

Christentumsgeschichte in globaler Perspektive

Kirchliche Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende
und die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens*

Klaus Koschorke

1. Die Aufgabe

Im Jahr 1850 brach in Südchina eine Bauernrevolte aus, die als T'ai-ping-Bewegung in die Geschichte eingegangen ist. Von anderen Aufständen, die das China des 19. Jh.s erschütterten, unterscheidet sie sich schon durch ihre Größe und Ausbreitung. Zeitweilig kontrollierten die Rebellen die reichsten Provinzen Zentralchinas; und erstmals erschien die seit 1644 das Land regierende Manchu-Dynastie ernsthaft bedroht. Ein anderes herausstechendes Merkmal der T'ai-ping-Bewegung war ihr christliches Selbstverständnis. Anführer war ein gewisser *Hung Hsiu ch'üan* (Hong Xiuquan), der seit 1837 eine Reihe von Visionen hatte. Unter dem Einfluß des Studiums der chinesischen Bibel begann er, diese Visionen als Offenbarungen des christlichen Gottes zu verstehen und im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen zu deuten. Daraus leitete er für sich den Auftrag ab, wie einst Josua im Lande Kanaan die alten Götter Chinas zu stürzen und statt dessen ein „Himmlisches Königreich des Friedens“ zu errichten. 1851 ließ sich Hong in der alten Reichsmetropole Nanjing zum König ausrufen. Europäische Besucher begrüßte er dort als „transozeanische Brüder“, für sein China erstrebte er eine gleichberechtigte Stellung im Kreis der „christlichen (d.h. der westlichen) Nationen“. Diese Erwartungen wurden bitter enttäuscht. Im Gegenteil: britische Truppen unterstützten die regierenden Manchus bei der Niederschlagung des Aufstandes. Die Zahl der Opfer war ungeheuer hoch. Konservative Schätzungen gehen von 20 Millionen, andere von bis zu 35 Millionen Toten aus¹.

* Antrittsvorlesung an der Ev.-theol. Fakultät München am 24. 11. 1994.

¹ R. G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley 1982; *ders.*, God's country in the family of nations: the logic of modernism in the Taiping doctrine of international relations (in: J. M. Bak / G. Benecke [Hgg.], *Religion and rural revolt*, Manchester 1984, 354–372); Ph. A. Kuhn, *The Taiping Rebellion* (in: *The Cambridge History of China*. Vol. X/1, London etc. 1978. 264–317); J. S. Gregory, *British Intervention Against the Taiping Rebellion* (in: *Journal of Asian*

Die hier skizzierten Ereignisse sollen nun nicht Gegenstand der folgenden Ausführungen werden. Vielmehr wurden sie erwähnt, da sie hierzu-lande so gut wie unbekannt sind. Die T'aping-Bewegung ist eines der Eckdaten nicht nur der politischen Geschichte Chinas im 19. Jh., sondern zugleich auch der Christentumsgeschichte Asiens. Dennoch wird sie in kaum einem der geläufigen kirchengeschichtlichen Nachschlagewerke überhaupt nur erwähnt, geschweige denn ausführlicher verhandelt. Dabei handelt es sich hier keineswegs um einen Einzelfall. In den Curricula der Kirchengeschichte (wie sie als akademische Disziplin an den protestantischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums betrieben wird) ist die Geschichte des außereuropäischen Christentums zumeist ausgeblendet, und Kirchengeschichte wird im Regelfall als die Geschichte der Kirchen Europas (bzw. der westlichen Welt) betrieben. Wie problematisch eine derartige Einengung der Sichtweise ist, zeigt bereits ein Blick auf die Weltkarte und die sprunghaft gestiegene Bedeutung Asiens, des pazifischen Raumes, Afrikas und Lateinamerikas im Kontext einer immer stärker zusammenwachsenden Weltgesellschaft. Aber auch innerhalb des christlichen Lagers verschieben sich – global betrachtet – die Gewichte dramatisch. Bereits heute gibt es in der südlichen Hemisphäre mehr Christen als im Norden. In Zukunft werden sich die Gewichte noch stärker in diese Richtung verschieben. Eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte kann an dieser Entwicklung nicht vorbeigehen.

Im Regelfall wird die Geschichte des außereuropäischen Christentums, wenn überhaupt, allenfalls im Kontext der Missionsgeschichte verhandelt. Diese Arbeitsteilung mag lange Zeit sinnvoll gewesen sein. In der Sache jedoch erscheint sie zunehmend problematisch – schon deshalb, weil sich weite Bereiche etwa der Christentumsgeschichte Asiens eben *nicht* als das Resultat westlich-missionarischer Initiative darstellen lassen. Als die Portugiesen 1498 auf dem Umweg über Afrika jenen Seeweg nach Indien wiederentdeckten, den Columbus zuvor vergeblich im Westen gesucht hatte, trafen sie im südindischen Kerala mit den Thomaschristen ein einheimisches Christentum an, im Land seit mehr als 1000 Jahren kontinuierlich präsent². In Korea bildete sich seit 1784 eine einheimische katholische Kirche mit eigenem Klerus und einer theologischen Literatur in koreanischer Sprache, 50 Jahre *bevor* der erste europäische Missionar das Land betrat³. In anderen Regionen haben sich Kirchen, die aus missionarischer Gründung hervorgegangen sind, sehr schnell von diesen Anfängen gelöst und *eigen-*

Studies 19/1, 1959, 11–26). – Bibliographie: R. G. Tiedemann, *Bibliography of Western Language Materials Concerning the Taiping Tianguo*, London 1996 (angekündigt) – Zeitgenössische Darstellung: Augustus F. Lindley, *Ti-Ping Tien-Kwoh; The History of the Ti-Ping Revolution*, London 1866 (New York ^N1970).

² St. Neill, *A History of Christianity in India*. Vol. I, Cambridge 1984, 87–93. 111 ff.; A. M. Mundadan, *History of Christianity in India*. Vol. I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century, Bangalore 1984, 216–233. 242–262.

³ Cf. H. Diaz, *A Korean Theology*. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801), Immensee 1986; K. Koschorke, *Neue Impulse kirchengeschichtlicher Arbeit in Korea* (in: NZM 49, 1993, 133–135).

ständige Strukturen ausgebildet – so besonders eindrucksvoll die sog. unabhängigen Kirchen Afrikas (seit etwa 1890), Kirchen mit einer besonders hohen Wachstumsrate⁴. Wohl bezogen auf einzelne Etappen und Regionen, nicht aber als generelle Beschreibung läßt sich die Geschichte des außereuropäischen Christentums sachgerecht unter das Stichwort ‚Missionsgeschichte‘ fassen. Das entspräche weder dem realen historischen Verlauf noch dem aktuellen Selbstverständnis der Kirchen dieser Länder.

Wir stehen also vor der Aufgabe, eine Kirchengeschichte zu entwickeln, die den radikal veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen gerecht wird. Das schließt die stärkere Integration der außereuropäischen Christentumsgeschichte ein. *Wie* diese Aufgabe zu lösen ist – darüber hat die Diskussion eigentlich noch gar nicht begonnen. Wenig Sinn würde es dabei machen, den traditionellen Inhalten der Kirchengeschichte nun einfach noch weitere Details der Christentumsgeschichte Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas hinzuzufügen. Gesteigerte Konfusion wäre das Resultat. Wichtiger erscheint demgegenüber die Suche nach *übergreifenden Strukturen und verbindenden Themen*, die sowohl die Geschichte des Christentums im Kontext einzelner Regionen zu strukturieren wie die Verbindung zur Kirchengeschichte des Westens herzustellen und damit zugleich Etappen einer globalen Christentumsgeschichte zu markieren vermögen. In diesem Sinn verstehen sich die folgenden Überlegungen. Diskutieren möchte ich dabei die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens, in ihrer Wechselwirkung mit bestimmten Entwicklungen in den asiatischen Kirchen dieser Zeit. Ins Auge zu fassen ist dabei v.a. die Indigenisierungsbewegung im Asien der Jahrhundertwende. Sofern diese Bewegung relativ gleichzeitig an ganz verschiedenen Orten des riesigen Kontinents zu beobachten war, markiert sie eine übergreifende Erscheinung der asiatischen Christentumsgeschichte. Sofern sie den Protest gegen die konfessionelle Zersplitterung des missionarischen Christentums formulierte, wirkte sie – über die Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 – zugleich auch prägend auf die im Entstehen begriffene Ökumenebewegung des Westens ein. Umgekehrt gingen von Edinburgh starke Impulse zurück nach Asien (und Afrika) und verstärkten dortige Bestrebungen zum Aufbau eigenständiger Kirchen. In drei Schritten möchte ich diesen Sachverhalt darlegen.

