ist, dass die Physiognomie der abgebildeten Personen, teilweise auch die Architektur der Gebäude der Lebenswelt Chinas im 17. Jahrhundert entlehnt ist. Die Anpassung an die Zielgruppen in den Nachschnitten zu den Original-Illustrationen der Bilderbibel Nadals bezog sich allerdings nicht auf den Inhalt, etwa indem anstelle der Auferstehung Christi nun wie im Buddhismus die Reinkarnation vertreten worden wäre.

Über die Passionsgeschichte hinaus wurde auch die Wiederkunft Jesu zum Weltgericht thematisiert (Matthäus 25,31-46). Hier wurden die Chinesen mit einem von ihren Traditionen stark divergierenden Ansatz konfrontiert. Anstelle der Befreiung aus der zyklischen Wiederkehr der Seelen in wechselnder

leiblicher Gestalt durch ein abstraktes Nirwana erwarten die Christen eine einmalige Auferstehung mit einer neuen, unvergänglichen Leiblichkeit. Das Jüngste Gericht mit doppeltem Ausgang (ewiges Leben bei Gott oder Verdammnis) markiert den zäsurartigen Endpunkt einer linear verlaufenden Geschichte Gottes mit den Menschen. Zudem vollzieht sich die Gottesbeziehung in biblischer Sicht jeweils individuell bzw. personal und geht von Verantwortung bzw. Schuld des Menschen aus. Das war für die stärker über zwischenmenschliche Gemeinschaftsformen und Ehre bzw. Scham denkenden Chinesen nicht ohne weiteres nachvollziehbar.

Literatur:

Patrick, Susangeline Yalili: *Art as a pathway to God. A historical-theological study of the Jesuit mission to China, 1552–1773*, Leiden u.a. 2024, S. 69–70

Shin, Junhyoung Michael: *The illustrated life of the heavenly Lord. Beholding visions in Chinese Christianity*; in: Dekoninck, Ralph u.a. (Hrsg.): „Je revise les images ...“. *Genèse, structure et postérité des „Evangelicae historiae imagines“ de Jerónimo Nadal*, Collection de l'École Française de Rome 608, Rom 2023, S. 483–510

Walravens, Helmut: *Zur ostasiatischen Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*; in: *Oriens extremus* 28 (1981), 1, S. 131–132

世界終盡降臨審判生死



甲耶穌降臨大審判
 時預現十字聖架
 與諸救世之具
 乙日月星宿殊顯異
 變
 丙天火燒燼世界
 丁亦市怪非登現
 戊海溢地震萬民不
 勝惶悚
 己天神吹管令人復
 活聽判無不如命
 庚黃民善惡各顯露
 幸理母宗徒及諸聖
 神擁與公判
 壬天神奉命降陰曹
 惡
 癸地裂獄開即魔羅
 人墮受永殃
 子判罪毛祖諸聖
 升永享天福而天
 地再新云云甚

Monumentales Wörterbuch

Morrison, Robert: A dictionary of the Chinese language in three parts. Bd. 1,3: Containing Chinese and English, arranged according to the radicals
 Macau: East India Company's Press, 1823
 Phil.qt.927-1,3

Der britische Presbyterianer Robert Morrison (1782–1834) gelangte 1807 im Auftrag der London Missionary Society (LMS) nach Macau. Er war der erste protestantische Missionar in China. Von Macau aus sollte er sprachliche Hilfsmittel zum Erlernen der chinesischen Sprache für andere Missionare erstellen, außerdem christliche Literatur übersetzen und verbreiten. Ab 1809 war er als Dolmetscher für die East India Company in Kanton (Guangdong) tätig. Diese Stellung gewährte ihm einen gewissen Schutz, weil die chinesischen Beamten ihr Land soweit als möglich gegen religiöse und kulturelle Einflüsse aus Europa abzuschirmen versuchten. Der Zugang nach China war nur über Kanton und nur im Zusammenhang des Handels möglich. Im Jahr 1810 untersagte Kaiser Jiaqing (1760–1820) christliche Predigten, 1812 auch die Verbreitung christlicher Schriften in China. Morrison hatte bereits in London mit Hilfe eines dort ansässigen Chinesen die Sprache zu erlernen begonnen und konnte dies mit Bezug auf den auch von China gewünschten Handel ausbauen. 1813 wurde trotz dieser Widrigkeiten das Neue Testament in chinesischer Übersetzung gedruckt.

Von chinesischer Seite nicht zu beanstanden, aber von großem Wert sowohl für den Handel als auch die Mission waren philologisch ausgerichtete Werke. 1812 erschien Morrisons chinesische Grammatik. Sein monumentales Hauptwerk wurde jedoch das chinesisch-englische Wörterbuch, das in sechs Quartbänden mit 4.595 Seiten von 1815 bis 1822 gedruckt wurde. Morrison konnte wie bei der Bibelübersetzung und der Grammatik auf ältere Vorarbeiten katholischer Missionare zurückgreifen, die allerdings nur als Manuskripte vorlagen und nie in gedruckter Form größere Verbreitung fanden. So rezipierte er z.B. aus dem handschriftlichen Wörterbuch des Franziskaners Basilio Brollo (1648–1704) das Gliederungsprinzip des Lexikons. Grundlegend war hierbei die Orientierung an den Radikalen, also an den Grundbestandteilen eines Begriffskomplexes bzw. an der graphischen Basis der chinesischen

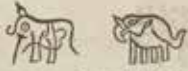
Schriftzeichen. So kamen über 47.000 Einträge zustande.

Die LMS alleine hätte ein solches Werk nicht finanzieren können. Die britische Ostindien-Kompagnie übernahm daher fast die kompletten Herstellungskosten von ca. 12.000 Pfund für 750 Exemplare. Die East India Company hatte eigens den Drucker Peter Perring Thomas (1791–1855) mitsamt einer Druckerpresse nach Macau geschickt. Chinesische Lettern wurden vor Ort hergestellt. Die Ausstattung der Bände mit goldgeprägten Halbledereinbänden, Goldschnitt und Buntpapiervorsätzen trug auch zum repräsentativen Charakter des Werkes bei. Die teils ausführlichen Kommentare und Hinweise auf Beispiele, die Morrison in englischer Sprache ergänzte, erklärten neben der Komplexität einer über lange Zeiträume gewachsenen Literatursprache den großen Umfang des Werkes.

Angesichts der chinesischen Politik entschied man sich dagegen beim Druck chinesischer Bibeln für schmalere Teilausgaben in kleinem Format, die bei Kontrollen leicht zu verstecken waren. So wechselte man für die zweite Auflage des Neuen Testaments 1815 vom Quart- auf das Oktavformat in acht Teilbänden.

象

SEANG.



An elephant. An image or species. The visible forms or representations of the infinite changes, transmutations, or combinations, which take place in nature. A rule, or law; a kind of pantomime exhibition; a kind of official interpreter. Name of a district. A surname. T'een seang 天象 a sign from heaven.

象

A vulgar form of the preceding

象

An ancient form of 兕 Sze.

豉

GAE. An old pig; a boar.

豉

SEEN. The pig species.

豉

HWAN. To feed swine; to offer a suit to. Name of an office. Hwan yang 豉養 to nourish; to feed; to bring up.

豉

T'HUNG. A wild hog, the name of an animal said to resemble a hog, and to have pearls about it.

豉

Same as 豉 Hwan.

豉

Same as 兕 Sze.

豉

HAN. A pig.

豉

SZE. A gelded pig.

豉

KEEN. A three year old pig.

豉

KAN, and Kwän. A pig biting the ground; a pig gnawing any thing. The teeth entering deeply into any thing. Used for 豉 Kän.

豉

SHAN. A name of a pig.

豉

Same as 豉 Sze.

豉

HAE, and Kae.

Alarmed, frightened, haste. The sense is rather uncertain.

豉

KEU. From a tiger laying his paws on a wild bear. Fighting and grasping; impetuous fleetness; name of a certain wolf-like animal as to size, in other respects resembling a monkey, and which springs forward with rapidity.

豉

E.

A form of 豉 E. Some say it is a local word for a pig.

豉

HWUY.

To strike or attack each other. The same as 豉 Hwuy.

豉

YÜH. A name for a pig.

Chinesisch in Lautschrift

Lechler, Rudolf (Hrsg.): Das Evangelium des Matthaeus im Volksdialekte der Hakka-Chinesen. Ma, thai tšhon, fuk yim, šu, Hak ka, syuk wà
 Berlin: Unger, 1860
 B chines.1860 02

Schriftzeichen nutzten die Chinesen meist das Holzschnittverfahren statt des Typendrucks. Ein Lautschrift-Text konnte dagegen mit geringerem Aufwand in Deutschland gedruckt und Anwärtern für den Missionsdienst in China zum Sprachstudium übergeben werden.

Zu den württembergischen Missionaren im Dienst der Basler Mission gehörte Rudolf Lechler (1824–1908). Er arbeitete von 1847 bis 1899 in der südchinesischen Provinz Kanton, hier vornehmlich unter der Volksgruppe der Hakka. Dort war eine spezifische Gestalt der chinesischen Sprache in Gebrauch. Die Basler Mission errichtete im Siedlungsgebiet der Hakka im Laufe der Jahre 51 Missionsstationen und 56 Schulen.

Chinesische Schriftzeichen repräsentieren Silben. Dies bedingt die große Komplexität der chinesischen Schrift, von der man für die alltägliche Kommunikation bis zu 5.000 Zeichen kennen muss. Von westlicher Seite kam es in der Begegnung mit chinesischer Kultur von Anfang an zu Versuchen, die Bedeutungsvielfalt und Variantenbreite der chinesischen Schrift in das lateinische Alphabet zu überführen. Eine solche Transkription war nur mit Hilfe ergänzender diakritischer Zeichen möglich. Bereits die jesuitischen Missionare, die im späten 16. Jahrhundert nach China kamen (z.B. Matteo Ricci), unternahm entsprechende Versuche. Rudolf Lechler orientierte sich an einem System von Lautschrift, das der Ägyptologe und Sprachforscher Karl Richard Lepsius (1810–1884) entwickelt hatte.

Für Zwecke der Bibelübersetzung und des Bibeldrucks wandte zuerst die anglikanische Church Mission Society (CMS) dieses System an. Dem folgte schließlich die Basler Mission, in deren Auftrag das vorliegende Matthäusevangelium in Hakka-Chinesisch gedruckt wurde.

Solch ein quasi europäisierter Druck war nicht für die Verteilung an Chinesen geeignet. Wohl aber wurde vor allem solchen Missionaren, die noch nicht über gefestigte Sprach- und vor allem Lesefertigkeiten in der Volkssprache verfügten, das Zitieren von Bibelstellen für die Verkündigung erleichtert. Dies galt auch für das Druckverfahren, das trotz der diakritischen Zeichen mit weitaus weniger Lettern auskommen konnte, als wenn man chinesische Schriftzeichen drucken wollte. Wegen der Vielzahl von

Ma, thai' thi' ni' tson.

Cap. 2.

Hi, lut₁ won₁ kai' ši₁, ya₁ sz₁ ki' yen₁ tshut₁ še', tshai' 1
 yu₁ thai' kok₁ pak₁ li' hen₁ yip₁, yu₁ ki' tsak₁ yu₁ tshoi₁
 len₁ kai' nyin₁ tshoi₁ tun₁ phen' theu₁ loi₁ tau' ya₁ lu' sat₁
 lan₁ kin₁ šan₁. Kan₁ yon' wa': yu₁ tsak₁ nyin₁ tshut₁ še', 2
 loi₁ tso' yu₁ thai' nyin₁ kai' won₁; ki₁ tshoi₁ lai' tsak₁ than'
 li,[?] nai₁ tshoi₁ tun₁ pen₁ khon' tau' kya₁ sin₁ syuk₁; so' yi₁
 thit₁ sz₁ loi₁ pai' fo' ki₁. Hi, lut₁ won₁ than' tau' tshyu' 3
 khon₁; ya₁ lu' sat₁ lan₁ thun₁ šan₁ tu₁ yit₁ yon'. Won₁ 4
 tshyu' han' tše₁ tso' tsi' sz₁ kai', lau₁ so' yu₁ lau' thai', yi₁
 khi₁ tsz₁ min₁ tšun₁ thuk₁ šu₁ nyin₁, kan₁ yon' mun' ki₁:
 ki₁ tuk₁ ton₁ tshai' mak₁ kai' thi' fon₁ tshut₁ še' li₁. Thai' 5
 tšun' wa': yu₁ thai' pak₁ li' hen₁; tsau' ši₁ sen₁ ti₁ sz₁ sya'
 kin' šu₁ li₁ kan₁ yon' wa': Yu₁ thai' pak₁ li' hen₁ tshoi₁ yu₁ 6
 thai' sen' yen' tši₁ tšun₁ ni₁ m₁ he' tši' syau' kai', yin₁
 wu' tšyon₁ loi₁ yu₁ kyun₁ won₁ tshoi₁ nya₁ than' tshut₁ loi₁,
 tšon' šu' na₁ yi₁ set₁ let₁ min₁. Kan₁ yon' than' ko', hi, 7
 lut₁ won₁ tshyu' sz₁ sz₁ tš₁ ham' tau' kai' ki' tsak₁ yu₁ tshoi₁
 len₁ kai' nyin₁ loi₁ mun' min₁ phak₁, mak₁ kai' ši₁ thu₁
 kai' tsak₁ sin₁ hyen' tshut₁ loi₁. Tshyu' ta' fat₁ ki₁, hi' 8
 pak₁ li' hen₁, kan₁ yon' fun₁ fu': ni₁ hi' tshut₁ lit₁, tshim₁
 fon' kai' tsak₁ on₁ na₁ tsai', tshim₁ tau' tshyu' loi₁ wa' nai₁
 ti₁, nai₁ ya₁ loi₁ hi' pai' ken' ki₁. Kai' yu₁ tshoi₁ len₁ 9
 kai' nyin₁ than' won₁ min' tshyu' hi'. fut₁ yen₁ kan₁ thun₁
 tshoi₁ tun₁ fon₁ so' khon' tau' kai' sin₁, kin₁ ha' hyen' tshut₁
 tshai' nan' tshen₁ yin₁ lu', yit₁ tšhit₁ yin₁ tau' on₁ na₁ tsai'
 tshu' kai' so' tshai'; sin₁ tšai' thin₁ tšil' tshoi₁ kya₁ wuk₁ šon'.
 Kai' yu₁ tshoi₁ len₁ tši₁ nyin₁ tsai' khon' tau' sin₁, m₁ ti₁ ki' 10
 fon₁ hi'; tshyu' lok₁ wuk₁, ken' on₁ na₁ tsai', lau₁ kya₁ a₁ 11
 mi₁ tshoi₁ kai' than', tshyu' tai₁ theu₁ pai' on₁ na₁ tsai'. yen₁

Wechselseitige kulturelle Assimilation

Wilhelm, Richard: Die Seele Chinas
Berlin: Hobbings, 1926
Geogr.oct.7829

Die intensive Beschäftigung mit Kultur und Geistesgeschichte des Landes, in das ein Missionar entsandt wurde, führte gelegentlich zu Verunsicherungen über die eigene Berufung. Richard Wilhelm (1873–1930) könnte hier als Beispiel aufgeführt werden. 1899 trat er in den Dienst der deutschen Ostasienmission (Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein). Sie schickte ihn als Lehrer in das deutsche Pachtgebiet Kiautschou an der chinesischen Ostküste. Seine sinologischen Forschungen, die er ab 1922 als Professor in Peking und ab 1924 in Frankfurt/Main intensivieren konnte, brachten ihn in zunehmende Spannung zu einem auf Konversion zum Christentum ausgerichteten Missionsauftrag. Bekannt wurde Wilhelm durch kommentierte Übersetzungen chinesischer Werke.

Wilhelms Anliegen war, in einer traditionsreichen Hochkultur wie der chinesischen nicht nur Anknüpfungspunkte für die Verkündigung des Evangeliums zu finden, sondern diese um ihrer selbst willen zu würdigen. Als primäre Adressaten seiner Tätigkeit sah er die Gebildeten bzw. an Bildung Interessierten. Sie sollten sich mit ihm als Vertreter des Westens auf Augenhöhe austauschen und einen Prozess wechselseitigen Lernens in Gang setzen. Anders als tendenziell in heutigen postkolonialen Theorieansätzen ging es ihm nicht um die Rekonstruktion bzw. Wahrung einer möglichst ursprünglichen, von fremden Einflüssen gereinigten Kultur außereuropäischer Völker. Vielmehr zeigte er an Beispielen wie dem Mongolensturm, wie Elemente fremder Kulturen von den Chinesen stets erfolgreich rezipiert und assimiliert wurden, was die Kulturwelt „zu neuer Blüte angeregt“ habe (S. 230). Wilhelm favorisierte „Kultur-ehen“ (S. 230) und sah „Ost und West als einander unentbehrliche Geschwister“ (S. 356). An den Jesuitenmissionaren des 17. Jahrhunderts in China lobte er die Priorisierung von Wissenschaft und Bildung als Zugangsweise zum Religiösen (S. 228f.).

Wilhelm machte in der individuellen Autonomie das Wesensmerkmal des Westens aus und erklärte „das Göttliche in sich selbst“ (S. 356) zum Ausgangspunkt religiöser Erkenntnis. Dabei wurde er

auch von seinem Schwiegervater, dem religiösen Sozialisten Christoph Blumhardt (1842–1919), beeinflusst, der in engem Briefkontakt mit ihm stand. Blumhardt unterschied zwischen dem „Evangelium Jesu Christi“ und dem „Evangelium der Christen“. Das inhaltlich vage bleibende „Evangelium Jesu Christi“ transzendierte demnach alle in Bekenntnissen und Institutionsformen fassbaren Religionen und nahm je neu Gestalt in sozialer Zuwendung (Blumhardt) oder in wechselseitiger Hilfe zur Bildung (Wilhelm). Christus sollte nicht „zur Scheidewand statt zum Bindeglied zwischen Mensch und Mensch in der nichtchristlichen Welt“ werden (Rich, S. 11).

Dementsprechend richtete sich Wilhelms Buch „Die Seele Chinas“ an das deutsche Publikum, das Verständnis und Sympathie für die Kultur und Religion Chinas gewinnen sollte. Selbst okkulten Praktiken (z.B. spiritistische Sitzungen) als Teil der chinesischen Religiosität konnte Wilhelm in seinem Denkmodell komplementär aufeinander bezogener und sich wechselseitig befruchtender Kulturen Positives abgewinnen.

Literatur:

Claussen, Johann Hinrich: Interessante Denklücken. Ernst Troeltsch und seine Vorstellungen von christlicher Mission; in: *Zeitzeichen* 2023, 3, S. 46–47

Rich, Arthur: Einführendes Vorwort; in: Blumhardt, Christoph: *Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm*, hrsg. von Arthur Rich, Zürich 1958, S. 5–21

Wippermann, Dorothea: *Richard Wilhelm. Der Sinologe und seine Kulturmission in China und Frankfurt*, Frankfurt/Main 2020



Richard Wilhelm



27. Multifisische Sitzung. Holzschnitt

Christliche Traktate für ein lesendes Volk

[Chinesische Missionstraktate]

[Ohne Ort], 1847

Theol.oct.20098-14 bis -16

Josenhans, Joseph: Bilder aus der Missionswelt. Für die deutsche Jugend nach englischen Originalien bearbeitet und mit kurzen Erklärungen versehen

Mainz: Scholz, ca. 1880

Paed.J.qt.361

Der Einsatz der Druckerpresse ermöglichte eine schnelle Vervielfältigung von Schriften in großer Stückzahl. Dies galt umso mehr, wenn es sich wie im vorliegenden Fall um Kleinschriften mit 3 bis 6 Blatt handelte. Der Druckort wurde bewusst nirgendwo aufgeführt. Wahrscheinlich wurden diese missionarischen Traktate in den sicheren Stützpunkten Macau oder Hongkong gedruckt. Insgesamt druckte man eine inhaltlich zusammenhängende Serie von 18 Traktaten, die als Konvolut in einem Schuber aufbewahrt werden konnten. In den ersten Traktaten wurde das Leben und Wirken Jesu Christi vorgestellt. Dann folgten komprimierte Darstellungen zum Wesen Gottes in biblischer Perspektive sowie zu den Fragen nach Wahrheit und Lebensinn. Daran schlossen sich die hier vorliegenden Schriften an. Nr. 14 betrifft die Mittel, um Unglück in Glück zu verwandeln. Hier knüpften die Missionare an die existenziellen Grundfragen des Lebens an. Nr. 15 erläutert die universale Liebe Gottes zu den Menschen. Nr. 16 behandelt weitere Fragen zum Wesen Gottes.

Vorteil der Schriftenmission war, dass sie in unterschiedlichsten personellen und raum-zeitlichen Konstellationen erfolgen konnte. Kleinschriften konnten gut versteckt und auch von Neubekehrten ohne ein tiefgründiges Glaubenswissen weitergegeben werden. Handschriftliche Notizen weisen darauf hin, dass diese Traktate zur Verteilung in der südchinesischen Provinz Yunnan vorgesehen waren. Der deutsche Missionar Karl Gützlaff (1803–1851) gründete im Jahr 1844 eine Schule für chinesische Missionare, als sich seine eigenen Reisen ins Landesinnere als zu gefährvoll erwiesen hatten und Ausländern durch die Chinesen erneut der Zugang verboten wurde. Insbesondere an den Rändern der Provinz entstanden, vielleicht auch ausgehend von der Verbreitung solcher Traktate, in der Folgezeit erste christliche Gemeinden.

Nach den Opiumkriegen (1839–1842, 1856–1860) musste China dem politischen Druck insbesondere Großbritanniens nachgeben, seine protektionistische Politik zu beenden und das Land zu öffnen. Davon profitierte in den folgenden Jahrzehnten die Mission insofern, als europäische Missionare öffentlich auftreten, predigen und Schriften verteilen konnten. Das von Joseph Josenhans (1812–1884), dem damaligen Inspektor der Basler Mission, publizierte Bilderbuch zur Missionswelt veranschaulicht eine solche Szene. Im Kommentar wurde hervorgehoben, dass die Chinesen ein lesendes Volk seien, daher auch mit großem Interesse die Traktate und Evangelien entgegennehmen. Der Druck der Kleinschriften erfolgte vor Ort, indem von einer handschriftlichen Vorlage durch Chinesen ein Holzschnitt für den Druck angefertigt wurde. Für etwa 60 Gulden ließ sich eine Auflage von 6.000 Exemplaren finanzieren (S. 27). Die Art und Weise der Darstellung sowohl der Chinesen als auch des Missionars in der Szene, was Physiognomie, Kleidung und Körperhaltung angeht, wirkt überzeichnet und klischeehaft. Josenhans trug mit diesem Kinderbuch ungewollt zu einer karikaturartigen Wahrnehmung der Missionsgeschichte bei.



Als Frau in der Mission

Taylor, Geraldine: Im fernen Osten. Briefe von Geraldine Guinness in China
 Gotha: Perthes, 1891
 74/80282

Frauen arbeiteten bis zum frühen 20. Jahrhundert zwar selten an Bibelübersetzungen mit. Jedoch kam ihnen in der Missionsarbeit eine eminent wichtige Aufgabe zu. Dies gilt nicht nur für die Rolle als „Missionsbräute“, insofern diese sich für die männlichen Missionare in fernen Ländern als geistige, geistliche und emotionale Stützen erwiesen. Vielmehr übernahmen Frauen in der Mission häufig mit einem hohen Maß an Eigenverantwortlichkeit Aufgaben als Lehrerinnen in den Missionsschulen sowie in der Glaubensvermittlung gegenüber einheimischen Frauen und Kindern.

Für die von James Hudson Taylor (1832–1905) gegründete China-Inland-Mission (CIM) arbeiteten im Jahr 1888 bereits 116 unverheiratete Frauen (S. XIII). Deren Zahl stieg stetig und es handelte sich häufig um junge Frauen aus sozial besser gestellten und gebildeten Kreisen. Größere Bekanntheit erlangte Geraldine Taylor, geborene Guinness (1862–1949). Bereits ihre Mutter predigte in London und verfasste erweckliche Literatur. Geraldine erteilte als Jugendliche Bibelunterricht für Mädchen aus dem Arbeitermilieu des Londoner East End. Beeindruckt von den Berichten aus der Arbeit der CIM schloss sie sich diesem Missionswerk an und begab sich auf den Seeweg nach China. Die hier vorliegende Sammlung von Briefen an ihre Schwester Lucy (1865–1906) beschreibt die Erlebnisse dieser Reise bis zur Ankunft in Yangzhou im März 1888. Geraldine nutzte Boote auf dem Jangtsekiang, um weit in das Landesinnere vorzudringen. Enthalten sind auch Briefe vom April und Juli 1889, die auf eine längerfristige Stationierung in der Provinz Henan (Honan) in Zentralchina schließen lassen (S. 158–167).

Charakteristischerweise sah sich Geraldine Guinness dem Geschick der weiblichen Bevölkerung Chinas besonders verpflichtet. So berichtete sie über eine Frauenversammlung in China (S. 46–47) und die „Opium-Selbstmorde unter den Frauen“ (S. 51ff.). Die Empathie für die einheimische Bevölkerung artikuliert sich auch im Grundsatz der CIM, beim Betreten Chinas landestypische Kleidung anzuziehen. Das

Vorwort der deutschen Übersetzerin dieser Briefsammlung, Julie Mergner, die dieses Exemplar an Lucy Guinness schickte, fasste die Motivation Geraldines als Missionarin so zusammen, dass sie „brennend in heißer Liebe zu dem Herrn und zu den Verlorenen“ sei und „ein Hauch jener Liebe [...] uns aus den Berichten dieses Büchleins entgegenweht“.

