

# Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums

Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung

Von Rolf Noormann

„The history of Christianity in India has hitherto often been treated as an eastward extension of western ecclesiastical history. [...] It is now intended to write the history of Christianity in the context of Indian history“.<sup>1</sup> Mit diesen Worten deutet der 1973 von der Church History Association of India (CHAI) eingesetzte Herausgeberkreis in einem 1974 vorgelegten Grundsatzpapier den grundlegenden Paradigmenwechsel an,<sup>2</sup> der für die geplante umfassende Darstellung der Geschichte des indischen Christentums leitend sein soll.<sup>3</sup> Die große Mehrzahl der bis dahin erschienenen Darstellungen der indischen Kirchengeschichte war von einer *missionsgeschichtlichen* Perspektive bestimmt;<sup>4</sup> Entsprechendes gilt ebenso noch für etliche neuere Ver-

---

<sup>1</sup> A Scheme for a Comprehensive History of Christianity in India, in: ICHR 8. 1974, 89f., hier 89. – Der Beitrag geht zurück auf einen Habilitationsvortrag, der am 30. Januar 2008 vor der Habilitationskonferenz der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg gehalten wurde.

<sup>2</sup> Das Editorial Board spricht von „New Perspective“; in jüngerer Zeit wird auch der Ausdruck „paradigm shift“ gebraucht, vgl. etwa Oberland L. Snaitang, Form Church History to History of Christianity: Historiographical Issues in the Study of Missiology in India, in: Francis Fernandez/Jose Varichasseril (Hgg.), *Mission: A Service of Love. Essays in Honour of George Kottuppallil*, Shillong 1998, 282–290, hier 285. Auch wenn der Begriff „Paradigmenwechsel“ hier nicht im strengen Sinne einer wissenschaftlichen Revolution aufzufassen ist, so ist doch eine grundlegende Neuorientierung einer gesamten wissenschaftlichen Disziplin intendiert. Vgl. Dahram Vir Singh, Editorial: Old Wine in New Wineskins? The Church History Association of India and its Review in Historical Perspective, in: ICHR 8. 1974, 1–4, der auch auf die damit verbundenen Schwierigkeiten aufmerksam macht (S. 4: „old habits must be unlearned“); an anderer Stelle spricht er von einer „revolutionary adaptation“ (Dahram Vir Singh, Foreword, in: Thekkedath, *History II* (s. u. Anm. 11, v–viii, hier vii).

<sup>3</sup> Vgl. auch die programmatische Positionsbestimmung von Thollayirakuzhyil Varughese Philip, Conclusion, in: Hormis C. Perumalil/Edouard René Hambye, *Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective*, Alleppey 1972, 300f., die offenbar erheblichen Einfluss auf die Formulierung des „Scheme“ gehabt hat. Zur Geschichte der CHAI vgl. Frederick S. Downs, *The Church History Association of India, in: ICHR 23. 1989, 156–163, sowie Henry S. Wilson, The Church History Association of India: An Ecumenical Experiment, in: Lukas Vischer (Hg.), Church History in an Ecumenical Perspective*, Bern 1982, 65–76.

<sup>4</sup> Vgl. dazu ausführlich John C. B. Webster, *The History of Christianity in India: Aims and Methods*, in: ICHR 13. 1979, 87–122.

öffentlichungen wie etwa Stephen Neills zweibändige „History of Christianity in India“.<sup>5</sup> Indische Kirchengeschichte heißt in dieser Perspektive zuerst und vor allem Geschichte der verschiedenen Missionen und Missionare in Indien, ihrer Erfolge und Misserfolge, ihrer Methoden usw.<sup>6</sup> Inder erscheinen, sofern sie vorkommen, primär als Gegenstand missionarischer Bemühungen, kaum als eigenständige Subjekte einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Begegnung.<sup>7</sup> Charakteristisch ist die fast vollständige Vernachlässigung des Beitrags einheimischer Christen zur Ausbreitung und Entwicklung des indischen Christentums.<sup>8</sup>

An die Stelle dieser missionsgeschichtlichen Perspektive stellt die CHAI-Geschichte programmatisch einen indischen Blickwinkel: Das Christentum in Indien soll zuerst und vor allem als *indisches* Christentum im Kontext der *indischen Geschichte* wahrgenommen werden,<sup>9</sup> und das heißt für den Herausgeberkreis: im Horizont einer *nationalen* Perspektive. Damit verbindet sich unmittelbar ein *ökumenischer* Ansatz, geht es doch primär um die Geschichte des *indischen* Christentums und nur sekundär, innerhalb dieses Rahmens, dann auch um die Geschichte der verschiedenen Konfessionen. Grundlegend ist für die CHAI-Geschichte darüber hinaus der Wechsel von einer institutionsgeschichtlichen zu einer *sozio-kulturellen* Perspektive. Gegenstand ist nicht so sehr eine mehr oder weniger isolierte Geschichte der *Kirche* als vielmehr die Geschichte der „*Christian people*“ im Kontext der sozio-kulturellen Geschichte Indiens.<sup>10</sup> Angesichts der Pluriformität der indischen Gesell-

<sup>5</sup> Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, 2 Bde., Cambridge 1984–1985 (trotz anderslautender Bekundungen im Vorwort xi!); vgl. exemplarisch Part Two zum 16. Jh. (Bd. I, 87–258), sowie die Rezensionen von John C. B. Webster, in: *ChH* 56. 1987, 534f., und A. Mathias Mundadan, in: *IHCR* 24. 1990, 87–90. Als *regionales* Beispiel aus jüngerer Zeit, das unverändert der traditionellen missionsgeschichtlichen Perspektive folgt, sei genannt J. Meirion Lloyd, *History of the Church in Mizoram* (Harvest in the Hills), 1991, als *gesamtasiatisches* Klaus Wetzel, *Kirchengeschichte Asiens*, Wuppertal–Zürich 1995.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Kaj Baago, Editorial, in: *ICHR* 1. 1967, 1f.: „What has been published so far (sc. on Indian Church History) has most often been history books on *missionary* work in India, but few works on the history of the *Indian* Christian Church have been attempted. The names and contributions of foreign missionaries have tended to dominate the expositions – the reason being, probably, that the material about them was so easily accessible – whereas the life and work of Indian pastors and evangelists as well as the actual movements among *Indian* Christians were left unnoticed.“ Für Webster, *Aims and Methods*, 100, handelt es sich hier nicht um „histories of the Indian Church but of western attempts to create one“. Vgl. auch Philip, *Conclusion* (wie Anm. 3), 300.

<sup>7</sup> Vgl. exemplarisch die Überschrift des einzigen den indischen Christen gewidmeten Abschnitts in Julius Richter, *Indische Missionsgeschichte*, Gütersloh <sup>2</sup>1924, 490–522: „Der Missionserfolg – die indische Christenheit“; lediglich 33 von mehr als 550 Seiten sind diesem Thema gewidmet.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Grafe, *History IV/2* (wie Anm. 11), 5f., sowie Downs, *History V/5* (wie Anm. 11), 140. Das Übergehen des einheimischen Beitrags zur Gründung, Ausbreitung und Entwicklung der afrikanischen Kirche in den Darstellungen afrikanischer Kirchen- bzw. Missionsgeschichte beklagen auch Jakob Festus Ade Ajayi/Emmanuel A. Ayande, *Writing African Church History*, in: Peter Beyerhaus/Carl F. Hallencreutz (Hgg.), *The Church Crossing the Frontiers. Essays on the Nature of the Church*. FS Bengt Sundkler, Uppsala 1969, 90–108, hier 91f.

<sup>9</sup> Die CHAI-Geschichte soll damit auch „an important contribution“ zum Verständnis der Geschichte Indiens leisten (*A Scheme* (wie Anm. 1), 90). Dass sich indische Profanhistoriker zunehmend auch für die Geschichte des Christentums in Indien interessieren, notiert Mohan D. David, *History of the Church in India*, in: ders. (Hg.), *Asia and Christianity*, Bombay 1985, 162–178, hier 164.

<sup>10</sup> *A Scheme* (wie Anm. 1), 89.

schaft und Kultur impliziert dieser Ansatzpunkt für die Herausgeber eine *regionale* Gliederung der Darstellung.

Damit sind die vier wesentlichen Aspekte der „neuen Perspektive“ benannt: national, ökumenisch, sozio-kulturell und regional. Im folgenden werden Bedeutung und Hintergrund dieser vier Aspekte näher analysiert und ihre Umsetzung in den bislang erschienenen Bänden untersucht, um so den Ertrag des skizzierten Paradigmenwechsels zu erheben.<sup>11</sup> Der Neuansatz der CHAI-Geschichte steht, wie Klaus Koschorke gezeigt hat, exemplarisch für die neuere Kirchengeschichtsschreibung in Ländern der sog. Dritten Welt und nimmt dabei für das asiatische Christentum einen prominenten Platz ein.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Folgende Bände sind bisher erschienen: A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India Vol. I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*, Bangalore 1984; Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India Vol. II: From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542–1700)*, Bangalore 1982; Edouard René Hambye, *History of Christianity in India Vol. III: Eighteenth Century*, Bangalore 1997; Hugald Grafe, *History of Christianity in India Vol. IV/2: Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Bangalore 1990; Frederick S. Downs, *History of Christianity in India Vol. V/5: North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Bangalore 1992 (im folgenden zitiert: Vf., *History*, Bd.-Nr.). Anstelle des vorgesehenen Bandes V/2: *North West India in the Nineteenth and Twentieth Centuries* hat John C. B. Webster jüngst die Monographie *A Social History of Christianity. North-West India Since 1800*, New Dehli 2007, vorgelegt, die aus Gründen des Umfangs gesondert erscheint; der Band V/2 soll folgen (S. ix). Zum Fortgang des Projekts, das seit einiger Zeit ins Stocken geraten ist, vgl. die Berichte von A. Mathias Mundadan, in: *ICHR* 19. 1985, 89–92; 22. 1988, 151–154; 27. 1993, 151–155; 30. 1996, 144–146. 169–175; 33. 1999, 142–145; 36. 2002, 160–163; 39. 2005, 121–124.

<sup>12</sup> Vgl. Klaus Koschorke, *Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte*, in: *EvTh* 52. 1992, 209–224, bes. 217f., und ders., *Auf dem Weg zu einer asiatischen Kirchengeschichte*, in: *ZMiss* 12. 1986, 6–15, hier 6; ähnlich Downs, *The Church History Association*, 163. Vgl. ferner Klaus Koschorke, *Trends asiatischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: *ZMiss* 13. 1987, 103–105, sowie ders., *Kirchengeschichte, Missionsgeschichte, transkontinentale Christentums-geschichte*, in: *ZMR* 79. 1995, 134–144. Den im „Scheme“ der CHAI-Geschichte formulierten Grundsätzen entsprechen weithin die Merkmale, die 1975 von der Christian Conference of Asia für eine neue Kirchengeschichtsschreibung aus asiatischer Perspektive (vgl. Koschorke, *Auf dem Weg*, 6f.) und 1983 von der Working Commission on Church History der EATWOT für eine Kirchengeschichte aus der Perspektive der Dritten Welt aufgestellt worden sind (vgl. Lukas Vischer (Hg.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation*, Bern 1985, 131f.). Übereinstimmungen gibt es auch mit den Überlegungen zu einer afrikanischen Kirchengeschichte bei Ajayi/Ayandele, *Writing African Church History* (wie Anm. 8). Vgl. dazu auch Wilbert R. Shenk, *Toward a Global Church History*, in: *IBMR* 20. 1996, 50–57, hier 53f. Zum großangelegten Projekt einer lateinamerikanischen Kirchengeschichte vgl. den von der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) herausgegebenen Band *Para una Historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Lationamericano de CEHILA en Quito* (1973), Barcelona 1975, sowie den Einleitungsband von Enrique D. Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1983 (zu den leitenden Kriterien der CEHILA vgl. 85–87); sechs regionale Teilbände sind bislang erschienen.

## 1. Die nationale Perspektive

Während die traditionellen Darstellungen indischer Kirchen- oder Missionsgeschichte ihren Gegenstandsbereich in der Regel durch den indischen Subkontinent als eine in sich abgeschlossene *geographische* Region bestimmt sein lassen,<sup>13</sup> wählt der Herausgeberkreis der CHAI-Geschichte die *Nation* als grundlegenden Bezugsrahmen, das heißt den indischen Staat, wie er aus der Teilung im Jahre 1947 hervorgegangen ist. Im Hintergrund steht ein kirchenpolitisches Programm, das das indische Christentum seit dem Aufkommen des indischen Nationalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewegt und seit der Unabhängigkeit Indiens größte Dringlichkeit gewonnen hat: „The Indian Church had to establish itself as having a history within the context of the history of India. It had to project itself as an Indian Church“.<sup>14</sup> Die Abkehr von der missionsgeschichtlichen Perspektive hat demnach auch politische Konnotationen. Verstanden als „an eastward extension of western ecclesiastical history“ ist das indische Christentum eng mit der europäischen Kolonialgeschichte verquickelt.<sup>15</sup> Um dem Christentum einen respektablen Platz im unabhängigen Indien zu sichern, kam es nun darauf an, es als *immer schon* indisch, mehr noch: als integralen Bestandteil der indischen Nation zu erweisen. Die „nationale Perspektive“ der CHAI-Geschichte versucht dieser Situation Rechnung zu tragen.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> So auch jüngst prononciert Robert Eric Frykenberg, *India*, in: Adrian Hastings (Hg.), *A World History of Christianity*, Grand Rapids 1999, 147–191, hier 191 Anm. 1.