⁴ Cf. A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, 493–539; F. Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*, Frankfurt etc. 1992, v. a. 281–358; E. Kamphausen, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika ... 1872–1912*, Bern 1976; P. B. Clarke, *West Africa and Christianity*, London 1986, 157 ff.

2. Ein Beispiel: Die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung

2.1. Die Indigenisierungsbewegung Asiens

Den Einsatzpunkt bildet also die Indigenisierungsbewegung im Asien der Jahrhundertwende⁵. Entstanden ist sie in einer spezifischen Problemkonstellation, im Spannungsfeld traditioneller missionskirchlicher Strukturen und des erwachenden Nationalismus der asiatischen Gesellschaften und Christen. Das 19. Jahrhundert ist vielfach als das „große Jahrhundert“ der protestantischen Missionen charakterisiert worden. In der Tat sind diese gegen Ende des Jahrhunderts in zahlreichen Gebieten präsent, die ihnen früher verschlossen waren. Sie verstanden es, zunehmend auch die lokalen Eliten anzusprechen, und waren weit über den Kreis der getauften Gemeindemitglieder hinaus wirksam⁶. Für diesen enormen Aufschwung waren sehr unterschiedliche Faktoren ausschlaggebend. Äußere Bedingungen – wie die massiv verbesserten Verkehrsmöglichkeiten und die im ganzen eher fördernde als hindernde Einstellung der jeweiligen Kolonialadministrationen – sind *ein* solcher Aspekt. Die Faszination, die die Missionen mit ihrem Apparat an Schulen und Spitälern als Agent einer Modernisierung auf die traditionsbestimmten asiatischen Gesellschaften ausüben konnten, ist ein anderer.

Als Ergebnis dieser Arbeit ist jedenfalls eine massiv *gesteigerte Präsenz* in unterschiedlichen Regionen zu verzeichnen. Von Korea, Japan und China, von Ceylon und Indien bis hin nach Indonesien spannte sich ein weites Netz protestantischer Missionen und Gemeindegründungen. Die so entstandenen Gemeinden unterschieden sich zwar untereinander im Blick auf ihr kulturelles Umfeld, andererseits stellten sie in vielem genaue Kopien ihrer jeweiligen Mutterkirchen dar. War die protestantische Missionsbewegung zunächst weithin vom Geist ökumenischer Kooperation geprägt, so verschärfte sich gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend die konfessionellen Gegensätze. Zudem waren vielerorts die verschiedensten protestantischen Gruppierungen nebeneinander tätig, und das dann teilweise auch noch in unterschiedlichen nationalen Varianten. So wirkten etwa in Indien lutherische Missionen deutschen, skandinavischen und amerikanischen

⁵ Die folgenden Bemerkungen stehen im Zusammenhang zweier Forschungsprojekte: 1. *K. Koschorke*, Die christlichen Kirchen Sri Lanka's und der Revival von Buddhismus und Hinduismus 1880–1920 (beim Schweiz. Nationalfonds); 2. *ders./F. Ludwig*, Anti-Denominationalismus und Nationalismus. Die Anfänge ökumenischer Kooperation in Asien und Afrika [unter besonderer Berücksichtigung Indiens und Nigerias, 1890–1947] und ihr Einfluß auf die ökumenische Bewegung des Westens (bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft). Im zweiten Projekt werden auch die entsprechenden afrikanischen Entwicklungen thematisiert, die im vorliegenden Beitrag ausgeklammert sind.

⁶ Die katholischen Missionen, durch den Tiefpunkt Ende des 18. Jahrhunderts gelähmt, waren zunächst weit weniger wirksam. – Klassische Darstellungen: *K. S. Latourette*, A History of The Expansion of Christianity. vols. 5&6: „The Great Century“, New York 1943 (N1980); *H.-W. Gensichen*, Missionsgeschichte der neueren Zeit (KIG 4/T), Göttingen ³1976, 26–48.

Ursprungs; und in China waren um die Jahrhundertwende sechs unterschiedliche Richtungen der Presbyterianer, fünf der Anglikaner sowie sechs methodistische Gruppierungen tätig. Weniger im ländlichen Raum, wohl aber in den größeren Städten standen diese unterschiedlichen Christentumsvarianten dann oft konkurrierend nebeneinander. Die resultierende Konfusion schilderte ein indischer Christ drastisch am Beispiel seiner eigenen Familie: der Großvater sei Anglikaner, die Großmutter Baptistin, dazu gebe es in der Familie auch noch Presbyterianer und Lutheraner. Sonntags müßten dann alle in verschiedene Kirchen gehen.

Die protestantische Missionsbewegung hatte aber noch einen ganz anderen Effekt: sie wirkte stimulierend ein auch auf die *nicht-christlichen Religionen Asiens*. Noch Mitte des Jh.s vielfach tot geglaubt, erlebten diese gegen Ende des Jahrhunderts ein dynamisches Erwachen. Das aber geschah vielerorts in einer gleichsam ‚modernisierten‘ Variante, die in zahlreichen Merkmalen geprägt war vom Gegenüber zu den protestantischen Missionen. Als Beispiel verweise ich auf den Revival des Buddhismus in Ceylon seit 1880: in seinen organisatorischen Strukturen (wie der Einrichtung buddhistischer „Sonntagsschulen“ und „Young Men’s Buddhist Association’s“⁷), in bestimmten Aspekten von Frömmigkeit und Ethos (wie etwa dem monogamen Eheideal) sowie in der Betonung des Laienelementes ist dieser revitalisierte Buddhismus in vielen Aspekten Abbild genau jenes Missionsprotestantismus, den er doch vehement bestreitet. Unter dem Stichwort „Protestant Buddhism“ – als *Protest* gegen und zugleich als *Anpassung* an das bestrittene protestantische Vorbild – wird dieser Sachverhalt in der religionssoziologischen Literatur diskutiert⁸. Analoge Entwicklungen lassen sich teils früher, teils später auch im Hinduismus Indiens⁹ oder im Konfuzianismus Chinas¹⁰ beobachten.

⁷ Diese buddhistischen YMBA’s waren den protestantischen YMCA’s nachgebildet, deren Bedeutung als Treffpunkt westlich gebildeter Eliten (und Rekrutierungsreservoir für indigene Kirchenführer) kaum übertrieben werden kann. Dementsprechend wurden im kolonialen Ceylon später dann auch noch (hinduistische) YMHA’s, (islamische) YMMA’s sowie (katholische) YMCathA’s gegründet.

⁸ So klassisch *G. Obeyesekere*, *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon* (in: *Modern Ceylon Studies VI* [1970] 43–63); *R. Gombrich* *G. Obeyesekere, Buddhism Transformed*, Princeton 1988; cf. *H. Bechert*, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*. I, Frankfurt etc. 1966, 37–108 („Der buddhistische Modernismus“); *G. D. Bond*, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Columbia SC 1988, 45–74 („The Early Revival and Protestant Buddhism“).

⁹ Cf. *J. Lütt*, *Hindu-Nationalismus in Uttar Pradesh 1867–1900*, Stuttgart 1970; *R. J. Fox*, *Resistant Hinduism. Sanscrit Sources in Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Wien 1981; *H. Kulke/D. Rothermund*, *Geschichte Indiens*, Stuttgart etc. 1982, 303–313; *H.-J. Klimkeit*, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981; *D. Kopf*, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979, 176–186. – Zeitgenössische Darstellungen aus Hindu-Perspektive: *The Hindu Organ (Jaffna)* 18. 1. 1899 (p. 41); aus christlicher Sicht: *C. F. Andrews*, *The Renaissance in India*, London 1912, 106–123; *J. R. Mott*, *The Decisive Hour*, London 21911, 62–66; *J. N. Farquhar*, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915, 430 ff. 442–445.