Bekannt wurde Geraldine Guinness auch als Autorin zahlreicher weiterer Werke zur Mission und Erweckungsbewegung. 1894 heiratete sie den Missionsarzt Frederick Howard Taylor (1862–1946), einen Sohn des CIM-Gründers.

Literatur:

Konrad, Dagmar: Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission, Münster u.a. 2001



Geraldine Guinness



Im
fernen Osten.

Briefe von Geraldine Guinness in China.

Herausgegeben von ihrer Schwester.

Authentische Uebersetzung.



Gelb.
Friedrich Andreas Perthes.
1891.

Handbuch
der Westmongolischen Sprache.

gesammelt u. verdeutschet durch
H. A. Zwick.



gezeichnet von J. Neumann in Stuttgart



5.24

Mission unter „europäischen“ Mongolen

Zwick, Heinrich August: Handbuch der west-mongolischen Sprache
[Lithographische Vervielfältigung des Manuskriptes]
Villingen: Fleck, 1954
Phil.qt.1059

Ein Ergebnis weit zurückliegender Migrationsbewegungen war, dass in einem Randgebiet Europas Mission unter Angehörigen eines Volks mit asiatischen Wurzeln und asiatischer Sprache betrieben werden konnte. Heinrich August Zwick (1796–1855), von Hause aus schlesischer Seifenmacher, wurde im Jahr 1818 von der Herrnhuter Brüdergemeine in deren südrussische Siedlung Sarepta entsandt. In diesem 1765 unter dem Schutz der Zarin Katharina der Großen (1729–1796) gegründeten Ort sollte er die Gemeindeglieder unterstützen und Kontakt zu den in der Wolgaregion lebenden Kalmücken aufnehmen. Mission war nur unter solchen Bevölkerungsgruppen gestattet, die nicht zur russisch-orthodoxen Kirche gehörten.

Zwicks Stellung als Gemeindevorsteher erlaubte ihm ab 1825 intensivere philologische und ethnologische Studien zum benachbarten Nomadenvolk. Die Vorfahren der Kalmücken nahmen am „Mongolensturm“ des 13. Jahrhunderts teil, wanderten dann zunächst zurück in ihr Ursprungsgebiet am Altaigebirge. Im 17. Jahrhundert zogen die Torguten als ein Stamm der westmongolischen Oiraten über Sibirien und das Uralgebiet an die Wolga. Dort vertrieben sie die muslimischen Nogaier. Ein Teil der Torguten blieb dort und wurde von den Russen als „Kalmücken“ bezeichnet, während ein anderer Teil im späten 18. Jahrhundert wieder zum Altai zurückwanderte. Seit dem 17. Jahrhundert konvertierten viele Kalmücken, die zuvor dem Schamanismus anhängen, unter dem Einfluss tibetischer Missionare zum Buddhismus. In Gestalt der Herrnhuter und anderer deutschstämmiger Siedler im Wolgagebiet wurden sie mit dem (protestantischen) Christentum konfrontiert. In der Folgezeit bildeten sich kleinere christliche Kalmücken-Gemeinden.

Zwick übernahm ab 1836 Leitungsaufgaben in deutschen Herrnhuter-Gemeinden. Aus dem Wolgagebiet brachte er die komplette Ausstattung eines für Nomaden charakteristischen mobilen Tempels in Gestalt einer Jurte mit 105 Objekten mit. Außerdem

hatte er von den Kalmücken zahlreiche mongolische Handschriften erworben. Zu Zwicks Lebenswerk wurde das vorliegende Handbuch der westmongolischen Sprache, mit dem er die Mongolistik als wissenschaftliche Beschäftigung mit den mongolischen Sprachen begründete. Gedacht war dieses Werk als Hilfsmittel für künftige Missionare unter den Mongolen. Zwick verwendete zur Wiedergabe der mongolischen Begriffe die senkrechte oiratische Schrift. Das Manuskript wurde als lithographische Reproduktion erst etwa hundert Jahre nach Zwicks Tod gedruckt. Bemerkenswert ist das Titelblatt, das Szenen und Gegenstände aus dem Alltagsleben der nomadischen Kalmücken vor Augen führt.

Bibeln als Symbol gesellschaftlicher Modernisierung

Shin'yakuseisho matai den
[Yokohama]: Nihonyokohama, 1877
B japan.1877 01

Der Druck japanischer Bibelausgaben begann deutlich später als in Indien oder China. Die vorliegende Separatausgabe des Matthäusevangeliums erschien als Teilband des Neuen Testaments in Verantwortung der „Translation Committee Company“. Dieses Gremium wurde unter der Leitung des amerikanischen Missionars Samuel Robbins Brown (1810–1880) 1874 gegründet und koordinierte die Arbeit verschiedener protestantischer Bibelübersetzer. Brown beschäftigte sich seit seiner Ankunft in Japan im Jahr 1859 mit der japanischen Sprache sowie Übersetzungsoptionen für biblische Texte und arbeitete bald als Lehrer in Yokohama. Bemerkenswert an dieser Ausgabe war die parallele Verwendung dreier Schriftarten für den japanischen Text. Neben der Hiragana-Silbenschrift wurde auch die Katakana-Schrift verwendet, außerdem Kanji mit chinesischen Schriftzeichen. Charakteristisch ist die ostasiatische Einbandtechnik. Der Zwirn wurde außen durch den Buchblock und ein Deckblatt gezogen und verschnürt.

Gebildete Japaner konnten Chinesisch lesen. Dies machte sich einer der ersten japanischen Konvertiten im 19. Jahrhundert zunutze. Unter militärischem Druck westlicher Staaten öffnete Japan im Jahr 1854 mehrere Häfen für Nicht-Japaner. Mit der Überwachung der englischen Kriegsschiffe im Hafen von Nagasaki wurde der Samurai Murata Wakasa (1812–1873) beauftragt. Bei einer Kontrollfahrt fischte er ein niederländisches Neues Testament aus dem Wasser und erfuhr von einem Dolmetscher, dass es sich um einen Teil der Bibel handele und es von dieser auch chinesische Übersetzungen gäbe. Eine solche erwarb Wakasa und studierte sie. Ab 1860 korrespondierte Wakasa mit dem niederländischen Missionar Guido Verbeck (1830–1898), der in Nagasaki als Lehrer arbeitete, über die Inhalte der Bibel. 1866 ließ sich Wakasa taufen.

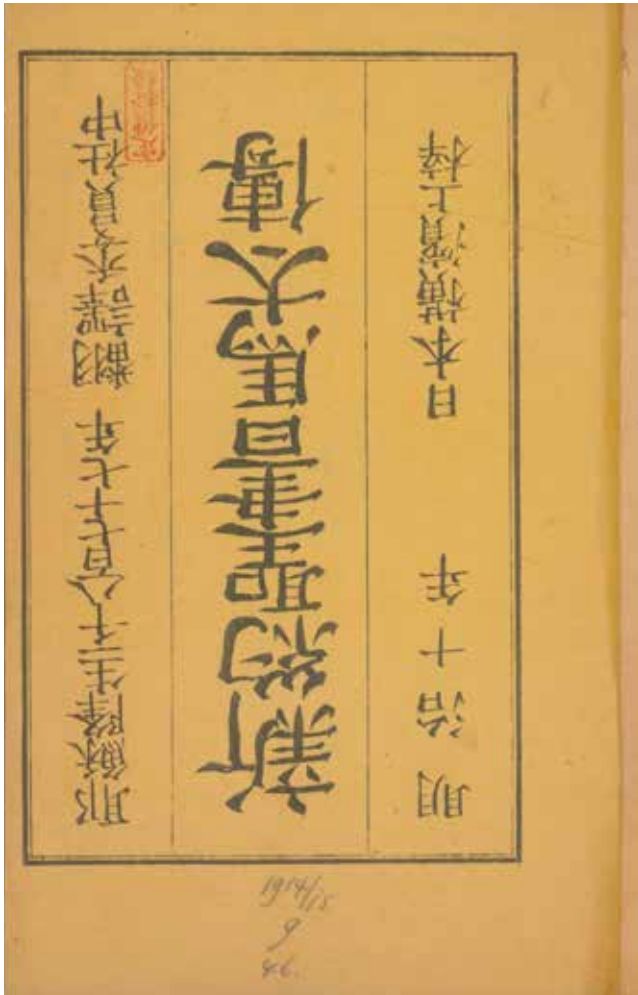
Allgemein zeichnete sich die Japan-Mission im 19. Jahrhundert dadurch aus, dass vor allem junge Intellektuelle Interesse am Christentum und an der Bibel zeigten. 1873 wurde das Christentum offiziell in Japan als Religion zugelassen. An den Reformen

der sogenannten Meiji-Restauration ab 1868, die zur Überwindung der vormals feudalen Ständegesellschaft führten, waren etliche ehemalige Sprachschüler der westlichen Missionare beteiligt. Bis 1890 wuchs die Zahl der protestantischen Christen auf etwa 34.000.

Literatur:

Aus den Anfängen der evangelischen Mission in Japan; in: Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend 4 (1902), 3, S. 17–22

Richter, Paul: Das Christentum in Japan; in: Die evangelischen Missionen 10 (1904), S. 121–134



Martyrium der Japan- Missionare

Spinola, Fabio Ambrogio: Vita P Caroli Spinolæ Societatis Iesv pro Christiana religione in Iaponia mortvi, Latine reddita a Hermanno Hvgone
 Antwerpen: Plantin Moretus, 1630
 Kirch.G.oct.6893

Japan erlangte wie kein anderes Land von der frühen Neuzeit bis zum frühen 20. Jahrhundert in der christlichen Welt traurige Berühmtheit durch die Intensität der Verfolgung von Christen. Zunächst erschien der seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einsetzende Handel mit den im asiatischen Raum präsenten Portugiesen als nützlich. Neben religiösem Interesse spielten in der Begegnung mit christlichen Missionaren auch politische Erwägungen im Machtkampf der japanischen Regionalfürsten eine Rolle. Das Christentum stellte auch ein Gegengewicht zu den buddhistischen Klöstern dar, die weltliche Macht für sich beanspruchten. Als 1573 mit der Reichseini-gung die Zeit der japanischen Bürgerkriege zu Ende ging, standen die Vertreter Europas dem neuen Zusammengehörigkeitsgefühl der Japaner entgegen. In mehreren Phasen intensivierten sich die Feindseligkeiten insbesondere gegen die Jesuiten- und Franziskaner-Missionare sowie die einheimischen Konvertiten. 1587 wurde von der Zentralregierung ein erstes Edikt zur Ausweisung von Missionaren erlassen. Bekannt wurde das Martyrium von 26 Christen, die am 5.2.1596 in Nagasaki gekreuzigt wurden. 1612 wurde die Verbreitung des Katholizismus verboten. Von 1623 bis 1634 wurden alle neu eingetroffenen katholischen Missionare verhaftet und die meisten hingerichtet. 1639 wurden nach der Niederschlagung des überwiegend von Christen ausgehenden Shimabara-Aufstands die letzten im Land verbliebenen Portugiesen vertrieben. Bis 1873 blieb das Christentum in Japan verboten.

In diesem Kontext half die hier vorliegende Biographie des Jesuiten-Missionars Carlo Spinola (1564–1622) zur exemplarischen Veranschaulichung der Christenverfolgungen in Japan für ein europäisches Publikum. Der belgische Jesuit Hermann Hugo (1588–1629) übersetzte das ursprünglich italienische Werk eines Verwandten Spinolas ins Lateinische. Carlo Spinola, Sprössling einer einflussreichen Genueser Familie, gelangte auf Umwegen im Jahr 1602 nach Japan. In Macau hatte er Japanisch ge-

lernt. In Teilgebieten Japans war eine seelsorgerliche Arbeit noch möglich, vor allem wenn man sich zusätzlich – wie bei Jesuiten häufig – noch in naturwissenschaftlichen Disziplinen als Lehrmeister der Einheimischen nützlich machen konnte. Ab 1614 arbeitete Spinola im Untergrund, um weiterhin im Geheimen japanische Christen zu betreuen. Die Biographie beschreibt dann ausführlich seine Gefangennahme im Jahr 1618 und die entbehrungsreiche Haft. Schließlich wurde Spinola am 10.9.1622 in Nagasaki zusammen mit 30 weiteren Jesuiten öffentlich verbrannt. Der Kupferstich stellt diese Szene, fokussiert auf Carlo Spinola, dar.

Literatur:

Roldán-Figueroa, Rady: The martyrs of Japan. Publication history and Catholic missions in the Spanish world (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597–1700), Studies in the history of Christian traditions 195, Leiden u.a. 2021



P. CAROLVS SPINOLA SOC. IESV
PRO CHRISTIANA FIDE IN LAPONIA MORTVVS
X. SEPTEMBRIS M. DC. XXII.

Für Christus in die Ferne

Bouhours, Dominique: *Vita S. Francisci Xaverii Societatis Jesu, Indiarum et Japoniae Apostoli*
München: Remy, 1712
Kirch.G.oct.929

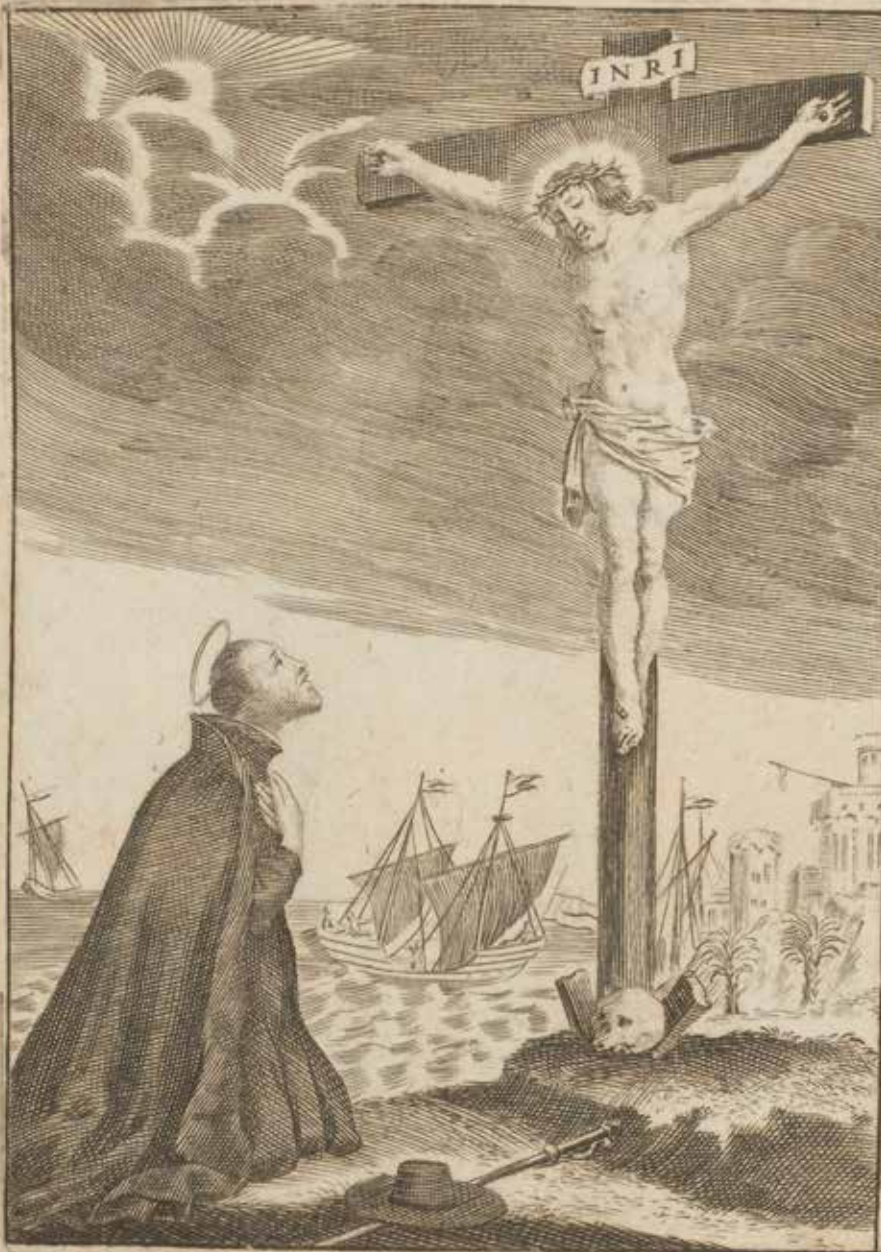
Francisco de Xavier (1506–1552), in Deutschland als Franz Xaver bekannt, gehörte zu den Mitbegründern des Jesuiten-Ordens. 1539 bat Portugal den Papst um Entsendung von Missionaren in seine asiatischen Besitzungen. Papst Paul III. (1468–1549) ernannte daraufhin 1541 den Spanier Franz Xaver zum Apostolischen Nuntius für Asien. Franz Xaver begann 1542 mit dem Aufbau missionarischer Strukturen im indischen Goa, um von dort über den Malaiischen Archipel 1549 als erster christlicher Missionar nach Japan zu gelangen. Einer von drei japanischen Konvertiten, die Franz Xaver in Indien getroffen hatte, vermittelte einige Kontakte und half beim Erlernen der japanischen Sprache. Franz Xaver ließ sich von diesem portugiesisch-sprachigen Japaner sowie Händlern über die Denk- und Lebensweise der Japaner berichten.

Der französische Jesuit Dominique Bouhours (1628–1702) erläuterte anhand biographischer Stationen die sich entwickelnde Missionskonzeption Franz Xavers. Sein Werk übersetzte der Freiburger Jesuit Petrus Python (1640–1729) für ein breiteres Publikum ins Lateinische. Programmatisch deutet das Bildnis Franz Xavers an, was sein Leben wesentlich bestimmte. Dies war der demütige und konsequente Gehorsam gegenüber dem gekreuzigten Christus, an dem Franz Xaver in einer für die japanischen Eliten kaum fassbaren Weise genug („satis“) hatte. Zudem ging es um die Ausbreitung des Evangeliums immer weiter hinaus („amplius“) in die Ferne (Schiffe!).

Weil zumindest die gebildeten Japaner lesekundig waren und die Missionarsgruppe rund um Franz Xaver nicht überall hingehen konnte, setzten die Jesuiten von Anfang auch auf schriftliche Hilfsmittel. Allerdings mussten die katechetischen Texte (Dekalog, Vaterunser, für Liturgie relevante Bibeltex-te) mangels Druckerpressen und angesichts komplexer Schriften abgeschrieben und als Manuskripte verbreitet werden. Von einem vermutlich im Jahr 1613 vor Ort gedruckten Exemplar eines japanischen Neuen Testaments ist kein Exemplar überliefert.

Franz Xaver suchte wie die Jesuitenmission allgemein soweit als möglich nach Anknüpfungs- und Anpassungsmöglichkeiten in der Zielkultur, sofern nicht zentrale christliche Glaubensinhalte gefährdet wurden. Zugleich sollten argumentativ Widersprüchlichkeiten der nicht-christlichen Gedankenwelt aufgezeigt werden, um dann für die christliche Lehre zu werben. Als Problem erwies sich die Bezeichnung für Gott. Zur Abgrenzung vom japanischen Buddhismus benutzte Franz Xaver das lateinisch-portugiesische Wort „Deus“. Allerdings klang dies so ähnlich wie der japanische Begriff „Dayuzo“ (= „große Lüge“), was zu entsprechenden Missverständnissen führte.

S. Franciscus Xaverius S. I. Indiarum
Et Iaponiæ Apostolus .



Sub Cruce Xaverius Crucis Amplius Amplius orat;
Impetrat; auditō, iam Crucis esse Satis.

Interkulturelle Vermittlung zwischen Japan und Europa

Valignano, Alessandro: Wahrhaftiger Bericht, Von den new-erfundnen Japponischen Inseln und Königreichen, auch von anderen zuvor unbekandten Indianischen Landen Freiburg im Üechtland: Gemperlin, 1586
Kirch.G.oct.1582

Für das deutschsprachige Publikum übersetzte Renwart Cysat (1545–1614) die italienischen Berichte über die Gegebenheiten in Japan und die Entwicklung der Jesuiten-Mission dort, die vor allem von Alessandro Valignano (1538–1606), außerdem von Gaspar Coello (1531–1590) verfasst worden waren. Valignano bereiste in seinem Amt als päpstlicher Visitator der Missionen in Asien erstmals von 1579 bis 1582 Japan. Die dort gewonnenen Eindrücke wurden im Hauptteil des vorliegenden Buches geschildert. Valignano beschrieb das japanische Brauchtum (z.B. mit Bezug auf Essen und Kleidung), religiöse Praktiken, das politische System, aber auch das neu entstandene kirchliche Leben in Japan. Aufgenommen wurde auszugsweise auch der Schriftverkehr zwischen den Jesuiten und der Kurie. Ziel war, den Papst und die europäischen Katholiken zu einer verstärkten Unterstützung des japanischen Missionsfeldes zu motivieren.

Bemerkenswert ist, wieviel Respekt, auch Bewunderung für die religiöse Ernsthaftigkeit der Japaner Valignano zum Ausdruck brachte. Das Volk verrichte Gebete „in treffenlicher anzahl / vnnd mit grossem fleyß“ (S. 83). Über die schintoistischen bzw. buddhistischen Priester berichtete er: „wiewol sie nicht so oft als unsere Prediger in Europa predigen / so thun sie es doch auff das prächtigst“ (S. 84).

Ein Anhang (S. 209ff.) dokumentiert ausführlich die von Valignano initiierte Reise einer japanischen Gesandtschaft zum Papst. Vier Konvertiten aus hochgestellten Kreisen begannen 1582 ihre Reise und gelangten über Goa nach Rom. Am 23. März 1585 wurden sie von Papst Gregor XIII. zu einer Audienz empfangen. Außerdem lernten die vier Japaner 70 europäische Städte sowie zahlreiche geistliche und weltliche Würdenträger kennen. Das Interesse Europas für Japan sollte geweckt werden. Vor allem aber sollten die japanischen Gesandten in ihrer Heimat Vorbehalte gegen die Europäer abbauen bzw. für den christlichen Glauben als Mit-Ursache für den ho-

hen kulturellen und ökonomischen Standard Europas werben.

Als die Gesandtschaft gemeinsam mit Valignano im Jahr 1590 nach Japan zurückkehrte, hatten sich allerdings die dortigen Rahmenbedingungen geändert. Die Unterstützer unter den christlichen Reginalherrschern der Insel Kyushu waren teilweise gestorben und die Christenverfolgung hatte begonnen.

Warhafftiger Bericht/

Von den New-
erfundnen Japponischen
Inseln vnd Königreichen/ auch von anderen
juvor unbekandten Indianischen Landen. Darinn der
heilig Christliche Gland wunderbarlich zu-
nimpt vnd auffwächst.

Allen frommen Christen
gang lustig vnd nützlich zulesen.



Durch

RENVVARDVM CYSATVM,
Burgern zu Lucern/ auß dem Italienischen
in das Teutsch gebracht/ vnd sehr zum ersten-
mal im Teut. außgegangen.

Getruckt zu Frenburg
in Schwabland/ bey Abraham
Weyssler 1585.

209

Warhafftige

Histori vnd erz-
ählung von den new er-
fundnen Insulen/ Königreichen vnd
Fürstenthumben in Japponia
gelegen.

Welcher massen dieselbigen
zu Christlichem Glauben bekehrt/ ihre Abs-
gesandten vnd Königl. Legatē gehn Rom gesandt/
vnd sich der Heiligen Römischen Kirchen vnderwürf-
tig gemacht/ auch öffentlich ihre Catholische Bekand-
niß da gethan/ vnd darfür angenommen/ als
nemlich den 23. Martij im Jahr

1585.

Iohann. x.

Vnd ich hab noch andere Schaffe/ die
stude nicht auß diesem Stall/ vnd dieselbigen muß ich
auch herfürren/ vnd die werden meine Stym. hören/
vnd wiede ein Herde vnd Hirdt werden/ 26.

D

Nach

6.

Amerika

Projekte staatsähnlicher Gebilde, in denen auf einem Territorium Missionare und Indigene gemeinsam die Belange des Alltags gestalteten, gab es im Verlauf der Missionsgeschichte nur in Amerika. Nirgendwo sonst kam es andererseits zu einer solch intensiven Besiedlung durch Europäer. Dies führte zu territorialen Konflikten und zu einer gewaltsamen Verdrängung bzw. Dezimierung der einheimischen Bevölkerung wie auf keinem anderen Kontinent. Die Mission suchte nach Wegen der Vermittlung und Empathie für die Indigenen, konnte sich aber nicht immer aus dem Schatten der politischen Rahmenbedingungen befreien.





verdadera relacion de la conquista de
del Reino llamado la Nueva Castilla: Conquistada por

6.

Amerika (1)

Lateinamerika / Karibik

In Lateinamerika sowie in der Karibik gründeten die Europäer nicht nur Handelsstützpunkte, sondern betrieben von Anfang an die Eroberung des gesamten Territoriums. Dies hatte Folgen für die Mission insofern, als sie es mit einer großen Zahl von Angehörigen militärisch unterworfenen Menschen zu tun hatte, deren Christianisierung als Ausweis politischer Loyalität galt. Bald kam das Problem der Sklaverei hinzu. Die Missionare entwickelten verschiedene Ansätze, um das im kolonialen Kontext geschehende Unrecht zumindest zu mildern.