<sup>14</sup> Merithung Tüngoe, *Administrators and Missionaries and A World Turned Upside Down*, Dehli 2000, 20f., im Anschluss an Wilson, *The Church History Association* (wie Anm. 3), 66; vgl. auch Webster, *Aims and Methods* (wie Anm. 4), 104f. Im Hintergrund steht der Vorwurf einer Denationalisierung der indischen Christen durch das Christentum, der schon in den 1860er Jahren u. a. von Keshub Chunder Sen erhoben wurde; vgl. Kaj Baago, *The First Independence Movement Among Indian Christians*, ICHR 1. 1967, 65–78, hier 67f., ferner ders., *Pioneers of Indigenous Christianity*, Bangalore–Madras 1969, 3–5, 47, sowie Geoffrey A. Oddie, *Indian Christians and National Identity 1870–1947*, JRH 25. 2001, 346–360, hier 352f. Entsprechende Vorwürfe waren auch in Afrika zu hören; vgl. Ajayi/Ayande, *Writing African Church History* (wie Anm. 8), 90f. Indisch-christlicher Nationalismus ist ebenso alt wie der indische Nationalismus selbst, und nationale bzw. nationalistische Bestrebungen im indischen Christentum halten tendenziell mit den politischen Entwicklungen Schritt; vgl. dazu die gen. Artikel von Baago und Oddie, ferner Dahram Vir Singh, *Nationalism and the Search for Identity in the 19th Century Protestant Christianity in India*, ICHR 14. 1980, 105–116, sowie die Untersuchung von George Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism 1885–1950. An Interpretation in Historical and Theological Perspectives*, Frankfurt a. M. u. a. 1979. Wie Oddie, *Indian Christians*, 350–352, herausstellt, haben indisch-christliche Führer einen doppelten Grund zu Nationalismus und Unabhängigkeitsbestrebungen: als Inder unter britischer Kolonialherrschaft, die außerdem noch als Christen in der Kirche aus, wie es ihnen scheint, rassistischen Gründen benachteiligt werden.

<sup>15</sup> Der einflussreiche indische Profanhistoriker Kavalam Madhava Panikkar sieht in dieser Verbindung einen der Gründe für den geringen Erfolg der Mission in Indien (*Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco Da Gama Epoch of Asian History 1498–1945*, London 1953 [Nachdr. 1954], 455), und er fügt hinzu: „Inevitably national sentiment looked upon missionary activity as inimical to the country's interests and native Christians as „secondary barbarians.“

<sup>16</sup> Die Auffassung, die Missionare seien lediglich eine Unterabteilung der britischen Kolonialherren gewesen, ist in jüngerer Zeit von dem bekannten Publizisten Arun Shourie erneut mit Vehemenz vertreten worden (*Missionaries in India. Continuities, Changes, Dilemmas*, New Dehli

Mit dem nationalen Ansatz verbinden sich freilich tiefgreifende Probleme, die mit der Problematik des Begriffs der indischen Nation selbst zusammenhängen. Dass es einen einheitlichen indischen *Staat* vor 1947 nicht gegeben hat, dieser vielmehr ein koloniales Erbe ist, wird kaum bestritten. Strittig dagegen ist, ob und in welchem Sinne es schon vor der durch die Briten herbeigeführten *politischen* Vereinigung eine (einheitliche) indische *Nation* gegeben hat.<sup>17</sup> So wichtig der Nationalismus für die indische Unabhängigkeitsbewegung war, so schwierig war es, eine den Gegebenheiten gerecht werdende Definition der indischen Nation zu finden. Die verbreitete Tendenz, die indische Nation von der hinduistischen Religion und Kultur her zu definieren,<sup>18</sup> scheint religiöse Minderheiten von vornherein auszuschließen.<sup>19</sup> Ob sich ein die religiöse, kulturelle und geschichtliche Vielfalt des heutigen Staates Indien integrierender säkularer Nationalismus begründen lässt, erscheint – auch angesichts des Erstarkens eines nicht selten gewalttätigen Hindu-Nationalismus in der jüngeren Vergangenheit – durchaus fraglich.<sup>20</sup>

1994, bes. 57–176). Vgl. dazu die ausführliche Würdigung und Kritik von J. Rosario Narchison, *Missionaries in India. An Appraisal of Arun Shourie's Book*, in: ICHR 30. 1996, 45–72.

<sup>17</sup> So räumt etwa Panikkar, *Asia and Western Dominance* (wie Anm. 15), 501f, zwar ein, dass es zuvor nie eine *politische* Einheit gegeben habe, betont aber zugleich: „Her (sc. Indias) territorial unity was in the past emphasized by the unity of Hinduism, by the similarity of Sanskrit culture and by a political impulse which led every leading Empire in India to undertake the task of conquering and bringing under dominion the territory extending from the Himalayas to Cape Comorin“; vgl. auch 491f. Ramesh Chandra Majumdar, *Nationalist Historians*, in: Cyril H. Philips (Hg.), *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, London u. a. 1961, 416–428, hier 422, bemerkt dazu, während britische Historiker betonten, Indien sei „not a country but a congeries of smaller States“ und die Inder seien „not a nation but a conglomeration of peoples of diverse creeds and sects“, beschrieben indisch-nationalistische Historiker die „religious unity and spiritual fellowship among the Hindus all over India“ als „the basis of nationalism which overrode barriers of language and distance“. Auf strikte Ablehnung stieß die „Idee einer indischen Nation“ auch bei M. A. Jinnah, „de(m) späteren Gründungsvater Pakistans“; vgl. Michael Bergunder, *Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates*, in: ders. (Hg.), *Religiöser Pluralismus und das Christentum*. FS Helmut Obst, Göttingen 2001, 157–173, hier 163f. Zur Problematik des „Transnationalismus in der nicht-westlichen Welt“ allgemein vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2001, 90–98.

<sup>18</sup> War der indische Nationalismus anfangs westeuropäisch-säkular inspiriert, so setzten sich im Nationalkongress allmählich zunehmend Hindu-nationalistische Töne durch. Dies hatte, wie Oddie, *Indian Christians and National Identity* (wie Anm. 14), und ders., *Indigenization and Nationalism*, ASSR 103. 1998, 129–152, gezeigt hat, einen erheblichen Dämpfer für den anfangs starken indisch-christlichen Nationalismus zur Folge.

<sup>19</sup> Das gilt Bergunder, *Religiöser Pluralismus und nationale Identität* (wie Anm. 17), 162–164, zufolge selbst für den von Gandhi formulierten inklusivistischen Hindu-Universalismus, der deshalb von den Führern der anderen Religionen wie Jinna entschieden abgelehnt wurde.

<sup>20</sup> Zu den Schwierigkeiten des indischen Säkularismus, wie ihn insbesondere Nehru vertreten hat, vgl. Dietmar Rothermund, *Epochen der indischen Geschichte*, in: ders. (Hg.), *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt*. Ein Handbuch, München 1995, 77–100, hier 98–100. Dass ein säkularer Nationalismus in Indien im Prinzip durchaus möglich wäre, sucht Bergunder, *Religiöser Pluralismus und nationale Identität* (wie Anm. 17), zu zeigen; er verweist dazu insbesondere auf Beispiele *regionaler* säkularer Nationalismen (166–169). Angesichts des wiedererwachten Hindu-Nationalismus (vgl. dazu Uwe Skoda/Klaus Voll (Hgg.), *Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?*, Berlin 2005) hält George Oommen, *Historiography of Indian Christianity and Challenges of Subaltern Methodology*, *Journal of Dharma* 28. 2003, 212–231,

Die CHAI-Geschichte unternimmt keinen Versuch, den Begriff der indischen Nation in historischer Perspektive näher zu bestimmen. Es scheint, dass im wesentlichen die Grenzen von 1947 als Bezugspunkt genommen werden, auch wenn es, *historisch* betrachtet, kaum Anlass gibt, der als „Teilung“ Indiens verstandenen Ausgliederung Pakistans sowie des heutigen Bangladesch zu folgen; Thekkedath und Hambye beziehen denn auch in den beiden Bänden zu der Zeit von 1542 bis 1700 bzw. zum 18. Jahrhundert ganz selbstverständlich die Entwicklungen im heutigen Bangladesch und in heute zu Pakistan gehörigen Gebieten mit ein.<sup>21</sup> Hinzu kommt, dass die sieben Nordoststaaten, von denen zwei praktisch vollständig, weitere in erheblichem Maße christianisiert sind,<sup>22</sup> bis zu ihrer Integration in das britische Kolonialgebiet zu weiten Teilen kaum mit dem indischen Subkontinent in Berührung gekommen waren<sup>23</sup> und nach der Unabhängigkeit von teilweise militanten Separationsbewegungen gekennzeichnet waren bzw. sind.<sup>24</sup>

Das angezeigte Problem hat für die CHAI-Geschichte insofern erhebliches Gewicht, als die nationale Perspektive keineswegs bloß eine pragmatische Bestimmung des Gegenstandsbereiches, sondern Ausdruck einer grundlegenden theologischen Konzeption ist. So bezeichnet etwa T.V. Philip, selbst Mar Thoma-Christ und Mitherausgeber, die Geschichte der Thomaschristen als „the common possession of all Christians in India“ und stellt dann programmatisch fest: „The history of Christianity in any part of India is an integral part of history of the church anywhere in the country“.<sup>25</sup> Diese Aussage, für die es historisch kaum Anhalt gibt und die von Christen etwa aus dem Nordosten entschieden bestritten würde, zielt darauf, das indische Christentum insgesamt als Teil der uralten Geschichte Indiens zu erweisen, reicht doch die Geschichte der Thomaschristen mindestens bis ins 3. Jh. und damit weit hinter die Kolonialzeit zurück.<sup>26</sup> Philip operiert hier weniger mit historischen

---

hier 214, eine nationale Perspektive für die indische Kirchengeschichtsschreibung für nicht länger wünschenswert. Lalsangkima Pachuau, *Ethnic Identity and Christianity in Northeast India. A Socio-Historical and Missiological Study of Christianity in Northeast India with Special Reference to Mizoram*, Frankfurt a.M. u.a. 2002, zeigt exemplarisch die Schwierigkeiten, die es hier aus der Perspektive des separatistischen Ethno-Nationalismus im Nordosten Indiens gibt.

<sup>21</sup> Hambye bemerkt in einer Besprechung zweier Bücher zur Geschichte des Christentums in Pakistan, Pakistan sei ein Teil Hindustans (ICHR 19. 1985, 77–79, hier 77).

<sup>22</sup> Nach dem Census von 2001 ([www.censusindia.gov.in](http://www.censusindia.gov.in)) waren in Nagaland 89,97%, in Mizoram 86,97% der Bevölkerung Christen; in Meghalaya waren es 70,25%, in Manipur 34% und in Arunachal Pradesh 18,72%. Lediglich in Assam und Tripura sind die Christen nach wie vor eine kleine Minderheit (2,59% bzw. 3,2% – Indien insgesamt: 2,3%).

<sup>23</sup> Zu vorbritischen Kontakten der verschiedenen Bevölkerungsgruppen dieser Region mit „Indien“ vgl. Pachuau, *Ethnic Identity* (wie Anm. 20), 59f.

<sup>24</sup> Zu militanten Unabhängigkeitsbewegungen in Nordostindien vgl. Pachuau, *Ethnic Identity* (wie Anm. 20), 44–58.

<sup>25</sup> Philip, *Conclusion* (wie Anm. 3), 300.