¹⁰ Cf. *W. Franke*, *Chinas kulturelle Revolution*, München 1957, 41 ff.; *E. L. Farmer* u. a., *Comparative History of Civilizations in Asia*. Vol. 2, Reading/Mass. 1977, 704 f.; zum

Wie dem auch immer sei: der Revival der traditionellen Religionen in sehr unterschiedlichen Kulturräumen Asiens um die Jahrhundertwende ist unbestreitbares Faktum, und verbunden ist er mit den *Anfängen* eines sich nun zunehmend auch *politisch* artikulierenden *Nationalismus*. Das neuentdeckte Selbstwertgefühl der vom europäischen Kolonialismus bedrohten (bzw. unterworfenen) Völker Asiens drückte sich vielerorts zunächst – und politisch unverfänglich – in der Wiederentdeckung des je eigenen kulturellen und religiösen Erbes aus, bevor man dann auch die Forderung nach erweiterten politischen Rechten erhob¹¹. Benares und Anuradhapura sind eben sehr viel älter als das metropolitane London, und lange vor Jesus Christus lehrten bereits Gautama Buddha oder Konfuzius¹². Damit bekam aber auch die religiöse Identität einen ganz neuen – nun politischen – Stellenwert. Zugehörigkeit zum Buddhismus oder zum Hinduismus galt nun in ganz neuer Weise auch als Ausdruck einer „nationalen Gesinnung“, und umgekehrt wurde gegenüber dem Christentum zunehmend der Vorwurf erhoben, es wirke „denationalisierend“, sei fremden Ursprungs und zerstöre die eigene kulturelle Identität¹³.

Für die aus der westlichen Mission entstandenen christlichen Kirchen Asiens markiert dieser religiös-kulturelle Revival eine enorme Herausforderung. Und in Reaktion auf diese Herausforderung formierte sich nun in ganz verschiedenen Regionen des Kontinents (wenngleich im einzelnen deutlich phasenverschoben) das, was ich als die *Indigenisierungsbewegung* dieser Periode bezeichnen möchte. Dabei handelt es sich keineswegs um eine irgendwie zentral koordinierte oder programmatisch konsistente Bewegung¹⁴. Wohl aber lassen sich nun in verschiedenen Kirchen vielfältige

Opferedikt von 1906: J. K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York 1966, 206; Mott, *Decisive Hour* (s. Anm. 9), 60–62.

¹¹ Zum Zusammenhang von „Cultural Renaissance and Nationalism“ in gesamtasiatischer Perspektive im Zeitraum 1880 bis 1920 cf. Farmer, *Comparative History* (s. Anm. 9), 653–728; sowie D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, London 1986, 765 ff. 770 ff. 789 ff. 807 ff.; K. M. de Silva, *A History of Sri Lanka*, Oxford/Bombay etc. 1981, 339–355; D. Rothermund, *Phases of Indian Nationalism and Other Essays*, Bombay 1970. Zeitgenössische Darstellungen: Mott, *Decisive Hour* (s. Anm. 9), 57–70; C. F. Andrews, *The Renaissance in India*, London 1912.

¹² In diesem Kontext ist auf die intensive Rezeption der Arbeiten europäischer Archäologen und Orientalisten im Asien der Jahrhundertwende zu verweisen.

¹³ „He (i. e. the educated Hindu) views Christianity as a *denationalising* factor“ – eine Feststellung, die sich um 1910 nicht nur in Berichten über Indien, sondern analog auch über Burma, Ceylon, Japan oder China findet. – Die Abfolge von religiös-kulturellem Revival und politischer Nationalbewegung stellt sich in den einzelnen Regionen Asiens unterschiedlich dar. Ein wichtiges Datum für die Ausbildung eines gesamtasiatischen Bewußtseins („Asia is one“) zumindest in den tonangebenden Segmenten der westlich gebildeten Eliten markiert der Sieg des asiatisch-buddhistischen Japans über das europäisch-christliche Rußland 1904/05 – ein Ereignis, das bis in die letzten Dörfer Bengalens hinein lebhaft diskutiert wurde. Zeitgenössische Schilderungen: C. F. Andrews, *The Effect of the Japanese Victories upon India* (in: *The East and the West* 3, 1905, 361–372); ders., *The Situation in the East* (in: *The East and the West* 5, 1907, 419–429); S. C. Rutnam, *An Oriental Study of Foreign Missions*, London 1920, 56. 109 f.

¹⁴ Auch der Terminus „Indigenisierung“ wurde erst später technischer Begriff – u. a.

Experimente beobachten, denen jeweils die Suche nach „einheimischen Ausdrucksformen“ und einer nicht-westlichen, „nationalen Gestalt“ des Christentums gemeinsam ist.

Aspekte dieser Indigenisierungsbewegung:

a. Kulturelle Ausdrucksformen

Vielfältige Reformen des kirchlichen Lebens werden nun diskutiert (wenngleich sie oft erst später zu konkreten Ergebnissen führen). Sie betreffen zunächst v.a. die Bereiche kirchliche Musik, Liturgie und Architektur. So beginnt man mit dem Bau von Kirchen in den unterschiedlichen Formen lokaler Architektur (anstelle des neogothischen Einheitsstils der viktorianischen Kolonialbauten); ähnliche Experimente auch bei der Gestaltung des Gottesdienstes, der Liturgie, in der Wahl der Musikinstrumente. Auf dem Boden sitzen, mit den Fingern essen, der Gebrauch einheimischer Namen – all das wird nun zum Thema. Über die Einrichtung christlicher Ashrams wird nachgedacht¹⁵. In den missionsschulischen Curricula wird verstärkt die lokale Geschichte (anstelle der Geschichte des britischen Empire) zum Thema gemacht, und der Unterricht in den einheimischen Sprachen wird nun zum Programm¹⁶. Auch die Wahrnehmung der außerchristlichen Religionen ändert sich. Modelle einer „Erfüllungstheologie“ werden zunehmend diskutiert. Christus kam nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus werden in der Ernsthaftigkeit ihrer religiösen Aspirationen begriffen, nicht länger als zu verwerfendes Heidentum¹⁷.

b. Selbstregierung

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Forderung *einheimischer Kirchenleitung* („indigenous leadership“) neue Brisanz. Gewiß, die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden einheimischen Kirche entsprach seit langem missionarischer Programmatik¹⁸, aber inzwischen doch eher vage und

als Folge der durch Edinburgh 1910 (und Jerusalem 1928) ausgelösten Diskussionen bzw. dann seit Anfang der Siebziger Jahre in Abgrenzung zum weitergehenden Konzept einer (die sozio-ökonomischen Realitäten einbeziehenden) „Kontextualisierung“.

¹⁵ Seit 1912 in größerem Kreis diskutiert, wurden die ersten christlichen Ashrams Indiens seit 1917/21 gegründet (etwa der Christukula-Ashram in Tirupattur). Vereinzelt Experimente gab es bereits Ende des 19. Jahrhunderts.

¹⁶ Z. B. A. G. Fraser, *The Problem before Educational Missions in Ceylon*, London 1908.

¹⁷ Beispiele: T. I. Tambyah, *Foregleams of God. A Comparative Study of Hinduism, Buddhism and Christianity*, London/Madras 1925 (für Ceylon); C. Y. Cheng, *The Development of an Indigenous Church in China* (in: IRM 12, 1923, [368–388] 372) (für China); J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Oxford etc. 1913 (für Indien). Zu Farquhar cf. E. J. Sharpe, *Not to Destroy But to Fulfill*, Uppsala 1965.