6.1–6.4

Ambivalenzen in der Beziehung zur indigenen Bevölkerung

Ein positives Interesse an den Indigenen Lateinamerikas entwickelten in Europa viele erst, als deren Kultur weitgehend zerstört war und man Religionen generell distanziert gegenüberstand. Die Mission geriet zunächst in ein Zwielicht, weil sie rechtlich, organisatorisch und argumentativ mit der Eroberung Lateinamerikas verbunden war. Bald kämpften jedoch viele Missionare gegen die Unterdrückung bzw. Versklavung der Indigenen. Die Jesuitenreduktionen gewährten den Indigenen Schutz und ökonomische Sicherheit, was den geistlichen Anliegen der Mission (Zahl der Getauften!) zugutekam.

6.5–6.7

Aufwertung durch Bibelausgaben

Die Auswahl der Zielsprache bei Bibelübersetzungen sowie die Gestaltung von Illustrationen sollte die Bibel in ihrer Relevanz für bestimmte Bevölkerungsgruppen aufzeigen. Zugleich erfuhren diese Gruppen, zumal wenn sie unterprivilegiert bzw. unterdrückt waren, eine Aufwertung in der Selbst- und Außenwahrnehmung. Bei den für die Bibelausgaben Verantwortlichen bestand ein hohes Maß an Identifikation mit diesen Gruppen.

6.1

Rekonstruktion der Inka-Religion

Picart, Bernard: *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres. Avec une explication historique, & quelques dissertations curieuses*
Amsterdam: Bernard, 1723–1735
Kirch.G.fol.560

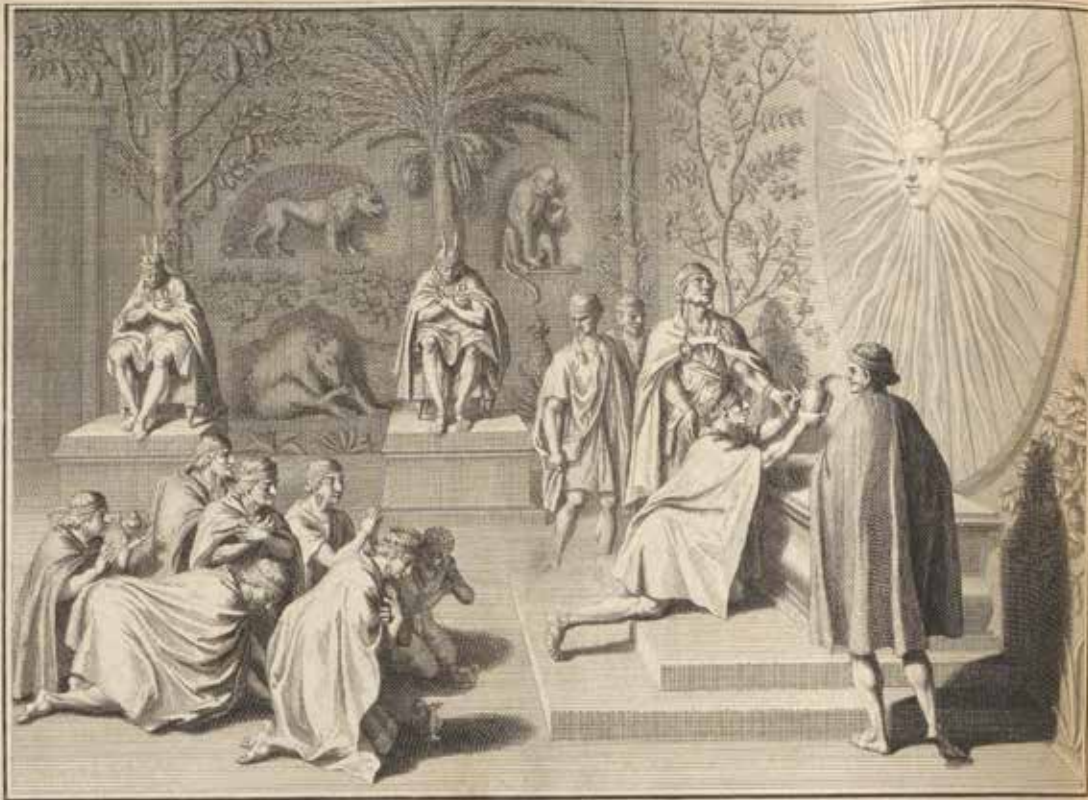
Die Kupferstich-Technik wurde insbesondere im späten 17. sowie im 18. Jahrhundert zur Bebilderung meist großformatiger Bildbände genutzt. Dies galt auch für ethnologisch-geographische Werke. Durch den Fernhandel sowie Berichte Forschungsreisender konnte man auf empirisch gestützte Informationen zurückgreifen. Nach den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts und religionskritischen Konzepten insbesondere der französischen Frühaufklärung standen viele Gebildete der Zeit der religiösen Praxis mit einer gewissen Distanz gegenüber. Darauf konnte sich das hier vorliegende Werk eines umfassenden Religionsvergleichs stützen. Es ging dabei weniger um den Nachweis der Überlegenheit des Christentums, um dadurch Anhänger anderer Religionen zur Konversion zu bewegen. Vielmehr richtete sich das Werk an ein gebildetes europäisches Publikum, das seine Kenntnisse erweitern wollte. Zugleich konnten sich die Leser im Geist der Aufklärung als Vertreter einer höheren kulturellen Entwicklungsstufe im Vergleich zu den „Götzendienern“ („peuples idolâtres“) bestätigt sehen. Nicht der Verstoß gegen das Fremdgötterverbot der Bibel an sich war dann das Problem, sondern die am Sichtbaren, Äußeren hängende, noch nicht vergeistigt-moralisierende Gestalt der Religiosität. Im Gegensatz zur Zerstörung der Kultstätten der indigenen Völker durch die Konquistadoren in Lateinamerika sollten die detailreichen Kupferstiche zu einer wissenschaftlichen Rekonstruktion der jeweiligen religiösen Praktiken beitragen.

Der französische, aber überwiegend in den Niederlanden arbeitende Kupferstecher Bernard Picart (1673–1733) berief sich im Textteil zu Peru auf authentische Zeugen wie Garcilaso de la Vega (1539–1616), der wegen seiner mütterlicherseits bestehenden Verwandtschaft mit einem früheren Inka-Herrscher den Beinamen „El Inca“ annahm. Garcilaso beschrieb aufgrund mündlicher Überlieferungen und Recherchen vor Ort die Geschichte und das Brauchtum der Inka. Ein einigendes Band des seit 1438 durch militärische Expansion entstandenen Inka-

reichs stellte der Sonnenkult dar. Die Inka betrachteten sich als Kinder der Sonne. Gerade die Erfolge der Inka schienen deren überirdische Herkunft zu bestätigen. Das Inkareich wurde mit einem Netz von Sonnentempeln überzogen und regelmäßige Opfer zur Verehrung der Sonne wurden angeordnet. Das Zentralheiligtum befand sich in Cusco, der alten Hauptstadt der Inka. Indem kultische Praktiken für lokale Gottheiten der unterworfenen Völker zugleich geduldet und mit dem Sonnenkult verknüpft wurden, gelang den Inka-Eliten eine Festigung ihrer Macht.

Literatur:

Effinger, Maria u.a. (Hrsg.): *Götterbilder und Götzendienner in der Frühen Neuzeit. Europas Blick auf fremde Religionen*, Heidelberg 2012, S. 238–240 (IV.2)



L' YNCAS consacre son VAZE au SOLEIL.



L' YNCAS vient recevoir les OFRANDES que ses SUJETS font au SOLEIL.



Verdadera relacion de la conquista del Peru
 y provincia del Cuzco llamada la nueva Castilla: Conquistada por el magnifico
 y esforçado cavallero Francisco piçarro hijo del capitan Gonçalo piçarro cau-
 llero de la ciudad de Trugillo: como capitan general de la cesarea y catholica
 magestad del emperador y rey nro señor: Embiada a su magestad por Francisco
 de Xerez natural de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla secretario del
 sobredicho señor: en todas las puincias y conquista de la nueva Castilla y uno
 de los primeros conquistadores della.

Fue vista y examinada esta obra por mandado de los señores inquisidores
 del archobispado de Sevilla: e impresa en casa de Bartholome perez en el mes
 de Julio. Año del parto virginal mil e quinientos e treynta y quatro.

6.2

Eine Bibel auf dem Schlachtfeld

Xerez, Francisco de: Verdadera relación de la conquista del Perú llamada la nueva Castilla
Sevilla: B. Perez, 1534
Ra 16 Ovi 2

Im Unterschied zu Asien und lange Zeit auch Afrika war aus europäischer Sicht der amerikanische Kontinent von vorneherein als Territorium im Blick, das es möglichst in Gänze zu erobern und zu besiedeln galt. Dazu trug für das spätere Lateinamerika wesentlich die Kunde von der Fülle vorhandenen Edelmetalls bei, das kaum durch im Handel verfügbare Tauschwaren aufzuwiegen gewesen wäre. Francisco de Xerez (1504–1547) deutete dies als Schreiber Francisco Pizarros (ca. 1476–1541) in seinem Bericht über die Eroberung Perus an. Allerdings suchten die spanischen Konquistadoren durch Bezugnahme auf ihre von der Krone übertragenen Aufgaben im Bereich der Mission nach einer moralischen bzw. theologischen Legitimation ihres Tuns. Xerez gebrauchte in seinem Bericht die Bezeichnung „los Christianos“ als Synonym für „Españoles“. In der Außenwahrnehmung bestand dadurch ein direkter Zusammenhang zwischen dem Streben nach irdischen Reichtümern bzw. Macht und dem Christentum.

Das Titelblatt der Schrift, die Xerez im Auftrag Pizarros als Bericht für den König verfasste und drucken ließ, veranschaulicht ein zentrales Ereignis der Eroberung des Inkareiches. Pizarro war mit seiner Expeditionstruppe bis zur Stadt Cajamarca im Norden Perus vorgedrungen. Dort stand er einem quantitativ vielfach überlegenen Heer unter Führung des Inka-Herrschers Atahualpa (ca. 1500–1533) gegenüber. Atahualpa ließ sich zu einem persönlichen Treffen auf dem zentralen Platz der Stadt überreden und traf dort, auf einer Sänfte getragen, am 16.11.1532 mit seinem Gefolge von ca. 8.000 Begleitern ein. Die Spanier hatten einen Hinterhalt vorbereitet, schickten aber zunächst den Dominikaner-Pater Vicente de Valverde (ca. 1490–1541) voraus. Valverde war mit Pizarro verwandt und begleitete ihn seit 1529 als Missionar. Er nahm ein Buch, wahrscheinlich eine Bibel oder ein Brevier, in die Hand und versuchte, mit Bezug auf die darin vernehmbare Stimme Gottes und mittels eines Dolmetschers Atahualpa zentrale Aspekte des Christentums zu bezeugen. Atahualpa un-

terbrach Valverde ungeduldig und wollte um den Ursprung dieser Lehre wissen. Nachdem ihm Valverde das Buch als Quelle überreicht hatte, hielt Atahualpa dieses an seine Ohren und warf es weg, als er nichts hören konnte. Valverde verstand dies als Ablehnung einer friedlichen Übereinkunft mit Atahualpa und berichtete Pizarro entsprechend. Auf ein vereinbartes Zeichen hin griffen die Spanier aus ihrem Hinterhalt heraus an, töteten mindestens 2.000 Inkas und nahmen Atahualpa gefangen. Valverde unterrichtete den gefangenen Inka-Herrscher erneut im christlichen Glauben, taufte ihn sogar, bevor dieser trotz Zahlung eines Lösegeldes am 26.7.1533 von den Spaniern hingerichtet wurde. Wenig später konnte das besiegte Inkareich als „Neukastilien“ in das spanische Herrschaftsgebiet eingegliedert werden.

Literatur:

Xerez, Francisco de: Geschichte der Entdeckung und Eroberung Peru's, aus dem Spanischen übersetzt von Philipp H. Külb, Stuttgart u.a. 1843

6.3

Vom Eroberer zum Aktivist für die Rechte der Ureinwohner

Casas, Bartolomé de las: Warhafftiger und gründtlicher Bericht der Hispanier grewlichen und abscheulichen Tyranny von ihnen in den West-Indien, so die neuwe Welt genennet wirt, begangen. Bd. 1
Frankfurt/Main: Theodor de Bry, 1599
R 16 Las 2-1

Mit seiner erstmals 1552 gedruckten „Brevísima relación de la destrucción de las Indias occidentales“ stimmte Bartolomé de las Casas (1484–1566) eine „Jeremiade“ über die Grausamkeiten der Europäer in der Neuen Welt“ an (Sievernich, S. 45). Gegen die ursprüngliche Absicht von Las Casas wurde diese Streitschrift insbesondere in solchen Ländern übersetzt und gedruckt, denen die Inhalte als Mittel anti-spanischer Polemik von Nutzen waren. So erschienen allein 29 niederländische Ausgaben. Der vor den Spaniern aus Lüttich geflohene Calvinist Theodor de Bry (1528–1598) versah die noch von ihm vorbereitete deutsche Ausgabe mit ausdrucksvollen Kupferstichen.

Die dargestellte Szene hatte Las Casas selbst miterlebt. Er stand seit 1502 als Soldat im Dienst der spanischen Krone und nahm 1511 an der Eroberung Kubas teil. Der Häuptling des dortigen Taíno-Stammes wurde gefangen genommen. Ein Franziskaner-Mönch versuchte ihn vor seiner Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen für das Christentum zu gewinnen, um nach dem Tod in den Himmel zu kommen. Als die Frage, ob denn „auch die Spanier in [den] Himmel kämen“, bejaht wurde, zog der Häuptling die Hölle vor, weil er „bey solchen grausamen Tyrannen gar nicht seyn“ wollte.

Bei Las Casas kam es drei Jahre später zu einem radikalen Sinneswandel, als ihm von Dominikanern die Absolution verweigert wurde, weil er nicht bereit war, die ihm durch das Encomienda-System zugewiesenen „Indios“ freizulassen und das zugehörige Land zurückzugeben (Sievernich, S. 36). Die mit diesem System einhergehenden Verpflichtungen der Eroberer zur Christianisierung der Indigenen wurden mit Gewalt oder gar nicht wahrgenommen, jedenfalls durch die Rücksichtslosigkeit und Habgier der Konquistadoren konterkariert. Las Casas artikuliert in der Folgezeit gegenüber dem spanischen Königshaus und durch Publikationen den Widerspruch zwischen der Universalität der Liebe Gottes zu allen Menschen

und der Unterdrückung bzw. Ausrottung der indigenen Bevölkerung Mittel- und Südamerikas. Es ging ihm um die Einheit in Christus (Kolosser 3,11), um Mission mit Wort und glaubwürdiger Tat statt mit Gewalt (Sievernich, S. 43f.). Im Jahr 1516 wurde er zum Prokurator der Ureinwohner berufen. 1522 trat er dem Dominikaner-Orden bei. Die im November 1542 erlassenen „Leyes Nuevas“ mit der Freilassung indigener Sklaven und der Einrichtung eines Rechtsbeistands für sie gingen auf den Einfluss von Las Casas zurück (Sievernich, S. 40). Dies trifft auch zu auf die päpstliche Bulle „Sublimis Deus“ (1537), in der den Ureinwohnern Amerikas der Status des Menschseins zugesprochen und deren Versklavung verboten wurde.

Die Kurie erkannte zunehmend die Probleme, die aus einer Delegation missionarischer Aufgaben an Staatsorgane entstanden. Die im Jahr 1622 erfolgte Gründung der „Congregatio de propaganda fide“ sollte nicht zuletzt die theologische Authentizität und Glaubwürdigkeit der Mission durch Unabhängigkeit von staatlichen Machtinteressen gewährleisten (Sievernich, S. 33).

Literatur:

Sievernich, Michael: Bartolomé de las Casas (1484–1566). Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer; in: Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas, Regensburg 1992, S. 30–58



6.4

Eine Grammatik für den Jesuitenstaat

Restivo, Paulo: *Brevis Linguae Guarani Grammatica Hispanicae [...] secundum libros Antonii Ruiz de Montoya et Simonis Bandini in Paraquaria anno MDCCXVIII composita et „Breve Noticia de la Lengua Guarani“ inscripta [...]*
Stuttgart: Kohlhammer, 1890
Phil.oct.5730

Die Sprache des indigenen Stammes der Guaraní wird bis heute in Paraguay im Alltag verwendet und wurde 1992 neben dem Spanischen als offizielle Amtssprache anerkannt. Dieser für Lateinamerika eher ungewöhnliche Vorgang lässt sich historisch nicht ohne die Tätigkeit der Jesuiten-Mission erklären. Die Jesuitenreduktionen für die Guaraní und weitere Volksgruppen wurden ab 1610 aufgebaut und bestanden bis 1767. Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652) gehörte zu den Gründern der staatsähnlichen Jesuitenreduktionen an den Flüssen Paraná und Uruguay. Ganz bewusst entschieden sich die Jesuiten für den ausschließlichen Gebrauch der indigenen Sprachen zur Kommunikation mit den „Indios“ in den von ihnen verwalteten und direkt der spanischen Krone unterstehenden Gebieten. Dementsprechend wichtig war die Erstellung zweisprachiger Grammatiken und Wörterbücher, um das systematische Erlernen der Sprachen zu erleichtern. Die vorliegende Grammatik in der Guaraní-Sprache wurde durch den sprachkundigen Jesuit Paulo Restivo (1658–1741) auf Grundlage älterer Werke von Ruiz de Montoya sowie Simon Bandini erstellt, dann vom Tübinger Orientalisten Christian Friedrich Seybold (1859–1921) neu herausgegeben. Seybold widmete die Neuausgabe dem gelehrten Kaiser Pedro II. von Brasilien (1825–1891), der sein Amt u.a. wegen der Sklavenbefreiung im Vorjahr verloren hatte.

Der Schutz der Eingeborenen vor der Zwangsarbeit im Encomienda-System bzw. vor portugiesischen Sklavenjägern war ein wesentlicher Beweggrund für die Gründung des „Jesuitenstaats“ auf dem Gebiet des späteren Paraguay und der benachbarten Regionen. Solange den Einheimischen durch die europäischen Kolonialisten Unrecht widerfuhr, blieb die Neigung zu einer inneren Akzeptanz des Christentums gering. Als jedoch in den Jesuitenreduktionen Schutz sowie Möglichkeiten zu Ausbildung und ökonomischer Entwicklung geboten wurden, ließen sich die Indigenen in großer Zahl taufen. Bis zur

Auflösung der Jesuitenreduktionen wurden über 700.000 Guaraní getauft. Die Jesuitenreduktionen realisierten effektiv und über längere Zeit, was wie ein Muster auch später etwa von deutschen Missionaren in Afrika bzw. in den Siedlungen der Herrnhuter angestrebt wurde. Man wollte in Siedlungen unter Leitung der europäischen Missionare ein hohes Maß an Selbstverwaltung und wirtschaftlicher Autarkie erreichen, den Einheimischen Schulbildung sowie Beschäftigungsoptionen (v.a. Landwirtschaft, Handwerk, Kirche) bieten und eine Gemeinschaft im Glauben wie im Besitz pflegen. Zentral war dabei die Achtung der indigenen Kultur und Sprache, sofern sie nicht den Kerninhalten des christlichen Glaubens widersprach.

Brevis
Linguae Guarani Grammatica
Hispanice

a Reverendo Patre Jesuita
Paulo Restivo

secundum libros **Antonii Ruiz de Montoya**
et **Simonis Bandini**

in Paraquaria anno MDCCXVIII composita

et

„Breve Noticia de la Lengua Guarani“

inscripta

sub auspiciis Augustissimi Domini Petri II.,
Brasiliae Imperatoris,

ex unico, qui notus est, Suae Majestatis
Codice Manuscripto

edita et publici juris facta, necnon praefatione instructa

opera et studio

Christiani Frederici Seybold,
Doctoris philosophiae.



Stuttgardiae

In Aedibus Guilielmi Kohlhammer
MDCCCXC.

6.5

Eine Bibelübersetzung im Kontext der Unabhängigkeitsbewegung

Pazos Kanki, Vicente (Übers.); Scio de San Miguel, Phelipe (Übers.): El Evangelio de Jesu Christo segun San Lucas. En Aymara y Espanol
London: J. Moyes, 1829
B Amerika 1829 01

Vicente Pazos Kanki (1779–1852) wird im Rückblick als „Bolivia’s first man of the world“ (Bowman, S. 159) eingeschätzt. In den Ordensseminaren der Franziskaner in La Paz bzw. der Dominikaner in Cusco studierte er außer Theologie auch Rhetorik und Philosophie. 1804 erfolgte die Promotion in Theologie. Pazos Kanki identifizierte sich mit seiner indigenen Herkunft und gebrauchte neben der spanischen Amtssprache auch seine Muttersprache Aymara. In den Blickpunkt der Öffentlichkeit rückte er seit den Unabhängigkeitsbestrebungen der späteren lateinamerikanischen Länder von der Kolonialmacht Spanien. Ab 1809 nahm er Partei für republikanische Ideen in Abgrenzung sowohl von Spanien als auch von Anhängern einer konstitutionellen Monarchie mit einem König indigener Herkunft. Von 1812 bis 1816 musste er angesichts der politischen Wirren nach London ins Exil gehen. Im Jahr 1816 publizierte Pazos Kanki als Redakteur der Zeitung „La Cronica Argentina“ in Buenos Aires die Unabhängigkeitserklärung in einer von ihm verfassten Aymara-Version. Seit 1829 war er als der erste Botschafter Boliviens in London tätig. Zuvor verbrachte er einige Jahre in den USA und tat sich als Historiker hervor.

Die Interessen der indigenen Bevölkerung ließen sich nach der Loslösung von der spanischen Kolonialmacht und im Kontext der USA und Großbritanniens offensiver vertreten. Die Anliegen als Priester und als Politiker bzw. Diplomat flossen zusammen in der Erstellung erster Teilübersetzungen der Bibel in Aymara. 1825 publizierte Pazos Kanki das Markusevangelium und 1829 das hier vorliegende Lukasevangelium. Projekte früherer Missionare im kolonialen Kontext scheiterten am Verbot von Bibelausgaben in indigenen Volkssprachen durch die kirchlichen Behörden. So wurde eine von Bernardino de Sahagún (ca. 1500–1590) erstellte Übersetzung der Bibel in die Nahuatl-Sprache der Azteken durch die Inquisition in Sevilla am 10.5.1576 verboten.

Der Vermittlung zwischen den Kulturkreisen sollte die zweisprachige Gestaltung des Lukasevan-

geliums dienen. Die Übersetzung erfolgte jeweils aus dem für Katholiken verbindlichen Ausgangstext der lateinischen Vulgata. Allerdings ließ Pazos Kanki die Teilbibelausgabe in London drucken, wohl auch weil dort die äußeren Bedingungen für den Bibeldruck günstig waren. Der Aymara-Text weist einige Einflüsse aus dem Spanischen auf. So wurden die Begriffe für Priester (Sacerdote), Gott (Dios), Engel (Angelpaja), Heiliger Geist (Espiritu Santona), aber auch Wein (vino) (Lukas 1,5-15) aus dem Spanischen übernommen. Für die entsprechenden Sachverhalte gab es in der traditionellen Lebenswelt der Aymara keine sprachlich artikulierbare Entsprechung. Sie blieben als Lehnwörter jedoch erklärungsbedürftig. Der spanische Paralleltext stammte von Phelipe Scio de San Miguel (1738–1796) und orientierte sich stark an der Vulgata.

Literatur:

Bowman, Charles H.: Documents concerning a Bolivian diplomat: Vicente Pazos Kanki; in: Revista de Historia de América 97 (1984), S. 159–174

KOLLANA
JESU - CHRISTON
EVANGELYUPA
SAN LUCASAN KELLKATAPA.

MAYA CAPITULO.

ALLOJA haquenacagua kellkaña munapjana, yatichañataqui cunteja hiwasa uñjapjatana :

2 Acanacasty hiwasaja catakápgta quiquipa uñjirnácancan lacapata; hupanakasty Diosan arúpana ministronacapana.

3 O asqui-kankiry Teofilo, nayaja aca taque gualy unanchausina, húman unanchañamataqui kellkta.

4 Húman checkpacha yaticañamataqui, cunteja húmasa yatikátana.

5 Herodesan, Judionacan Reypan tiempupana maya amautta, Sacerdote, útjana, Zacarias sutiny, Abias ayluta; guarmypan sutipasty Isabelanagua, Aaronan aylupata.

6 Panipachasty checka chuimaninagua, Dios-Auquisana arupa hani packjirinagua;

EL SANTO EVANGELIO
DE
JESU - CHRISTO
SEGUN SAN LUCAS.

CAPITULO I.

YA que muchos han intentado poner en orden la narracion de las cosas, que entre nosotros han sido cumplidas :

2 Como nos las contáron los que desde el principio las viéron por sus ojos, y fuéron ministros de la palabra :

3 Me ha parecido tambien á mí, despues de haberme muy bien informado, cómo pasáron desde el principio, escribírtelas por orden, ó buen Theophilo,

4 Para que conozcas la verdad de aquellas cosas, en que has sido instruido.

5 Hubo en los dias de Herodes, Rey de Judéa, un Sacerdote nombrado Zachárias, de la suerte de Abías : y su muger de las hijas de Aaron, y el nombre de ella Elisabeth.