<sup>26</sup> Mundadan, *History I*, 9, zitiert aus einer Rede des indischen Präsidenten Rajendra Prasad vom 18. 12. 1955: „Remember, St Thomas came to India when many of the countries of Europe had not yet become Christian, and so those Indians who trace their Christianity to him have a longer history and a higher ancestry than that of Christians of many of the European countries. And it is really a matter of pride to us that it so happened [...]“. Vgl. dazu auch Webster, *Aims and Methods* (wie Anm. 4), 105, sowie Klaus Koschorke, *Emanzipationsbewegungen indigen-christlicher Eliten in Indien und Westafrika um die Jahrhundertwende*, in: Dietmar Rothermund (Hg.), *Aneignung und Selbstbe-*

Realitäten als vielmehr mit einem Idealbegriff eines der indischen Nation korrespondierenden indischen Christentums, wie er für den indisch-christlichen Nationalismus seit Ende des 19. Jahrhunderts leitend ist.<sup>27</sup>

Einen anderen Aspekt dieser Problematik zeigen die folgenden Bemerkungen A. Mathias Mundadans, des gegenwärtigen Herausgebers der CHAI-Geschichte: „What was needed was a history that located the Church firmly in the Indian historical context. It must describe Christian history as a real encounter of the Christian gospel with the soul of India, as the process of ‚the planting of the gospel inside‘ the Indian culture, the Indian philosophy, the Indian religion“.<sup>28</sup> Wenn hier von der „Seele Indiens“, von *indischer* Kultur, Philosophie und Religion gesprochen wird, dann ist damit offenbar an die großen religiösen und kulturellen Traditionen Indiens, insbesondere des Hinduismus, gedacht.<sup>29</sup> Abgesehen von der Frage, ob eine „Seele Indiens“ in dem von Mundadan apostrophierten Sinne überhaupt zu fassen ist – es ist bekanntlich strittig, ob bzw. in welchem Sinne von einer einheitlichen „hinduistischen“ Kultur und Religion die Rede sein kann<sup>30</sup> –, dass die große Mehrheit der

---

hauptung. Antworten auf die europäische Expansion, München 1999, 203–216, und ders., *History of Christianity in Africa and Asia in comparative perspective*, in: ders. (Hg.), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden 2005, 265–281.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch ders., *Religious Pluralism and the Search for National Community* (1979), ICHR 21. 1987, 7–14, wo er zu zeigen versucht, dass die Aufgabe indischer Historiker eben darin bestehe, „to bring out the unity of Indian history and culture – a unity in diversity“ (9 (Hervorhebung RN)); Entsprechendes erwartet Philip auch von indischen Kirchengeschichtlern. Weiteres dazu s. u. Abschnitt „2. Die ökumenische Perspektive“.

<sup>28</sup> A. Mathias Mundadan, *Changing Approaches to Historiography*, ICHR 35. 2001, 28–61, hier 51 (mit einem Zitat von Kaj Baago). Die Frage, inwieweit eine solche reale Begegnung überhaupt stattgefunden hat, wird von Mundadan eher skeptisch beurteilt (26–32). Dass eine solche Begegnung überhaupt nicht stattgefunden habe, war die Meinung Vivekanandas: „The great heart of India is today absolutely untouched by missionary effort“ (Christianity in India, Vortrag vom 11.03. 1894 in Detroit, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Bd. 8, Calcutta 1971, 214–219, hier 216).

<sup>29</sup> Vgl. dazu Robert Redfield, *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago–London 1956, 70: „In a civilization there is a great tradition of the reflective few, and there is a little tradition of the largely unreflective many“, aufgenommen von Robert E. Hedlund, *Approaches to Indian Church History in Light of New Christian Movements*, ICHR 34. 2000, 153–170, und ders., *Quest for Identity. India's Churches of Indigenous Origin: The „Little Tradition“ in Indian Christianity*, Dehli 2000.

<sup>30</sup> Während Autoren wie Panikkar und Philip ähnlich wie Mundadan „the unity of Hinduism“ bzw. „the unity of Indian history and culture“ selbstverständlich voraussetzen, sei es auch, wie Philip betont, „a unity in diversity“ (zitiert oben Anm. 17 bzw. Anm. 27), wird inzwischen vielfach die Frage aufgeworfen, ob „Hinduismus“ im Sinne einer einheitlichen Religion nicht eher eine westlich-koloniale Konstruktion ist, der keine historische Realität entspricht, die aber im Zuge des indischen Nationalismus zunehmend für das indische Selbstbild prägend geworden ist. Vgl. dazu etwa Heinrich von Stietenron, *Hinduismus*, in: TRE 15, 346–355, ders., *Die Erscheinungsformen des Hinduismus*, in: Rothermund (Hg.), *Indien* (wie Anm. 20), 143–166, sowie Geoffrey A. Oddie, *Constructing „Hinduism“: The Impact of the Protestant Missionary Movement on Hindu Self-Understanding*, in: Robert Eric Frykenberg (Hg.), *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, Grand Rapids u. a. 2003, 155–182, und ders., *Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900*, New Dehli u. a. 2006. Vgl. auch die differenzierten Ausführungen von Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, 17–47. Kritisch zu solchen Positionen äußert sich u. a. Ram Adhar Mall, *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt 1997, 2f.

Christen in den Nordoststaaten, die einen erheblichen Anteil des indischen Christentums stellen, mit *dieser* „indischen Seele“ nichts zu tun hat und nie zu tun hatte, steht außer Frage. Entsprechendes gilt für die sog. „tribal Christians“ in anderen Regionen Indiens, die außerhalb des religiösen, kulturellen und sozialen Systems des Hinduismus stehen.<sup>31</sup> Aber auch den Dalits,<sup>32</sup> den ehemals sogenannten Unberührbaren, zu denen ein großer Teil der indischen Christen gehört – in manchen Regionen die große Mehrheit –, ist trotz ihrer Zugehörigkeit zur hinduistischen Gesellschaftsordnung kein Platz in der indischen Kultur, Philosophie und Religion zugestanden worden.<sup>33</sup> Die auf die Integration des Christentums in Indien zielenden Ausführungen Mundadans basieren demnach auf einer Konzeption der indischen Nation, die gerade diejenigen auszuschließen droht, die sich in den letzten zwei Jahrhunderten in großer Zahl dem Christentum zugewandt haben.<sup>34</sup> Auf diese – von Mundadan selbst eingeräumte – Schwierigkeit<sup>35</sup> ist in Teilen der indisch-christlichen Historiographie seit Ende der 70er Jahre mit der Ablösung des „nationalistic, elitistic approach“ durch einen Neuansatz reagiert worden, der mit Begriffen wie „subaltern perspective“ oder „people’s perspective“ bezeichnet wird und besonders die Dalit- und Tribalchristen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt hat.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Zur Problematik des Begriffs „tribal“ im indischen Kontext vgl. Georg Pfeffer/Deepak Kumar Behera, *Tribal Situation in India: An Introduction*, in: dies. (Hgg.), *Tribal Situation in India. Contemporary Society: Tribal Studies*, Bd. 6, New Dehli 2005, ix–xvii, hier ix–xiii, sowie Jaganath Pathy, *Tribe, Region, and Nation in the Context of the Indian State* (1999), in: Pariyaram M. Chacko (Hg.), *Tribal Communities and Social Change*, New Dehli u. a. 2005, 30–45. Monika Böck/Aparna Rao, *Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens: Kasten und Stämme*, in: Rothermund (Hg.), *Indien* (wie Anm. 20), 110–131, hier 124, bemerken zu Recht: „Die ‚Stämme‘ Indiens betrachtet man daher am besten als eine politisch-administrative Kategorie, in die Gruppen unterschiedlichster Lebensformen eingeordnet werden.“ Nach dem Census von 2001 werden 8,2% der Bevölkerung zu den sog. Scheduled Tribes gezählt.

Zur Problematik des Begriff „tribal“ allgemein vgl. Peter T. Suzuki, *Tribe: Chimeric or Polymorphic*, in: Behera/Pfeffer, *Tribal Situation in India*, 3–13, zur Perspektive der Christen im Nordosten Indiens Pachuau, *Ethnic identity* (wie Anm. 20), 34–43. Pachuau hält trotz gravierender Bedenken an der Verwendung des Begriffs fest, da es die offizielle Bezeichnung dieser Bevölkerungsgruppe in der indischen Verfassung sei (34), betont aber, dass damit „a whole cluster of diverse non-Hindu communities who, in most cases, are non-Aryan and remained outside the Hindu *Varna*“, bezeichnet werde (37).

<sup>32</sup> Zu dieser Selbstbezeichnung politisch engagierter Kastenloser als „Gebrochene, Ausgebeutete, Unterdrückte“ vgl. Böck/Rao, *Aspekte* (wie Anm. 31), 127, sowie Lazar Stanislaus (Thanuzraj), *The Liberative Mission of the Church Among Dalit Christians*, Dehli 1999, 2f.

<sup>33</sup> Zu den Schwierigkeiten in der konkreten Zuordnung von Menschengruppen entweder zu den Scheduled Tribes oder zu den Scheduled Castes vgl. Böck/Rao, *Aspekte* (wie Anm. 31), 124–127.

<sup>34</sup> George Oommen, *A Historiographical Analysis of the History of Christianity in India Since the 1970s to the Present* (unveröff., o. J.), 2, sieht eine Schwäche der CHAI-Geschichte darin, dass „the elite within Christianity“ das Hauptaugenmerk erhalten habe.

<sup>35</sup> Vgl. Mundadan, *Changing Approaches* (wie Anm. 28), 53; vgl. auch J. Rosario Narchison, *Editorial: Dalit Perspective in History*, ICHR 31. 1997, 79f., und ders., *Editorial: A Historiography for India*, ICHR 32. 1998, 3f.

<sup>36</sup> Vgl. Oommen, *A Historiographical Analysis* (wie Anm. 34), 2–4. Obwohl schon das „Scheme“ der CHAI-Geschichte dezidiert „the Christian *people* of India“ in den Vordergrund gerückt hatte, war damit offenbar die Fixierung auf die Eliten noch nicht durchbrochen. Zur Problematik des Begriffs „Volk“ als historiographischer Kategorie in der „kontextorientierten Geschichtsschreibung“ vgl. Koschorke, *Auf dem Weg* (wie Anm. 12), 11f. Zu den Forschungen der von Ranajit Guha be-



Sieht man die bisher erschienenen Bände der CHAI-Geschichte durch, so lässt sich das programmatische Gewicht der nationalen Perspektive in der Durchführung kaum verifizieren. Der erste, von Mundadan verfasste Band, der die Zeit bis 1542 behandelt, ist aus historischen Gründen weitgehend auf die Geschichte der Thomaschristen in Kerala und ihre Begegnung mit den Portugiesen konzentriert.<sup>37</sup> Von ‚nationalem‘ Interesse ist diese Geschichte insofern, als es hier um die vor-kolonialen Ursprünge „of the Christians of India“ geht.<sup>38</sup> Die im Ansatz das Ganze Indiens in den Blick nehmenden, in der Darstellung jedoch konsequent nach Regionen gegliederten Bände Thekkedaths und Hambyes thematisieren gesamtindische Tendenzen lediglich kurz im jeweiligen Einleitungs- und Schlussteil.<sup>39</sup> Die beiden Teilbände zur Geschichte des Christentums in Tamil Nadu bzw. in den Nordoststaaten im 19. und 20. Jahrhundert sind der Konzeption gemäß ohnehin ganz auf die jeweilige Region konzentriert;<sup>40</sup> „gesamtindische Entwicklungen“ sind einem separaten sechsten Band vorbehalten, dessen Umrisse freilich zunehmend weniger klar zu sein scheinen.<sup>41</sup> Die nationale Perspektive gewinnt damit ihr Gewicht primär in der Grundhaltung des ganzen Unternehmens im Gegenüber zu einer missionsgeschichtlichen Außenperspektive, weniger dagegen in der konkreten Durchführung im einzelnen.

## 2. Die ökumenische Perspektive

Traditionelle Darstellungen der indischen Kirchen- bzw. Missionsgeschichte zeigen in der Regel eine starke konfessionelle Prägung.<sup>42</sup> Nach ersten Ansätzen zu einer überkonfessionellen indischen Kirchengeschichtsschreibung in den 50er und 60er Jahren<sup>43</sup> vertritt die CHAI-Geschichte einen dezidiert ökumenischen Ansatz, der sich

---

gründeten Subaltern Studies Group vgl. exemplarisch ders. (Hg.), *A Subaltern studies reader*, 1986–1995, Minneapolis 1997, sowie David Ludden (Hg.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia*, New Delhi 2001.

<sup>37</sup> History I, 9–347. 476–521. Daneben untersucht Mundadan die Geschichte der portugiesischen Mission in Kerala, Tamil Nadu und Goa (348–475).

<sup>38</sup> Mundadan, History I, 9 (Hervorhebung RN).

<sup>39</sup> Vgl. History II, 1–9 und 481–489, bzw. History III, 1–6 und 482–487. Es scheint fraglich, ob damit die Ankündigung: „At the end of the study of each period there will be a section in which regional histories are brought together and inferences drawn for India as a whole“ (A Scheme (wie Anm. 1), 90), hinreichend eingelöst wird.

<sup>40</sup> Vgl. Grafe, History IV/2, und Downs, History V/5.

<sup>41</sup> Vgl. A. Mathias Mundadan, Report on the Progress of the Multi-Volume History of Christianity in India, ICHR 19. 1985, 89–92, hier 91. Wenn Koschorke, Trends (wie Anm. 12), 104, schreibt, „im Fortgang dieses Projektes“ habe sich „das Interesse vom nationalen Bezugsrahmen zunehmend auf die Analyse des soziokulturellen Kontextes einzelner Regionen verlagert“, so trifft dies, soweit ich sehe, programmatisch nicht zu, wohl aber weithin in der Durchführung.