¹⁸ C. P. Williams, *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*, Leiden etc. 1990.

in unverbindlicher Form. Nun aber wird sie in ganz neuer Weise auf die Tagesordnung gesetzt; und wo dieser Forderung *nicht* entsprochen wurde, kam es zu Protesten einheimischer Christen und zu Ansätzen der Bildung *missionsunabhängiger Kirchen* – so in Indien, Ceylon und Burma oder in je unterschiedlicher Weise auf den Philippinen, in China und Japan¹⁹. Eine andere Variante stellte die Gründung einheimischer Missionsgesellschaften dar, dezidiert *ohne* europäische Beteiligung und Kontrolle. So etwa die „Jaffna Students Missionary Society“ in Ceylon (1899) oder die „National Missionary Society“ Indiens (1905), die nach dem Motto „Indian people, Indian money, Indian leadership“ verfuhr. An prominenter Stelle wirkten darin Persönlichkeiten wie V. Samuel Azariah mit, dem wir später als indischem Delegierten in Edinburgh sowie als dem ersten einheimischen Bischof der anglikanischen Kirche Indiens wiederbegegnen werden²⁰.

c. Antidenominationalismus

Ein Aspekt dieser an sich sehr viel umfassenderen Indigenisierungsbewegung ist nun die Forderung nach Überwindung der konfessionellen Zersplitterung, und es ist dies Postulat, das am schnellsten zu konkreten Resultaten führen sollte²¹. Nichts belegte in den Augen weiter Kreise den fremden, „ausländischen“ Charakter des Christentums in Asien so deutlich wie die Vielzahl konkurrierender Denominationen; und der Problemdruck zu ihrer Überwindung war darum auf den sog. „Missionsfeldern“ Asiens ungleich früher und intensiver zu spüren als in den historischen Kirchen des

¹⁹ „The First Independence Movement Among Indian Christians“ im Indien des ausgehenden 19. Jahrhunderts hatte K. Baago in einer klassisch gewordenen Studie untersucht (in: ICHR 1, 1967, 65–78; cf. *ders.*, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Madras 1969); wie sehr der Rekurs auf die Venn'sche Three-Self-Formel gerade auch in den innergemeindlichen Diskussionen einheimischer Christen eine bestimmende Rolle spielte, zeigen parallele Bewegungen etwa in Ceylon (s. K. Koschorke, *Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen Ceylon*, in: NZM 50, 1994, 131–136). Eine auch nur ansatzweise Erfassung innerkirchlicher Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende – zeitgleich zu den Anfängen der unabhängigen Kirchen Afrikas – fehlt. Wichtige Einzelhinweise etwa bei: A. Hunter/Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge 1993, 119–123; W. R. Shenk, *The Origins and Evolution of the Three-Selfs in Relation to China*, in: IBMR 14 (1990) (28–35) 31 ff.; M. D. Clifford, *Iglesia Filipina Independiente. The Revolutionary Church*, in: G. H. Anderson (Hg.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca/London 1969, 223–255; oder verstreute Angaben in den Länderartikeln von D. B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Oxford/New York 1982.

²⁰ K. T. Paul, *The Missionary Spirit in the Indian Church*, Madras 1909; D. E. Ebright, *The National Missionary Society of India, 1905–1942*, Chicago 1944.

²¹ Klassische Forschungspositionen: R. Rouse/St. Neill/H. E. Fey (Hgg.), *A History of the Ecumenical Movement 1517–1968*. Bd. I, Genf 41993, 341 ff. 353 ff. 366 ff. 377–398; H. R. Weber, *Asia and the Ecumenical Movement 1895–1961*, London 1966, 143–163; wichtig auch: K. Baago, *A History of the National Christian Council of India 1914–1964*, Nagpur 1965. – Was in der bisherigen Diskussion viel zu wenig gesehen wurde, ist die enge Verknüpfung der Ökumenebewegung Asiens mit den zeitgleichen Indigenisierungsbestrebungen in den Kirchen des Kontinents.

Westens, wo sie ihren Ursprung hatten. Innerchristlich wurde diese Kritik in doppelter Hinsicht wirksam. Einmal als *strategische Erwägung* der in Asien tätigen Missionen. Sie führte zu Formen intensiverer missionarischer Kooperation, so etwa zum Konzept regionaler Absprachen („comity“)²². Vor allem aber wurde sie gerade auch als *Initiative einheimischer Christen* wirksam, die eine „nationale Gestalt des Christentums“ anstrebten und sich dabei sowohl von der Kontrolle der Missionare wie von dem Konfessionalismus zu befreien suchten, den diese ins Land gebracht hatten²³. Hier stellt sich Ökumene also dar als *Protest gegen das westliche Christentumsmodell*. In jedem Fall steht die Frage intensiverer ökumenischer Kooperation seit der Jahrhundertwende unübersehbar auf der Tagesordnung der asiatischen Christenheit.

2.2. Edinburgh 1910 und die Ökumenebewegung des Westens

Der Ort nun, wo diese innerasiatischen Entwicklungen für die protestantischen Kirchen des Westens relevant werden sollten, war die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. Edinburgh war keineswegs die erste internationale und interdenominationale Veranstaltung dieser Art, wohl aber die im Blick auf Zahl, Gewicht und Repräsentativität der Teilnehmer bis dahin bedeutendste. 120 Gesellschaften und Kirchen aus den USA, Großbritannien und Kontinentaleuropa waren vertreten²⁴, darunter auch solche Gruppen (wie die hochkirchlichen Anglikaner), die früher eine Mitarbeit verweigert hatten²⁵. Die Zahl der asiatischen Delegierten war noch gering (17), das Gewicht ihres Beitrages (sowie die Präsenz asiatischer Themen) umso größer²⁶. Dadurch, daß Edinburgh das Problem der missionarischen Zusammenarbeit in den umfassenden Kontext eines weltweiten Zu-

²² Cf. R. P. Beaver, *Ecumenical Beginnings in Protestant World Mission. A History of Comity*, New York 1962.

²³ Überwindung der „zufälligen westlichen Unterschiede“ war zentraler Punkt dieser Kritik einheimischer Christen. Cf. Baago, *Pioneers* (s. Anm. 19), 4–11; J. C. B. Webster, *The Christian Community and Social Change in 19. Century North India*, Delhi 1976, 187 ff. Cf. unten Anm. 53.

²⁴ Sie entsandten 1355 Delegierte, darunter 594 amerikanische, 560 britische, 175 kontinentaleuropäische sowie 26 australische (W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexiko City*, Stuttgart 1970, 11). Zu den Erfahrungen der deutschen Teilnehmer cf. den Bericht bei A. W. Schreiber, *Die Edinburgher Welt-Missionskonferenz, Basel 21910*. Organisatorisch war Edinburgh weitgehend nach dem Modell der gesamtindischen Missionskonferenz Madras 1902 gestaltet (cf. Rouse/Neill/Fey, *History* [s. Anm. 21] I, 392).

²⁵ Cf. W. H. Hogg, *Mission und Ökumene. Geschichte des Internationalen Missionsrates und seiner Vorläufer im 19. Jh.*, Stuttgart 1954, 137.

²⁶ Cf. Weber, *Asia* (s. Anm. 21) 130–135. Aus Indien kamen: V. S. Azariah, K. C. Chatterji, J. R. Chitambar, S. Ghose, Shivram Masoji, John Ragiah, R. K. Sorabji, Thang Khan; aus Burma: Ah Sou; aus China: C. Y. Cheng, T. E. Tong, D. T. Tsang; aus Korea: T. Y. Yun; aus Japan: Y. Chiba, T. Harada, Y. Honda, K. Ibuka. – Dem außerordentlich einflußreichen (zentralen) Fortsetzungskomitee der Edinburgh-Konferenz gehörten dann bereits 3 Asiaten an: Bischof Y. Honda (Japan), C. Y. Cheng (China) und K. S. Chatterji (Indien).

sammenwirkens auch der Kirchen stellte, wurde es zum „Geburtsort“ und zur „Initialzündung für die ganze ökumenische Bewegung des 20. Jh.s“²⁷. Auch wenn man diese Feststellung im einzelnen abschwächen mag, ist doch die enorme Bedeutung Edinburghs für die im Entstehen begriffene ökumenische Bewegung des Westens völlig unbestreitbar.