6 Y eran ambos justos delante de Dios, caminando irreprehensiblemente en todos los mandamientos, y estatutos del Señor.

6.6

Sprachneubildungen unter Sklaven

Magens, Jochum Melchior (Übers.): Die Nywe Testament van ons Heer Jesus Christus. Ka set over in die Creols tael en ka giev na die ligt tot dienst van die deen mission in America
Kopenhagen: Bie Die Erfgenamen Van Godiche, 1781
B kreol.1781 01-1 und -2

Dänemark nahm 1666 die Karibik-Insel St. Thomas in Besitz und förderte die Einrichtung von Zuckerrohrplantagen durch dänische Kolonisten und deren Nachfahren, die sich teilweise mit anderen Ethnien mischten (Kreolen). Aus einer Kreolen-Familie stammte auch Jochum Melchior Magens (1715–1783). Nach einem philologischen Studium in Kopenhagen erwarb er eine Zuckerrohrplantage und widmete sich der Übersetzung des Neuen Testaments in die niederländisch-kreolische Sprache. Mit der Widmung an den dänischen König Friedrich V. (1723–1766) stellte er seine Loyalität unter Beweis. Magens gab in seinem „Vorberigt“ als Zielgruppe die Kreolen bzw. die „Neger Gemeinde“ an.

Bereits die Verwendung von Herrnhuter Kleisterpapier als Bezugsmaterial für den Einband deutet auf die Mission als primären Verwendungszweck hin. St. Thomas war seit 1732 das erste außereuropäische Gebiet, in das Herrnhuter Missionare ausgesandt wurden. Graf Zinzendorf hatte im Vorjahr bei seinem Besuch am Hof des dänischen Königs Christian VI. von einem „Kammermohr“ Anton, der zuvor Sklave auf St. Thomas war, erfahren, wie menschenunwürdig die Zustände dort waren und dass die afrikanischen Sklaven bisher keine Gelegenheit hatten, etwas vom Wort Gottes zu erfahren. Dass 50 Jahre später das kreolische Neue Testament erschien, zeigt, wie langwierig sich die Etablierung eines Gemeindelebens unter den afrikanischen Sklaven gestaltete. Erst im 19. Jahrhundert hatten sich die politischen Rahmenbedingungen soweit verändert, dass die Missionare offen und systematisch gegen die Versklavung von Afrikanern zu kämpfen vermochten.

Kreolsprachen entstanden vor allem in solchen multikulturell geprägten Gebieten, in denen sich Menschen mit unterschiedlichem Migrationshintergrund zu verständigen versuchten. Es handelte sich nicht um die Sprache einer dominierenden Ethnie, die aufgrund faktischer Machtverhältnisse von angrenzenden Volksgruppen verstanden wurde.

Vielmehr wurden Kreolsprachen von unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen – meist im Zusammenhang von Sklaverei, Verschleppung bzw. Vertreibung – entwickelt. Der Grundwortschatz lehnte sich dabei quantitativ in starkem Maße an die Sprache einer Kolonialmacht an und verband damit Elemente anderer Provenienz. Auf St. Thomas setzten sich allerdings überwiegend niederländische, nicht dänische Begriffe als Bezugsvokabular für die Bildung der regionalen Variante des Kreolischen durch (Pontoppidan, S. 130–131). Nur wenige Ausdrücke waren afrikanischer Herkunft, was an der heterogenen Zugehörigkeit der Sklaven zu afrikanischen Stämmen und Sprachfamilien lag. Generell zeichneten sich die später meist ausgestorbenen Kreolsprachen durch Einfachheit und Formlosigkeit in Wortschatz und Grammatik aus.

Literatur:

Pontoppidan, Erik: Einige Notizen über die Kreolensprache der dänisch-westindischen Inseln; in: Zeitschrift für Ethnologie 13 (1881), S. 130–138