<sup>42</sup> So widmet etwa Richter, *Indische Missionsgeschichte* (wie Anm. 7), der evangelischen Mission im 19. Jahrhundert 200 Seiten, der katholischen sechs (138–339 bzw. 339–346). Vgl. dazu auch Webster, *Aims and Methods* (wie Anm. 4), bes. 100f.

<sup>43</sup> Vgl. bes. P. Thomas, *Christians and Christianity in India and Pakistan. A General Survey of the Progress of Christianity in India from Apostolic Times to the Present Day*, London 1954, sowie das vielfach nachgedruckte Lehrbuch von Cyril Bruce Firth, *An Introduction To Indian Church History*, Delhi 1961, Rev. Ed. 1976.

auch in der Zusammensetzung des Herausgeberkreises widerspiegelt:<sup>44</sup> „Christianity rather than any one section of the Christian Church will form the other basic framework for study.“ Konfessionelle Unterschiede sollen nicht vernachlässigt werden, doch sollen sowohl „common features of different denominational experiences in each period and region“ als auch das Wachstum der ökumenischen Bewegung in Indien untersucht werden, damit neben den Unterschieden auch die grundlegenden Übereinstimmungen deutlich werden.<sup>45</sup>

Begründet ist die ökumenische Ausrichtung der CHAI-Geschichtsschreibung, wie angedeutet, in ihrer nationalen Perspektive: Gegenüber dem dominanten Nenner „indisches Christentum“ tritt die Verschiedenheit der Konfessionen programmatisch zurück. Es gehört zu den Kennzeichen des indisch-christlichen Nationalismus seit Ende des 19. Jahrhunderts, dass sich das Plädoyer für eine von den Missionsgesellschaften unabhängige „einheimische Kirche“ mit der Vision eines vereinigten indischen Christentums verbindet.<sup>46</sup> Die Gründung der *National Missionary Society of*

<sup>44</sup> Bei der Zusammenstellung des Editorial Board ist darauf geachtet worden, dass verschiedene Konfessionen und Denominationen vertreten sind – die Mitglieder kommen aus „Roman Catholic, Lutheran, Mar Thoma, Presbyterian and Methodist traditions“ –, um so „an ecumenical and comprehensive approach“ sicherzustellen (Singh, Foreword, in: Thekkedath, History II, v). Der Herausgeberkreis bestand zunächst aus D.V. Singh (Methodist); A. Mathias Mundadan (CMI, Romo-Syrer); E.R. Hambye (SJ, Belgien); Hugald Grafe (Lutheraner, Deutschland); T.V. Philip (Mar Thoma); John C.B. Webster (Presbyterianer, USA). In der Folgezeit gab es viele Veränderungen, das Bemühen, eine möglichst große Bandbreite der indischen Kirche zu repräsentieren, ist aber geblieben. Eine Übersicht über die Mitglieder des Editorial Board bis 1997 findet sich in Hambye, History III, iii. Danach sind für ausgeschiedene Mitglieder neu hinzugekommen Oberland L. Snaitang, Leonard Fernando, D. Arthur Jeyakumar und George Oommen. Dass auch die CHAI selbst nach ihrer Wiederbelebung 1961 „truly ecumenical“ geworden sei, betont Singh, Editorial: Old Wine (wie Anm. 2), 1f.

<sup>45</sup> A Scheme (wie Anm. 1), 90. Der ökumenische Ansatz der CHAI-Geschichte entspricht dem allgemeinen Trend der Kirchengeschichtsschreibung der sog. Dritten Welt; vgl. Vischer (Hg.), Church History in an Ecumenical Perspective (wie Anm. 3), und ders. (Hg.), Towards a History (wie Anm. 12), 131f. Zu ökumenischen Ansätzen in der Kirchengeschichte allgemein vgl. Bernd Jaspert (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden, Paderborn-Frankfurt a.M. 1998, bes. ders., Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, ebd., 11–59, sowie Timothy J. Wengert/Charles W. Brockwell (Hgg.), Telling the Churches' Stories. Ecumenical Perspectives on Writing Christian History, Grand Rapids–Cambridge 1995.

<sup>46</sup> Vgl. etwa das Statement von Kali Charan Banurji auf der dritten „All-India Decennial Missionary Conference“ 1892/93 in Bombay: Die Anerkennung der Konzeption einer „Native Church“ von seiten der Missionare impliziere eine Bereitschaft, „to recognise the ideal that the Native Church in India should be one, not divided; native, not foreign“; mehr noch, es enthalte das Versprechen, „that, henceforth, they shall not impose by rule, upon the converts they are privileged to gather, the accidents of denominational Christianity, at once divisive and exotic“. „The conception (sc. of a 'Native Church'), to be realised, demands that Indian Christians should all belong to one typical organisation, and that the organisation should be native [...]“ (zitiert nach M. K. Kuriakose, History of Christianity in India: Source Materials, New Dehli 1999, 252). Bereits 1869 hatte Keshub Chunder Sen eine radikale Vision einer religionsübergreifenden „Indian National Church“ vorgebracht (The Future Church, in: Keshub Chunder Sen, A Selection. Edited with Introduction by David C. Scott, Madras 1979, 101–120, bes. 118–120); vgl. dazu auch Robin H. S. Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology, Rev. Ed. Dehli 1975 (Repr. 1998), 35–37.

*India* im Jahre 1905 ist Ausdruck dieser Bestrebungen.<sup>47</sup> Das „Tranquebar Manifesto“ von 1919 beklagt, die indischen Christen würden in ihrer „titanic task of the winning of India for Christ“ durch von außen auferlegte, von ihnen selbst weder geschaffene noch fortzusetzen gewünschte „unhappy divisions“ massiv geschwächt.<sup>48</sup> Obgleich die Unionsbemühungen nur langsam vorangekommen sind<sup>49</sup> – das bekannteste Beispiel einer *gelungenen* Union ist die 1947 gegründete „Church of South India“<sup>50</sup> – und obgleich das indische Christentum nach wie vor ein Bild größter Zersplitterung bietet, die im übrigen keineswegs immer von außen veranlasst war, wie sich etwa am Beispiel der Thomaschristen zeigen ließe,<sup>51</sup> nimmt die CHAI-Geschichte programmatisch „das Christentum in Indien“ in den Blick. So lehnt T.V. Philip nicht nur einen „denominational approach“ in der Kirchengeschichtsschreibung als „essentially a communalistic approach“ ab, er betont darüber hinaus, die Geschichte der Kirche in Indien sei „much larger and richer than our denominational histories“; sie habe ihre eigene Geschichte und Tradition. Dieses Verständnis der Einheit ihrer Geschichte ist für Philip „essential to maintain the integrity and the

<sup>47</sup> Vgl. dazu Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism* (wie Anm. 14), 146–154. Der gelegentlich in diesem Zusammenhang genannte *National Christian Council of India* (1914 gegründet als *National Missionary Council*, 1923 umbenannt in *National Christian Council*) gehört nicht hierher, ist er doch zunächst Ausdruck von Einigungsbestrebungen der Missionare, angestoßen durch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und vorangetrieben bes. durch John Mott. Von den 36 Delegierten der ersten Versammlung sind lediglich sieben Einheimische, die Leitung haben über viele Jahre ausländische Missionare. Vgl. dazu Kaj Baago, *A History of the National Christian Council of India 1914–1964*, Nagpur 1965, sowie Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism* (wie Anm. 14), 165–168. Zur Wechselwirkung indisch-christlicher Einheitsbestrebungen, der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und den im Anschluss an diese Konferenz vielerorts gegründeten Nationalen Kirchenräten vgl. Klaus Koschorke, *Christentumsgeschichte in globaler Perspektive. Kirchliche Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende und die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens*, ZKG 107. 1996, 72–89.

<sup>48</sup> Zitiert nach Bengt Sundkler, *Church of South India: The Movement Towards Union 1900–1947*, Rev. Ed., London 1965, 101. Vgl. auch das Statement von J. Barton auf der ersten Decennial Conference in Allahabad 1872/73: *The Mutual Relations of the Indian Churches, or the Indian Church of the Future*, in: *Report of the General Missionary Conference, held at Allahabad 1872–73*, London–Madras 1873, 300–309.

<sup>49</sup> Nicht zuletzt aufgrund der Bedenken der involvierten Missionsgesellschaften und „Mutterkirchen“; vgl. dazu Richter, *Indische Missionsgeschichte* (wie Anm. 7), 518–521, und Grafe, *History IV/2*, 66–79.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Sundkler, *Church of South India*. Nach dem Vorbild der CSI wurde 1970 die „Church of North India“ gegründet; vgl. dazu Dharendra Kumar Sahu, *The Church of North India. A Historical and Systematic Inquiry into an Ecumenical Ecclesiology*, Frankfurt a. M. u. a. 1994, bes. 104–178.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Dieter Müller, *Orthodoxe Kirche Indiens*, in: Friedrich Heyer (Hg.), *Konfessionskunde*, Berlin–New York 1977, 261–284, sowie die knappe Übersicht bei Heinzgerd Brakmann, *Thomaschristen*, *LThK*<sup>3</sup> 10, 1–5. Auch die Spaltung von Kirchen bzw. Kirchengemeinden aufgrund von Kastenunterschieden ist hier zu nennen; vgl. exemplarisch K. Job Sudarshan, *Christianity Among the Mala and Madiga in Andhra Pradesh: Trends and Issues*, in: F. Hrangkhuma (Hg.), *Christianity in India. Search for Liberation and Identity*, Delhi 1998, 81–91, bes. 85–88.

wholeness of the Indian Church“.<sup>52</sup> Dabei bleibt offen, auf welche Realitäten sich solche Formulierungen beziehen.<sup>53</sup>

Anders als die nationale Perspektive wirkt sich der ökumenische Ansatz in Anlage und Durchführung der CHAI-Geschichte unmittelbar aus. Die Gesamteinteilung ist zunächst periodisch und dann regional; innerhalb der regionalen Geschichte werden thematische Aspekte konfessionellen Fragestellungen vorgeordnet.<sup>54</sup> Hugald Grafe formuliert als Arbeitshypothese für den von ihm verfassten Band zu Tamil Nadu „the notion of a people who, on the one hand, articulate their faith within the same regional culture, whatever their differences are – a basic ecumenical insight – and on the other hand are viewed by adherents of other religions as different from them in spite of a common culture – the idea of the oneness of a religious community in India“.<sup>55</sup> Die „Einheit“ der Christen in einer Region wird demnach sowohl durch ihre gemeinsame *Teilhabe* an ihrer Umwelt als auch durch ihre gemeinsame *Differenz* von dieser definiert. Diesem Ansatz entsprechend ist die thematische Gliederung bei Grafe klar durchgeführt; konfessionelle Aspekte spielen lediglich eine untergeordnete Rolle.

Auch Downs folgt in seiner Darstellung der Geschichte des Christentums im Nordosten Indiens in der Grobgliederung thematischen Aspekten, räumt aber auch der konfessionellen Perspektive großes Gewicht ein<sup>56</sup> und konzentriert sich de facto vor allem auf die protestantischen Missionen und Kirchen. Mundadan trennt die Darstellung der „Latin Rite Christians“ in Kerala strikt von der Geschichte der Thomaschristen und verrät damit unverkennbar eine konfessionelle Tendenz.<sup>57</sup> Ebenso verfährt Thekkedath in seinem Kerala-Kapitel,<sup>58</sup> und auch Hambye operiert

<sup>52</sup> Philip, Conclusion (wie Anm. 3), 300. Dass es darum gehe, das indische Christentum „as a whole“ zu betrachten, betont auch Mundadan, Changing Approaches (wie Anm. 28), 52.

<sup>53</sup> Vgl. dazu auch Singh, Nationalism (wie Anm. 14), 113, der zu christlich-nationalen Bewegungen im 19. Jh. bemerkt: „In an Indian society divided into various religious communities, it was seen to be more important to emphasize identity with the larger religious community rather than with smaller sects.“ So wie etwa Vaishnaviten und Saiviten sich trotz ihrer „sectarian emphasis“ als Hindus identifizierten, so hätten die indisch-christlichen Führer dieser Zeit die gleiche Art von „unity of identity“ gesucht und deshalb „of a spirit of union rather than of unity“ gesprochen. „This ‚spirit of union‘ signified a search for identity which would transcend the identities of castes and sub-castes, as they have been transcended in other religious communities in India, i. e., building up an Indian Christian community which would transcend and possibly obliterate former identities such as religion, caste and language, as well as those created by western Protestant denominations.“ Vgl. auch Philip, Religious Pluralism (wie Anm. 27). Dass die Bemühungen um eine konfessionsübergreifende indische Nationalkirche in der Breite der indischen Christenheit auf geringe Resonanz stießen, betont Oddie, Indian Christians and National Identity (wie Anm. 14), 349–363 f.