Einzigartig war Edinburgh allein schon durch die Intensität der *Vorbereitung*. Über 500 Korrespondenten in den verschiedenen Überseegebieten (Missionare wie einheimische Christen) wurden im Vorfeld angeschrieben und detailliert zu den verschiedenen Konferenzthemen befragt (Situation vor Ort, Fragen missionarischer Kooperation, indigene Leitungsstrukturen oder das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen). Wer sich ein Bild von der Lage des Christentums an sehr unterschiedlichen Orten der außereuropäischen Welt um das Jahr 1910 machen will, findet in dieser Korrespondenz reichliches Material²⁸. Daß dabei die Situation in Asien sehr viel ausführlicher dargestellt wurde als die in Afrika²⁹, entsprach der größeren Intensität und längeren Dauer des missionarischen Engagements in diesem Kontinent. Daß hingegen Lateinamerika bei den Beratungen der Konferenz ausgeklammert blieb, war bewußter Entscheid. Thema war die Situation in der nicht-christlichen Welt, nicht aber Aktivitäten unter bereits christianisierten Völkern³⁰. Im Blick auf eine mögliche Zusammenarbeit mit den Katholiken war damit ein wichtiges Zeichen gesetzt.

Die Beratungen der Konferenz mündeten in einem *Schlußaufruf* an die weltweite Christenheit, an „die Mitglieder *der Kirche* (sg. !) in christlichen Ländern“; und die Dringlichkeit einer ganz neuen Qualität zwischenkirch-

²⁷ A. Lindt (in: KThQ IV/2 p. 54): „Initialzündung für die ganze ökumenische Bewegung des 20. Jh. s“; R. Rouse/St. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Göttingen 1957, I,497: „Geburtsort der neuzeitlichen ökumenischen Bewegung“; Hogg, *Mission* (s. Anm. 25) 121: „Anfang ... der ökumenischen Bewegung“; einschränkend: Siegmund-Schultze, *Zur Geschichte der ökumenischen Bewegung in deutscher Sprache* (in: ÖR 8, 1959, [88–100] 91). Cf. H. J. Margull, *Ökumenische Bewegung: Erste Phase (1846) 1910–1920* (in: VF 22, 1977, 58–75); R. Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, 43–45.

²⁸ In Microfiche-Edition ist diese vorbereitende Korrespondenz inzwischen allgemein zugänglich (International Missionary Council Archives, 1910–1961, bei: IDC, Leiden).

²⁹ Zu Afrika in den Beratungen von Edinburgh cf. E. Utuk, *From New York to Ibadan. The Impact of African Questions on the Making of Ecumenical Mission Mandates, 1900–1958*, New York/Bern etc. 1991, 34–58; sowie das Anm. 5 erwähnte Forschungsprojekt.

³⁰ Edinburgh inspirierte jedoch mit dem Panama-Kongreß des Jahres 1916 ein analoges Unternehmen auch für Lateinamerika, zu dem übrigens (wenngleich erfolglos) auch katholische Beobachter eingeladen wurden. Analogien zu der Situationsanalyse Edinburgh's bestanden dabei u. a. im betonten Verweis auf die Bedeutung nationalistischer Bewegungen als Triebfeder ökumenischer Kooperation (Panama Congress 1916. *Christian Work in Latin America*. Published ... by the Missionary Education Movement. Vol. III, New York 1917, 65–68: „National ideals as a unifying motive“). Zu Panama 1916 cf. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 798–800; J.-P. Bastian, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern 1995, 166–170.

licher Zusammenarbeit wird gerade von der Einsicht in die aktuelle Situation her begründet, wie sie sich in den Beratungen dargestellt habe. „Während der letzten 10 Tage sind wir mit eifrigem und anhaltendem Studium der Lage des Christentums in nichtchristlichen Ländern beschäftigt gewesen ... Unser Überblick hat uns einen Eindruck von dem bedeutenden Charakter der gegenwärtigen Stunde gegeben. Wir haben aus vielen Gebieten gehört von dem *Erwachen großer Nationen*, von der Öffnung lange verschlossener Türen und von Bewegungen, welche alle auf einmal der Kirche eine neue Welt vor Augen stellen“. Dabei steht der Konferenz erkennbar gerade die Situation in Asien vor Augen, so der Einsturz feudaler Strukturen jüngst in der revolutionären Türkei, der beispiellose Sprung Japans in die Moderne³¹ oder die erstarkenden Nationalbewegungen Indiens oder Chinas, bei denen noch offen ist, ob sie sich für einen Weg mit oder ohne das Christentum entscheiden werden. *Beide* Optionen erscheinen in der Analyse von Edinburgh als möglich. Deshalb die Dringlichkeit entschlossenen, vereinten Handelns. „Die nächsten 10 Jahre werden aller Wahrscheinlichkeit nach einen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte darstellen und können von entscheidenderer Bedeutung sein als viele Jahrhunderte gewöhnlichen Zeitlaufs ... Wenn diese Jahre ungenutzt verstreichen, kann eine Verwüstung angerichtet werden, welche Jahrhunderte nicht wieder gutzumachen vermögen. Wenn sie dagegen richtig verwandt werden, können sie zu den glorreichsten in der Geschichte des Christentums gehören“³².

Es ist dieses Bewußtsein einer historisch einmaligen Chance, die für Edinburgh eine ganz neue Qualität ökumenischer Kooperation erforderlich macht. Bloß organisatorische Verbesserungen des missionarischen Apparates reichen nicht aus. Die Christenheit als ganze muß zusammenfinden, um den Erfordernissen der gegenwärtigen „Stunde der Entscheidung“³³ gerecht zu werden. Dabei war die Situationsanalyse durch Edinburgh keineswegs so unrealistisch, wie dies im nachhinein erscheinen mag³⁴. 1911 etwa

³¹ *Mott*, *Decisive Hour* (s. Anm. 9) 5: „The Eastern nations are following Japan, as Japan is following the West, and what Japan has succeeded in doing to-day the others will do to-morrow“ – eine Faszination, die gerade auch die indigenen christlichen Eliten des Kontinents erfaßte. So lud die (1905 unter maßgeblicher Beteiligung v. S. Azariah's ins Leben gerufene) National Missionary Society Indiens noch im gleichen Jahr als erste ausländische Gäste japanische Christen nach Indien ein.

³² *The World Missionary Conference, 1910. The History and Records of the Conference*. Vol. IX, Edinburgh/London 1910, 108–110; zu vergleichen sind v. a. die Länder- und Regionalberichte in Vol. I.

³³ So der Titel der Zusammenfassung der Konferenzerhebungen durch *J. R. Mott* („*The Decisive Hour of Christian Missions*“, London 1910), noch im gleichen Jahr auch in deutscher Übersetzung erschienen („*Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir*“, Basel 1910) und auch sonst weit verbreitet.

³⁴ In Indien etwa sind gegen Ende des 19. Jh. s die Massenbewegungen unterprivilegierter Schichten zum Christentum zu registrieren; „and the effect was like a trumpet-call to the entire Indian Missionary World“ (*Baago*, Council [s. Anm. 21] 4). In China begann „1901 ... die einflußreichste Phase der christlichen Mission“ (*J. K. Fairbank*, *Geschichte des modernen China 1800–1865*, München 1991², 151; cf. *ders./K.-C. Liu*

wurde in China die seit Jahrhunderten regierende Manchu-Dynastie gestürzt. Der erste (provisorische) Präsident des republikanischen China – Sun Yat-Sen – war Christ; und „niemals zuvor bestand eine solche Gelegenheit, das Land für Christus zu gewinnen“ (so eine chinesische Kirchenkonferenz des Jahres 1912)³⁵. Andererseits: vier Jahre nach Edinburgh brach der Erste Weltkrieg aus, in den Augen vieler Asiaten drastischer Beweis für das moralische Versagen des Christentums. Die „Stunde der Entscheidung“ schien vertan.

