

Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert

Klaus Kosehöff

Westliche Missionen

Standen das 16. bis 18. Jahrhundert – missionsgeschichtlich gesehen – im Zeichen katholischer Dominanz, so wurde das 19. Jahrhundert zum „großen Jahrhundert“ der protestantischen Missionsbewegung (Kenneth Scott Latourette). Mit dem Ende des Ersten Kolonialzeitalters waren auch die alten kolonialkirchlichen Strukturen zerbrochen, und weltweit befanden sich die katholischen Missionen um 1815 auf einem Tiefpunkt – als Folge der revolutionären Erschütterungen in Europa ebenso wie bedingt durch das Ende der spanischen und portugiesischen Herrschaft auf dem amerikanischen Festland (und andernorts). Der Jesuitenorden war bereits 1773 aufgelöst worden, der Kirchenstaat zeitweilig besetzt, die römische Missionszentrale 1808 aufgehoben und die ökonomische Basis der katholischen Kirche durch die Säkularisationen weithin zerschlagen. In den neuen Staaten Süd- und Mittelamerikas waren viele Bischofssitze vakant und die spanischen Kleriker und Missionare in großer Zahl geflohen; und in Indien beklagte der französische Geistliche Abbé Dubois um 1815 einen Tiefstand der katholischen Religion, der „nicht mehr übertroffen werden“ könne und kaum Hoffnung für die Zukunft lasse.

Tiefstand der katholischen Mission

Einen enormen Aufschwung hingegen erlebte die protestantische Missionsbewegung, die zuvor allenfalls eine regional begrenzte Rolle gespielt hatte. Sie gelangte im Verlauf des 19. Jahrhunderts in zahlreiche Gebiete, die Europäern zuvor verschlossen waren, und gründete Gemeinden in Regionen, die früher auf keiner Karte verzeichnet waren. Sie war keineswegs nur evangelisatorisch tätig, sondern trat vielerorts auch als Faktor der Modernisierung in Erscheinung. Missionare errichteten nicht nur Kapellen, sondern auch – und oft noch zuvor – Schulen, Spitäler und Waisenhäuser. Sie studierten (und verschriftlichten) die regionalen Sprachen, übersetzten die Bibel und andere Texte, führten vielerorts die ersten Druckerpressen ein oder gaben Anstöße zur Entwicklung einer einheimischen Presse. Sie kritisierten soziale Missstände – wie die Praxis der Witwenverbrennung in Indien oder der Kindesaussetzung in Afrika – und waren ihrerseits mit verantwortlich dafür, in Europa das Bild des „wilden“ Afrikaners zu festigen (s. S. 409 ff.). Ohne den Faktor

Aufschwung der protestantischen Mission

„Missionsschule“ sind bestimmte Modernisierungsprozesse im Asien des 19. Jahrhunderts oder der antikoloniale Befreiungskampf afrikanischer Eliten im 20. Jahrhundert nicht zu verstehen. Auch wo die entstehenden protestantischen Gemeinden gegenüber der katholischen Konkurrenz numerisch zurückblieben (wie in Indien oder China), gaben die protestantischen Missionen in den Augen der außerchristlichen Öffentlichkeit zumeist den Ton an. Das zeigen etwa Erneuerungsbewegungen in unterschiedlichen Religionen Asiens Ende des 19. Jahrhunderts, die sich vielfach am bekämpften Vorbild des Missionsprotestantismus orientierten.

Ausgangspunkt dieser neuen Etappe protestantischer Mission war nicht zufällig Großbritannien, die Hegemonialmacht des frühen 19. Jahrhunderts. Getragen wurde sie zunächst von nonkonformistischen Kreisen außerhalb des kirchlichen Establishments. Hervorzuheben sind vor allem die Baptisten (seit 1792), Methodisten (seit 1813) und andere evangelikale Gruppierungen wie die anglikanische *Church Missionary Society* (CMS, seit 1812). Organisationsform war die des Vereins, des freiwilligen Zusammenschlusses frommer Individuen, und Mission nicht mehr Sache des kolonialen Staates, sondern des Engagements mündiger Bürger. Dabei kooperierte man vielfach über konfessionelle und nationale Grenzen hinweg. Gleiches gilt für die Missionsvereine auf dem Kontinent, wie etwa die Basler Mission (gegr. 1815), deren Zöglinge in Westafrika in englischen Diensten und in Indonesien unter holländischer Hoheit tätig wurden. Bereits 1810 kam es auch in den USA zur Gründung einer ersten (kongregationalistischen) Missionsgesellschaft. Später traten Australien und Neuseeland hinzu. Eigens hervorzuheben ist – verstärkt seit den 1880er Jahren – auch das missionarische Engagement schwarzer Kirchen aus den USA.