<sup>54</sup> A Scheme (wie Anm. 1), 90: Innerhalb der Regionen soll das Material „topically rather than denominationally“ dargeboten werden.

<sup>55</sup> History IV/2, 3. Grafe setzt fort: „This investigation itself will show how far this concept is justified and where it breaks down with regard to Tamilnadu“.

<sup>56</sup> Vgl. bes. History V/5, 65–93.

<sup>57</sup> Vgl. Mundadan, History I, 348–353. Die historische Berechtigung einer Unterscheidung zwischen den seit Jahrhunderten bestehenden christlich-syrischen Gemeinden und den neuen portugiesischen Missionsgemeinden leuchtet freilich ein.

<sup>58</sup> Vgl. History II, 24–109 bzw. 110–135.

bezogen auf Kerala und Tamil Nadu primär mit konfessionellen Unterscheidungen,<sup>59</sup> wenngleich es daneben auch konfessionsübergreifende thematische Kapitel gibt.<sup>60</sup> Ist demnach die Überordnung der *Regionen* über die Konfessionen auch in den ersten drei Bänden konsequent durchgeführt, so dominiert innerhalb der Regionen weithin die konfessionelle Perspektive.

Die Fruchtbarkeit des ökumenischen Ansatzes ist vor allem von Grafe und – mit Abstrichen – von Downs erprobt worden. Dass verschiedene Konfessionen in derselben Region zur gleichen Zeit vergleichbare Erfahrungen gemacht haben, die als solche primär Ausfluss der jeweiligen *indischen* kulturellen, sozialen, politischen, ökonomischen oder religiösen Verhältnisse sind, lässt sich an vielen Beispielen zeigen.<sup>61</sup> Fraglich scheint allerdings, ob die vielfältigen kirchlichen Unternehmungen, die es in einer Region gegeben hat, tatsächlich, wie Grafe meint, als Mosaiksteinchen betrachtet werden können, die, einmal zusammengefügt, ihre eigene Einheit und Identität zeigen.<sup>62</sup>

### 3. Die regionale Ausrichtung

Bilden die nationale und die ökumenische Perspektive die beiden grundlegenden Bezugspunkte der CHAI-Geschichte, so sind Untersuchung und Darstellung selbst, wie gesehen, regional orientiert. Begründet wird dies mit der sozio-kulturellen Perspektive, die angesichts der sozialen und kulturellen Vielfalt Indiens dazu nötige, die Regionen oder noch kleinere Gebiete als „basic working units“ zu verwenden.<sup>63</sup> Wie es – dem Anspruch nach – im ganzen um die Geschichte des *indischen* Christentums geht, so geht es im einzelnen um die Geschichte der *tamilischen*, *keralesischen* usw. Christen. An diesem Punkt unterscheidet sich die CHAI-Geschichte deutlich von den traditionellen Darstellungen indischer Kirchen- bzw. Missionsgeschichte, die jenseits der chronologischen Einteilung in der Regel nach regionsübergreifenden Gesichtspunkten wie Konfessionen, Missionsgesellschaften usw. gegliedert sind. Der regionale Ansatz erscheint damit als eine grundlegende Alternative zum Verständnis des

<sup>59</sup> Für andere Regionen stellt sich die ökumenische Frage bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch kaum.

<sup>60</sup> Vgl. etwa History III, 186–208: „The Christian Contribution to Tamil Culture in the 18th Century“.

<sup>61</sup> Naheliegende Beispiele sind etwa die Konfrontation mit Ablehnung und Verfolgung; die positive Reaktion von bestimmten, gesellschaftlich benachteiligten Volksgruppen, die sich damit ihrer bisherigen Lebenssituation zu entziehen versuchen (die sog. Massenbekehrungen); das weitgehende Misslingen der Mission unter höherkastigen Hindus; die Diskussion um die Anpassung an den kulturellen Kontext usw. Ähnlich in der Sache schon Richter, *Indische Missionsgeschichte* (wie Anm. 7), 339; kritisch dazu Tüngoe, *Administrators* (wie Anm. 14), 74f.

<sup>62</sup> History IV/2, 24: „The variety of stones for the mosaic may be bewildering, but the mosaic, once pieced together, will be seen to show its own unity and identity.“

<sup>63</sup> A Scheme (wie Anm. 1), 90. Zur kulturellen Vielfalt Indiens und deren Zusammenhang mit den verschiedenen religiösen Ausdrucksformen vgl. Eric J. Lott, *Religious Faith and Diversity of Cultural Life in India*, in: Somen Das (Hg.), *Christian Faith and Multifarious Culture in India*, Bangalore 1987, 48–84.

indischen Christentums als eines Ablegers des westlichen. Hier wird deutlich, dass es – mit den Worten Mundadan – um die „local church“ geht, wobei „local“ nicht nur die geographische Region meint, sondern zuerst und vor allem den sozio-kulturellen Horizont, innerhalb dessen bzw. in den hinein sich das Christentum entfaltet.<sup>64</sup>

Die regionale Ausrichtung ist für die bislang vorgelegten Bände, wie gesehen, durchgehend bestimmend. Neben den beiden Teilbänden zu Tamil Nadu und zum Nordosten ist auch der erste Band zur Geschichte bis 1542 aus historischen Gründen im wesentlichen auf eine Region, Kerala, beschränkt.<sup>65</sup> Innerhalb der – immer noch großen – Regionen werden häufig weitere regionale Einteilungen vorgenommen.<sup>66</sup> Sowohl Grafe als auch Downs machen deutlich, dass die regionale Perspektive für sie weit mehr ist als nur ein pragmatisches Gliederungsschema.<sup>67</sup> Grafe betont, es habe schon vor der Etablierung Tamil Nadus als einer politischen Einheit im Jahr 1962 ein Bewusstsein davon gegeben, dass „the Tamil country“ besondere Bedingungen für den Einfluss des Christentums biete, und dieses Bewusstsein habe in jüngerer Zeit zur These einer „common history of the Christian people and the Christian faith in the realm of Tamil culture“ geführt, die er in seiner Untersuchung erproben wolle.<sup>68</sup> Downs' Darstellung der Geschichte des Christentums in der Nordostregion Indiens basiert zum großen Teil auf einer in hohem Maße regional bestimmten sozialgeschichtlichen Hypothese zur Bedeutung des Christentums für die Bewahrung der „tribal identity“ in einer Situation radikaler Veränderungen.<sup>69</sup>

Mit ihrer regionalen Ausrichtung versucht die CHAI-Geschichte, der außerordentlichen sozialen und kulturellen Vielfalt Indiens gerecht zu werden.<sup>70</sup> Angesichts des für Indien charakteristischen starken „Regionalismus“, der nicht zuletzt durch die Vielfalt der Sprachen bedingt ist, ist dies ein naheliegender Ansatz,<sup>71</sup> und die

<sup>64</sup> Vgl. Mundadan, *Changing Approaches* (wie Anm. 28), 37, der damit einen Terminus des II. Vatikanischen Konzils aufnimmt; vgl. dazu Erich Garhammer, *Ortskirche*, LThK<sup>3</sup> 7, 1159f., sowie Teotónio R. de Souza, *Local Churches. Some Historical-Theological Reflections in the Asian Context*, in: *Theological Annual* 12, 1990, 202–215.

<sup>65</sup> Die darüber hinausgehende Mission der Portugiesen wird nach Regionen behandelt; leitend ist hier jedoch, wie angedeutet, primär die portugiesische Mission, nicht so sehr die Region, wie die erneute Behandlung Keralas in Kapitel 7 (Mundadan, *History I*, 348–390) zeigt.

<sup>66</sup> So unterscheidet etwa Downs, *History V/5*, 1–6, für den Nordosten vor allem zwischen den deutlich verschiedenen Kulturräumen der „plains“ und der „hills areas“.

<sup>67</sup> Das besondere Gewicht der regionalen Ausrichtung seiner Untersuchung wird auch von Webster, *A Social History* (wie Anm. 11), 11, betont.

<sup>68</sup> *History IV/2*, 2f. Zum ausgeprägten tamilischen Nationalbewusstsein vgl. auch Bergunder, *Religiöser Pluralismus und nationale Identität* (wie Anm. 17), 168.

<sup>69</sup> Näheres dazu s. u. Abschnitt „4. Der sozio-kulturelle Ansatz“. Zur Frage der Übertragbarkeit dieser Hypothese auf andere Regionen Indiens vgl. Tüngoe, *Administrators* (wie Anm. 14), 103–106, und Oberland L. Snaitang, *Christianity among the Khasis: A Protestant Perspective*, in: Hrangkhuma (Hg.), *Christianity in India* (wie Anm. 51), 230–247, bes. 240–243.

<sup>70</sup> Vgl. dazu auch Hedlund, *Quest for Identity* (wie Anm. 29), 255: „Extra-ordinary diversity is characteristic of India from the earliest times [...]. India is a country of multiple identities, highly mixed, a convergence of differences [...]. Ours is a celebration of diversity, a concentration of regional and national identities, not their obliteration“ (Referat einer unveröffentlichten Vorlesung von K. S. Singh: *Diversity and Identity of Indian Society*, Madras 1999); vgl. 255f. insgesamt.

<sup>71</sup> Vgl. Bergunder, *Religiöser Pluralismus und nationale Identität* (wie Anm. 17), 166–169, zur Ausbildung regionaler Nationalismen im unabhängigen Indien.

vorliegenden Bände bestätigen seine Fruchtbarkeit. Es fragt sich jedoch, ob die Vielfältigkeit und Verschiedenheit Indiens, die auch die christlichen Gemeinschaften prägt, tatsächlich in erster Linie regional zu definieren ist. Nicht nur die in jüngerer Zeit vorgelegten Untersuchungen zu sog. „Massenbewegungen“, zu denen auch die Bekehrung großer Teile bestimmter Bevölkerungsgruppen zum Christentum gehört, legen die Vermutung nahe, dass soziale und ökonomische Trennungslinien wichtiger sein könnten als regionale Differenzen;<sup>72</sup> auch sonst ist die Geschichte des Christentums in Indien in hohem Maße durch soziale Distinktionen der indischen Gesellschaft bestimmt.<sup>73</sup> So scheint trotz der im Ansatz vorangestellten nationalen Perspektive die regionale Ausrichtung der Darstellung regionsübergreifende „nationale“ Tendenzen hinter den Eigenarten der jeweiligen Regionalgeschichte zurücktreten zu lassen.<sup>74</sup> Weniger die *Einheit des indischen Christentums* tritt so zutage als vielmehr die *Einheitlichkeit regionaler* christlicher Erfahrungen.<sup>75</sup>

#### 4. Der sozio-kulturelle Ansatz

Unter den zu Beginn genannten vier Dimensionen der „Neuen Perspektive“ der CHAI-Geschichte trägt für den Herausgeberkreis fraglos der sozio-kulturelle Ansatz das größte Gewicht. Er wird nicht nur im Grundsatzpapier am breitesten ausgeführt und pointiert vorangestellt, sondern auch in den Vorworten zu den einzelnen Bänden wiederholt des längeren zitiert. Die Abkehr von einer kirchlich-institutionellen Geschichte<sup>76</sup> hin zur Geschichte der „Christian *people* of India“ ist grundlegend für den Neuansatz.<sup>77</sup> Die Geschichte des Christentums in Indien soll, so das Grundsatz-

<sup>72</sup> John C. B. Webster hat demgemäß eine übergreifende Darstellung der Geschichte der Dalit-Christen veröffentlicht: *The Dalit Christians. A History*, Delhi 1996. Neuere Ansätze in der indisch-christlichen Historiographie operieren etwa mit dem Gegenüber von „elitist“ und „subaltern“; vgl. dazu bes. Oommen, *Historiography* (wie Anm. 20).

<sup>73</sup> Vgl. etwa die Geschichte der Thomaschristen im Gegenüber zu den übrigen Christen Keralas bzw. Indiens insgesamt.

<sup>74</sup> Grafe, *History* IV/2, 2f., betont die Eigentümlichkeit der Region Tamil Nadu so stark, dass die Tamilen geradezu als Ethnonation erscheinen; wie hier das Verständnis der Regionalgeschichte als eines integralen Bestandteils der Nationalgeschichte gedacht werden soll, bleibt offen.

<sup>75</sup> Der noch ausstehende sechste Band müsste dazu wichtige Klärungen und Präzisierungen bringen. Allerdings ist die genauere Konzeption dieses Bandes zunächst verschoben worden „until further progress has been made on the other volumes“ (Mundadan, Report, in: ICHR 19. 1985, 91).

<sup>76</sup> Zum „institutional framework“ der Darstellungen indischer Kirchengeschichte bis hin zu Firth und zur Problematik dessen vgl. Webster, *Aims and Methods* (wie Anm. 4), 109–111.