Dennoch war nun eine Entwicklung eingeleitet, die sich nicht mehr rückgängig machen ließ. Die von Edinburgh ausgehenden Impulse für die Ökumenegeschichte des 20. Jh.s sind hier nicht im einzelnen nachzuzeichnen. Sie führten etwa 1921 zur Gründung des Internationalen Missionsrates, eines der drei Hauptstränge der organisierten Ökumene. Zugleich bestanden personelle und sachliche Querverbindungen zu den anderen Zweigen. So zur Bewegung „Faith and Order“, deren Initiator, der anglikanische Missionsbischof der Philippinen Charles Brent, bei diesem Unternehmen wesentlich von den Diskussionen der Edinburgh-Konferenz inspiriert war³⁶. Und als sich schließlich 1948 in Amsterdam der Ökumenische Kirchenrat konstituierte, wurde mit dem Amerikaner J. R. Mott jene Persönlichkeit zu seinem Ehrenpräsidenten gemacht, die bereits 1910 die treibende Kraft der Edinburgh-Konferenz gewesen war und der wie kein anderer die ökumenische Bewegung des 20. Jh.s personalisiert³⁷. Zugleich ist J. R. Mott jene Person, die bereits lange vor Edinburgh in Asien systematisch Kontakte zu künftigen einheimischen Kirchen- (und politischen³⁸) Führern aufgebaut hatte und dessen Name zugleich untrennbar mit der Rezeption Edinburghs in Asien verknüpft ist. Diesem Aspekt wollen wir uns nun zuwenden.

[Hgg.], *The Cambridge History of China*. Vol. 11/2, Cambridge etc. 1980, 277 ff. 465 ff. 515 ff.). „To many Chinese, old and young, in contact with Western missionaries at that time, Christianity appeared to be the wave of the future“ (*Ph. West, Christianity and Nationalism* [in: J. K. Fairbank (Hg.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge/Mass. 1981, 226–248], 227).

³⁵ „We recognize in the situation which confronts us all over North China today an opportunity probably unparalleled in the history of missions“ (Peking Conference 1913: CCC [s. Anm. 39] p. 272); cf. *ibid.* p. 324 (China National Conference 1913): „Never have all classes of the people been as accessible as they are now“. – J. R. Mott trug übrigens wesentlich zur Anerkennung des republikanischen China durch die amerikanische Wilson-Administration bei: *C. H. Hopkins, John R. Mott 1865–1955*, Grand Rapids 1979, 398 f.

³⁶ Cf. *R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937*, Göttingen 1970, 20(ff.); *ders.*, *Weg* (s. Anm. 27), 43 f.

³⁷ *Hopkins, Mott* (s. Anm. 35) 696–698. 343–364.

³⁸ In Indien etwa hatte Mott – zum Mißfallen vieler seiner britischen Kollegen – bereits 1895 zielgerichtet Kontakte zum Indischen Nationalkongreß aufgenommen.

2.3. Rückwirkungen auf die asiatischen Kirchen

Zurück also nach Asien und der dortigen Rezeption der Beratungen von Edinburgh. Organisatorisch greifbar ist uns diese Rezeption zunächst in Gestalt der sog. Edinburgh-Fortsetzungskonferenzen der Jahre 1912/1913. 21 solcher Konferenzen fanden unter Mott's Leitung auf regionaler wie nationaler Ebene statt, und zwar in Ceylon, Indien, Burma, Singapore, China, Manschurei, Korea und Japan. Die Beratungen führten jeweils zur Gründung Nationaler *Missionsräte*, aus denen dann zehn Jahre später Nationale *Christenräte* hervorgingen (zunächst in Indien, Japan und Korea). Damit waren die Grundstrukturen einer Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen gelegt, die (in ausgestalteter Form) bis in die Gegenwart bestimmend blieben.

Wenn man die Dokumente dieser Konferenzen³⁹ heute liest, erscheinen sie vielleicht wenig aufregend. Im Kontext der Zeit hingegen bargen sie viel Sprengstoff. So etwa die Empfehlung der Teilkonferenz japanischer Kirchenführer 1913 in Tokio. Hier wurde die Mitarbeit überseeischer Missionare zwar weiterhin begrüßt. Zugleich wurde jedoch empfohlen, diese sollten sich – vor jedem missionarischen Einsatz – zunächst für die Dauer von ein bis zwei Jahre unter die Leitung japanischer Pastoren begeben⁴⁰. Ähnlich der Beschluß der China-Konferenz von Kanton, daß „die chinesische Kirche selbst, und nicht fremde Organisationen, permanenter Faktor der Evangelisierung“ des Landes zu sein habe⁴¹. Bemerkenswert an diesem Beschluß ist allein schon die verwendete Terminologie: „Die christliche Kirche in China“, ohne nähere konfessionelle Spezifizierung, wird hier zum handelnden Subjekt erklärt. Analog der Sprachgebrauch anderer Konferenzen, die ebenfalls programmatisch von „der“ einen „Kirche Christi“ etwa in Indien, in Ceylon oder in Japan reden⁴².

Autorität besaßen diese Zusammenkünfte v.a. durch ihre repräsentative Zusammensetzung. Die wichtigsten protestantischen Missionen und Kirchen je eines bestimmten Gebietes waren vertreten⁴³. Zugleich markieren

³⁹ „The Continuation Committee Conferences in Asia 1912–1913 ... Published by the Chairman of the Continuation Committee“, New York 1913 (Abk.: CCC); wichtige Dokumente auch in *J. R. Mott, Addresses and Papers ...* 6 vol. s (New York 1946–47), v. a. die in „Experiences and Impressions During a Tour in Asia in 1912–1913, being Extracts from Personal Letters of J. R. Mott. Privately Printed“ (o. O., o. J.) zusammengestellte Korrespondenz. Im Blick auf die asiatische Rezeption bedeutend v. a. private Aufzeichnungen der Teilnehmer sowie die kirchliche Publizistik in den einzelnen Ländern. – Lit.: *Weber, Asia* (s. Anm. 21) 134–142; *Hopkins, Mott* (s. Anm. 35) 386–404; *K. Baago, Council* (s. Anm. 21), 7 ff.; *Rouse/Neill/Fey, History* (s. Anm. 21) I,362–366.

⁴⁰ CCC (s. Anm. 39) p. 433.

⁴¹ CCC (s. Anm. 39) p. 193 ff.; *Hopkins, Mott* (s. Anm. 35) 395.

⁴² „At the national conference the name *Chung Hua Chi Tu Chiao Hui* (Chinese Christian Church) was adopted for general use as a common title for all the Christian Churches in China“ (*Weber, Asia* [s. Anm. 21] 138). – Cf. CCC (s. Anm. 39) p. 327: „Church of Christ in China“; p. 18: „The Church of Christ in Ceylon“; p. 125: „The Indian Church“; p. 159: „The Native Church in Burma“; p. 391: „The Korean Church“; p. 430: „The Japanese Church“ etc.

⁴³ *J. N. Farquhar, The Continuation Committee Conferences in India: IRM 2* (1913)

diese Konferenzen erste Versuche, *über eine nur innerprotestantische Verständigung hinauszugelangen*. So fanden etwa in Indien auch Treffen mit bzw. zwischen Vertretern der Syrischen Kirchen statt, die ja den ältesten Zweig des indischen Christentums repräsentieren. In der Folgezeit schlossen sich diese dann der Unionsbewegung an⁴⁴. Zugleich kam es sowohl in Indien wie in China zu ersten offiziellen Kontakten auch mit der katholischen Kirche – ohne konkrete Resultate noch, aber doch in einer Atmosphäre, die in anderen Teilen der Welt unvorstellbar erschien⁴⁵. Zugleich wurden Kontakte zu unabhängigen kirchlichen Gruppen in China aufgenommen.