DIE NYWE
TESTAMENT
VAN ONS HEER
JESUS
CHRISTUS

KA SET OVER
IN DIE CREOLS TAEI

EN
KA GIEV NA DIE LIGT 
TOT DIENST VAN
DIE DEEN MISSION

IN
AMERICA.

~~~~~  
GEDRYKT IN COPENHAGEN 1781.  
BIE DIE ERFGENAMEN VAN GODICHE.

*J. Lorenz.*



## 6.7

# Milieuspezifische Glaubensvermittlung

Anzi, Amado: El Evangelio criollo  
Buenos Aires: Ediciones Agape, 1964  
69g/17 ©Verwaistes Werk (§ 61a UrhG)

Zu Wechselwirkungen zwischen Personen europäischer und indigener Herkunft kam es auch in der Lebenswelt der „Gauchos“ in den argentinischen Steppen. Dabei handelte es sich um Nachfahren vor allem spanischer Einwanderer, aber auch um „Indios“, Mestizen, ehemalige afrikanische Sklaven und „Mullatten“. Allen gemeinsam war ein halbnomadisches Leben als Rinderhirten auf ausgedehnten Landgütern. Sie lebten am Rand der Gesellschaft, in Armut, aber auch in einer relativen Bewegungsfreiheit. Der Aufenthalt im Freien bei jeder Witterung bedingte einen einfachen, naturnahen Lebensstil und eine entsprechende Kleidung. Charakteristischerweise trugen die berittenen Gauchos Ledertiefel, Pumphosen, breitkrepelige Hüte, Halstücher und Ponchos.

In dieses Milieu hinein übertrug der Jesuitenpater Amado Anzi eine lyrische Neubearbeitung der Evangelien. Die Passagen der vier Evangelien wurden harmonisiert und in Bibeldichtung mit einem argentinisch gefärbten Spanisch transponiert. Das Vorwort spricht von einer volkstümlichen argentinischen Sprache („lenguaje folklórico argentino“). Der argentinische Künstler Eleodoro Marengo (1914–1996) stattete den Text mit anschaulichen Zeichnungen aus. So wurde Jesus beim Einzug in Jerusalem als reitender Gaucho dargestellt. Die Volksmenge im Hintergrund ist nur schemenhaft, aber als zumindest teilweise aus demselben Milieu stammend zu erkennen. Stellvertretend für die führenden Schichten des Judentums zur Zeit Jesu zeichnete Marengo einen gut gekleideten Herrn eindeutig europäischer Herkunft mit Taschenuhr und Zeitung als Insignien von Wohlstand und Einfluss. Lyrik und Illustrationen zusammen sollten die Identifikation der Gauchos mit Jesus und seinen Jüngern erleichtern. Zwischen der marginalisierten Position der Gauchos und der bedrängten Situation der ersten Jünger angesichts einer übermächtigen und überwiegend feindlichen Führungsschicht sollten Parallelen erkennbar werden. Das zeitlich ferne Geschehen, wie es in den Evangelien bezeugt wird, wurde für die Gauchos als Zielgruppe präsent und relevant.

"Amigo!, ¿qué quiere que haga?"  
le dijo al viejo delante;  
y aquel cogió al instante  
"Señor!, discípulo que soy,  
quiero que me abra las vistas",  
le repuso aplacado.

"Vaya tiempo — le dijo —  
porque no le he salvado",  
y así quedó el criado  
de su señora en día,  
de modo que lo siguió  
a Jesús por todos lados.

**TII. EL DOCUMENTO AL GOBIERNO**

Entonces los Fariseos  
hicieron un escrito,  
ya copiado de vista de  
cuando el pueblo se paró,  
ya después echado en casa  
aquél segundo tiempo.

Cuando ya buscaba la hebra  
de escritura en alfiler,  
con una mucha precaución  
se le ocurrió de súbito,  
pidiendo que fuera el fallo  
de una virgen casada.



"Se apuró y dijo entonces  
ya contar al Dios agustino;  
"Mientras, nosotros sabemos  
que si acertó, por supuesto,  
ya justo pagado impusieron  
el gobierno que tenemos".

Venidos al pueblo Jesús  
cruza de adelante,  
y, en su camino sereno,  
el silencio se repite  
en la misma que una  
masa al pueblo o al gobierno.

"Por qué me temen, fariseos?",  
les preguntó en forma acida,  
y, pidiendo en sus ruidos  
su nombre, preguntó al resto:  
"¿De quién es ese escrito  
que está sobre la moneda?"

"En del príncipe", dijeron.  
"Entonces los arrojó hacia allá —  
los dijo mirando el grullo  
y levantando la voz —  
"Dios a Dios lo que es de Dios  
y al gobierno lo que es suyo".

No que decir que con hombres  
queridos apodallados,  
y mirando en un instante  
se fueron con diámetro,  
a rancura el silencio  
con los labios picados.

Obediencia a Dios primero  
y al hombre segundo por Dios;  
mirado al hombre lo van  
de los mandamientos dichos,  
y sólo fallar el camino  
ya caducó a los dos.

De Dios sólo lo dijeron,  
ya Dios y el hombre lo humano;  
si el poder surge lo mismo  
por ser a por malicia,  
sepa que ama y perdona  
con la norma del cristiano.

**TII. LA LEYENDA DE LA VITINA**

Mientras estaba en el templo,  
mirando que a cada rato  
volvían con espíritu  
mucho plata en la almoneda,  
se del cuenta de inmediato  
que eran los diez del día.

En ese llegó una visita  
haciendo en Dios su cometido,  
y, desatando el pulcero  
sobre tanta algunas cosas,  
estó en silencio de policía  
por venir ningún seruido.

Jesús llamó a sus discípulos  
en cuanto acabó de ver,  
y les mostró la moneda  
que dá la leyenda al templo,  
potenciada por ejemplo  
por su santo poderido.

"Los quiero que esta visita  
dés una que cada vez,  
porque los otros van bien  
sólo sólo de los otros",  
y una visita que no cubra  
sino que abra su mente.

Nada vale más que  
sacados para tenerlos;  
en los cambios políticos  
se tiene siempre sobre,  
porque ya Dios sólo vale  
la moneda del amor.

**TA. TRISTEZA EN JERUSALÉN**

Al nombre de los Olivos  
de Jesús son variados,  
cuando al punto se fueron  
marcha a Dios del personal,  
hacer en tierra sagrada  
y arrojado cuando están.

"Epa amigo!, ¿qué está haciendo?"  
dijo el dueño, con figura,  
para mostrar, como agustino,  
dijéron que por favor  
lo piden, porque el Señor  
lo precisa por un apuro.

"Tristemente me lo hacen,  
que sea de sentir palabras,  
y Jesús, con todo aplomo,  
haciendo el pueblo burlado,  
le avisa que están en el templo  
y lo mismo al animal.

La gente muy silenciosa  
le siguió por silencio,  
y ella cubrió en el suelo  
sus propios pedregos y monedas,  
mientras algunos al suelo  
mentaban guiso de plantas.



Y cuando a Jerusalén  
llegaron del interior,  
ociendo con gran claridad  
que curaban y sus plenas.  
"Bendito sea el Rey que viene  
en el nombre del Señor".

Se amó un momento brevemente  
el silencio en la ciudad,  
y toda la ventura  
concentrada quedó sobre  
aquél hombre que venía  
con tanta novedad.

Unos cuantos Fariseos,  
caricados por la curada,  
le dijeron con insolencia  
que curaba al pueblo,  
por girar con descuido  
en tanta perfidia.

Para Jesús respondió  
con un desafío equívoco:  
"Yo los quiero que si uno  
que me agaña no se alegrar,  
gustaría las monedas puestas  
la plata de sus monedas".

Aquel cuando de Jesús  
notó los gestos de amor  
de tanto el pueblo burlado  
que lo aclamaban con gusto,  
pero más de después  
a los otros Fariseos.

"No adelantamos lo andar",  
dijeron sus camiones,  
y, viendo que el pueblo mismo  
se iba detrás de Jesús,  
claramente se fueron  
haciendo como la cruz.

**TA. LEYENDA SOBRE JERUSALÉN**

Aunque que miras cosas  
Jesús hizo a la visita,  
cuando con seguridad  
los otros que le venían,  
por volver con tranquilidad  
el amor que le ofrecía.

"Yo quisiera tanto ver bien  
Jerusalén, muchas veces,  
como el Rey que guano  
hizo las alas su vida,  
sin embargo me has querido  
la sola que se te ofrece".

**TA. EL REY DE LOS REYES**  
Comenzaban los Apóstoles,  
nuevas del templo salían,  
la hebra que tenía  
en cada su distancia,  
y que era su distancia  
la misma plata ya.

Jesús dijo, con solidez:  
"Ven con nosotros ahora",  
"¿Cómo? yo los quiero  
que todo se vuelva abajo  
y será habido de como  
en un extraño futuro".

"Mientras... le dijeron ellos  
con un gesto tranquilado —  
sigas en saber precedido,  
cuando será el estropeado,  
y cómo será el infierno  
que se crea el fin del mundo".

Y Jesús los respondió  
ya subiendo de fealdad:  
"Entes de mucha cosa dijo  
ya que miras los animales,  
porque muchos con sus monedas  
se fueron para por Moisés".



## 6.

# Amerika (2)

## Nordamerika

### 6.8–6.11

### Zivilisation durch Empathie und Effizienz

Dass die europäische Besiedlung Nordamerikas mit Gewalt und Unrecht verbunden war, wurde zeitgenössisch sowohl vor Ort als auch in Europa thematisiert. Als Ausweis wahrhaft zivilisierten Verhaltens wurden die Bemühungen um das Verständnis indigener Sprache und Kultur durch die Missionare eingeschätzt. Bibelübersetzungen machten dies konkret. Zeitweise gelang ein auch beidseitig dankbar aufgenommenes Leben in Gemeinschaft zwischen Indigenen und europäischen Missionaren.



## 6.8

# Eine Bibel für „betende Indianer“

Eliot, John (Übers.): Mamusse Wunneetupanatamwe Up-Biblum God Naneeswe Nukkone Testament Kah Wonk Wusku Testament  
Cambridge, Mass.: Samuel Green & Marmaduke Johnson, 1663  
Ba Amerika 1663 01

Der älteste Bibeldruck des amerikanischen Kontinents ist die hier vorliegende Bibel in die Massachusset-Sprache. Sie zielte auf die Teilstämme der in Neuengland beheimateten Narragansett, die zu den Algonkin-Indianern gehörten, ab. Die von Bibliophilen hochgeschätzte Bibel wurde auch unter dem Namen ihres Übersetzers John Eliot (1604–1690) bekannt. Eliot emigrierte als Glaubensflüchtling aus England in die puritanische Massachusetts Bay-Kolonie. Dieses Gebiet sollte zu einem idealtypischen neuen Jerusalem bzw. „Bible Commonwealth“ entwickelt werden (Gründer, Eliot, S. 212). Die dort lebende indigene Bevölkerung konnte als Teil der christlich strukturierten Gesellschaft verstanden werden, insofern sie das Evangelium annahm, das Wort Gottes anerkannte und zum Ruhm Gottes lebte. Ab 1646 ernannten die Prediger der Kolonie jedes Jahr aus ihren Reihen zwei Personen, die mit der „Indianermission“ beauftragt wurden (Gründer, Eliot, S. 215–216). Als erstes wurde Eliot ernannt, der später den Titel „The Apostle of the Indians“ erhielt (Wright, S. 26).

Eliot erlernte bereits seit 1642 die „Indian language“ zunächst von John Sassamon (gest. ca. 1675), einem von Puritanern erzogenen Waisenkind aus dem Stamm der Wampanoag. An den Übersetzungsarbeiten war dann der Konvertit Waban stark beteiligt. 1649 wurde nach einem Beschluss des englischen Parlaments die Missionsgesellschaft „Corporation for the Promoting and Propagating the Gospel of Jesus Christ in New England“ gegründet. Sie finanzierte die Übersetzung und den Druck der Bibel (Wright, S. 3). 1661 erschien das Neue Testament, 1663 die Vollbibel. Das vorliegende Exemplar, in das zu Lebzeiten Eliots evtl. von ihm selber eine biographische Notiz auf dem Titelblatt eingetragen wurde, repräsentiert die zum Gebrauch in der Missionsituation bzw. im entstehenden Gemeindeleben der Ureinwohner bestimmte Variante. Es fehlt das in der Version für die Unterstutzer enthaltene englische

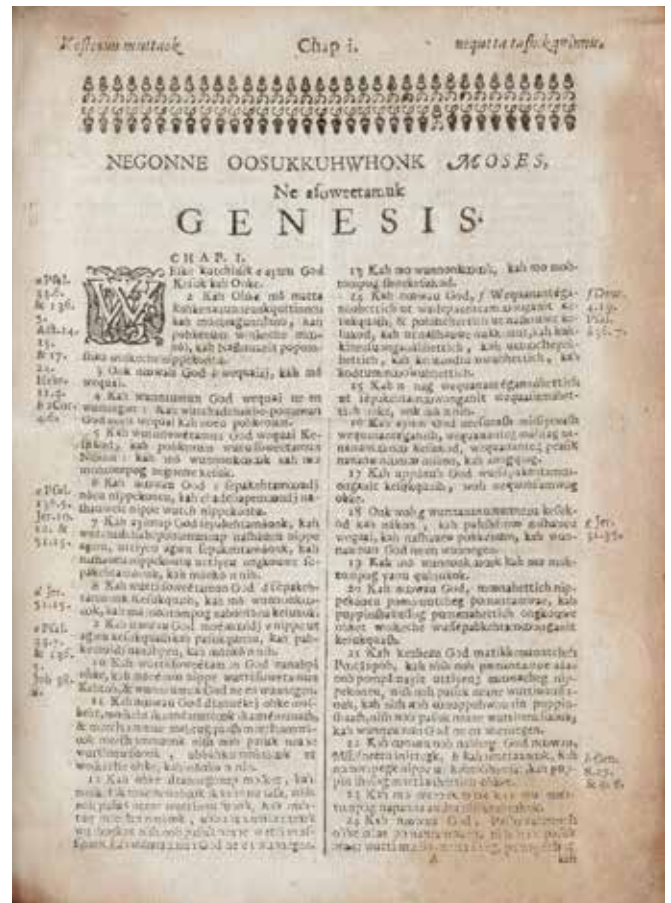
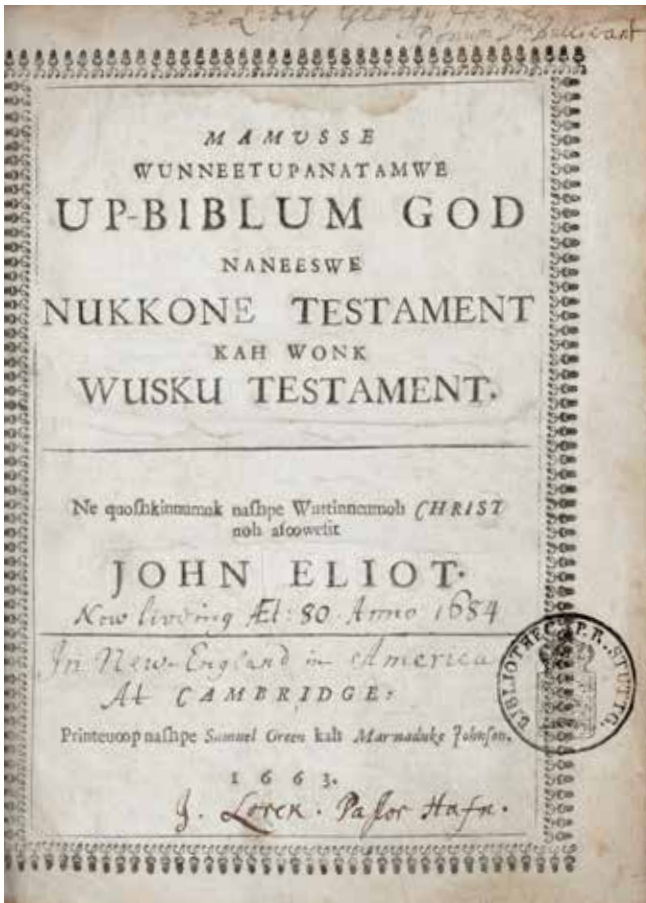
Titelblatt sowie die Widmung für den englischen König. Beide Ausgaben weisen die Psalmen in metrischer Form sowie zwei Fragen zur christlichen Lebensführung auf (Wright, S. 11–12). Auffällig an der Massachusset-Sprache ist die ungewöhnliche Länge der Wörter, die durch den Bibeldruck erstmals verschriftlicht wurden. Allerdings verwendete Eliot für wichtige theologische Sachverhalte die englischen Begriffe (Gründer, Eliot, S. 218).

Eliot begründete die Vorbereitung der dann 1685 gedruckten zweiten Auflage dieser Bibel mit dem Hinweis auf die dringende Nachfrage der „praying Indians“ nach Bibeln: „[...] all of them, beg, cry, entreat for Bibles, having already enjoyed that blessing, but now are in great want“ (4.11.1680) (Wright, S. 18). In den bis 1674 von Eliot gegründeten 14 „praying towns“ lebten ca. 1.100 „Indianer“. Sie verwalteten sich weitgehend selbst und passten sich mit Viehzucht, Acker- und Gartenbau sowie Fischfang an europäische Wirtschaftsformen an, bauten Kirchen, Schulen, Geschäfte, Häuser u.a. (Gründer, Eliot, S. 219, 221). Eliot „war der einzige, der nach dem ‚King Philip’s War‘ [1675–1676] gegen ihre Versklavung und Verschickung protestierte“ (Gründer, Eliot, S. 220).

### Literatur:

Gründer, Horst: John Eliot und die „Praying Indians“. Vom Scheitern einer puritanischen Mission in Neuengland; in: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992), 2, S. 210–222

Wright, John: Early Bibles of America, New York 1892



## Effizienz und Pragmatismus

Horden, John (Übers.): Osuke tesutämenut ke tepälechekekämenua nāshutu ke pemucheewāmenua Chesus Krist (The New Testament in Moose Cree)  
London: The British and Foreign Bible Society, 1956  
B Amerika 1956 01 ©United Bible Societies

Allerlei Indianisches; in: Saat und Ernte auf dem Missionsfelde 1 (1899), 5, S. 33–39  
Kirch.G.oct.4871-5.1899

In der Mission wurden häufig pragmatische Lösungsansätze für auftretende Schwierigkeiten bevorzugt. So entwickelte der Methodisten-Missionar James Evans (1801–1846) eine spezielle Silbenschrift für die schriftliche Fixierung der Algonkin-Sprachen an der kanadischen Hudson Bay (v.a. Cree und Ojibwe). Die Cree-Schrift besteht aus zwölf Grundzeichen, die entsprechend der Vokalisierung der Silbe nach vier Seiten gedreht werden kann. Diese Schrift ließ sich unter den Lebensumständen nomadischer Stämme leichter erlernen als die lateinische Buchstaben-schrift.

Der Bericht für deutsche Missionsfreunde nahm Bezug auf die Unterrichtssituation unter den Cree. In den Missionsschulen saßen Schüler aller Generationen. Als Tafel wurde wie hier abgebildet notfalls eine Felswand verwendet, auf die man mit einem Stück Kohle die Zeichen der Cree-Schrift schreiben konnte. Einige Bekanntheit erreichte der von 1869 bis 1876 unter den Cree arbeitende kanadische Missionar Egerton Ryerson Young (1840–1909), der in der Abbildung als Lehrer vorgestellt wurde. Er machte wie wenige andere in populärwissenschaftlichen Werken dieses entlegene Missionsfeld einem breiteren Publikum bekannt.

Wechselwirkungen mit der Tätigkeit dieser Missionare ergaben sich bei den Arbeiten von John Horden (1828–1893). 1851 nahm er das Angebot der Church Missionary Society an, in Moose Factory, einem Ort im Gebiet der Hudson's Bay Company, als Lehrer und Seelsorger die Angestellten der Handelsgesellschaft und die ansässigen Cree zu betreuen. Seine Frau Elizabeth widmete sich den indigenen Mädchen und Frauen. Bereits nach acht Monaten beherrschte Horden den Moose-Dialekt der Cree-Sprache so gut, dass er ohne Dolmetscher predigen und unterrichten konnte. Aufbauend auf rudimentären

Übersetzungen früherer Missionare konnte Horden im Jahr 1859 die Evangelien und 1876 das komplette Neue Testament in dieser Sprache publizieren. Das vorliegende Exemplar ist ein Nachdruck der Ausgabe von 1876 (aufgeschlagen beim Vaterunser). Zuvor druckte er mit einer 1853 aus England transportierten Druckerpresse ein Gebet- und ein Gesangbuch. In Würdigung seiner Verdienste um die Mission wurde Horden 1872 zum anglikanischen Bischof für ein riesiges Territorium im Norden Ontarios geweiht.



## Seehundstran für Bibeln

Burghardt, Christian Friedrich (Hrsg.): The Gospels according to St. Matthew, St. Mark, St. Luke, and St. John. Translated into the language of the Esquimaux Indians, on the coast of Labrador, by the missionaries of the Unitas Fratrum, or, United Brethren, residing at Nain, Okkak, and Hopedale

London: Printed for the use of the Mission, by the British and Foreign Bible Society, 1813

B Eskimo 1813 01

Die unter der Bezeichnung „Eskimos“ bekannten indigenen Völker im nördlichen Polargebiet kamen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Berührung mit europäischen Missionaren. Die Herrnhuter Brüdergemeine wirkte ab 1721 in Grönland und gründete 1771 Nain als erste Missionsstation auf Labrador. Die Herrnhuter Missionare beschränkten sich auf die „Inuit“ genannten Eskimos dieser Territorien. 1776 ließ sich der erste Inuit in Nain taufen. 1776 wurde die Missionsstation Okak gegründet, 1782 Hoffenthal (später „Hopedale“). Nicht nur für die unmittelbare Verkündigung, sondern auch für die Realisierung der meist mit der Mission einhergehenden Angebote für Bildung, medizinische Versorgung und sesshafte wirtschaftliche Betätigung war die Konzentration der verstreut lebenden Inuit an der südlichen Labrador-Küste wichtig (Beck, S. 7–8). Bis Ende 1810 stieg die Einwohnerzahl in den drei Missionsstationen auf 457, von denen sich etwa die Hälfte zum Christentum bekannte (Burkhardt, S. 75).

Die Herrnhuter Missionare hatten über einen längeren Zeitraum hinweg Teile der Bibel in Inuktitut, den Labrador-Dialekt der Eskimo-Sprachen, übersetzt. Christian Friedrich Burghardt (gest. 1812), seit 1794 Vorsteher der Missionsstation in Nain (Burkhardt, S. 74), überarbeitete bis zu seinem Tod die handschriftlich vorhandenen Übersetzungen der Evangelien. Das Manuskript wurde an die British and Foreign Bible Society (BFBS) weitergegeben, die den Bibeldruck bis zum Erscheinen des vollständigen Neuen Testaments 1822 finanzierte. Die Evangelien-Ausgabe, in der anders als auf dem Titelblatt angegeben das Johannesevangelium fehlte, reichte die BFBS zum Gebrauch in der Mission an die drei Stationen auf Labrador weiter. Die Eskimo-Gemeinden bedankten sich mit einem Fass „Seehundsthran“ (Burkhardt, S. 77).

### Literatur:

Beck, Hartmut (Hrsg.): Briefe aus Labrador, die Johann Traugott und Catharina Vollprecht an ihre Tochter Emma schrieben, 1854–1868, Karlsruhe 2013

Burkhardt, Gustav Emil: Die evangelische Mission unter den Eskimo in Grönland und Labrador, Bielefeld 1857

THE  
**GOSPELS**  
 ACCORDING TO  
 ST. MATTHEW, ST. MARK, ST. LUKE,  
 AND  
 ST. JOHN,  
 TRANSLATED INTO THE LANGUAGE  
 OF  
**THE ESQUIMAUX INDIANS,**  
 ON THE COAST OF  
**LABRADOR;**  
 BY THE  
 MISSIONARIES  
 OF THE  
*UNITAS FRATRUM; or, UNITED BRETHREN.*  
 RESIDING  
 AT NAIN, OKKAK, AND HOPEDALE.  
 PRINTED  
 For the use of the Mission,  
 BY  
*The British and Foreign Bible Society.*



London:

PRINTED BY W. M'DOWALL, PEMBERTON ROW, COUGH SQUARE,  
 1813.

**MATTHÆUSIB AGLANGIT,**

OKAUTSINNIK TUSSARNERTUNNIK.

KAPITELEMIK I.

*Kristusib Sivorlingit.*

**A**glait Jesusib Kristusib sivorlinginnik,  
 tamna Davidib erngninga, tamna A-  
 brahab erngninga.

2. Abrahah erngneriva Isaak. Isaab erng-  
 neriva Jako. Jakob erngneriva Juda kat-  
 tangtingillo.

3. Judab erngneriva Farez, Zaralo Tama-  
 remit. Farezib erngneriva Hezero. Hezerub  
 erngneriva Ramme.

4. Ramib erngneriva Aminada. Amina-  
 dab erngneriva Nahase. Nahasub erngne-  
 riva Salmo.

5. Salmub erngneriva Boase Rahabemit.

B



Der wilde und der civilisirte Mensch.



Wie sehr der Europäer erbüthen, welche Vorwürfe er sich machen müßte, wenn er über seine an den Amerikanern ausgeübten Unmenschlichkeiten nachdächte, die er doch eben so kühn als ungerecht Wilde nennt, beweist und bewährt die Geschichte der Eroberung von Amerika und die Niederlassung der Europäer in jenem Welttheile.

## 6.12

# Ein Indigener als wahrhaft Zivilisierter

Neuer goldener Spiegel oder Erzählungsbuch für Knaben und Mädchen zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung

Stuttgart: Magazin für Literatur und Musik, 1808  
73/81126

Die Ureinwohner Amerikas dienten neben anderen literarischen Figuren als Referenzpunkt in einem pädagogischen Band der Aufklärung. Die deutsche Jugend sollte anhand exemplarischer Beziehungskonstellationen zur Analyse und Bewertung von Verhaltensmustern befähigt werden. Der pädagogische Ansatz der Anthropologie ging davon aus, dass man sich durch ein moralisch tugendhaftes Handeln zum Menschen im eigentlichen Sinne entwickelt. Der hohe Anspruch der Sittlichkeit als Bedingung des Menschseins sollte zu stetigem Bemühen und kritischer Selbstreflexion motivieren.

Mit einem kolorierten Holzschnitt wurde die Erzählung über eine zweifache Begegnung zwischen einem vermeintlich „wildem“ Indianer und einem „zivilisierten“ Europäer eingeleitet. Zunächst vermerkte der anonym bleibende Autor global, dass ein Europäer sich schämen müsste beim Gedanken an „seine an den Amerikanern ausgeübten Unmenschlichkeiten“, die er „so kühn als ungerecht Wilde“ nannte (S. 53). Der Europäer galt in dieser Hinsicht als „der die Menschheit schändende Mensch“ (S. 54).

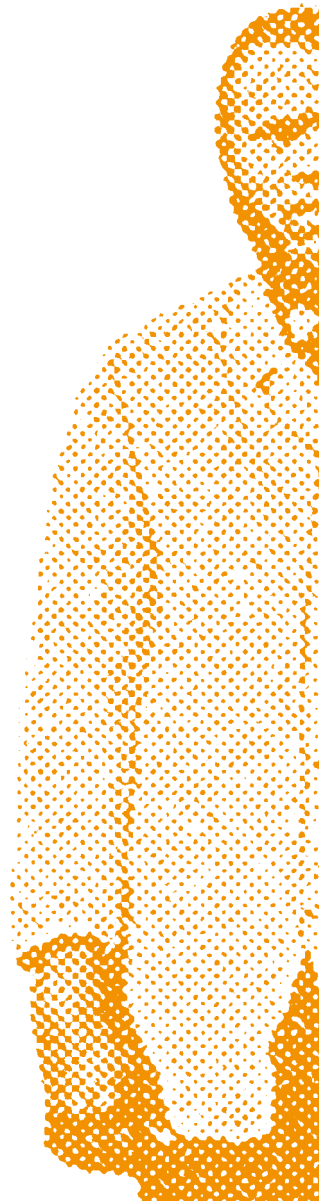
Dann präziserte der Autor diese Allgemein-aussage durch eine konkrete Gegenüberstellung zweier Personen. Ein dem Verdursten naher Ureinwohner näherte sich dem Landgut eines Europäers in Virginia, bat um Hilfe, wurde jedoch als „Indianischer Hund“ abgewiesen und vertrieben (S. 55). Monate später verirrte sich dieser Europäer bei einer Jagd, betrat in seiner Not die Wohnung ebendieses Indianers, den er aber erst am nächsten Tag erkannte. Der Europäer erhielt reichlich zu essen, durfte übernachten und wurde zu den Siedlungen anderer Europäer geführt. Er wunderte sich, „daß bei den Wilden so viel menschliches Gefühl herrscht“ bzw. „edelmütiges Betragen“ vorlag (S. 56–57). Daraufhin riet der „Indianer“ dem Europäer, dass er künftig nicht mehr die vermeintlich „Wilden“ abweisen solle, und sagte: „[...] der große Geist führe Dich, und schaffe dich zu einem Menschen um“ (S. 58).

Diese Erzählung kehrte die Zuordnung des Zivilisations-Status' um. Dem Anliegen der Aufklärung entsprechend wurde das eigene Tun und die Charakterentwicklung betont, nicht die Herkunft. Die Zugehörigkeit zu in der Selbstwahrnehmung zivilisierten Ländern bzw. Kulturen machte den Europäer noch nicht zu einer zivilisierten Person. Das würde er erst werden durch ein Verhalten, wie es faktisch der Vertreter der „First Nations“ an den Tag legte.

# 7.

# Ozeanien

Die Inselwelt Ozeaniens gehörte zu den aus Sicht der Mission erfolgversprechenderen Regionen der Welt. Dies lag auch am höheren Grad an Kooperations- und Kompromissbereitschaft zwischen den Kolonialmächten sowie gegenüber der einheimischen Bevölkerung. Die Mission, teilweise sogar das Eingreifen der Kolonialmächte wurde – zumindest in der frühen Phase – von nicht wenigen Insulanern ausdrücklich gewürdigt.





## Deutsch in Ozeanien

Großer deutscher Kolonialatlas, hrsg. vom Reichs-Kolonialamt; bearbeitet von Paul Sprigade und Max Moisel  
Berlin: Reimer, 1909  
26g/73

Delaporte, Philip Adam (Übers.): Bibel ñaran aen Gott ñarana Testament Öbwe me Testament Etsimeduw öañan. Bain ökör etaramawir  
New York (NY): American Bible Society, 1918  
B Nauru 1918 01

Im Jahr 1885 verständigten sich Deutschland und Großbritannien über die Abgrenzung ihrer Interessenssphären im westlichen Pazifik. Zunächst erhielten Handelsgesellschaften Schutzbriefe der deutschen Reichsregierung. Diese berechtigten sie zur eigenständigen Verwaltung und wirtschaftlichen Gestaltung der Inseln auf eigenes Risiko. 1899 wurde für Deutsch-Neuguinea die Verwaltung auf die Reichsregierung übertragen und ab 1906 gehörten zahlreiche weitere Inseln Ozeaniens zu diesem Kolonialgebiet. Davon wurde Deutsch-Samoa unterschieden. Eine Volkszählung von 1905 ergab, dass in Deutsch-Neuguinea ca. 200.000 Einheimische und 1.100 Europäer, darunter 700 Deutsche lebten.

Die Insel Nauru gewann an Bedeutung, als dort im Jahr 1900 umfangreiche Phosphatvorkommen gefunden wurden. Seit 1830 hatten sich auf Nauru einige Briten angesiedelt. Infolgedessen verbreiteten sich alkoholische Getränke und Schusswaffen unter den Insulanern. Blutige Fehden unter den zwölf Stämmen kosteten zwischen 1878 und 1888 etwa einem Drittel der Indigenen das Leben. Deutsche Händler sahen sich in ihrer Sicherheit bedroht und baten die deutsche Regierung um ein militärisches Eingreifen. Der einheimische König Auweyida (gest. 1921) äußerte den Wunsch nach Entsendung eines christlichen Missionars, um bei den Stämmen eine friedlichere Gesinnung zu bewirken. Deutsche Truppen erklärten Nauru 1888 zum „Schutzgebiet“ und beendeten den Konflikt durch das Verbot von Alkohol und Schusswaffen. Ein Missionar Tabuia kam aus den Gilbertinseln und erreichte bis 1892 mehrere Konversionen innerhalb der auf ca. 1.300 Personen geschrumpften einheimischen Bevölkerung.

Philipp Adam Delaporte (1867–1928) wurde 1899 von der kongregationalistischen Missionsgesellschaft „American Board of Commissioners for Foreign Missions“ (ABCFM) nach Nauru entsandt. Er war in Deutschland aufgewachsen, emigrierte jedoch als Jugendlicher in die USA. Zusammen mit seiner Frau Salome und dem einheimischen Helfer Timothy Detudamo (gest. 1953), der später Politiker wurde, übersetzte er aus dem Deutschen in die nauruanische Sprache die Bibel, einen Katechismus und ein Gesangbuch, erstellte außerdem ein Schul- und ein Wörterbuch. Die von ihm gegründete Missionsschule war die einzige Schule auf der Insel. Von einer Reise in die USA im Jahr 1915 konnte er nicht mehr nach Nauru zurückkehren, weil die Briten, die zwischenzeitlich die Insel besetzt hatten, ihm Sympathien für den deutschen Kriegsgegner vorwarfen.

Erste Teile der Bibel konnte Delaporte noch vor Ort mit einer Druckerpresse drucken, die ihm die London Missionary Society (LMS) vermittelt hatte. Die Manuskripte der Bibel nahm er in die USA mit und ließ sie schließlich durch die American Bible Society in New York drucken. Die deutsche Ausgangssprache prägte die Nauru-Bibel in markanter Weise. So gebrauchte Delaporte durchgängig das deutsche Wort „Gott“ (Titelblatt!). Auch für andere deutsche Wörter wie „buch“ (Genesis 5,1) oder „schlange“ (Genesis 3,1ff.) fand er im Nauruanischen keine Entsprechung.



### 7.3

## Eine Missionsbibel als Würdigung einer alternativen Kolonialpolitik

O le tusi paia o le Feagaiga Tuai ma le Feagaiga Fou lea, ua Faasamoaina  
London: British and Foreign Bible Society, 1884  
B samoan.1884 01