<sup>77</sup> Mit diesem Perspektivwechsel, der auch im Titel der CHAI-Geschichte zum Ausdruck kommt – Geschichte des *Christentums* in Indien, nicht indische *Kirchengeschichte* –, knüpft der Herausgeberkreis an eine Neuorientierung der Geschichtswissenschaft an, die vor allem auf die französische Annalenschule zurückgeführt wird (vgl. S. Immanuel David, *History of Christianity in India: Changing Perspectives*, ICHR 30. 1986, 5–12, hier 5f.). Die CHAI-Geschichte partizipiert damit zugleich an einem Trend, der in der jüngeren Kirchengeschichtsschreibung vielfach zu beobachten ist. Vgl. dazu etwa Jonathan Sperber, *Kirchengeschichte als Sozialgeschichte – Sozialgeschichte als Kirchengeschichte*, KZG 5. 1992, 11–17, Étienne François, *Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte*. Ein Blick aus Frankreich, KZG 5. 1992, 18–27, sowie die von Jean-Marie Mayeur u. a. herausgegebene, großangelegte 14-bändige „*Histoire du christianisme des origines à nos*

papier, als „an integral part of the socio-cultural history of the Indian people rather than as separate from it“ betrachtet werden. Die Aufmerksamkeit richte sich daher auf die indischen *Christen*: wer sie waren und wie sie sich selbst verstanden haben; ihre sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Begegnungen; die Veränderungen, die diese Begegnungen sowohl in ihnen und ihrer Aneignung des Evangeliums als auch in der indischen Kultur und Gesellschaft, deren Teil sie waren, hervorgebracht haben. Diese Elemente, so heißt es, *konstituieren* die Geschichte des Christentums in Indien und sind daher nicht bloß als Anhang zu einer Institutionengeschichte zu behandeln. Die CHAI-Geschichte soll daher „an insight into the changing identity of the Christian people of India through the centuries“ bieten.<sup>78</sup>

Die programmatische Konzentration auf „the Christian *people*“ ist für den Neuansatz der CHAI-Geschichte aus verschiedenen Gründen von erheblicher Bedeutung: Er erlaubt eine Konzentration auf *indische* Christen auch für diejenigen Perioden und Regionen, in denen kirchliche Institutionen und Ämter weitestgehend ausländisch bestimmt und besetzt waren; er trägt zu einer angemesseneren Würdigung des bislang häufig vernachlässigten Beitrags einheimischer Christen zur Ausbreitung, Etablierung und Entwicklung des Christentums in Indien bei; und er ermöglicht es in erheblich stärkerem Maß als ein institutionenbezogener Ansatz, die Frage der Indigenisierung des Christentums ins Auge zu fassen.<sup>79</sup> Mit anderen Worten: erst mit der sozio-kulturellen Perspektive wird der Paradigmenwechsel von der Missionsgeschichte zur Geschichte des indischen Christentums wirklich vollzogen. Die angeführten Fragen nach Herkunft, Selbstverständnis, Erfahrungen und Veränderungen der indischen Christen – und ihrer Aneignung des Evangeliums – geben dem Neuansatz sein charakteristisches Profil. Es geht zentral um die indischen Christen als Subjekte ihrer eigenen, trotz Beteiligung westlicher Missionare eigenständigen Geschichte. Ihre Zugehörigkeit zur sozio-kulturellen Geschichte Indiens wird als Wechselprozess gedacht: neben ihrer *Prägung durch* die Gesellschaft sollen auch die *Einwirkungen* des Christentums *auf* die indische Kultur und Gesellschaft berücksichtigt werden.<sup>80</sup>

---

jours“ (Paris 1990–2001; deutsch: Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, hg. v. Norbert Brox u. a., Freiburg i.Br. 1991–2004). Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 117, weist auf entsprechende Verschiebungen in der indischen Profangeschichtsschreibung hin.

<sup>78</sup> A Scheme (wie Anm. 1), 89 (im Abdruck des Scheme in ICHR 8. 1974, 89, ist der Satzteil „upon their social, religious, cultural and political encounters“ ausgefallen; vgl. dagegen die Zitation dieses Punktes bei Grafe, History IV/2, ix). Vgl. auch die entsprechende Formulierung bei Peter Brown, The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200–1000, Cambridge (Mass.)–Oxford 1996, x: „Although this is a book in which Christianity is central, it is not a book about the Christian Church. It is, rather, an attempt so study late antique and early medieval Christianity as it encountered and adjusted to changing situations and to changing environments“ (sic).

<sup>79</sup> Vgl. Webster, Aims and Methods (wie Anm. 4), 110f., zum Lehrbuch von Firth: „While Firth’s view of the Church was much broader than that of his 19th century predecessors [...], his retention of the institutional framework meant that it could not (!) be much more Indian than theirs.“

<sup>80</sup> In den bisher erschienenen Bänden ist hier vor allem von der Entwicklung der Schriftkultur, der Stärkung der Literatur, der Verbesserung der Schulbildung usw. die Rede.



Der sozio-kulturelle Ansatz der CHAI-Geschichte kommt vor allem bei Mundadan, Grafe und Downs zum Tragen, allerdings in unterschiedlich starkem Maße und auf verschiedene Weise.<sup>81</sup> Im Zentrum des von Mundadan verfassten Bandes steht die geschichtliche Identität der Thomaschristen. Da aus der vor-portugiesischen Zeit praktisch keine indischen Quellen zu ihrer Geschichte erhalten sind, sieht Mundadan seine Aufgabe darin, aus externen, insbesondere portugiesischen Quellen das Selbstverständnis und den eigenständigen Charakter dieser indisch-christlichen Gemeinschaft herauszuarbeiten. Auffällig ist freilich, dass ein solches Interesse in den Kapiteln über die aus der portugiesischen Mission hervorgegangenen Gemeinden kaum durchscheint; hier bricht sich die traditionelle missionsgeschichtliche Darstellungsweise Bahn.<sup>82</sup> Grafe beschreibt die komplexe Geschichte des Christentums in Tamil Nadu während der letzten beiden Jahrhunderte, indem er die ganze Bandbreite der institutionellen, sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Aspekte in den Blick nimmt. Am pointiertesten ist der sozio-kulturelle Ansatz von Downs aufgenommen worden, der mit Hilfe einer sozialgeschichtlichen Hypothese die Tatsache zu erklären versucht, weshalb sich große Teile der „hills tribes“ in den letzten 100 bis 150 Jahren dem Christentum zugewandt haben, während die übergroße Mehrheit der „plains people“ dies nicht getan hat.<sup>83</sup> Er beschreibt das Christentum als „agent of acculturation“, das die „tribals“ dazu in die Lage versetzt habe, trotz der durch die Etablierung der britischen Kolonialherrschaft bewirkten traumatischen Veränderungen ihre eigene Identität zu bewahren und sich so erfolgreich der neuen Situation anzupassen.<sup>84</sup>

Die Fruchtbarkeit des sozio-kulturellen Ansatzes für das Verständnis des indischen Christentums hat sich darüber hinaus in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren in einer Reihe von Untersuchungen zu Motiven und Hintergründen von sog. Massenbekehrungen zum Christentum im 19. und 20. Jahrhundert in verschiedenen

---

<sup>81</sup> Die Bände II und III sind von diesem Neuansatz am wenigsten geprägt; v. a. Introduction und Conclusion beider Bände gehen kaum über traditionelle missionsgeschichtliche Schemata hinaus.

<sup>82</sup> Mundadan folgt hier, anders als zuvor, weithin unkritisch der Sichtweise der portugiesischen Quellen und unternimmt kaum einmal den Versuch, der Perspektive der „Indian Christian people“ nachzuspüren. Zur Perspektive der aus der portugiesischen Mission hervorgegangenen indischen Christen vgl. etwa Rowena Robinson, *Conversion, Continuity and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, New Dehli 1998, sowie die Arbeiten von Teotónio R. de Souza: *Medieval Goa: A Socio-Economic History*, Dehli 1979; ders./Charles J. Borges (Hgg.), *Jesuits in India: In Historical Perspective*, Macau 1992 – ähnlich wie in der Konzeption der CHAI-Geschichte geht es in diesem Band um die Frage, ob die „Indian Jesuits“ wirklich mehr sind als „only ‚Jesuits in India‘“ (Preface, 18 (Hervorhebungen im Or.)); ders., *Spiritual Conquest of the East: A Critique of the Church History of Portuguese Asia*, in: ICHR 19, 1985, 10–24; ders., *The Portuguese in Asia and their Church patronage*, in: Mohan D. David (Hg.), *Western Colonialism in Asia and Christianity*, Bombay u. a. 1988, 11–29.

<sup>83</sup> Zur durchgängigen Unterscheidung zwischen den ausschließlich von „tribals“ besiedelten Hügelländern und dem kaum von diesen bewohnten Flachland als höchst unterschiedlichen sozio-kulturellen Räumen s. o. Anm. 66. Die Region ist hier demnach nach geographisch-soziologischen Gesichtspunkten zu unterteilen.

<sup>84</sup> Der Beitrag des Christentums zu sozio-kulturellen Veränderungen und Kontinuitäten in dieser Zeit wird ausführlich analysiert; für die „plains people“ sind die Probleme Downs zufolge geringer, weil sie schon vorher zum großindischen Kulturkreis gehörten. Vgl. dazu auch ders., *Christianity and Cultural Change in North East India*, in: Das (Hg.), *Christian Faith and Multiform Culture*, 85–101.

Regionen Indiens erwiesen.<sup>85</sup> Es hat sich dabei gezeigt, dass diese im Kontext von Massenbewegungen zu sehen sind, von denen nur einige in die Bekehrung zum Christentum mündeten, während andere zu einer Bekehrung zum Islam<sup>86</sup> oder zu einem Prozess der sog. „Sanskritisierung“, einer sozialen Aufwärtsbewegung innerhalb der hinduistischen Gesellschaftsordnung, führten.<sup>87</sup> Ausgelöst wurden diese Massenbewegungen teils durch krisenhafte Erfahrungen wie schwere Hungersnöte, teils durch eine neue soziale Mobilität, die durch die mit der britischen Kolonialherrschaft einhergehenden Veränderungen ermöglicht wurde.<sup>88</sup> Hier zeigt sich besonders deutlich, dass die traditionelle missionsgeschichtliche Perspektive nicht ausreicht, da sonst wesentliche Aspekte selbst der indischen *Missionsgeschichte* ausgeblendet bleiben. John C. B. Webster betont daher mit Recht, die Darstellung der Geschichte des indischen Christentums „from the perspective of a historian of modern India“, und das heißt für ihn: aus der Perspektive indischer Sozialgeschichte, führe zu „a deeper and sounder understanding of the subject than do more traditional approaches“ und lasse erkennen, dass die Geschichte des Christentums nicht „outside the mainstream of Indian history“ liege, sondern „an integral part“ von dieser sei.<sup>89</sup> Mit ihrer sozio-kulturellen Perspektive trägt die CHAI-Geschichte somit der Einsicht Rechnung, dass die Geschichte des Christentums in Indien weitaus stärker als bislang praktiziert als Teil der *indischen* Geschichte wahrgenommen werden muss.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> James Massey, *Christianity among the Dalits in North India with special reference to Punjab*, in: Hrangkhuma (Hg.), *Christianity in India* (wie Anm. 51), 1–13, lehnt Begriffe wie „mass movements“ o. ä. ab und spricht stattdessen von „*Spirit Movements*“.

<sup>86</sup> Webster, *The Dalit Christians* (wie Anm. 72), 55, weist darauf hin, dass es unter den Churas, von denen im 19. Jh. viele zum Christentum konvertierten, schon vor der britischen Herrschaft Konversionen zum Islam und zum Sikhismus gegeben hat. Vgl. auch ebd., 107–119, zu Ambedkars Aufruf, das Stigma der Unberührbarkeit durch den Wechsel zu einer anderen Religion hinter sich zu lassen.

<sup>87</sup> Vgl. dazu die knappe Skizze der entsprechenden Thesen des indischen Soziologen Srinivas bei Böck/Rao, *Aspekte* (wie Anm. 31), 118. Die Möglichkeit solcher Veränderungen hängt mit gewachsener wirtschaftlicher Macht und wohl auch mit dem Prozess der Verwestlichung zusammen. „Soziale Mobilität ist also innerhalb des Kastensystems möglich; allerdings handelt es sich um eine kollektive Mobilität, denn nur eine Gruppe als Ganzes kann die Leiter der Hierarchie hinauf- oder hinabsteigen“ (ebd.). Dies dürfte eine der grundlegenden Erklärungen für das Phänomen der Massenbekehrungen sein: die ganze Gruppe ändert durch die Konversion zum Christentum ihren sozialen Status.

<sup>88</sup> Vgl. dazu zusammenfassend Webster, *The Dalit Christians* (wie Anm. 72), 33–76.

<sup>89</sup> John C. B. Webster, *The Christian Community and Change in Nineteenth Century North India*, Dehli 1976, xi (vgl. auch 7f.). Diese Thesen Websters werden von vielen modernen Historikern des indischen Christentums wie Oddie, Gladstone, Oommen, Snaitang u. a. geteilt, auch wenn es im einzelnen unterschiedliche Akzentuierungen gibt. Vgl. dazu exemplarisch Geoffrey A. Oddie (Hg.), *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1900*, Richmond 1997.