Neben der Frage kirchlicher Einheit war der Aufbau *einheimischer Kirchen* zentrales Thema *aller* Konferenzen, und wenngleich die realen Voraussetzungen in den einzelnen Gebieten naturgemäß sehr unterschiedlich waren, so zielten die Beratungen jeweils in die gleiche Richtung. Die an sich alte Zielvorstellung einer sich selbst ausbreitenden, regierenden und finanzierenden Kirche wurde auf breiter Front erneuert und in unterschiedlichem Maße in konkrete Forderungen umgesetzt. So etwa im Blick auf die Stellung einheimischer Mitarbeiter. Während vielerorts bereits die Forderung nach erweiterten Mitspracherechten einen enormen Fortschritt markierte, votierte etwa die Regionalkonferenz im indischen Madras für „*vollständige Gleichheit*“ (complete equality) zwischen Indern und Europäern, „sowohl in Status wie in zugewiesener Verantwortung“⁴⁶. Ähnlich die chinesische Nationalkonferenz, die darauf verwies, daß andernfalls die historisch einmalige Chance (unprecedented opportunity) der gegenwärtigen Öffnung Chinas vertan werde⁴⁷. Das Ziel einer vereinten Kirche im nationalen Kontext⁴⁸ bzw. das Postulat „einer umfassenden kirchlichen Organi-

(269–290) 272; *Baago*, Council (s. Anm. 21) 12 f. – Parallel zu den Folgekonferenzen fanden übrigens vielerorts Veranstaltungen mit Studenten aller Glaubensrichtungen statt, oft mit Tausenden von Teilnehmern – Indiz sowohl für die ökumenische Vorreiterrolle der asiatischen YMCA's (und christlichen Studentenkonferenzen) wie für deren Anziehungskraft auf die westlich gebildeten Eliten des Kontinents. Cf. *M. D. David*, *The YMCA and the Making of Modern India*, New Delhi 1992, 105–108. 146–170. 196–203. 246–288.

⁴⁴ Zur Syrian Church Unity Conference (Serampore, 1.-2. Januar 1913), mit syrisch-orthodoxer, Mar-Thoma sowie anglikanischer Beteiligung, s. *Mott*, *Experiences* (s. Anm. 39) 10 f.; *Baago*, Council (s. Anm. 21) 10; *Hopkins*, *Mott* (s. Anm. 35) 392 f.

⁴⁵ In Madras kam es zu einer Begegnung mit dem römisch-katholischen Erzbischof über Fragen christlicher Einheit, „probably the first Roman Catholic Protestant dialogue held in India“ (*Baago*, Council [s. Anm. 21] p. 9; cf. *Mott*, *Addresses* [s. Anm. 39] V, p. 169); und aus Dairen (China) schrieb Mott an Oldham: „we went a great deal further in our relations to the Romans and Greek Catholic Churches in the Far East than we ever dreamed of elsewhere“ (cf. *Hopkins*, *Mott* [s. Anm. 35] 397 f. [China]. 401 [Korea]).

⁴⁶ „... the time has come for Churches and Missions to make a real and unmistakable advance, by placing Indians on a footing of complete equality, in status and responsibility, with Europeans“ (CCC [s. Anm. 39] p. 32), übernommen von der Indischen National-Konferenz (CCC p. 127).

⁴⁷ CCC (s. Anm. 39) p. 331. 330.

⁴⁸ So z.B. Madras (CCC [s. Anm. 39] p. 31): „Desire for a Nation-wide Church“; Jubulpore (CCC p. 60): „Development of one united Indian Church“; Canton (CCC p. 192): „one Church open to all Christians ... which in all its constituent parts will com-

sation, die den Erfordernissen des (eigenen) Landes angepaßt ist⁴⁹, sind weitere regelmäßig erhobene Forderungen. Sie verstehen sich als Ausdruck der „Solidarität mit der (eigenen) Nation“⁵⁰. Mit dem Aufbau kirchlicher Strukturen auf *nationaler* Ebene wurden erste Schritte in diese Richtung getan.

Daß viele dieser Forderungen lange Zeit auf dem Papier stehen blieben, wird kaum überraschen. Daß sie oft aber auch nicht den teilweise sehr viel *weitergehenden Erwartungen einheimischer Christen* entsprachen, sei ausdrücklich vermerkt. Engagierte Christen wie der indische Lientheologe Sri Pandipedi Chenchiah, die ebenso für die politische wie kirchliche Unabhängigkeit ihres Landes stritten, kritisierten, daß auch diese Reformvorschläge noch allzusehr an europäischen Vorbildern orientiert seien. Statt dessen forderten sie eine radikale Ausrichtung des indischen Christentums an den kulturellen und religiösen Traditionen des Landes⁵¹. Neben konservativer missionarischer Kritik gab es also stets auch weiterreichende Indigenisierungsbestrebungen einheimischer Christen, die sich teils innerhalb⁵², teils außerhalb⁵³ der bestehenden Kirchenstrukturen artikulierten.

Dennoch führten die durch Edinburgh ausgelösten Diskussionen rasch auch zu *praktischen Resultaten*. 1912 etwa wurde der Inder V. S. Azariah zum Bischof der Diözese Dornakal geweiht. Er war zwar keineswegs der erste einheimische anglikanische Bischof in der nicht-westlichen Welt⁵⁴, wohl

prehend the whole Christian life of the nation“; Tsinanfu (CCC p. 251): „development of a nation-wide Church“. Anders die japanische Nationalkonferenz: „maintenance of separate Churches“ (CCC p. 448).

⁴⁹ Indische Nationalkonferenz (CCC [s. Anm. 39] p. 125): „strong desire ... for a comprehensive church organization adapted to the country“.

⁵⁰ Indische Nationalkonferenz (CCC [s. Anm. 39] p. 126): „Solidarity with the Nation ... to take its rightful share in the regeneration of India“.

⁵¹ In der Madras' „Rethinking-Group“ – die sich kritisch im Vorfeld der Westmissionskonferenz Tambaram 1938 zu Wort meldete („Rethinking Christianity in India“, Madras 1939²) – sollten diese Stimmen nationalistischer indischer Christen dann ein repräsentatives, auch international beachtetes Forum finden.

⁵² P. Chenchiah (1886–1959) etwa nahm in seiner Kirche (der South India United Church bzw. nach 1947 der Church of South India) führende Positionen ein und nahm als indischer Delegierter an den Weltmissionskonferenzen Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 teil.

⁵³ „The administrative independence of the Indian church cannot be effected by the imposition of a machinery essentially foreign in its conception and execution ... It will be a national church of the western pattern, which will for ever be a handicap to the development of Christianity on Indian lines“ – so bereits 1921 der nicht-kirchlich organisierte *Christo Samaj* zu bestehenden Unionsplänen (in einem „Memorandum on the further development ... of Christianity in India“ vom 3. 12. 1921 an J. H. Oldham, Sekretär des IMC). Er steht mit dieser Kritik in Kontinuität zu den von *Baago*, Pioneers (s. Anm. 19) diskutierten nationalkirchlichen Bewegungen Indiens im letzten Drittel des 19. Jh. s.

⁵⁴ Das war vielmehr S. A. Crowther (ca. 1806–1891), der 1864 zum Bischof über das äquatoriale Westafrika geweiht worden war. Seine faktische Entmachtung 1890 löste die rege Anteilnahme auch asiatischer Christen aus. Zu Azariah und Crowther cf. K. Koschorke/F. Ludwig, Einheimische Bischöfe und innerkirchliche Protestbewegungen im Indien und Nigeria der Jahrhundertwende (in: NZM 52/1996). Wie Azariah war auch

aber für Asien das früheste derartige Beispiel. Ähnlich die Situation in China, wo mit Ching-Yi Cheng ein anderer asiatischer Edinburgh-Delegierter 1910 in kirchliche Führungspositionen berufen wurde⁵⁵. In Japan war die Emanzipation einheimischer Christen soweit fortgeschritten, daß eigenständige Konferenzen japanischer Kirchenführer organisiert wurden. Mit dem Ersten Weltkrieg gewann dann in Asien das Thema „Indigenous leadership“ erneut sprunghaft an Bedeutung. Eine gewisse Zäsur markieren die Entwicklungen des Jahres 1922/23. In Indien, Japan und Korea erfolgte damals die Umwandlung der Nationalen *Missions-* in Nationale *Christenräte* (als Organe prospektiver Selbstverwaltung einheimischer Kirchen). Zugleich wurde etwa in Indien festgelegt, daß in diesem Gremium mindestens 50% der Sitze einheimischen Delegierten vorzubehalten seien⁵⁶. Ähnlich stellte sich die Situation in Japan⁵⁷ und in China⁵⁸ dar. Als theoretische Frage hatten sich die Debatten über die Notwendigkeit einer einheimischen Kirchenleitung längst erübrigt.