Am 2. März 1900 überreichte der regionale Zweig der London Missionary Society dieses Exemplar der ersten kompletten Übersetzung der Bibel in die samoanische Sprache an Wilhelm Heinrich Solf (1862–1936). Dieser Vorgang kann zumal im Rückblick als symbolträchtiger Akt zur Artikulation interkultureller und zwischenstaatlicher Verständigung betrachtet werden. Solf war am Vortag zum Gouverneur der neugebildeten Kolonie Deutsch-Samoa ernannt worden, nachdem die Briten zuvor ihre eigenen territorialen Interessen zurückstellten. Der Gouverneur pflegte seit seinem Indologie-Studium gute Beziehungen zu Großbritannien, wo er auch zeitweise wohnte. Er trat in den diplomatischen Dienst der Kolonialverwaltung ein und zeichnete sich durch große Sprachbegabung, Interesse an den indigenen Kulturen und ein für diese Zeit erstaunliches Einfühlungsvermögen gegenüber der Mentalität und dem Sozialverhalten der kolonialisierten Ethnien aus. Auf Samoa setzte er ausdifferenzierte Strukturen der Selbstverwaltung der einheimischen Bevölkerung durch und schaffte es nicht zuletzt wegen seiner samoanischen Sprachkenntnisse, Konflikte zwischen verschiedenen Volksgruppen bzw. ein partielles Aufbegehren gegen die Kolonialverwaltung friedlich zu lösen. Solf machte mit diplomatischem Geschick Samoa zur Musterkolonie und stand einer militärisch unterstützten Ansiedlung deutscher Farmer kritisch gegenüber.

Eher von liberaler Weltläufigkeit als von Religiosität geprägt traf sich Solf doch mit dem Anliegen der Missionare, in den Einheimischen zunächst Menschen mit eigener Würde zu sehen und nicht Arbeitskräfte vermeintlich minderer ethnischer Herkunft. Die 1795 gegründete London Missionary Society arbeitete ebenso wie die für Bibeldruck und -verbreitung verantwortliche British and Foreign Bible Society nicht explizit konfessionell. Dies ist im Zusammenhang der Missionsgeschichte insofern von Belang, als sich mit der Konkurrenz der Konfessionen nicht selten die machtpolitischen Gegensätze derjenigen Staaten verbanden, in denen die jeweiligen

Konfessionen ein starkes Gewicht hatten. Bei weiten Teilen der Samoaner, aber auch bei den Briten erlangte Solf ein hohes Ansehen.

#### Literatur:

So'o, Asofou: Pacific missions with special reference to Samoa; in: Stitz, Gerhard (Hrsg.): Colonies – missions – cultures – in the English-speaking world. General and comparative studies, ZAA Studies 12, Tübingen 2001, S. 221–234

Presented to  
His Excellency, D. W. H. Solf.  
First Governor of Samoa.

By  
The Samoan District Committee  
of the  
London Missionary Society.

March 2<sup>nd</sup>, 1900.



# 8.

## Reich Gottes

Ist die Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten nach christlichem Verständnis der Ermöglichungsgrund von Mission, so bezeichnet „Reich Gottes“ deren Wirkweise. Demnach ist in bzw. hinter allem missionarischen Handeln trotz aller Ambivalenzen der dreieinige Gott (Gott Vater, Christus, Heiliger Geist) als der eigentlich und durchgängig Handelnde aktiv. Dadurch erhalten, so die Missionare, die Verkündigung des Evangeliums in Wort (auch im übersetzten Wort!) und in Tat seine Dynamik. Viele Missionare nahmen den Anspruch des Evangeliums auf universale Relevanz und Wirkung ernst. Zwischen dem Reich Gottes und der „Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petrus 3,15) bestehe entsprechend christlicher Überzeugung eine enge Wechselbeziehung.





## 8.1

# Imperialismus der Gnade

Zaeslin, Ernst: Nikolaus von Brunn, einer der Gründer der Basler Mission. Aus seinen Schriften geschildert als Seelsorger und Reichschrist  
Basel: Finckh, 1906  
Kirch.G.oct.7943

Der Mission im Kontext des Kolonialismus wird von einzelnen Forschern vorgeworfen, dass es sich um die religiöse Variante des (westlichen) Imperialismus („imperialism at prayer“) (Mühleisen, S. 250) gehandelt habe. Diese Einschätzung entspricht jedoch weder der Selbstwahrnehmung der Missionare noch einer theologischen Herangehensweise, wie sie sich bei einem theologischen Gegenstand nahelegen sollte.

Die Biographie des Schweizer Pfarrers Nikolaus von Brunn (1766–1849) deutet bereits in der Titelformulierung den entscheidenden Ansatzpunkt an. Von Brunn, der im Jahr 1815 maßgeblich an der Gründung der Basler Mission beteiligt war, wird als „Reichschrist“ vorgestellt. Gemeint war damit, dass er sein Christsein im Unterschied zum damals auch in den evangelischen Kirchen vorherrschenden Rationalismus nicht primär kulturell oder moralisch verstand. Vielmehr versuchte er, seine gesamte Lebensführung auf das Reich Gottes auszurichten. Basel galt im frühen 19. Jahrhundert als „ein Zentrum der Reichsgottesbestrebungen“ der Erweckungsbewegung (S. III). In Brunns Schriften, die in Auszügen präsentiert werden, begegnete der „Ausblick in die Vollendung des Reiches Gottes“ (S. V).

Brunn erläuterte das Wesen des Reiches Gottes anhand von Jesu Gleichnissen in den Evangelien. Das Reich Gottes wird demnach dann präsent und erfahrbar, wenn Jesus als „Regent im Herzen“ eines Menschen zu regieren beginnt (S. 181). Die „Regierungsgrundsätze seines Reiches“ (S. 187) zielen entsprechend Matthäus 18,23–35 auf Demut, Selbstkritik und Offenheit gegenüber Gott ab. Das Gleichnis vom Sauerteig (Lukas 13,20–21) zeige die im Reich Gottes angelegte Dynamik: „So ist auch heute noch der Sauerteig die kräftige Nahrung, die Lehre Christi, [...] etwas Neues, das alles in Gährung bringt“ (S. 186). Das Reich Gottes ereignet sich Brunn zufolge als Widerfahrnis, als die „Wirkung des Reiches Gottes auf das einzelne Menschenherz“ (S. 186). Es gehe um „Ewigkeitsschätze“ (S. 206). „Der verborgene Schatz ist die Versöhnung mit Gott, der uns allein

reich macht“ (S. 186). Mit dem Begriff „Reich“ bzw. „Königsherrschaft“ (griechisch „basileia“) sind Sachverhalte wie „Besitznahme“ (S. 208) bzw. „Kampf“ (S. 181) verknüpft. Aber wie der „Schatz“ nicht vordergründig durch innerweltlichen Wohlstand begründet wird, so dachte Brunn bei der kämpferischen Landnahme an Gott, „der die Menschheit erlöst aus der Macht der Finsternis und sie versetzt in das Reich des Lichtes“ (S. 208).

So gesehen dienten die im Auftrag Gottes durch die Missionsgesellschaft ausgesandten „Reichsboten“ (S. 208) nicht der Ausbreitung des Machtbereichs eines Kolonialstaates. Die Mission sollte durch Bekenntnis in Wort und Tat das Evangelium als Inhalt des Reiches Gottes ausbreiten. Dadurch wuchs ein theologisch konnotiertes Imperium und entstand quasi ein Imperialismus der Gnade. Das Reich Gottes wirkt, weil es kritische Selbstreflexion einschließt, immer auch als Korrektiv zu allen menschlichen Machtansprüchen und Gestaltungsformen innerweltlicher Imperien.

### Literatur:

Mühleisen, Susanne: „How is it that we hear in our own languages the wonders of God?“. Vernacular Bible translations in colonial and postcolonial contexts; in: Stiltz, Gerhard (Hrsg.): Colonies – missions – cultures – in the English-speaking world. General and comparative studies, ZAA Studies 12, Tübingen 2001, S. 247–263



*N. von Brunn Pf.*

# Nikolaus von Brunn

einer der Gründer der Basler Mission.



Aus seinen Schriften geschildert  
als Seelsorger und Reichschrift

VON

**E. Jaeslin**  
Pfarrer.

Schulle war zu gründen 1687 und war da 18  
und was gründer ist danach (Offent. 1. 10).



Basel · Verlag von Ernst Zündli · 1906.

## Gottvertrauen und Einsatz für die Mission

Reichsharfe. Liederbuch für Gemeinschafts- und Evangelisationsversammlungen, Missions- und Bibelstunden, Jünglings- und Jungfrauenvereine, Sonntagsschulen und häuslichen Gebrauch  
Striegau: Urban, 1901  
Sch.K.M.oct. G 1/229

Evangelischer Reichsbote. Organ des Evangelischen Gesamtvereins für die Chinesische Mission, des Berliner und des Pommerschen Hauptvereins für China, 22 (1872)  
Berlin: Wiegandt und Grieben, 1872  
Kirch.G.qt.1804

Das Singen christlicher Lieder war als Artikulationsform des Glaubens, aber auch – wie das Gebet – als Kommunikationsweise gegenüber Gott zentral für die Frömmigkeit in den Herkunfts- und Zielländern der Mission. Das Liederbuch der pietistischen Gemeinschaftsbewegung in Schlesien enthielt einen Abschnitt, der in speziellen Missionsstunden verwendet werden konnte. In den Missionsliedern kam die exklusive Ausrichtung auf Christus als den einzig maßgeblichen Herrn und König zum Ausdruck. Doch die Bitte an den „König Jesu“, dass seine überwindende Kraft siegen möge und „alles bald Dir unterliege“ (142,1), ging einher mit der Gewissheit, dass Jesus ein „Held“ nur als „Heiland“ und „Friedefürst“ (143,2) ist. Dem entspricht das Vertrauen, dass „Jesus hält, was Er verspricht“ (141, Kehrvers). Bei der Mission sollte es demnach nicht um politische Herrschaft gehen, sondern darum, dass Jesus „Licht“ in die innere, geistliche Dunkelheit bringt (141) bzw. sich „jedem Völkerstamme“ in seinem Wesen offenbart (143,2). Wem die innere und äußere Mission ein ernsthaftes Anliegen war, fand sich in einer kleinen „Herde“ wieder (141,3). Missionslieder und Missionsstunden sollten jedoch durch die Perspektive auf die geistlichen Vorgänge, bei denen man den dreieinigen Gott als eigentliches Subjekt der Mission am Werke sah, Mut machen und die Beharrlichkeit in der Unterstützung stärken. Die Missionare waren als „Friedensboten“ (142) ausgesandt und als Ergebnis erwartete man „Jubelharmonien“ (143,2).

Auch Zeitschriften für die Unterstützterkreise der Mission in Deutschland konnten sich in ihrer Namensgebung programmatisch auf das Reich Gottes

beziehen. So nannte sich eine Publikation der in China tätigen protestantischen Missionsgesellschaften „Reichsbote“. Wem das Wachstum des Reiches Gottes in der Ferne wichtig war, den konnte man auch zu Spenden für die Finanzierung der Missionsarbeit aufrufen. Häufig pflegten ehemalige Missionare, die aus gesundheitlichen Gründen in ihre Herkunftsländer zurückkehren mussten, die Netzwerke der Missionsfreunde, hielten entsprechende „Missionsgottesdienste“ oder organisierten Zusammenkünfte frommer Frauenvereine.

Als Beispiel ist im vorliegenden Jahrgang der Bericht des Missionar Ehepaars Amalie und August Hanspach aufgeschlagen. Beide waren längere Zeit für die Berliner Mission in China tätig. In den teils weit über Norddeutschland verteilten Frauenvereinen wurde Geld gesammelt, um Weihnachtsgeschenke für die „Missionsgeschwister draußen und für die Chinesenkinder und Nationalgehülften“ versenden zu können. Diese Geschenke sollte die Missionsbraut Frieda Klühe mitnehmen, für deren Aussendung einige Gaben zusammenkamen, aber noch nicht genug, so dass um „fernere Beiträge“ gebeten wurde (S. 78–79). Auffällig ist, dass sich unter den Spenderinnen auch solche aus Holland befanden. Das „Reich Gottes“ verband die Christen über geographische und sprachliche Grenzen hinweg. In der Mission wurde globales Denken und Handeln manifest. Man verstand sich als weltweit verbundene Gemeinschaft, die voneinander wissen und füreinander eintreten sollte.









# Literaturverzeichnis

- Acke, Hanna: Missionary periodicals as a genre. Models of writing, horizons of expectation; in: Jenz, Felicity u.a. (Hrsg.): Missions and media. The politics of missionary periodicals in the long nineteenth century, Stuttgart 2013, S. 225–243
- Alpers, Paul: Der Krist. Bekenntnisse deutscher Christen vom Heliand bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 1934
- Alzheimer, Rainer: Bilder erzählen Geschichten. Eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika, Bremen 2010
- Altena, Thorsten: „Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster 2003
- Althaus, Gerhard: Stationstagebuch Mama I, Archiv der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft zu Leipzig (Depositum in den Franckeschen Stiftungen Halle/Saale), ALMW II.32.129
- Aritonang, Jan S. ; Steenbrink, Karel A.: A history of Christianity in Indonesia, Studies in Christian Mission 35, Leiden u.a. 2008
- Aus den Anfängen der evangelischen Mission in Japan; in: Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend 4 (1902), 3, S. 17–22
- Azamede, Kokou: Ewe-Christen zwischen Württemberg und westafrikanischen Missionsstationen (1884–1939); in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 159–175
- Aus der Mission unter den Evhe in Deutsch Togoland; in: Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend 4 (1902), Nr. 5, S. 33–38
- Bade, Klaus J.: Einführung. Imperialismus und Kolonialmission. Das kaiserliche Deutschland und sein koloniales Imperium; in: ders. (Hrsg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1984<sup>2</sup>, S. 1–28
- Balz, Heinrich: „Überwindung der Religionen“ und das Ziel der Mission. Zur Diskussion zwischen G. Warneck und E. Troeltsch 1906–1908; in: Becker, Dieter (Hrsg.): Es begann in Halle... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen 1997, S. 106–116
- Balz, Heinrich: Gewährenlassen, Eingreifen, Anknüpfen. Ernst Troeltsch und Gustav Warneck in der Auseinandersetzung über Religionen und Mission 1906–1908; in: Berliner theologische Zeitschrift 13 (1996), 2, S. 159–183
- Barth, Boris u.a. (Hrsg.): Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005
- Batalden, Stephen K. (Hrsg.): Sowing the Word. The cultural impact of the British and Foreign Bible Society, 1804–2004, Sheffield 2006
- Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine, Erlangen 1981
- Beck, Hartmut (Hrsg.): Briefe aus Labrador, die Johann Traugott und Catharina Vollprecht an ihre Tochter Emma schrieben, 1854–1868, Karlsruhe 2013
- Becker, Dieter u.a. (Hrsg.): Es begann in Halle... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen 1997
- Bediako, Kwame: Jesus and the Gospel in Africa. History and Experience, Maryknoll, NY 2004; hier chapter 2: Jesus in African culture: A Ghanaian perspective, S. 20–33
- Benz, Ernst: Die Wiederentdeckung der verlorenen zehn Stämme Israels auf amerikanischem Boden; in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997), 3, S. 258–264
- Berner, Ulrich: Religionsgeschichte und Mission. Zur Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Gustav Warneck; in: Drehse, Volker (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 103–116
- Besier, Gerhard: Mission und Kolonialismus im Preußen der Wilhelminischen Ära; in: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992), S. 239–253
- Beyerhaus, Peter: Die Bibel im Werden einheimischer Kirchen; in: Hahn, Eberhard (Hrsg.): Dein Wort ist die Wahrheit. Festschrift für Gerhard Maier. Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie, Wuppertal 1997, S. 345–356
- Beyerhaus, Peter: Das Einheimischwerden des Evangeliums und die Gefahr des Synkretismus; in: Schirrmacher, Thomas (Hrsg.): Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen. Festschrift zum 70. Geburtstag von Peter Beyerhaus, Nürnberg 1999, S. 116–135
- Beyerhaus, Peter: Die Normativität biblischer Texte und ihre Kontextualisation in der missionarischen Kommunikation; in: Stadelmann, Helge (Hrsg.): Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen; Bericht von der 14. [Theologischen] Studienkonferenz des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie (AfeT) vom 11.–14. September 2005 in Bad Blankenburg, Gießen u.a. 2006, S. 3–28
- Black, Ann: Brunei Darussalam. Whither Pluralism in the “Abode of Peace”?, 23.9.2021 (URL: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2021/09/bruneidarussalam-whither-pluralism-in-the-abode-of-peace/>)
- Bollacher, Martin: Figurationen des ‚edlen Wilden‘ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts; in: Menges, Karl (Hrsg.): Literatur und Geschichte. Festschrift für Wulf Kroepke zum 70. Geburtstag, Amsterdam u.a. 1998, S. 51–63
- Bormann, Lukas: Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, S. 186–204
- Borneo, Yohansen: Sejarah Kaharingan (indonesisch: Die Geschichte des Kaharingan), 14.12.2009 (URL: <https://ibanology.wordpress.com/2013/06/23/sejarah-kaharingan-4/>)
- Bowman, Charles H.: Documents concerning a Bolivian diplomat: Vicente Pazos Kanki; in: Revista de Historia de América 97 (1984), S. 159–174
- Brückmann, Hans: Bibelverbreitung im Rheinland. 175 Jahre Evangelisches Bibelwerk im Rheinland, gegründet als Bergische Bibelgesellschaft im Jahre 1814, Köln 1989
- Brunei: Full Country Dossier – January 2024, hrsg. World Watch Research / Open Doors International (URL: <https://www.>)

- opendoors.org/en-US/persecution/countries/brunei/)
- Buchner, Charles: Die Mithilfe der Mission bei der Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit; in: Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905, Berlin 1906, S. 427–442
- Budijana, Lukas u.a.: Kontroversi Nama Allah. Bahan kajian yang ditugaskan dalam Sidang Sinode Gereja Isa Almasih Tahun 2002 di Jawa Barat <indonesisch: Die Kontroverse um den Namen Gottes. Bei der Synode der 'Kirche von Jesus dem Messias' 2002 in Westjava in Auftrag gegebene Studie>, Semarang 2004, S. 8–9
- Büttner, Carl Gotthilf: Aus der Studierstube eines Bibelübersetzers; in: Allgemeine Missionszeitschrift 8 (1881), S. 185–203
- Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hrsg. v. Eberhard Jüngel, München 1985
- Burkhardt, Guido: Die Mission der Brüdergemeine in Missionsstunden. Bd. 4: Südafrika, Leipzig 1901
- Burkhardt, Gustav Emil: Die evangelische Mission unter den Eskimo in Grönland und Labrador, Bielefeld 1857
- Chakrabarty, Dipertty: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton 2000
- Charles, Ronald: Researching and Teaching OtherWise; in: Becker, Eve-Marie u.a. (Hrsg.): Reading the New Testament in the Manifest Contexts of a Globalized World, Tübingen 2022, S. 269–287
- Charles, Ronald: The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts, Routledge 2020
- Choong, Pui Yee: The Allah Controversy in Malaysia: More Than Semantics; in: FULCRUM. Analysis on Southeast Asia, 26.3.2021 (URL: <https://fulcrum.sg/the-allah-controversy-in-malaysia-more-than-semantics/>)
- Clark, Anthony E.: A Chinese Jesuit catechism. Giulio Aleni's Four character classic, Basingstoke 2021
- Claus, Wilhelm: Dr. Ludwig Krapf, weil. Missionar in Ostafrika. Ein Lebensbild aus unseren Tagen, Basel 1882
- Claussen, Johann Hinrich: Interessante Denklücken. Ernst Troeltsch und seine Vorstellungen von christlicher Mission; in: Zeitzeichen 2023, 3, S. 46–47
- Comaroff, Jean ; Comaroff, John: Christianity and colonialism in South Africa; in: American Ethnologist 13 (1986), 1, S. 1–22
- Comaroff, Jean ; Comaroff, John: The Colonization of Consciousness in South Africa; in: Economy and Society 18 (1989), S. 267–296
- Conrad, Sebastian: Deutsche Kolonialgeschichte, München 2012<sup>2</sup>
- Delgado, Mariano u.a. (Hrsg.): Globales Christentum. Transformationen, Denkformen, Perspektiven, Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 32, Muttenz 2023
- Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016
- Dinkelaker, Bernhard: Wegbereiter, Handlanger oder Entwicklungsalternative? Die Rolle christlicher Missionsgesellschaften im Zeitalter des Kolonialismus; in: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 122 (2022), S. 86–91
- Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Jones, Adam: Bis an der Welt Ende. Die Prottenns – eine globale Familie im 18. Jahrhundert. Begleitbuch zur Sonderausstellung im Liechtensteinischen LandesMuseum, Vaduz 2024
- Dotsé Yigbe, Gilbert: Erfahrung und Erinnerung. Deutsche Kolonialgeschichte in Togo; in: Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016, S. 128–135
- Dotsé Yigbe, Gilbert: Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 159–175
- Spieth, Jakob: Bibelübersetzung in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes; in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 34 (1907), S. 315–323, 375–383
- Dube, Musa W.: The Bible in the bush. The first "literate" Batswana Bible readers; in: Dube, Musa W. u.a. (Hrsg.): Postcoloniality, translation, and the Bible in Africa, Eugene, OR 2017, S. 159–175
- Dube, Musa W.: Consuming a colonial cultural bomb. Translating *Badimo* into "Demons" in the Setswana Bible (Matthew 8:28-34; 15:22; 10:8); in: Dube, Musa W. u.a. (Hrsg.): Postcoloniality, translation, and the Bible in Africa, Eugene, OR 2017, S. 3–25
- Dürr, Renate: Übersetzung als Wissenstransfer. Das Beispiel der Guaraní-Wörterbücher von Antonio Ruiz de Montoya S.J. (1639/40); in: Häberlein, Mark u.a. (Hrsg.): Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert), Stuttgart 2010, S. 31–45
- Dunlop, Aaron: Johann Ludwig Krapf. His life and legacy, Peterborough, ON 2022
- Eber, Jochen: Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika, Riehen/Basel 2006
- Effinger, Maria u.a. (Hrsg.): Götterbilder und Götzendienen in der Frühen Neuzeit. Europas Blick auf fremde Religionen. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Heidelberg, der Nachwuchsgruppe „Prinzip Personifikation“, Transcultural Studies der Universität Heidelberg und des Instituts für Kunstgeschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München, Heidelberg 2012
- Eisemann, Fred B.: Bali. Sekala & Niskala. Essays on Religion, Ritual and Art, Tokyo u.a. 2009
- Fabri, Friedrich: Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch ökonomische Betrachtung, Gotha 1884<sup>3</sup>
- Fellman, Jack: Founders of Ethiopic studies. Job Ludolf (1624–1704) and August Dillman (1823–1894); in: Ancient Near Eastern Studies 39 (2002), S. 207–211
- Finnern, Sönke ; Rüggemeier, Jan: Methoden der neutestamentlichen Exegese, Tübingen 2016
- Fischer, Alexander A. (Hrsg.): 200 Jahre Bibel aus Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt und Deutsche Bibelgesellschaft. Katalog zur Ausstellung in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart vom

26. September bis 29. Dezember 2012, Stuttgart 2012

Fisseha, Girma (Hrsg.): Äthiopien – Christentum zwischen Orient und Afrika. [Aus Anlaß der Sonderausstellung „Äthiopien – Christentum zwischen Orient und Afrika“, die vom 11. Oktober 2002 bis 12. Dezember 2003 im Staatlichen Museum für Völkerkunde München gezeigt wird], München 2002

Flaig, Egon: Schuldig gesprochene Vergangenheit; in: FAZ, 11.10.2022, S. 11

Flaig, Egon: Wie hält es die Historie mit der historischen Wahrheit?; in: FAZ, 14.11.2022, S. 13

Fokken, Hermann: Wie ein afrikanisches Volk eine christliche Literatur erhält; in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt 69 (1914), S. 436–438, 443–448

Frenz, Margret: “A Race of Monsters”. South India and the British ‘Civilizing Mission’ in the Later 18th Century; in: Fischer-Tiné, Harald u.a. (Hrsg.): Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India, London 2004, S. 49–67, 300–305

Garth, Alexander: Gottloser Westen? Chancen für Glauben und Kirche in einer entchristlichten Welt, Leipzig 2017

Gathercole, Simon: The Gospel and the Gospels. Christian Proclamation and Early Jesus Books, Grand Rapids, MI 2022

Gehring, Alwin: Bartholomäus Ziegenbalg. Der Vater der evangelischen Tamulenmission. Eine Jubiläumsgabe, Leipzig 1907<sup>2</sup>

Gilley, Bruce: Verteidigung des deutschen Kolonialismus, 4. Aufl., Lüdinghausen 2021

Gleixner, Ulrike: Expansive Frömmigkeit. Das hallische Netzwerk der Indienmission im 18. Jahrhundert; in: Liebau, Heike u.a. (Hrsg.): Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert. Fachkonferenz „Missionsgeschichte als Wissenschaftsgeschichte. Die Dänisch-Hallesche Mission und die Forschung im Kontext interdisziplinärer Zusammenarbeit“ vom 30. August bis zum 2. September 2006, Hallesche Forschungen 29, Halle 2010, S. 57–66

Gleixner, Ulrike: Eine Missionsbibliothek ist nicht für die Ewigkeit; in: Beyer, Hartmut u.a. (Hrsg.): Ephemera. Abgelegenes und

Vergängliches in der Kulturgeschichte von Druck und Buch. Festschrift für Petra Feuerstein-Herz, Medium Buch 3 (2021), Wolfenbüttel 2021, S. 225–237

Goßweiler, Christian: „JHWH Gott Zebaoth“ als Problem der (indonesischen) Bibelübersetzung; in: Müller, Klaus W. (Hrsg.): Mission als Kommunikation. Die christliche Botschaft verstehen; Festschrift für Ursula Wiesemann zu ihrem 75. Geburtstag; ein Projekt des Instituts für Evangelikale Mission, Gießen, Nürnberg u.a. 2007, S. 208–230

Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl’s translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014

Goßweiler, Christian: Zwischen Globalisierung und Regionalität. Evangelium und Kultur auf Java; in: Müller, Klaus W. (Hrsg.): Mission in fremden Kulturen. Beiträge zur Missionsethnologie. Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag; ein Projekt des Instituts für Evangelikale Mission, Biebertal, Nürnberg 2003, S. 46–60

Grau, Marion: Christus und die Axt am Baum. Ein Beitrag zur Soteriologie in postkolonialer Perspektive; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, S. 242–255

Greiner, Christian Leonhard; Mögling, Hermann; Weigle, Gottfried; Amman, Johann Jakob: Mission in Canara; in: Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften / Basler Mission, 1842, H. 2, S. 68–88

Gruber, Judith: Wider die Enttinerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, S. 23–37

Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982

Gründer, Horst: John Eliot und die „Praying Indians“. Vom Scheitern einer puritanischen Mission in Neuengland; in: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992), 2, S. 210–222

Gründer, Horst: Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge; in: Wagner, Wilfried: Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Bremer Asien-Pazifik-Studien 12, Münster u.a. 1994, S. 24–37

Grundemann, Reinhold: Islam oder Christentum?; in: Deutsche Kolonialzeitung 9 (1896), Nr. 12, S. 90–93

Habermas, Rebekka: Colonies in the Countryside. Doing Mission in Imperial Germany; in: Journal of Social History 50 (2017), S. 502–517

Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014

Habermas, Rebekka ; Hölzl, Richard: Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 9–28