<sup>90</sup> Zur Neubewertung der Rolle westlicher Missionare in diesem Horizont vgl. Oommen, *Historiography* (wie Anm. 20), 215.

## 5. Indisch-christliche Identität

Mit der durch die vorgestellten vier Dimensionen gekennzeichneten neuen Perspektive verfolgt die CHAI-Geschichte ein übergreifendes Ziel, das in dem Grundsatzzpapier nur angedeutet wird: die geschichtliche Wahrnehmung und Sicherstellung einer eigenen indisch-christlichen Identität.<sup>91</sup> Der Horizont dieser Unternehmung wird zum einen, wie bereits angedeutet, durch die Situation indischer Christen in der unabhängigen indischen Nation, zum anderen durch die als drängend empfundene Frage des geringen ‚Erfolgs‘ der christlichen Mission in Indien bestimmt. Das Thema „Indigenisierung und *Kirchengeschichte*“ ist von Kaj Baago auf die Tagesordnung gesetzt worden,<sup>92</sup> einem dänischem Kirchenhistoriker, der in den 60er Jahren am United Theological College in Bangalore gelehrt und maßgeblich zum Neuansatz der indischen Kirchengeschichtsschreibung beigetragen hat.<sup>93</sup> Für einen „Indian Approach to the Study of Church History“<sup>94</sup> sei es erforderlich, erstens die Geschichte der Kirche als Teil der Geschichte der „Welt“, nicht gelöst von dieser, zu studieren, zweitens indische Kirchengeschichte so darzustellen, „as it looks from India“, und drittens Kirchengeschichte als eine „all-inclusive history“ aufzufassen, in der auch Hinduismus und Hindu-Kultur im Sinne einer *praeparatio evangelica* ihren Platz finden.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Zur Problematik dieses Begriffs vgl. J. Jayakiran Sebastian, *Pressure on the Hyphen: Aspects of the Search for Identity Today in Indian-Christian Theology*, *RelSoc* 44. 1997, 27–41.

<sup>92</sup> Vgl. Kaj Baago, *Indigenization and Church History*, *Bulletin of the CHAI*. Special Number Febr 1967, 16–27.

<sup>93</sup> Vgl. dazu Webster, *Aims and Methods* (wie Anm. 4), 111–114, und A. Mathias Mundadan, *Dr. Kaj Baago (1926–1987), Pioneer of the New Era of Indian Christian Historiography*, *ICHR* 23. 1989, 93–114.

<sup>94</sup> Baago, *Indigenization and Church History* (wie Anm. 92), 16.

<sup>95</sup> Baago, *Indigenization and Church History* (wie Anm. 92), 25f.; zum letzten Punkt vgl. auch 19f. Baago tendiert dazu, so Webster, *Aims and Methods* (wie Anm. 4), 113, wie radikale indisch-christliche Nationalisten der Jahrhundertwende das Indische mit dem Hinduismus gleichzusetzen. Zur Sache vgl. auch A. Mathias Mundadan, *Paths of Indian Theology*, Bangalore 1998, 3: „As far as India is concerned, most Indian theologians believe, God manifests himself in and through Indian religious and historical experiences. These traditions and experiences are concrete ways through which the people of this country can experience and understand what God has revealed in Jesus Christ.“ Eine ähnliche Position vertritt offenbar auch Teotônio R. de Souza, *The Christian Missions in the Aftermath of Discoveries: Tools for Shaping the Colonial Order*, in: ders. (Hg.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Dehli 1994, 33–44, hier 36, allerdings verbunden mit einem zugespitzten Anti-Judaismus, der für die CHAI-Geschichte nicht charakteristisch ist: „The traditional capitalist [...] mentality of the Jews, which has become co-natural to the development of the western mind and its socio-political-economic structures, has sought to present Christ to the rest of the world, including Asia, as yet another monopoly good of its global market. [...] The churches preaching such a Christ have [...] remained largely churches in Asia, and have failed to be churches of Asia. Instead of joining the great religions of Asia as co-workers in the mission to the millions of poor, the missionary churches in Asia look upon these religions as rivals who threaten the ‚uniqueness‘ of their Christ-product.“

Obwohl die Herausgeber der CHAI-Geschichte Baago nur in den ersten beiden Punkten gefolgt sind, nicht in dem für ihn entscheidenden dritten,<sup>96</sup> ist das Thema „Indigenisierung und Kirchengeschichte“ auch für sie von erheblicher Bedeutung. So kritisiert Mundadan an den traditionellen missions- bzw. institutionsgeschichtlichen Darstellungen, das Christentum erscheine als „alien to Indian soil“. Benötigt werde stattdessen eine Geschichte, die die Kirche „firmly in the Indian historical context“ verorte, entsprechend der bereits erwähnten Forderung, die Geschichte des indischen Christentums als „a real encounter of the Christian gospel with the soul of India“ zu beschreiben.<sup>97</sup> Die neue Perspektive der CHAI-Geschichte verbindet sich für ihn demnach mit dem theologischen Anspruch der Indigenisierung.<sup>98</sup>

Was auf den ersten Blick wie eine ‚dogmatische‘ Gängelung historischer Forschung aussehen könnte, erweist sich bei näherer Betrachtung in der konkreten Durchführung als besondere Akzentuierung eines zuvor vielfach vernachlässigten Terrains indischer Kirchengeschichte. Es geht um eine besondere Aufmerksamkeit für die Frage, inwieweit und in welchem Sinne eine Begegnung zwischen dem Evangelium und der indischen Kultur in ihren vielfältigen Erscheinungsformen in der Geschichte des Christentums tatsächlich stattgefunden hat. So ist etwa in jüngerer Zeit herausgearbeitet worden, wie die Erweckungsbewegungen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Mizoram zu einer verstärkten Inkulturation geführt haben, indem sie mit Trommel, Tanz sowie indigener Lyrik und Melodik teils traditionellen, teils neuentwickelten Mizo-spezifischen Elementen im christlichen Gottesdienst Eingang verschafft haben.<sup>99</sup> Bezogen auf die sog. Massenbekehrungen wird jetzt betont, dass diese es den Konvertiten ermöglichten, Christen zu werden, ohne ihre eigene gruppen-spezifische sozio-kulturelle Identität zu verlieren.<sup>100</sup> Nicht selten ging die Initi-

<sup>96</sup> Dies ist insofern auffällig, als entsprechende Forderungen auch sonst in den Neuansätzen zu einer Kirchengeschichte der sog. Dritten Welt zu hören sind; vgl. etwa Ajayi/Ayandele, *Writing African Church History* (wie Anm. 8), 100, sowie Vischer (Hg.), *Towards a History* (wie Anm. 12), 131.

<sup>97</sup> Mundadan, *Changing Approaches* (wie Anm. 28), 51.

<sup>98</sup> Indigenisierung ist hier nicht nur im Sinne von Selbständigkeit zu verstehen – so wurde der Begriff häufig im Zusammenhang mit dem Dreiklang self-support, self-organisation und self-propagation in der Missionstheologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstanden (vgl. dazu Andrew F. Walls, *Mission VI. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, TRE 23, 40–59, hier 51 f.) –, sondern im Sinne des Einheimischwerdens in der indischen Kultur und Gesellschaft, also im Sinne der *Inkulturation*. Der im ökumenischen Kontext seit Anfang der 70er Jahre zunehmend in Frage gestellte Terminus Indigenisierung (vgl. Pachuau, *Ethnic Identity* (wie Anm. 20), 3–6, sowie Klaus Koschorke, *Indigenisierung*, RGG<sup>4</sup> 4, 99–101) spielt in den einschlägigen indischen Publikationen nach wie vor eine zentrale Rolle. Zur notwendigen Inkulturation des christlichen Glaubens in verschiedenen Zeiten und Kontexten vgl. die eindringlichen Studien von Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll–Edinburgh 1996, bes. xiii–xix und 3–54, und ders., *The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Maryknoll–Edinburgh 2002, bes. 27–48.

<sup>99</sup> Vgl. dazu Pachuau, *Ethnic Identity* (wie Anm. 20), 151–198.

<sup>100</sup> Vgl. exemplarisch Joseph Puthenpurakal, *Christianity and Mass Movement Among the Khasis: A Catholic Perspective*, in: Hrangkhuma (Hg.), *Christianity in India* (wie Anm. 51), 187–229, hier 189 f.; vgl. auch F. Hrangkhuma, *Introduction*, in: ebd., XIV–XXII, hier XXf.

ative dazu nicht von den Missionaren, sondern von den Dalits oder „tribals“ selbst aus.<sup>101</sup>

Ziel der neuen Perspektive ist demnach ein re-reading der Geschichte des indischen Christentums, um für die gegenwärtige Situation bedeutsame, bislang eher vernachlässigte Aspekte der eigenen Geschichte wiederzugewinnen.<sup>102</sup> Damit verbindet sich nicht zuletzt der am Anfang bereits genannte apologetische Aspekt, entgegen dem Eindruck eines ausschließlich oder überwiegend westlichen – und damit kolonialen! – Charakters des indischen Christentums dieses als immer schon indisch zu erweisen.<sup>103</sup> Dass Indigenisierung in der historischen Realität häufig nur in begrenztem Maße stattgefunden hat, ist dem Herausgeberkreis nur allzu bewusst. So lastet etwa Mundadan den westlichen Missionaren an, sie hätten „the Western medieval synthesis“ nahezu verabsolutiert und daher eine offene Begegnung zwischen dem Evangelium und der einheimischen Kultur, wie sie im frühen Christentum stattgefunden habe, in Indien nicht zugelassen.<sup>104</sup> Der CHAI-Geschichte kommt in diesem Kontext die Aufgabe zu, die eigenständige Geschichte der indischen Christen trotz westlicher Einengung und Bevormundung herauszuarbeiten.

### Zusammenfassung

(a) Der von der Church History Association of India programmatisch verkündete, in den bisher veröffentlichten Bänden der CHAI-Geschichte sowie in zahlreichen Monographien und Aufsätzen mehr oder weniger konsequent durchgeführte Paradigmenwechsel hat die Wahrnehmung der Geschichte des indischen Christentums bereichert und sich im ganzen als überaus fruchtbar erwiesen. Der sozio-kulturelle, auf regionale Entwicklungen bezogene Ansatz hat überzeugende Erklärungsmodelle für die Erfolge und Misserfolge der Missionsgeschichte zu Tage gefördert und deutlicher als bisher die indischen Christen als Subjekte ihrer eigenen Geschichte sichtbar gemacht. Der überkonfessionelle Ansatz lässt Gemeinsamkeiten – und Unterschiede – der Vorgehensweisen und Erfahrungen der Konfessionen klarer hervortreten als bisher, tendiert freilich dazu, regionsübergreifende konfessionsspezifische Tendenzen zu verdecken. Die nationale Perspektive bildet den programmatischen Horizont der ganzen Unternehmung, bietet aber de facto kaum mehr als eine pragmatische Abgrenzung des Gegenstandsbereiches.

<sup>101</sup> Vgl. dazu Massey, *Christianity among the Dalits* (wie Anm. 85), 8–12, der als Beispiel die Konversion eines Chura tribe im Punjab nennt und dabei auch auf die reservierte Haltung der Missionare hinweist.

<sup>102</sup> Mundadan führt dieses Verfahren exemplarisch in seiner Interpretation portugiesischer Quellen im Blick auf die vorportugiesische Geschichte der Thomaschristen vor.

<sup>103</sup> Vgl. dazu etwa James Massey, Foreword, in: Hrangkhuma (Hg.), *Christianity in India* (wie Anm. 51), VII–IX, hier VII, Oberland L. Snaitang (Hg.), *Churches of Indigenous Origins in Northeast India, Mylapore–Dehli 2000*, sowie Roger E. Hedlund (Hg.), *Christianity is Indian: The Emergence of an Indigenous Community, Mylapore–Dehli 2000*, ein Buch, das dem indischen Kirchenhistoriker Daniel Jeyaraj zufolge exemplarisch „the ‚Indianness‘ of Christianity in India“ zeigt (Klappentext).

<sup>104</sup> Mundadan, *Changing Approaches* (wie Anm. 28), 29f., mit Hinweis auf die griechisch-römische Gestalt des Christentums und ihre mittelalterliche Neugestaltung unter Einfluss der aristotelischen Philosophie.