Den vorläufigen Endpunkt der hier zu diskutierenden Entwicklung markiert die südindische Kirchenunion von 1947, im Jahr der politischen Unabhängigkeit Indiens (Gründung der Church of South India [CSI]). Als erste Union episkopaler und nicht-episkopaler Kirchen stellt sie ein Datum nicht nur der Christentumsgeschichte Asiens, sondern der globalen Ökumene dar. Dementsprechend weitreichend war das publizistische Echo in der protestantischen Welt⁵⁹. Ungleich früher als in den historischen Kirchen des Westens hatte die ökumenische Bewegung in Asien zu konkreten Resultaten geführt.

der Inder J. R. Chitambar Edinburgh-Delegierter (und Protagonist der National Missionary Society); 1930 wurde er der erste asiatische Bischof der Methodist Episcopal Church of Southern Asia.

⁵⁵ Nach seiner Rückkehr von Edinburgh (wo er u.a. mit den Worten „Euer Denominationalismus interessiert die chinesischen Christen nicht“ für Aufsehen gesorgt hatte) wurde Cheng Ching-Yi 1910 zum ersten chinesischen Pastor der LMS-Kirche in Peling ordiniert. Als Sekretär des Chinesischen Fortsetzungsausschusses (1913–1922), Nationalen Christenrates (1924–1934) und der Kirche Christi in China (ab 1934) sowie als Mitbegründer (1919) und Vizepräsident (1928–1938) des Internationalen Missionsrates zählte er zu den führenden Repräsentanten der chinesischen Kirche (cf. N. Bitton, Cheng Ching-Yi, a Christian Statesman, in: IMR 31 [1941] 513–520).

⁵⁶ *Baago*, Council (s. Anm. 21) 33: „Regarding membership it was made a constitutional rule that half of the members in both the National and the Provincial Councils should be nationals“.

⁵⁷ In Japan wurde festgelegt „to form a National Christian Council for Japan, with a membership of 100 of whom at least 51 should represent the Japanese Churches and 34 the missions, the remaining 15 being co-opted members“ (IRM 12, 1923, [191–223: „A missionary survey of the Year 1922“] 196).

⁵⁸ Beim Zusammentritt der National Christian Conference Chinas 1922 „the chairman and more than half the delegates were Chinese Christians, representatives of Christians groups in all parts of the republic“ (IRM 12, 1923, 203; cf. F. Brockmann, The National Christian Conference in China, in: IRM 11, 1922, 502–14; Weber, Asia [s. Anm. 21] 140 f.).

⁵⁹ Als „the outstanding event in the ecumenical history of time“, das an Bedeutung sogar die Gründung des Weltrats der Kirchen 1948 übertreffe, konnte dies Ereignis kommentiert werden (so etwa Th. O. Wedel [in: IRM 1949, 100–102] 100).

3. Perspektiven

Zusammenfassend kann man sagen: Diskutiert wurden die Anfänge der protestantischen Ökumene-Bewegung zu Beginn dieses Jh.s., und sie wurden diskutiert unter dem Aspekt der Wechselwirkung zwischen den Kirchen des Westens und denen der außereuropäischen Welt. Solche Wechselwirkungen waren intensiver, als weithin bekannt ist, wobei bemerkenswerterweise auf weite Strecken die Initiative (und zeitliche Priorität) bei den Kirchen der sog. Missionsfelder etwa Asiens lag. Früher als in der Alten Welt war dort die Problematik einer Perpetuierung der historisch gewachsenen Konfessionsstrukturen des Westens sichtbar geworden, und früher führten Anstrengungen zu deren Überwindung dort auch zu konkreten Resultaten. Als Ort des Umschlags regionaler Initiativen in die Ökumene des Westens erwies sich dabei Edinburgh 1910, das zugleich in der anderen Richtung als Transmissionsriemen weitergehender Emanzipationsbestrebungen fungierte. Stellte doch das Thema kirchlicher Einheit für viele Christen Asiens nur einen Teilaspekt der weitergehenden Suche nach einer „einheimischen“ Gestalt bzw. einer im „nationalen“ Leben verwurzelten Form des asiatischen Christentums dar.

Worin liegt die Bedeutung dieses Paradigmas? Wir stehen ja vor einer *doppelten* Aufgabe. Auf der einen Seite sind wir in ganz neuer Weise mit der Notwendigkeit konfrontiert, die Realität und Geschichte des Christentums in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas als *Größe eigenen Rechtes* zur Kenntnis zu nehmen. Das schließt die Wahrnehmung seiner Dynamik in unterschiedlichen regionalen Kontexten und kulturellen Varianten ein. Je stärker wir uns aber nun in diese *Vielfalt regionaler Kontexte* begeben, desto dringlicher stellt sich dann andererseits erneut die Frage nach *übergreifenden Strukturen* einer globalen Christentumsgeschichte – die nicht einseitig aus der Perspektive des Westens definiert sind (wie in traditionellen Darstellungen der Missionsgeschichte), die diese aber natürlich einschließen (und die insofern Etappen einer zunehmend als gemeinsam erfahrenen Christentumsgeschichte markieren). *Ein* derartiges Beispiel der Interaktion des Christentums in unterschiedlichen Teilen der Welt stellen sicherlich die hier diskutierten Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung dar. Andere Paradigmen beziehen sich auf frühere Epochen der Kirchengeschichte, die übrigens sehr viel stärker durch eine Pluralität regionaler Zentren gekennzeichnet war, als gemeinhin angenommen wird. Die Nestorianerkirche im Asien des 13. und 14. Jh.s – stärkste missionarische Potenz der zeitgenössischen Gesamtchristenheit⁶⁰ – ist nur ein derartiges Beispiel. Die (negativen) Auswirkungen der antireformatorischen Bestimmungen des Tridentinums auf die Entwicklung einheimischer Kirchen in Spanisch-Amerika sind ein anderes⁶¹. Die erheblichen Rückwirkungen, die der Streit

⁶⁰ So W. Hage, *Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche* (in: K. Schäferdick [Hg.], *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Bd. II/1, München 1978, 360–396), 373.

⁶¹ Cf. *Prien*, *Lateinamerika* (s. Anm. 30) 255 ff. 119 ff.; K. Koschorke, *Konfessionelle*

um die Geltung bestimmter chinesischer Riten auf die kirchliche wie außerkirchliche Öffentlichkeit im Europa des frühen 18. Jh.s hatte⁶², stellen ein drittes Beispiel dar.

Eine letzte Bemerkung noch zur eingangs erwähnten T'aiping-Bewegung. Von seinen „transozeanischen Brüdern“ hatte der T'aiping-König Hong – der wiederholt die Zehn Gebote als Grundlage seiner Herrschaft bezeichnete – ja wenig Verständnis erfahren. Neben massiven kolonialpolitischen Interessen (und der Sorge um gefährdete Opium-Einkünfte) waren es mentale Sperren, die eine solche Verständigung verhinderten⁶³. Zu wenig entsprach diese im chinesischen Kontext formulierte Christentumsvariante dem festgefügtten Weltbild zahlreicher europäischer Beobachter. Entsprechende Kommunikationsbarrieren sind auch in anderen Konstellationen immer wieder wirksam geworden. Wenn eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte (in Verbindung mit anderen Disziplinen der Theologie) dazu beitragen kann, die Sensibilität für die unterschiedlichen historischen Erfahrungen und sozialen Gestalten des Christentums im Kontext unterschiedlicher Kulturen zu schärfen, dürfte einiges gewonnen sein⁶⁴.

Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums (in: ZThK 91, 1994, 10–24), 13–17.

⁶² G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy. From Its Beginnings to Modern Times*, Chicago 1985, 25–76; R. Widmaier (Hg.), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, Frankfurt 1990, 271–305; K. Koschorke, *Konzepte kirchlicher Pluralität in der Geschichte des außereuropäischen Christentums* (in: J. Mehlhausen [Hg.], *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 398–412), 401–403.

⁶³ Cf. J. S. Gregory, *British Missionary Reaction to the Taiping Movement in China* (in: *Journal of Religious History* 2, 1962/63, 204–218).

⁶⁴ Zu den pragmatischen Aspekten von Aufbau und Integration der Außereuropäischen Christentumsgeschichte in die allgemeine Kirchengeschichte cf. K. Koschorke, *Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte* (in: *EvTh* 52, 1992, 209–224), 222–224.