Habermas, Rebekka: Peitschen im Reichstag oder über den Zusammenhang von materieller und politischer Kultur. Koloniale Debatten um 1900; in: Historische Anthropologie 23 (2015), 3, S. 391–412

Habermas, Rebekka: Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft, Frankfurt/Main 2016

Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne, Göttingen 2013

Habermas, Rebekka: „Willst du den Heidenkindern helfen?“. Mission in den deutschen Kolonien; in: Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016, S. 50–57

Haddad, John R.: Cultures colliding. American missionaries, Chinese resistance, and the rise of modern institutions in China, Philadelphia u.a. 2023

Hänel, Cordelia u.a. (Hrsg.): Hermann Gundert. Wege zu gesellschaftlichem, internationalem und religiösem Zusammenleben. Jubiläumsband zum Hermann-Gundert-Jahr 2014. Seminar und Ausstellungen in

- Calw anlässlich des 200. Geburtstags von Hermann Gundert, Stuttgart 2015
- Hardeland, August: Die Bewegung unter den Parias im Madrasbezirke der Tamulenmission; in: *Die Evangelischen Missionen* 6. 1900, 265–273
- Harries, Patrick: *Butterflies and barbarians. Swiss missionaries and systems of knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007
- Harries, Patrick: *The roots of ethnicity. Discourse and the politics of language construction in South-East Africa*; in: *African Affairs* 87 (1988), S. 25–52
- Hauser, Julia: *Mind the Gap! Raum, Geschlecht und die Zirkulation von Wissen in der Mission am Beispiel der Kaiserswerther Diakonissen in Beirut*; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 137–157
- Hedlund, Roger E.: *Overture. The Serampore Mission*; in: Thomaskutty, Johnson (Hrsg.): *Serampore Mission. Perspectives in contexts*, Delhi u.a. 2019, S. XV–XVII
- Hellwald, Friedrich Anton Heller von: *Culturgegeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Augsburg 1875
- Henningsen, Julia: *Repräsentationen des globalen Südens im evangelischen Religionsbuch. Eine thematische Diskursanalyse vor dem Horizont postkolonialer Theorien*, Paderborn 2022
- Herrmann, Christian: *The history of the early missionary Bibles*; in: Gossweiler, Christian (Hrsg.): *Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629)*, Jakarta 2014, S. 11–18
- Herrmann, Christian: *Geschichte der frühen Missionsbibeln*; in: *WLB-Forum* 16 (2014), S. 20–31
- Heuss, Theodor: *Reden an die Jugend*, Tübingen 1956
- Heyden, Ulrich van der u.a. (Hrsg.): *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2012
- Hözl, Richard: *Imperiale Kommunikationsarbeit. Zur medialen Rahmung von Mission im 19. und 20. Jahrhundert*; in: *Medien & Zeit* 31 (2016), S. 3–17
- Holzhausen, Andreas: *Bibel trotz Babel. Das Buch der Bücher in den Sprachen der Welt*, Nürnberg 2022
- Howsam, Leslie: *Cheap Bibles. Nineteenth-century publishing and the British and Foreign Bible Society*, Cambridge u.a. 1991
- Hüsgen, Jan ; Pehlivanian, Meliné ; Albers, Irene ; Schmid, Andreas ; Richter, Thomas ; Othman, Aïsha: *Annäherungen an koloniale Bezüge in Bibliotheken*; in: *O-Bib. Das offene Bibliotheksjournal* 11 (2024), 3, 19 S. (<https://www.o-bib.de/bib/article/view/6051/9214>)
- Hutchinson, William R. u.a. (Hrsg.): *Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, Harvard Theological Studies 38, Harrisburg, VA 1994
- In der Sklavenfreistätte Lutindi (in Deutsch-Ostafrika); in: *Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend* 6 (1904), 7, S. 49–54
- Isenberg, Karl Wilhelm: *Abessinien und die evangelische Mission. Erlebnisse in Ägypten, auf und an dem rothen Meere, dem Meerbusen von Aden und besonders in Abessinien*, Berlin: Marcus, 1844
- Iskandar, Jahja: *Mengapa nama YAHWEH kurang populer? <indonesisch> Warum ist der Name Jahwe so wenig populär?*, Jakarta 2003
- Israel, Hephzibah: *Competing narratives on Bible translation in India. Missionary linguistics, postcolonial criticism, and translation studies*; in: Sugirtharajah, Rasiyah S.: *The Oxford handbook of postcolonial biblical criticism*, Oxford 2023, S. 473–494
- Issa, Rana: *The modern Arabic Bible. Translation, dissemination, and literary impact*, Edinburgh 2023
- Jenz, Felicity: *Missionaries and modernity. Education in the British Empire, 1830–1910*, Manchester 2022
- Jeyaraj, Daniel: *Bartholomäus Ziegenbalgs „Genealogie der malabarischen Götter“*. Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar, Halle 2003
- Jeyaraj, Daniel: *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730)*, Erlangen 1996
- Jeyaraj, Daniel: *Missionsalltag*; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission*, Halle (Saale) 2006, S. 76–89
- Jones, Arun W. (Hrsg.): *Christian intercultural. Texts and voices from colonial and postcolonial worlds*, University Park, IL 2021
- Jones, J. Stanly: *William Carey's Bible translation principles. Prospects and challenges*; in: Thomaskutty, Johnson (Hrsg.): *Serampore Mission. Perspectives in contexts*, Delhi u.a. 2019, S. 70–91
- Jongeneel, Jan A.B.: *The mission of migrant churches in Europe*; in: *Missiology. An international review* 31 (2003), 1, S. 29–33
- Jürgens, Hanco: *Forschungen zu Sprache und Religion*; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa - Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission*, Halle (Saale) 2006, S. 121–135
- Kähler, Martin: *Die Bibel, das Buch der Menschheit*; in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 31 (1904), S. 49–65, 105–124
- Kaiser, Christoph: *Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert*; in: Blaschke, Olaf u.a. (Hrsg.): *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh 1996, S. 257–289
- Kalenga, Rosemary: *The Lambas of the Copper Belt – Zambia's Behaviours and Taboos >Before Colonisation and Christianisation<. A Literature Review to Accommodate Research in the Indigenous Realm*; in: *Indilinga. African Journal of Indigenous Knowledge Systems* 14 (2015), S. 185–194
- Kannegießer, Karl Ludwig: *Der Heiland. Altsächsisches Evangelien-Harmonie*, Berlin 1847
- Kelen, Servanus Lianurat ; Jaga, Yeremias Mangu ; Sitepu, Andreas ; Widodo, Agus: *Paham Ketuhanan "Ranying Hatalla Langit" Dalam Kepercayaan Kaharingan Suku Dayak Ngaju Kalimantan Tengah / The Concept of Divinity "Ranying Hatalla Langit" in the Kaharingan Belief of Dayak Ngaju Tribe*

- Central Kalimantan; in: Prosiding Seminar Nasional Sosial dan Humaniora „Membangkitkan Kehidupan Berbangsa Yang Lebih Beradab“ <indonesisch: Tagungsband des nationalen Seminars über Sozial- und Humanwissenschaften „Zum Aufbau eines zivilisierteren Lebens des Volkes“, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 15. Juni 2023, S. 962–972
- Klein, Thoralf: Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft; in: Kraft, Claudia u.a. (Hrsg.): Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen, Frankfurt/Main u.a. 2010, S. 142–161
- Kliker, Gili: Translating God on the Borders of Sovereignty; in: American Historical Review 127 (2022), 3, S. 1102–1130
- Knoetze, Johannes: Decolonising or Africanisation of the Theological Curriculum. A Critical Reflection; in: Scriptura 120 (2021), S. 1–15
- Konrad, Dagmar: Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission, Münster u.a. 2001
- Krapf, Johann Ludwig: An imperfect outline of the elements of the Galla language. Preceded by a few remarks concerning the nation of the Gallas, and an evangelical mission among them, London 1840
- Künkler, Eva: Koloniale Gewalt und der Raub kultureller Objekte und menschlicher Überreste. Eine systematische Übersicht zu Militärgewalt und sogenannten Strafexpeditionen in deutschen Kolonialgebieten in Afrika (1884–1919), Working Paper / Deutsches Zentrum Kulturgutverluste, 2/2022, bes. S. 65ff.
- Lane, Sarah: Forgotten labours. Women’s Bible work and the BFBS; in: Batalden, Stephen u.a. (Hrsg.): Sowing the word. The cultural impact of the British and Foreign Bible Society 1804–2004, Sheffield 2006, S. 53–62
- Levine, Robert: An interpreter will arise. Resurrecting Jan Tzatzoe’s diplomatic and evangelical contributions as a cultural intermediary on South Africa’s Eastern Cape frontier, 1816–1818; in: Lawrance, Benjamin N. u.a. (Hrsg.), Intermediaries, interpreters, and clerks. African employees in the making of colonial Africa, Madison, WI 2006, S. 37–55
- Liebau, Heike (Hrsg.): Geliebtes Europa - Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 7. Mai–3. Oktober 2006, Halle (Saale) 2006
- Liebau, Heike: Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706–1845). Katecheten, Schulmeister, Übersetzer, Tübingen 2008
- Liebau, Heike u.a. (Hrsg.): Mission und Forschung: translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert ; [Internationale Fachkonferenz „Missionsgeschichte als Wissenschaftsgeschichte. Die Dänisch-Hallesche Mission und die Forschung im Kontext interdisziplinärer Zusammenarbeit“, die vom 30. August bis zum 2. September 2006 [...] veranstaltet worden ist], Hallesche Forschungen 29, Halle (Saale) 2010
- Liebau, Heike: Religionsunterricht und Sprachenfrage. Zu den Auseinandersetzungen zwischen der Leipziger Mission und der britischen Kolonialregierung über die Gestaltung des Schulwesens in Südindien; in: Heyden, Ulrich van der u.a. (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945, S. 102–117
- Liebau, Kurt: Buchdruck und Missionsbibliothek; in: Liebau, Heike (Hrsg.): Geliebtes Europa - Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission, Halle (Saale) 2006, S. 105–120
- Lindner, Ulrike: Transimperiale Orientierung und Wissenstransfer; in: Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, hrsg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2016, S. 16–29
- Losert, Kerstin: Äthiopischer Einband; in: Trost, Vera (Hrsg.): Haute Couture für Bücher. 1000 Jahre Einbandkunst in der Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart 2013, S. 84–85
- Luther, Martin: An die Burgermeister und Radherrn allerley stedte ynn Deutschen landen (1524), Martin Luthers Werke [Weimarer Ausgabe (WA)], Bd. 15, S. 27–53
- Luz, Ulrich: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014
- Maier, Bernhard: Die Bekehrung der Welt. Eine Geschichte der christlichen Mission in der Neuzeit, München 2021
- Makugoru, Paul: LAI Dimejahijaukan Pengikut Yahweh <indonesisch: Die Indonesische Bibelgesellschaft wird von der Yahweh-Bewegung verklagt>; in: Tabloid Reformata, Ausgabe 80, 1.–15.4.2008, S. 3
- Mangalwadi, Vishal ; Mangalwadi, Ruth: The legacy of William Carey. A model for the transformation of culture, Wheaton, IL 1999
- Mbuvi, Andrew M.: African Biblical Studies. Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies, London 2023
- Mbuwayesango, Dora R.: Bible translation in the colonial project in Africa and its impact on African languages and cultures; in: Sugirtharajah, Rasiah S. (Hrsg.): The Oxford handbook of postcolonial biblical criticism, New York, NY 2023, S. 495–509
- Meinhof, Carl: Ein Besuch bei der Universitäten-Mission in Sansibar; in: Die Evangelischen Missionen 9 (1903), S. 14–19
- Meinhof, Carl: Die Christianisierung der Sprachen Afrikas, Basler Missionsstudien 28, Basel 1905
- Meireis, Thomas u.a. (Hrsg.): Theologie und Dekolonialität, XXX. Werner-Reihlen-Vorlesungen, Berlin u.a. 2024
- Merensky, Alexander: Schrift und Buch als Mittel zur Evangelisierung Afrikas; in: Die Evangelischen Missionen 2 (1896), S. 55–61
- Meuthen, Erich: Ein neues frühes Quellenzeugnis (zu Oktober 1454?) für den ältesten Bibeldruck. Enea Silvio Piccolomini am 12. März 1455 aus Wiener Neustadt an Kardinal Juan de Carvajal; in: Gutenberg-Jahrbuch 57 (1982), S. 108–118
- Meyer, Birgit: Beyond syncretism. Translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa; in: Stewart, Charles u.a. (Hrsg.): Syncretism/anti-syncretism. The politics of religious synthesis, London u.a. 1994, S. 45–68
- Miter, Hadi Saputra: Nansarunai. Sebuah Romantisme masa lalu Dayak Ma’anyan <indonesisch: Nasarunai. Ein Romantizismus über die Vergangenheit der Ma’anyan-Dayak>, 26.05.2012 (URL: <https://hadi-saputra-miter.blogspot.com/2012/05/>)

- Mojola, Aloo Osotsi: *God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa*, Carlisle 2020
- Moll, Helmut: *Zeugen für Christus. Missionare und Missionarinnen in Asien aus dem deutschen Martyrologium des 20. Jahrhunderts*; in: Stumpf, Gerhard (Hrsg.): *Die Welt braucht Gott und die Zeugen aus seiner Kirche. 29. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2022*, Landsberg am Lech 2023, S. 103–127
- Mühleisen, Susanne: “How is it that we hear in our own languages the wonders of God?”. *Vernacular Bible translations in colonial and postcolonial contexts*; in: Stolz, Gerhard (Hrsg.): *Colonies – missions – cultures – in the English-speaking world. General and comparative studies*, ZAA Studies 12, Tübingen 2001, S. 247–263
- Müller, Lars ; Scheibe, Michaela ; Akhoun-Schwarz, Dominique ; Deylen, Wiebke von ; Frölich, Hajo ; Gumbrecht, Cordula ; Wigand, Jakob: *Koloniale Erwerbungs-geschichten von Bibliotheksbeständen. Forschungsansätze und Handlungsperspektiven*; in: *O-Bib. Das offene Bibliotheksjournal* 11 (2024), 3, 23 S. (<https://www.o-bib.de/bib/article/view/6065/9215>)
- Nadaraj, Vanitha: *The Allah controversy in Malaysia is far from over. Last of the high-profile court cases over the use of the word ‘Allah’ by non-Muslims came to an end last week*; in: *Union of Catholic Asian News*, 23./24.5.2023 (URL: <https://www.ucanews.com/news/the-allah-controversy-in-malaysia-is-far-from-over/101398>)
- Nägele, Manuel: *Die Bibel auslegen. Eine Methodenlehre*, Gütersloh 2022
- Neill, Stephen: *A history of Christian Missions*, London 1986<sup>2</sup>
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (1887); in: ders.: *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, Bd. 2, S. 782–797
- Nippa, Annegret (Hrsg.): *Ethnographie und Herrnhuter Mission. Völkerkundemuseum Herrnhut; Katalog zur ständigen Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, Dresden 2003
- Nørgaard, Anders: *Die Anfänge der Mission*; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultu-*
- reller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission*, Halle (Saale) 2006, S. 16–28
- Noorsena, Bambang: *The History of Allah. Mengurai polemik penggunaan nama Yahweh dan Allah* [indonesisch: Die Geschichte Allahs. Eine Untersuchung der Polemik bezüglich des Gebrauches der Namen Yahweh und Allah], Yogyakarta 2005
- Ntloedibe-Kuswani, Gomang Seratwa: *Translating the Divine. The case of Modimo in the Setswana Bible*; in: Dube, Musa W. u.a. (Hrsg.): *Postcoloniality, translation, and the Bible in Africa*, Eugene, OR 2017, S. 97–114
- Nyirenda, Misheck: *Vernacular bibles in Africa through European eyes. Case studies in nineteenth-century translation*, Carlisle 2023
- Obst, Helmut: *Bekehrung – Mission – Weltreformation im Halleschen Pietismus*; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle (Saale) 2006, S. 35–40
- Olsen, Birgit: *An overview of translation history in South Africa 1652–1860*, Master Thesis, Adelaide 2008
- Omata Rappo, Hitomi: *Profiling the Japanese martyrs. The beatification process of the twenty-six martyrs of Nagasaki (1597–1627)*; in: Frei, Elisa u.a. (Hrsg.): *Profiling saints. Images of modern sanctity in a global world*, *Refo500 Academic Studies* 97, Göttingen 2023, S. 289–303
- Ošlak, Vinko: *Die Bibel mit Esperanto. Esperanto mit der Bibel*, Bonn u.a. 2022
- Ott, Alice T.: *Turning points in the expansion of Christianity. From Pentecost to the present*, Grand Rapids, MI 2021
- Otte, Hans: *Halle, Stuttgart und anderswo. Zur Bedeutung der Bibelgesellschaften in Deutschland im 19. Jahrhundert*; in: *Pietismus und Neuzeit* 40 (2014), S. 97–122
- Pankhurst, Richard: *The beginnings of Oromo studies in Europe*; in: *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente* 31 (1976), 2, S. 171–206
- Parker Charles H.: *Global Calvinism. Conversion and commerce in the Dutch Empire, 1600–1800*, New Haven, CT u.a. 2022
- Patole, James: *The modern missionary movement of the Serampore Trio. A missiological perspective*; in: Thomaskutty, Johnson (Hrsg.): *Serampore Mission. Perspectives in contexts*, Delhi u.a. 2019, S. 232–258
- Patrick, Susangeline Yalili: *Art as a pathway to God. A historical-theological study of the Jesuit mission to China, 1552–1773, Theology and mission in world christianity* 28, Leiden u.a. 2024
- Paul, Carl: *Leistungen der Mission für die Kolonien u. ihre Gegenforderungen an die Kolonialpolitik. Vortrag von P. Paul auf dem Kolonial-Kongress*; in: *Evangelisch-lutherisches Missionsblatt* 57 (1902), S. 495–500, 519–522
- Paulau, Stanislaw: *An Ethiopian Orthodox Monk in the Cradle of the Reformation. Abba Mika’el, Martin Luther, and the Unity of the Church*; in: ders. (Hrsg.): *Ethiopian Orthodox Christianity in a global context. Entanglements and disconnections, Texts and studies in Eastern Christianity* 24, Leiden 2022, S. 81–109
- Pehl, Hans: *Die deutsche Kolonialpolitik und das Zentrum (1884–1914)*, Limburg (Lahn) 1934
- Peng, Ann Cui’an: *The translation of the Bible into Chinese. The origin and unique authority of the union version*, Cambridge 2023
- Pesek, Michael: *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Fankfurt/Main 2005
- Picard, Michel: *Balinese religion in search of recognition. From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945–1965)*; in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167 (2011), 4, S. 482–510 (URL: <https://www.jstor.org/stable/41329004?seq=5>)
- Pollack, Detlef: *„Ich kenne keinen Landstrich auf der Welt, in dem es keine Religion gibt“*; in: *FAS* 2023, Nr. 30 (30.7.2023), S. 11
- Pontoppidan, Erik: *Einige Notizen über die Kreolensprache der dänisch-westindischen Inseln*; in: *Zeitschrift für Ethnologie* 13 (1881), S. 130–138
- Prill, Thorsten: *The Role of African Pioneer Missionaries in the Growth of African Christianity. A Short Historial Overview*; in: Prill,

- Thorsten (Hrsg.): *Issues in African mission history*, Berlin 2023
- Quack, Jürgen: Jacob Friedrich Schön und die Niger-Expedition 1841; in: *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte* 15 (2021), S. 435–454
- Raeder, Friedrich: Dr. Ludwig Krapf und Johannes Rebmann; in: *Die Evangelischen Missionen* 10 (1904), S. 73–81, 109–114
- Ramantari, Putu Amanda Ayu: Perbedaan Brahman dengan Sang Hyang Widhi Wasa <indonesisch>: Der Unterschied zwischen Brahman und Sang Hyang Widi Wasa; in: *Kompasiana*, 22.2.2022 (URL: <https://www.kompasiana.com/amandaramantari/6214ca12dd394367cf31b3b2/perbedaan-brahman-dengan-sang-hyang-widhi-wasa>)
- Ratschiller, Linda: *Medical missionaries and colonial knowledge in West Africa and Europe, 1885–1914. Purity, health and cleanliness*, Cham 2023
- Ratschiller, Linda u.a. (Hrsg.): *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln u.a. 2016
- Raum, Johannes: *Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache (Moschi-Dialekt)*, Berlin 1909
- Reimann, Caren: *Die arabischen Evangelien der Typographia Medicea. Buchdruck, Buchhandel und Buchillustration in Rom um 1600, European identities and transcultural exchange* 3, Berlin u.a. 2021
- Rich, Arthur: *Einführendes Vorwort*; in: Blumhardt, Christoph: *Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm*, hrsg. von Arthur Rich, Zürich 1958, S. 5–21
- Richter, Julius: *Das deutsche Kolonialreich und die Mission*, Missionsstudienbücher 2, Basel 1914
- Richter, Julius: *Hendrik Witbooi. Ein Lebensbild aus der Nama-Mission in Deutsch-Südwest-Afrika*; in: *Die evangelischen Missionen* 1 (1895), S. 54–64
- Richter, Julius: *Der Sieg des Christentums auf Madagaskar*; in: *Die Evangelischen Missionen* 2 (1896), S. 97–107
- Richter, Paul: *Das Christentum in Japan*; in: *Die evangelischen Missionen* 10 (1904), S. 121–134
- Roldán-Figueroa, Rady: *The martyrs of Japan. Publication history and Catholic missions in the Spanish world (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597–1700)*, *Studies in the history of Christian traditions* 195, Leiden u.a. 2021
- Rosin, Herrmann: *The Lord is God. The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church*, Amsterdam 1956
- Rossa, Daniel: *Über längste Künstlerbibel der Welt gestolpert. Nachklapp zu einer Weltpremiere auf dem Kirchentag*, Lachen 2015
- Rowland, Christopher: *Social, Political, and Ideological Criticism*; in: Rogerson, J.W. u.a. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, S. 655–671
- Rüther, Kirsten: *Der Streit um Englisch als Unterrichtsfach in lutherischen Missionsschulen Südafrikas (1895–1910). Impulse für eine Geschichte der Resonanzen*; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 91–110
- Runesson, Anna: *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies*, Leiden u.a. 2011
- Sadrack, Djiokou: *Afrikanische Christologie. Kontext und Aktualität*, Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft 27, Kamen 2021
- Salvadore, Matteo ; De Lorenzi James: *An Ethiopian Scholar in Tridentine Rome. Täsfä Seyon and the Birth of Orientalism*; in: *Itinerario* 45 (2021), 1, S. 17–46
- Sandgren, Ulla: *The Tamil New Testament and Bartholomäus Ziegenbalg. A short study of some Tamil translations of the New Testament. The imprisonment of Ziegenbalg 19.11.1708–26.3.1709*, *Missio* 1, Uppsala 1991
- Santiago, Mata: *Mártires de Japón. Historia de la expansión cristiana durante los siglos XVI y XVII*, Córdoba 2023
- Schachenmayr, Alkuin: *The Corruption of Theological Institutions by Plagiarism in Dissertations*, *Studies in Research Integrity* 1, Leiden u.a. 2022
- Schader, Thomas: *Warteraum Andalusien. Zentraleuropäische Jesuitenmissionare auf der Schwelle nach Übersee (1660–1760)*, Münster (Westf.) 2022
- Schick, Alexander ; Behrend, Hildegard: *Tischendorf und die älteste Bibel der Welt. Die Entdeckung des Codex Sinaiticus im Katharinenkloster*, Muldenhammer 2015
- Schirmacher, Thomas: *Überlegenheit der weißen Rasse? Johannes Warneck und sein Werk ‚Die Lebenskräfte des Evangeliums‘*; in: Klaus W. Müller (Hrsg.): *Mission in fremden Kulturen. Festschrift für Lothar Käser*, edition afem – edition academics 15, Nürnberg 2004, S. 137–148
- Schlegel, Bernhard: *Schlüssel zur Ewe-Sprache, dargeboten in den grammatischen Grundzügen des Anglo-Dialekts derselben, mit Wörtersammlungen nebst einer Sammlung von Sprüchwörtern und einigen Fabeln der Eingeborenen*, Stuttgart u.a. 1857
- Schlegelmilch, Friedrich: *Die Baseler Mission in Kamerun*; in: *Die Evangelischen Missionen* 3 (1897), S. 193–206
- Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): *Codex Sinaiticus. Geschichte und Erschließung der ‚Sinai-Bibel‘*, Leipzig 2007<sup>2</sup>
- Schnorr von Carolsfeld, Julius: *Die Bibel in Bildern*, Leipzig: Wigand, 1860
- Schreckenstage in der Herero-Mission; in: *Die Evangelischen Missionen* 10 (1904), S. 134–141
- Schreiber, August Wilhelm: *Eine bedeutende literarische Leistung eines deutschen Missionars*; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907), S. 222–230
- Schreiber, August Wilhelm: *„Ein noch unbekannter Missionsacker“*; in: *Die Evangelischen Missionen* 6 (1900), S. 7–14
- Schreiber, Hermann: *Wie die Deutschen Christen wurden. Von Heiligen und Helden*, Herrsching 1988
- Schwartz, Detlef: *Die Universalismus-Kritik der postkolonialen Theologie an der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Betroffenheits- und Kontextualitätsindikatoren auf dem lateinamerikanischen Kontinent*, Berlin 2022
- Schwartz, Karl von: *Mission und Kolonisation in ihrem gegenseitigem Verhältnis*, Leipzig 1908
- Sebald, Peter: *Christian Jacob Protten Africanus (1715–1769) – erster Missionar einer deutschen Missionsgesellschaft in Schwarzafrika*; in: Wagner, Wilfried (Hrsg.):

- Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster (Westf.) 1994, S. 109–121
- Segovia, Fernando F. u.a. (Hrsg.): *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London 2007
- Segovia, Fernando F.: *Postcolonial Criticism and the Gospel of Matthew*; in: Powell, Mark Allan (Hrsg.): *Methods for Matthew*, Cambridge 2009, S. 194–238
- Sengle, Paul: *Rein geworden. Die Pulajerkristen von Madai*, Stuttgarter Missionsbücher 17, Stuttgart u.a.: Evang. Missionsverlag, 1930
- Senkel, Christian: *Deskriptivität und Interpretation. Friedrich Nietzsche und die theologische Ethik*; in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), S. 96–121
- Shin, Junhyoung Michael: *The illustrated life of the heavenly Lord. Beholding visions in Chinese Christianity*; in: Dekoninck, Ralph u.a. (Hrsg.): „Je revise les images ...“. *Genèse, structure et postérité des „Evangélicae historiae imagines“* de Jerónimo Nadal, *Collection de l'École Française de Rome* 608, Rom 2023, S. 483–510
- Sievernich, Michael: *Bartolomé de las Casas (1484–1566). Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer*; in: *Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, Regensburg 1992, S. 30–58
- Sievernich, Michael: *Interkulturelle Kommunikation im Horizont der Menschenwürde. Eine Mission der Frühen Neuzeit in Amerika*, Braunschweig u.a. 2023
- Sihombing, Ricad Michael: *Mengenal Suku Dayak Ngaju* (indonesisch: *Die Volksgruppe der Ngaju-Dayak kennenlernen*), 18.3.2017 (URL: <https://chadantropologistory.wordpress.com/2017/03/18/mengenal-suku-dayak-ngaju/>)
- Silber, Stefan: *Anders, ver-ändert, ausgegrenzt. „Othering“ als Herrschaftsstrategie in postkolonialer Perspektive*; in: *Gefährliche Bibel. Gefährliches Denken, Bibel und Kirche. Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis* 79 (2024), 2, S. 85–91
- Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen 2021
- Sloterdijk, Peter: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt/Main 2005