(b) In den bislang veröffentlichten Bänden der CHAI-Geschichte kommt die „neue Perspektive“ in unterschiedlich starkem Maße zur Geltung.<sup>105</sup> Ein Vergleich der von Grafe und Downs verfassten Bände mit traditionellen Darstellungen überzeugt schnell von dem vollzogenen grundlegenden Paradigmenwechsel; Entsprechendes gilt in der Tendenz für Mundadans Darstellung der Geschichte der Thomaschristen. Während die regionale Gliederung durchgehend und die ökumenische Perspektive weithin die Darstellung bestimmt, gilt dies für den sozio-kulturellen Ansatz nicht in gleichem Maße. Die traditionelle missionsgeschichtliche Perspektive scheint v. a. bei Thekkedath und Hambye vielfach noch durch.<sup>106</sup> Auch die Periodisierung des Gesamtwerkes orientiert sich überraschenderweise sehr direkt an missionsgeschichtlichen Daten.<sup>107</sup> Auffällig ist zudem, dass von den bisher veröffentlichten Bänden nur zwei von Indern verfasst wurden.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Der erste Herausgeber, D.V. Singh, hat gleich zu Beginn die Warnung ausgesprochen, es bestehe die große Gefahr, alten Wein in neuen Schläuchen zu präsentieren (Singh, Editorial: Old Wine (wie Anm. 2), 3f.). Mundadan, *Changing Approaches* (wie Anm. 28), 50, urteilt, zumindest Teile der CHAI-Geschichte könnten als „a mixture of the new and the old“ erscheinen.

<sup>106</sup> Vgl. besonders die Einführungen der Bände II und III, in denen nicht nur häufig als kolonialistisch gebrandmarkte Wendungen wie „The Expansion of Christianity“ begegnen, sondern auch als Urheber der Ausbreitung des Christentums praktisch ausschließlich ausländische Missionare und Orden erscheinen; innerindisch-christliche Entwicklungen finden kaum Erwähnung.

<sup>107</sup> Die Grenzen werden durch die Ankunft des ersten und bedeutendsten jesuitischen Missionars, Francis Xavier, in Goa 1542, der dänisch-hallensischen Missionare Ziegenbalg und Plutschau in Tranquebar 1706 sowie des einflussreichen baptistischen Missionars William Carey 1795 markiert. Ereignisse der *allgemeinen* indischen Geschichte oder der *innerindischen* Kirchengeschichte haben auf die Periodisierung keinen wesentlichen Einfluss. Zur Problematik dieser Periodisierung vgl. auch A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India*, in: David (Hg.), *Asia and Christianity* (wie Anm. 9), 174–179, hier 174: Angesichts der Unterschiedlichkeit der Geschichte der drei Hauptströme des indischen Christentums – Thomaschristen, Katholiken und Protestanten – habe die CHAI-Geschichte im Blick auf die Periodisierung „a practical approach“ gewählt, „(v)iewing Indian Christian history as ‚one history of the Christian people in India‘“ (175f. werden neben den missionsgeschichtlichen Hauptdaten weitere Gründe für die gewählten Epochenabgrenzungen angeführt). Er selbst orientiere sich an den wesentlichen Etappen der Geschichte der *Thomaschristen*, verstanden als „Search for Identity & Struggle for Autonomy“ (177, mit Hinweis auf ders., *Indian Christians: Search for Identity & Struggle for Autonomy*, Bangalore 1984). Eine andere, stärker an den Epochen der Kolonialgeschichte orientierte Periodisierung schlägt Mohan D. David, *History of the Church in India*, in: ders., ebd., 162–178, hier 167–171, vor. Zur Problematik der Periodisierung einer Kirchengeschichte der Dritten Welt generell vgl. Vischer (Hg.), *Towards a History* (wie Anm. 12).

<sup>108</sup> Mundadan gehört der mit Rom unierten syro-malabarischen Kirche an, Thekkedath ist ebenfalls keralesischer Katholik. Die drei anderen Verfasser stammen aus dem Westen: Hambye war ein belgischer Jesuit, der von 1950 an in Indien gelehrt hat; Grafe ist ein deutscher Lutheraner und hat von 1961–1971 am Gurukul in Madras, danach bis 1975 am United Theological College in Bangalore unterrichtet; Downs ist amerikanischer Baptist, in Meghalaya geboren und aufgewachsen, und war seit 1961 am Eastern Theological College in Jorhat, danach von 1970–1996 ebenfalls am United Theological College in Bangalore tätig (vgl. Tüngoe, *Administrators* (wie Anm. 14), 1f. 109–112). Beabsichtigt war, dass die CHAI-Geschichte „by [...] scholars from India and a few missionaries who served for a long period in India and shared this new vision“ (H.S. Wilson, Guest Editorial, in: *ICHR* 21, 1987, 3–5, hier 4) verfasst werden sollte. Die EATWOT-Working Commission on Church History fordert für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt ihre Abfassung „by Third World Church historians“ (Vischer (Hg.), *Towards a History* (wie Anm. 12), 131); für den ebenfalls am CHAI-Projekt beteilig-

(c) Der wichtigste Beitrag der CHAI-Geschichte ist in dem Versuch zu sehen, die Geschichte des indischen Christentums so darzustellen „as it looks from India“ (Baago). Dabei geht es nicht nur um die Organisation des Stoffes, das Zurücktreten der europäisch-amerikanischen Missionsgeschichte und die – nicht überall erreichte – Hervorhebung des indischen Kontextes und der indischen Subjekte dieser Geschichte, sondern auch und mehr noch um die „Indianness“ des Christentums, das heißt um das Problem der Indigenisierung. Für den europäischen Patristiker ist bemerkenswert, wie sich aus indischer Perspektive die viel diskutierte Thematik der Hellenisierung des Christentums darstellt. Während diese in Europa spätestens seit Harnacks Dogmengeschichte vielfach als Problem erscheint, stellt sie für indische Kirchenhistoriker wie Mundadan den ersehnten Glücksfall dar, der ihnen aufgrund des dogmatisch-engen, historisch unreflektierten Verständnisses des Evangeliums seitens westlicher Missionare verwehrt wurde.<sup>109</sup> Die Wahrnehmung der dessenungeachtet stattgehabten vielfältigen Indigenisierungsprozesse ist ein Schwerpunkt nicht nur der CHAI-Geschichte, sondern auch vieler weiterer Untersuchungen aus den letzten Jahrzehnten. So hat etwa Oddie zu zeigen versucht, dass die Missionare nur dort in größerem Stil erfolgreich waren, wo auch eine positive Anknüpfung an bisherige religiöse Vorstellungen möglich war, auch wenn damit unvermeidlicherweise Bedeutungsverschiebungen verbunden waren.<sup>110</sup> Fasst man, wie sachlich zweifellos gefordert, die „indische Seele“ weiter, als Mundadan dies zu tun scheint, dann haben vielfache Begegnungen mit tausendfacher positiver Antwort stattgefunden, nur eben zum größten Teil außerhalb des etablierten Hinduismus, insbesondere unter den „tribals“ und den Dalits.<sup>111</sup> In *diesem* Sinne ist das Christentum in Indien offenbar immer schon „*indisches*“ Christentum gewesen.<sup>112</sup>

---

ten indischen Kirchenhistoriker Mohan D. David, Introduction, in: ders. (Hg.), *Asia and Christianity* (wie Anm. 9), vii–xiii, hier xiii, ist dies ein absolut unverzichtbares Erfordernis.

<sup>109</sup> Vgl. Mundadan, *Changing Approaches* (wie Anm. 28), 28–32: Während im frühen Christentum eine offene Begegnung zwischen Evangelium und „Kultur“ möglich gewesen und die pagane „Vorgeschichte“ als *praeparatio evangelica* integriert worden sei, hätten die westlichen Missionare – in einem tragischen Missverständnis ihrer Aufgabe – entsprechende Prozesse in Indien unterbunden und stattdessen europäisches Christentum nach Indien zu verpflanzen gesucht. Eine offene Auseinandersetzung zwischen der christlichen Botschaft und der vielfältigen indischen Kultur habe deshalb nicht stattfinden können. Vgl. dazu auch Baago, *Indigenization and Church History* (wie Anm. 92).

<sup>110</sup> Vgl. Geoffrey A. Oddie, *Old Wine in New Bottles? Kartabhaja (Vaishnava) Converts to Evangelical Christianity in Bengal, 1800–1845*, in: ders. (Hg.), *Religious Conversion Movements* (wie Anm. 89), 57–77, ferner etwa Pachuau, *Ethnic Identity* (wie Anm. 20), 98–100.

<sup>111</sup> Dass Massenbewegungen zum Christentum mit einer erheblich stärkeren Indigenisierung des Christentums einhergehen, ist wiederholt festgestellt worden; vgl. etwa Hrangkhuma, *Introduction* (wie Anm. 51), XIX–XXI.

<sup>112</sup> Indigenisierung vollzieht sich dort am eindrücklichsten und effektivsten, wo „Indian Christian people“ selbst die Akteure sind. Exemplarisch zeigen dies die revivals unter den Mizo-Christen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts; vgl. dazu Pachuau, *Ethnic Identity* (wie Anm. 20), 111–143. In jüngerer Zeit ist Entsprechendes vor allem bei den Pfingstkirchen in Indien zu beobachten, die ebenfalls in starkem Maße indigene Vorstellungen und Ausdrucksformen für das Christentum erschließen und dieses so für eigene Erfahrungen öffnen; vgl. dazu Hedlund, *Approaches to Indian Church History* (wie Anm. 29), sowie Michael Bergunder, *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung*, Frankfurt a. M. u. a. 1999, bes. 161–166.

So entschieden die CHAI-Geschichte mit ihrem sozio-kulturellen Ansatz und der Betonung der „Christian people of India“ den Weg hin zur Wahrnehmung dieser Prozesse gebahnt und zumindest ansatzweise auch beschritten hat, so sehr bedarf es weiterer Anstrengungen, um das indische Christentum in seiner Gesamtheit unverstellt wahrzunehmen.<sup>113</sup> Die zahlreichen, in der Zwischenzeit erschienenen Einzelstudien<sup>114</sup> bestätigen die Berechtigung des Neuansatzes, lassen aber zugleich auch die Defizite in der Ausführung sichtbar werden.<sup>115</sup> So stellt die CHAI-Geschichte mit der in dem Grundsatzpapier von 1974 programmatisch formulierten „neuen Perspektive“ und den bisher publizierten Teilbänden ohne Zweifel einen Meilenstein in der Entwicklung der indisch-christlichen Historiographie dar; den Zielpunkt markiert sie wohl noch nicht.

---

Dass eine wirklich Begegnung zwischen dem Evangelium und dem klassischen Hinduismus noch kaum stattgefunden zu haben scheint, dürfte daher kaum in erster Linie auf mangelnde Indigenisierung zurückzuführen sein. In historischer Perspektive ist vielmehr festzustellen, dass die religiöse und soziale Oberschicht des Hinduismus trotz vielfältiger Versuche einer „Hinduisierung des Christentums“ seit dem 19. Jh. (vgl. dazu etwa Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Mundadan, *Paths of Indian Theology*, und Madathilparampil Mammen Thomas/Peedikayil T. Thomas, *Towards an Indian Christian Theology. Life and Thought of Some Pioneers*, Tiruvalla <sup>2</sup>1998) zu keiner Zeit in größerem Maße auf die christliche Verkündigung reagiert hat. Führende Vertreter des Hinduismus im 19. und frühen 20. Jh. haben vielmehr unter Aufnahme christlicher Impulse eine erfolgreiche Reform des Hinduismus betrieben. Über das *reale* Christentum in Indien sprechen sie im Ton unverhohlener Verachtung; vgl. exemplarisch Vivekananda, *Christianity in India*, sowie Mohandas Karamchand Gandhi, *Christian Missions: Their Place in India*, Ahmedabad 1941 (<sup>2</sup>1957). So spiegelt die Geschichte des indischen Christentums wohl v. a. die indische Gesellschaftsstruktur wider, anders gesagt: die übermächtige Sozialstruktur des Hinduismus scheint auch dem Christentum seinen – im ganzen unbedeutenden – Platz zugewiesen zu haben; vgl. dazu auch Panikkar, *Asia and Western Dominance* (wie Anm. 15), 454.

<sup>113</sup> Vgl. dazu bes. Oommen, *Historiography* (wie Anm. 34), und ders., *A Historiographical Analysis* (wie Anm. 34).

<sup>114</sup> Vgl. etwa J. W. Gladstone, *Protestant Christianity and People's Movement in Kerala 1850–1938*, Trivandrum 1984; Oberland L. Snaitant, *Christianity and Social Change in Northeast India. A Study of the Role of Christianity in Social Change Among the Khasi-Jaintia Hill Tribes of Meghalaya, Shillong-Calcutta 1993*; Dick Kooiman, *Conversion and Social Equality*, New Dehli 1994; Rowena Robinson, *Conversion, Continuity and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, New Dehli 1998. Zu verschiedenen thematischen Aspekten in der jüngeren Forschung vgl. Webster, *A Social History* (wie Anm. 11), 10f. mit Anm. 27–29.

<sup>115</sup> Die Verzögerung der Veröffentlichung weiterer Teilbände dürfte auch damit zu tun haben. Das CHAI-Projekt hat die Forschung zur Geschichte des indischen Christentums beflügelt, ist aber seinerseits durch die Ergebnisse der seitherigen Forschung teilweise überholt worden.