- Soesilo, Daud: *Probing Ruyl's first Malay translation of Matthew's Gospel*; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): *Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629)*, Jakarta 2014, S. 51–61
- Soleiman, Yusak: *The Company, the Malay language, and the Bible. An abbreviated story about the Malay Bible in the Indonesian Archipelago*; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): *Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629)*, Jakarta 2014, S. 31–38
- So'o, Asofou: *Pacific missions with special reference to Samoa*; in: Stilz, Gerhard (Hrsg.): *Colonies – missions – cultures – in the English-speaking world. General and comparative studies*, ZAA Studies 12, Tübingen 2001, S. 221–234
- Southerton, Simon G.: *Losing a lost tribe. Native Americans, DNA, and the Mormon Church*, Salt Lake City, UT 2004
- Speirs, Edward: *A History of Christianity in Bali. A Question of Faith and Culture*; in: *Cultural Observer*, 14.12.2023 (URL: <https://www.nowbali.co.id/a-history-of-balinese-christians-a-question-of-faith-and-culture/>)
- Spieth, Jakob: *Bibelübersetzung in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes*; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907), S. 315–323, 375–383
- Spieth, Jakob: *Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo* Berlin 1906
- Stuhlmacher, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986
- Stumpf, Rudolf: *La politique linguistique au Cameroun de 1884 à 1960. Comparaison entre les administrations coloniales allemande, française et britannique et du rôle joué par les sociétés missionnaires*, Bern 1979
- Stutz, Elfriede: *Das Neue Testament in gotischer Sprache*; in: Aland, Kurt (Hrsg.): *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, Berlin 1972, S. 375–402
- Sugirtharajah, Rasiah S.: *Postcolonial Biblical Interpretation*; in: ders. (Hrsg.): *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, NY 2006, S. 64–84
- Sugirtharajah, Rasiah S.: *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford 2002
- Sulistyo, Yakub: *Nama Tuhan* (indonesisch: *Der Name des Herrn*), 2004 [ohne Verlag, ohne Ort]
- The Survivors Speak. A Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, Ottawa: Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015 (URL: <https://publications.gc.ca/site/eng/9.800109/publication.html>)
- Sweetman, Will ; Županov, Ines G.: *Rival Mission, Rival Science? Jesuits and Pietists in Seventeenth- and Eighteenth-Century South India*; in: *Comparative Studies in Society and History* 61 (2019), 3, S. 624–653
- Swellengrebel, Jan Lodewyk: *In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen*, 2 Bde., Den Haag 1974/1978
- Thiselton, Anthony C.: *The Hermeneutics of Liberation Theologies and Postcolonial Hermeneutics*; in: ders.: *Hermeneutics. An Introduction*, Grand Rapids, MI 2009, S. 255–278
- Thomas, Kenneth J.: *Allah in Translations of the Bible*; in: *International Journal of Frontier missions* 23 (2006), 4, S. 171–174 (Reprint aus: *Bible Translator* 52 (2001), 3, S. 301–305)
- Thomaskutty, Johnson (Hrsg.): *Serampore Mission. Perspectives in contexts*, Delhi u.a. 2019
- Tobing, Philip O. Lumban: *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*, Amsterdam 1956 (Reprint 1963)
- Toffa, Ohiniko M.: *Christliche Moral und koloniale Herrschaft in Togo. Die Missionskonzeption Franz Michael Zahns (1862–1900)*, Bielefeld 2023



- Troeltsch, Ernst: Die Mission in der modernen Welt; in: Die Christliche Welt 20 (1906), Sp. 8–12, 26–28, 56–59
- Troeltsch, Ernst: Ueber historische und dogmatische Methode; in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hrsg. v. Friedemann Voigt, Tübingen 2003, S. 2–25
- Troughton, Geoffrey (Hrsg.): Pacifying missions. Christianity, violence, and empire in the nineteenth century, Studies in Christian mission 58, Leiden u.a. 2023
- Tsuchiya, Kisho: Converting Tetun. Colonial Missionaries' Conceptual Mapping in the Timorese Cosmology and Some Local Responses, 1874–1937; in: Indonesia 107 (April 2019), S. 75–94 (URL: <https://doi.org/10.1353/ind.2019.0005>)
- Ustorf, Werner: Missionarsreligion und säkulare Religion bei Jakob Spieth (1856–1914); in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 117 (2006), 1, S. 63–84
- Ustorf, Werner: Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung, Erlangen 1989
- Volz, Stephen: Written on our hearts. Tswana Christians and the 'Word of God' in the mid-nineteenth century; in: Journal of Religion in Africa 38 (2008), S. 112–140
- Vries, Lourens de: „Bersalin kapada Bassa Malajū“. Bible Translation in the Indonesian Archipelago of the 17th and 18th centuries“; in: Goßweiler, Christian (Hrsg.): Ruyl's translation of Matthew. A legacy for Malay speaking Christianity. Commentary accompanying the Facsimile Edition of the Gospel of Matthew by A.C. Ruyl (1629), Jakarta 2014, S. 39–50
- Wagner, Wilfried: Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Bremer Asien-Pazifik-Studien 12, Münster (Westf.) u.a. 1994
- Walravens, Helmut: Zur ostasiatischen Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart; in: Oriens extremus 28 (1981), 1, S. 131–132
- Warneck, Gustav: Eine bedeutsame Missionskonferenz; in: Allgemeine Missionszeitschrift 12 (1885), S. 545–563
- Warneck, Gustav: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch, hrsg. von Friedemann Knödler, Bonn 2015
- Warneck, Gustav: Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur. Auch eine Kulturkampfstudie, Gütersloh 1879
- Warneck, Gustav: Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule; in: Allgemeine Missionszeitschrift 35 (1908), S. 361–373
- Warneck, Gustav: Missionar und „Afrikaner“; in: Allgemeine Missionszeitschrift 34 (1907), S. 432–436
- Warneck, Gustav: Missionsmotiv und Missionsaufgabe; in: Allgemeine Missionszeitschrift 34 (1907), S. 3–15, 49–61, 105–122
- Werner, Eberhard: (Bibel-)Übersetzung in der missiologisch-theologischen Ausbildung. Eine kritische Untersuchung der Einflüsse von theologischen Inhalten und Begriffen aus englischen und deutschen Wörterbüchern, Lexika und Kommentaren auf die (Bibel-)Übersetzungspraxis, Hamburg 2022
- Werner, Eberhard: Erst-, Revisions- und Neubibelübersetzung – Ein Überblick und Perspektiven; in: ders. (Hrsg.): Yearbook on the Science of Bible Translation 2018 (13th Bible Translation Forum 2017), S. 135–164
- Wetjen, Karolin: „Aller Welt die Bibel, allermeisten aber der evangelischen Welt“. Bibel, Buch und globaler Protestantismus im 19. Jahrhundert; in: Historische Anthropologie 25 (2017), 2, S. 377–400
- Wetjen, Karolin: Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900, Göttingen 2013
- Wetjen, Karolin: Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika um 1900, Stuttgart 2021
- Wetjen, Karolin u.a. (Hrsg.): Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln u.a. 2018
- Wetzel, Klaus: Geschichte der christlichen Mission. Von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Kompendium, Gießen 2019
- Wiesgickl, Simon: Das Alte Testament als deutsche Kolonie. Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800, Stuttgart 2018, S. 121–231
- Wiesgickl, Simon: Gefangen in uralten Phantasmen. Über das koloniale Erbe der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, S. 171–185
- Wiesgickl, Simon: Postkoloniale Theologien. Positionen und Potenziale; in: Theologische Literaturzeitung 147 (2022), Sp. 903–916
- Wiesgickl, Simon: Weltaneignung dekolonisieren. Oder: Was die Erfindung des Alten Testaments mit dem Humboldt-Forum zu tun hat; in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 45 (2019), S. 106–125
- Wilhelm, Richard: Die Seele Chinas, Berlin 1926
- Wippermann, Dorothea: Richard Wilhelm. Der Sinologe und seine Kulturmission in China und Frankfurt, Frankfurt/Main 2020
- Wright, John: Early Bibles of America, New York, NY 1892
- Wrogemann, Henning: Postkoloniale Theorie auf dem Prüfstand. Kritische Stimmen zu Edward Saids *Orientalism* und seinen Wirkungen; in: Theologische Beiträge 55 (2024), S. 268–279
- Wrogemann, Henning: Theologie der Mission – Quo vadis? Werkstattbericht mit besonderem Augenmerk auf Kontexte Mitteleuropas; in: Theologische Literaturzeitung 148 (2023), 10, Sp. 915–928
- Xerez, Francisco de: Geschichte der Entdeckung und Eroberung Peru's, aus dem Spanischen übersetzt von Philipp H. Külü, Stuttgart u.a. 1843
- Yusof, Iman Muttaqin; Shazwani, Ili: Malaysian govt withdraws appeal against ruling allowing non-Muslims to use word 'Allah'; in: Benar News, 15.5.2023 (URL: <https://www.benarnews.org/english/news/malaysian/malaysia-govt-drops-appeal-against-word-allah-05152023123652.html>)
- Zahn, Franz Michael: Die Bibel in der Mission; in: Allgemeine Missionszeitschrift 19 (1892), S. 393–411
- Zheng, Hong See: Christians in Malaysia have the right to use the word 'Allah'; in: Oxford Human Rights Hub, 6.8.2021 (mit Update vom April 2023) (URL: <https://ohrh.law.ox.ac.uk/christians-in-malaysia-have-the-right-to-use-the-word-allah/>)

Zimmermann, Maximilian: Martin Käblers biblische Theologie. Grundzüge seines theologischen Werkes, Neukirchen-Vluyn 2016

Zweynert, Emil: Ansprache des Sekretärs P. Dr. Zweynert an die mit Bibeln zu beschenkenden Kinder; in: Jahresbericht der Sächsischen Haupt-Bibelgesellschaft 1911, Archiv der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft zu Leipzig (Depositum in den Franckeschen Stiftungen Halle/Saale), ALMW II.23.11, S. 20–22

Zweynert, Emil: Hundert Jahre Bibelverbreitung. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Sächsischen Bibelgesellschaft, Dresden 1914

Zwiep, Arie van der: Bible Hermeneutics from 1950 to the Present. Trends and Developments; in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin u.a. 2016, S. 933–1008

Zwink, Eberhard: Bibel-Illustrationen. Bücher aus 5 Jahrhunderten. Sammlung Lütze IV, Stuttgart 1996

# Register

- Abū-Rūmī: 160  
Acke, H.: 65, 70  
Adam <Biblische Person>: 12  
Adeyemo, T.: 78  
Adzaklo, L.: 206  
Agricola, M.: 12  
Akker, J. op den: 248  
Aland, K.: 110  
Albers, I.: 34  
Albers, P.: 142  
Albert <Großbritannien, Prinz-  
gemahl>: 210  
Aleni, G.: 256  
Alexander <Russland, Zar, II.>: 112  
Alikashuak, A.: 58  
Allioli, J.F.: 11  
Almeida, J.F. d': 248  
Alpers, P.: 125  
Althaus, G.: 68, 70  
Álvares, F.: 152  
Ammann, E.S.: 237  
Ammann, H.: 237  
Ammann, J.I.: 237  
Ammann, J.J.: 237  
Andria, S.: 78  
Anzi, A.: 294  
Aritonang, J.S.: 42, 46–49, 51, 54  
Arlington, R.: 164  
Asante, D.: 214, 217  
Asselin de Cherville, J.L.: 160  
Atahualpa <Inkareich, Inka>: 285  
Athanasius <Alexandria, Patriarch>:  
155  
Auweyida <Nauru, König>: 308  
Azamede, K.: 206  
Bade, K.J.: 65, 70  
Baldaeus, P.: 226  
Balz, H.: 21, 33  
Bandini, S.: 288  
Barth, B.: 64, 70  
Barth, C.G.: 189, 210  
Batalden, S.: 62, 70–71  
Baur, É.: 168  
Beck, H.: 197, 200, 302  
Becker, E.M.: 79  
Becker, J.F.: 42  
Bediako, K.: 23–24, 33  
Behrend, H.: 112  
Benjamin, P.: 58  
Benz, E.: 146  
Berner, U.: 21, 33  
Bernsmann, P.: 139  
Besier, G.: 139  
Beyer, H.: 33, 229  
Black, A.: 45, 54  
Blaschke, O.: 71  
Blumhardt, C.: 262  
Bode, W.A.: 41  
Bollacher, M.: 93  
Boner, H.: 152  
Bormann, L.: 76, 79  
Borneo, Y.: 42, 54  
Bougainville, L.A. de: 93  
Bouhours, D.: 274  
Bousset, W.: 17  
Bowman, C.H.: 290  
Brollo, B.: 258  
Brouwer, D.: 40, 50–51, 53  
Brown, S.R.: 270  
Brückmann, H.: 63, 70  
Brunn, N. von: 314  
Bruske, E.: 128  
Bry, T. de: 286  
Buchner, C.: 66, 70, 136  
Budijana, L.: 45, 54  
Bülow, B. von: 139  
Büttner, C.: 67, 70  
Bultmann, R.: 75, 79  
Burghardt, C.F.: 302  
Burkhardt, G.: 197, 200, 302  
Buxton, T.F.: 210  
Bwambwara <Häuptling>: 168  
Carey, W.: 232–234  
Carvajal, J. de: 115  
Casalis, E.: 192  
Casas, B. de las: 286  
Cassander, G.: 110  
Chakrabarty, D.: 75, 79  
Chamberlain, H.S.: 125  
Chamberlayne, J.: 100  
Charles, R.: 74, 79  
Charlie, R.D.: 58  
Choong, P.Y.: 43, 54  
Christaller, J.G.: 212, 217  
Christian <Dänemark, König, III.>: 12  
Christian <Dänemark, König, VI.>:  
292

Claus, W.: 164, 176  
 Claussen, J.H.: 262  
 Coello, G.: 276  
 Comaroff, J.: 65, 70, 189  
 Comte, A.: 28  
 Conrad, S.: 63  
 Covilhã, P. da: 152  
 Cranz, D.: 197  
 Crowther, S.A.: 210  
 Cysat, R.: 276  
  
 Danckaerts, S.: 51, 53  
 Dannenberg, L.A.: 208  
 Dannert, E.: 139  
 Darmoadi: 46–47, 49, 54  
 Darwin, C.: 20, 28  
 David/Dāwit ‹Äthiopien, Kaiser, II.›: 152  
 Dekoninck, R.: 256  
 Delaporte, P.A.: 308  
 Delgado, M.: 6–7  
 Delitzsch, F.: 94  
 Delord, P.: 26  
 De Lorenzi, J.: 158  
 Detudamo, T.: 308  
 Dietenberger, J.: 11  
 Dinkelacker, E.: 218  
 Donath, M.: 208  
 Dotsé Yigbe, G.: 31, 33, 206  
 Dube, M.W.: 190  
  
 Eber, J.: 162, 164, 166, 174, 176  
 Eckerskorn, J.: 130  
  
 Effinger, M.: 282  
 Eisemann, F.B.: 46–47, 54  
 Eliot, J.: 298  
 Eprayim, T.: 46  
 Ernst ‹Sachsen-Coburg-Gotha, Herzog, I.›: 158  
 Evans, J.: 300  
  
 Fabri, F.: 65, 70  
 Fasilides ‹Äthiopien, Kaiser›: 156  
 Fassmann, R.: 69  
 Fellman, J.: 158  
 Ferreira, M.F.: 50  
 Feuerstein-Herz, P.: 33  
 Fiddler, A.: 58  
 Finnern, S.: 72, 79  
 Fischer, A.: 63, 70  
 Fisseha, G.: 152, 155–156  
 Flad, J.M.: 166, 214  
 Flaig, E.: 32–33, 168  
 Fokken, H.: 68, 70  
 Foucault, M.: 33  
 Francke, A.H.: 229–230  
 François, C. von: 198  
 Franz Xaver ‹Heiliger›: 274  
 Friedrich ‹Dänemark, König, IV.›: 224  
 Friedrich ‹Dänemark, König, V.›: 292  
 Frumentius ‹Aksum, Bischof›: 155  
  
 Gama, C. da: 152  
 Gambia, G.: 142  
 Garth, A.: 144  
  
 Gathercole, S.: 77, 79  
 Gebra Maskal Lalibela ‹Äthiopien, Kaiser›: 152  
 Gehring, A.: 229  
 Georg ‹Großbritannien, König, I.›: 100  
 Gericke, J.F.C.: 41, 54  
 Gerlach, G.: 42, 54  
 Germann, W.: 230  
 Gilley, B.: 140  
 Ginés de Sepúlveda, J.: 17  
 Gleixner, U.: 30, 34, 226, 229  
 Gonda, A.: 160  
 Gorgoryos ‹Abba›: 158  
 Goris, R.: 47  
 Goßner, J.E.: 128, 214  
 Goßweiler, C.: 44, 54–55, 246, 248, 250  
 Grau, M.: 73  
 Greiner, C.L.: 237  
 Griffiths, D.: 194  
 Gruber, J.: 75, 79  
 Gründer, H.: 24, 34, 186, 298  
 Grundemann, R.: 17, 34, 64–65, 130  
 Gützlaff, K.: 264  
 Gundert, H.: 134, 186, 242  
 Gutenberg, J.: 115  
  
 Habermas, R.: 6–7, 24–25, 32, 34, 64–66, 70–71, 136, 198, 206  
 Haeckel, E.: 20  
 Hahn, F.: 128  
 Hanspach, A.: 316  
 Hardeland, A.F.A.: 33, 42

Harries, P.: 65, 67, 70  
 Harper, S.: 58  
 Hartenstein, K.: 240  
 Hasel, J. van: 53  
 Hauer, J.W.: 120  
 Hauser, J.: 68, 71  
 Hedlund, R.E.: 232  
 Hegel, G.W.: 17  
 Hellwald, F.A.H. von: 20, 29, 34  
 Hengel, M.: 73  
 Henriques, H.: 224  
 Herrmann, C.: 9, 39, 44, 55  
 Hesse, J.: 134  
 Hettler, M.: 125  
 Heurnius, J.: 39, 50–51, 53  
 Heyden, U. van der: 6–7  
 Hiob/Ijob: 12  
 Hitler, A.: 125  
 Hölzl, R.: 34, 69, 71  
 Horden, E.: 300  
 Horden, J.: 300  
 Horner, A.: 10  
 Howsam, L.: 63, 71  
 Hüsgen, J.: 25, 34  
 Hugo, H.: 272  
 Hutchinson, W.R.: 77, 79  
  
 Isenberg, K.W.: 160, 176  
 Iskandar, J.: 45, 52, 55  
 Israel, H.: 158  
 Issa, R.: 6–7  
 Iyasu <Äthiopien, Kaiser, I.>: 156  
  
 Jaga, Y.M.: 55  
 Jenz, F.: 68, 70–71  
 Jeyaraj, D.: 30, 34, 224, 226, 229–230, 240  
 Jiaqing <China, Kaiser>: 258  
 Johannes <Evangelist>: 156  
 Johannes <Priesterkönig>: 152  
 Johannsen, P.H.: 49  
 Jones, D.: 194  
 Jones, J.S.: 232, 234  
 Jongeneel, J.A.B.: 144  
 Josenhans, J.: 264  
 Jowett, W.: 160  
 Jüngel, E.: 79  
 Jürgens, H.: 224  
  
 Kähler, M.: 66–67, 71  
 Kaiser, C.: 62, 71  
 Kalenga, R.: 76, 79  
 Kannegießer, K.L.: 116  
 Karl <Heiliges Römisches Reich, Kaiser, I.>: 24, 116  
 Katharina <Russland, Zarin, II.>: 269  
 Kelen, S.L.: 42, 55  
 Kersten, J.: 47  
 Kingarou <Häuptling>: 168  
 Kliger, G.: 24, 31, 34  
 Klinkert, H.C.: 41, 54  
 Klühe, F.: 316  
 Knödler, F.: 7, 34, 178  
 Knoetze, J.: 76, 79  
 Konrad, D.: 266  
 Kraemer, H.: 46  
  
 Krapf, J.L.: 24–25, 34, 162, 164, 166, 174, 176, 186  
 Kraus, K.: 98  
 Krauss, M.: 237  
 Kriele, E.: 139  
 Krönlein, J.G.: 198  
 Külb, P.H.: 285  
 Künkler, E.: 198  
 Küstenmacher, W.T.: 144  
  
 Lane, S.: 63, 71  
 Lawrance, B.N.: 71  
 Lechler, R.: 260  
 Lejdecke, M.: 37–38, 40–41, 54  
 Leo <Papst, I.>: 155  
 Leonard, Y.: 45  
 Lepsius, K.R.: 260  
 Le Roy, A.: 168  
 Leuschner, F.W.: 26  
 Levine, R.: 67, 71  
 Liebau, H.: 34, 224, 229, 240  
 Liebau, K.: 31, 34, 224  
 Lindner, U.: 64, 71  
 Livingstone, D.: 16–17, 24, 174, 180, 182, 184, 186  
 Losert, K.: 156  
 Ludolf, H.: 158  
 Ludorf, J.D.M.: 189  
 Ludwig, C.F.H. von: 192  
 Lukas <Evangelist>: 76  
 Luther, M.: 8, 11–13, 53, 67, 115, 155  
 Luz, U.: 72, 77, 79

MacQueen, J.: 176  
 Magens, J.M.: 292  
 Maharero, S.: 139  
 Makugoru, P.: 45, 55  
 Malchus ‹Biblische Person›: 76  
 Mangalwadi, V.: 234  
 Manuel ‹Portugal, König, I.›: 152  
 Marengo, E.: 294  
 Marshman, J.: 232  
 Matthäus ‹Evangelist›: 76  
 Maximilian Josef ‹Bayern, Herzog›: 160  
 Mbuvi, A.M.: 72, 75–76, 78–79  
 Meador, C.: 252  
 Meinhof, C.: 31, 34, 171, 174  
 Mendès, C.: 103  
 Menges, K.: 93  
 Merensky, A.: 30, 34  
 Mergner, J.: 266  
 Merz, J.: 206  
 Meuthen, E.: 115  
 Meyer, G.: 68, 71  
 Meyer, H.: 200  
 Mika'el ‹Abba›: 155  
 Mill, J.S.: 28  
 Miter, H.S.: 42, 55  
 Moffat, R.: 190  
 Moisel, M.: 308  
 Mojola, A.O.: 30, 32, 34, 164, 171–172, 174, 182  
 Morrison, R.: 258  
 Mühleisen, S.: 314  
 Nadal, G.: 256  
 Nadaraj, V.: 43, 55  
 Nägele, M.: 73, 79  
 Nakin, J.: 197  
 Nehring, A.: 79–80  
 Neill, S.: 182  
 Nietzsche, F.: 77, 79  
 Nimrod ‹Biblische Person›: 86  
 Noah/Noach: 10, 12  
 Nobili, R. de: 224  
 Nørgaard, A.: 28, 34, 224  
 Nommensen, L.I.: 49, 54  
 Noorsena, B.: 45, 55  
 Nottrott, A.: 242  
 Ntloedibe–Kuswani, G.S.: 190  
 Nyerere, J.: 172  
 Nyländer, G.R.: 210  
 Obst, H.: 19, 22, 34  
 Olpp, J.: 198  
 Olsen, B.: 189  
 Opoku, S.: 217  
 Opoku, T.: 217  
 Ošlak, V.: 90  
 Ostwald, M.: 134  
 Othman, A.: 34  
 Ott, A.T.: 6–7  
 Otte, H.: 63, 71  
 Pankhurst, R.: 160  
 Patole, J.: 232  
 Patrick, S.Y.: 256  
 Paul ‹Papst, III.›: 158, 274, 286  
 Paul, C.: 66, 71  
 Paul Wilhelm ‹Württemberg, Herzog›: 160  
 Paulau, S.: 155  
 Paulus ‹Apostel›: 13, 67, 74, 76  
 Pazos Kanki, V.: 290  
 Pehlivanian, M.: 34  
 Pesek, M.: 64, 71  
 Peter/Pedro ‹Brasilien, Kaiser, II.›: 278  
 Philemon ‹Biblische Person›: 74  
 Picard, M.: 47–48, 55  
 Picart, B.: 282  
 Pius ‹Papst, II.›: 115  
 Pizarro, F.: 285  
 Platt, T.P.: 160  
 Plebst, G.: 238  
 Pollack, D.: 18, 34  
 Pontoppidan, E.: 292  
 Potken, J.: 155  
 Powell, M.A.: 80  
 Pranowo, D.: 44  
 Protten, C.J.: 208  
 Protten, R.: 208  
 Python, P.: 274  
 Quack, J.: 210  
 Radama ‹Madagaskar, König, I.›: 194  
 Raeder, F.: 162  
 Ramantari, P.A.A.: 47, 55  
 Ranavalona ‹Madagaskar, Königin, I.›: 194

Ranavalona <Madagaskar, Königin, II.>: 194  
Raum, J.: 67, 71  
Ratschiller, L.: 65, 68, 71  
Rebmann, J.: 176  
Reimann, C.: 29, 34, 155–156  
Restivo, P.: 288  
Rhode <Biblische Person>: 76  
Ricci, M.: 260  
Rich, A.: 262  
Richter, J.: 17, 19–20, 25, 27, 29–32, 34, 136, 194, 198, 204, 242  
Richter, P.: 270  
Richter, T.: 34  
Robson, S.: 78  
Roehl, K.: 171  
Rogerson, J.W.: 79  
Rohrbach, P.: 17, 126  
Roldán-Figueroa, R.: 272  
Rosin, H.: 38, 55  
Rossa, D.: 88  
Rousseau, J.J.: 93  
Rowland, C.: 73, 79  
Rüggemeier, J.: 72, 79  
Rüther, K.: 68, 71  
Ruiz de Montoya, A.: 288  
Runesson, A.: 73–76, 79  
Rust, J.C.: 90  
Ruyll, A.C.: 38–39, 44, 46, 50–53, 250  
  
Sadrack, D.: 78–79  
Sahagún, B. de: 290  
Sahle Selassie <Schoa, Negus>: 164  
  
Saker, A.: 132  
Salomo <Israel, König>: 152  
Salvadore, M.: 158  
Sankey, I.D.: 217  
Saragih, J.W.: 49, 54  
Sassamon, J.: 298  
Schachenmayr, A.: 78–79  
Schemm, H.: 122  
Schick, A.: 112  
Schirrmacher, T.: 7  
Schlechta, K.: 79  
Schlegel, B.: 67, 71  
Schlegelmilch, F.: 218  
Schmeller, J.A.: 116  
Schmid, A.: 34  
Schmidt, G.: 197  
Schneider, U.J.: 112  
Schnorr von Carolsfeld, J.: 15, 34, 171  
Schön, J.F.: 210  
Schosser, H.: 206  
Schreiber, A.W.: 18, 34, 204  
Schreiber, H.: 116  
Schultze, B.: 224, 240  
Schwabe, C.: 103  
Schwaner, W.: 122  
Schwartz, K. von: 66, 71  
Scio de San Miguel, P.: 290  
Sebald, P.: 208  
Segovia, F.: 73, 78–80  
Seidel, A.: 132  
Sengle, P.: 240, 242  
Senkel, C.: 77, 80  
  
Seybold, C.F.: 288  
Shadeg, N.A.: 48  
Shastri, N.D.: 48  
Shazwani, I.: 55  
Shellabear, W.G.: 41, 54  
Shin, J.M.: 256  
Sievernich, M.: 286  
Sihombing, R.M.: 42, 55  
Silber, M.: 155  
Silber, S.: 10, 17, 22, 24–25, 32–34, 73, 80  
Silva, S.M.A. da: 50  
Sitepu, A.: 55  
Smith, J.: 146  
Soesilo, D.: 44, 246, 250  
Soleiman, Y.: 246  
Solf, W.H.: 310  
So’o, A.: 310  
Southerton, S.G.: 146  
Spaich, W.: 240  
Speirs, E.: 47–48, 55  
Spencer, H.: 28  
Spieth, J.: 32, 68–69, 71, 204–206  
Spinola, C.: 272  
Spinola, F.A.: 272  
Sprigade, P.: 308  
Steenbrink, K.L.: 42, 46–49, 51, 54  
Steere, E.: 174  
Stewart, C.: 71  
Stilz, G.: 310  
Stockhausen, F.: 104  
Stuhlmacher, P.: 77, 80  
Stumpf, R.: 218

Stutz, E.: 110  
 Sugirtharajah, R.S.: 73–74, 76, 78, 80, 158  
 Sulisty, Y.: 45, 55  
 Sweetman, W.: 224  
 Swellengrebel, J.L.: 40–41, 44, 46–47, 50–51, 54–55  
 Sydow, E. von: 184  
  
 Täsfa Şeyon ‹Abba›: 158  
 Taylor, G.: 266–267  
 Taylor, F.H.: 266  
 Taylor, J.C.: 210  
 Taylor, J.H.: 266  
 Téwodros ‹Äthiopien, Kaiser, II.›: 166  
 Theoderich ‹Ostgotenreich, König›: 110  
 Thiselton, A.C.: 73, 76, 80  
 Thomas, K.J.: 38, 45, 52, 55  
 Thomas, P.P.: 258  
 Thomas Walda Samuel ‹Abba›: 155  
 Thomaskutty, J.: 232  
 Tischendorf, K. von: 112  
 Tobing, P.O.L.: 49, 55  
 Toffa, O.M.: 33–34  
 Troeltsch, E.: 17–18, 20–21, 33–34, 75, 80, 262  
 Trost, V.: 156  
 Trostal, G.: 54  
 Tsuchiya, K.: 50–51, 53, 55  
 Tutschek, K.: 160  
 Tyndale, W.: 12  
  
 Valignano, A.: 276  
 Vallonton, A.: 15–16  
 Valverde, V. de: 285  
 Vega, G. de la: 282  
 Verbeck, G.: 270  
 Victoria ‹Großbritannien, Königin›: 210, 238  
 Visscher, N.: 86  
 Voigt, F.: 80  
 Volz, S.: 69, 71  
 Vries, L. de : 51, 55, 246, 248, 250  
  
 Waban: 298  
 Waddell, H.M. : 128  
 Wagner, W.: 6–7, 33, 86, 208  
 Wakasa, M.: 270  
 Walravens, H.: 256  
 Walther, T.: 224  
 Ward, W.: 232  
 Warneck, G.: 7, 15–32, 34–35, 66, 71, 178  
 Weiler, G.: 54  
 Wellesley, R.: 232  
 Werndli, G.H.: 40  
 Werner, E.: 33, 35  
 Wetjen, C.: 17, 22, 28–31, 34, 63, 65–67, 70–71  
 Whitelam, K.W.: 78  
 Widodo, A.: 55  
 Wiedmann, W.: 88  
 Wiesgickl, S.: 33, 35, 72–76, 78, 80  
 Wilhelm ‹Deutsches Reich, Kaiser, II.›: 94  
 Wilhelm, R.: 17–19, 27, 35, 262–263  
  
 Wilkins, D.: 100  
 Wippermann, D.: 262  
 Wischmeyer, O.: 80  
 Witboii, D.: 198  
 Witboii, H.: 198  
 Woermann, A.: 140  
 Woodroffe, A.: 134  
 Wookey, A.J.: 190  
 Wright, J.: 298  
 Wrogemann, H.: 6–7  
 Wulfila: 110  
  
 Xerez, F. de: 285  
  
 Yostos ‹Äthiopien, Kaiser›: 156  
 Young, E.R.: 300  
 Yusof, I.M.: 44, 55  
  
 Zaeslin, E.: 314  
 Zahn, F.M.: 66, 71, 140  
 Zamenhof, L.L.: 90  
 Zas, T.: 248  
 Zheng, H.S.: 44  
 Ziegenbalg, B.: 28, 224–226, 229–230  
 Zimmermann, E.: 132  
 Zinzendorf, N.L. von: 197, 208, 292  
 Zweynert, E.: 62–63, 71  
 Zwiep, A. van der: 72–73, 80  
 Zwick, H.A.: 269  
 Zwink, E.: 103



## VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS  
ESCHBACH  
GRUNEWALD  
THORBECKE  
SCHWABEN  
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe  
mit Sinn für das Leben

Die Verlagsgruppe Patmos ist sich Ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeits-Strategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website [www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben](http://www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben)  
Übereinstimmend mit der EU-Verordnung zur allgemeinen Produktsicherheit (GPSR) stellen wir sicher, dass unsere Produkte die Sicherheitsstandards erfüllen. Näheres dazu auf unserer Website [www.verlagsgruppe-patmos.de/produktsicherheit](http://www.verlagsgruppe-patmos.de/produktsicherheit). Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an [produktsicherheit@verlagsgruppe.patmos.de](mailto:produktsicherheit@verlagsgruppe.patmos.de)

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

Alle Rechte vorbehalten  
© 2025 Jan Thorbecke Verlag  
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG,  
Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern  
[www.thorbecke.de](http://www.thorbecke.de)

Gestaltung: Demirag Architekten, Stuttgart  
Umschlagabbildung vorne: Unter Verwendung von: Josenhans, Joseph: Bilder aus der Missionswelt. Mainz 1880  
Umschlagabbildung hinten: Ziegenbalg, Bartholomäus: Brief Gottes ... an alle ... Tamulen. Tamlische Palmblatthandschrift, 1709

Druck: PNB Print Ltd, Silakrogs  
Hergestellt in Lettland  
ISBN 978-3-7995-2102-4



Codex mit fol. 38  
3. Lesung  
Gute Nacht  
(188)

Mission ist in der öffentlichen Meinung ein eher negativ besetzter Begriff. Bei der Bibel verhält es sich anders. Viele Sprichwörter stammen aus der Bibel. Historische Bibelausgaben gelten als Kulturgut. Von der Gutenberg-Bibel hat man schon gehört.

Dabei ist die Bibel in der Vielfalt ihrer Übersetzungen nicht ohne Mission denkbar. Die christliche Mission hatte und hat die Welt und die Menschen in ihrer Gesamtheit im Blick. Das Christentum stellt als Weltreligion einerseits kulturelle und nationale Begrenzungen in Frage. Bei der Bibelübersetzung wird es andererseits notwendig, sich ausgiebig auf fremde Kulturen einzulassen.

Die Wechselwirkungen von Mission und Kolonialismus waren komplizierter als gemeinhin angenommen. Gerade der Fokus der Ausstellung auf den Entstehungskontext der frühen Bibelübersetzungen eröffnet Perspektiven, die zu einer differenzierten Wahrnehmung der Missionsgeschichte als eines wichtigen Teils der Kulturgeschichte beitragen.