Ziel der baptistischen Pioniermissionare um den Engländer William Carey (1761–1834) war Indien. Dort stand jedoch kein Empfangskomitee bereit. Vielmehr war die örtliche Kolonialverwaltung – die britische Ostindien-Gesellschaft – wenig über die Ankunft religiöser Aktivisten erbaut, weshalb diese alsbald (1800) vom britischen Kalkutta ins benachbarte dänische Serampore weiterziehen mussten. Missionare anderer Nationalität wurden sofort abgeschoben. Erst ab 1813 erhielten britische (und ab 1833 auch sonstige) Missionare freien Zugang zu Britisch-Indien. Serampore entwickelte sich rasch zu einem Zentrum von überregionaler Bedeutung. Im Mittelpunkt der Arbeit standen Bibel- und andere Übersetzungen, und zwar nicht nur in über 30 indische, sondern auch in andere asiatische Sprachen. Einen Eindruck vermittelt ein Bericht über die Druckereiwerkstatt in Serampore um 1811: „Es gibt da Inder, die die Hl. Schrift in die verschiedenen Schriften übersetzen oder Korrekturfahnen lesen. Du siehst [...] Drucktypen in Arabisch, Persisch, Nagari, Telugu, Panjabi, Bengali, Marathi, Chinesisch, Oriya, Burmesisch, Kanaresisch, Griechisch, Hebräisch und Englisch.“

1818 wurde das bis heute bestehende *Serampore College* „zur Ausbildung [...] in östlicher Literatur und europäischen Wissenschaften“ errichtet. Von Anfang an gab es auch Bildungseinrichtungen für Frauen. Zwischen 1830 und 1854 waren die christ-

lichen Missionen die Hauptinitiatoren für neue College-Gründungen in Indien und bis etwa 1900 die Hauptträger des neuen Schulwesens, weshalb ihr Einfluss weit über den Bereich der getauften Gemeindeglieder hinausreichte. Deren Zahl war zunächst sehr bescheiden und auf zwei regionale Zentren (Bengalen und Südindien) beschränkt. Seit der Jahrhundertmitte wuchs sie deutlich an – unter anderem eine Folge der nun einsetzenden „Massenbekehrungen“ unter marginalisierten Gruppen (Kastenlosen, ethnischen Minderheiten). Von 1851 bis 1901 stieg die Zahl der indischen Protestanten von 91.000 auf 1,29 Millionen und die der Christen insgesamt von 1,27 auf 2,70 Millionen – bei einer indischen Gesamtbevölkerung von 150 beziehungsweise 255 Millionen. Zugleich formierte sich vor allem im Süden eine indigen-protestantische Elite, die sich – obwohl nur Minderheit innerhalb einer Minderheit – im öffentlichen Diskurs als tonangebend wahrnahm. Ältere Repräsentanten des indischen Christentums, wie die Thomaschristen, die vor allem im heutigen Kerala beheimatet sind, wurden zunächst als rückständig belächelt, aber zunehmend als Repräsentanten eines vorkolonialen Christentums gewürdigt.

In Japan erzwang 1853/1854 ein amerikanisches Flottengeschwader die „Öffnung“ des Landes nach mehr als 200-jähriger Selbstisolierung. Das Verbot des Christentums aber blieb zunächst bestehen, weshalb amerikanische und englische Missionare anfangs nur in anderer Funktion tätig werden konnten. Sie studierten japanische Literatur, übersetzten die Bibel, kommentierten und publizierten chinesische christliche Schriften, unterrichteten in den Schulen westliche Wissenschaften oder arbeiteten als Ärzte. Die Aufhebung des Bannes über das Christentum 1873 | Japan ermöglichte dann offene evangelistische Aktivitäten, und die Zahl der getauften Japaner nahm langsam zu. Von Anfang an war das protestantische Christentum in Japan eine urbane Bewegung, die vor allem Studenten und Intellektuelle ansprach und sich insbesondere aus der Klasse der – respektierten, aber von Statusverlust bedrohten – Samurai rekrutierte. Katholiken fanden ihre Gefolgschaft eher im ländlichen Raum. In den 1890er Jahren verlangsamte sich der Aufschwung der protestantischen Bewegung. Christliche Ausbildungsstätten, wie die – 1875 gegründete und in Etappen zur Universität entwickelte – Dōshisha-Universität in Kyōto, übten indes unverändert eine große Attraktivität aus, weit über den Bereich der entstehenden christlichen Gemeinden hinaus.

Auch Korea war lange Zeit eine „verschlossene Nation“, die erst 1876 gewaltsam „geöffnet“ wurde – diesmal von den Japanern. Amerikanische Missionare wie der Presbyterianer Horace Newton Allen (1858–1932) kamen seit 1885 zunächst als Ärzte oder Erzieher ins Land. Sie gründeten die ersten westlichen Hospitäler, bauten Waisenhäuser und errichteten christliche Schulen, aus denen sich etwa die renommierte Yonsei-Universität in Seoul entwickelte. Sie prägten nicht nur das konfessionelle Spektrum des entstehenden koreanischen Protestantismus, sondern | Korea vertraten auch von Anfang an das Prinzip der Selbstverwaltung – mit dem Ergebnis eines raschen Wachstums und der Selbstausbreitung koreanischer Gemeinden über das Land. 1910 wurde Korea japanische Kolonie. Anders als in anderen

asiatischen Ländern richtete sich so der Widerstand der Koreaner nicht gegen eine westliche, sondern eine asiatische Kolonialherrschaft. Dabei standen die christlichen Gemeinden von Anfang an auf der Seite der sich formierenden Nationalbewegung – ein wesentlicher Faktor des rapiden Kirchenwachstums in der Folgezeit. So zählten zu den 33 Unterzeichnern der „Unabhängigkeitserklärung“ vom 1. März 1919, die von den Japanern blutig unterdrückt wurde, 16 koreanische Kirchenführer.

In Westafrika war die anglikanische CMS seit 1808 tätig. Sie verfolgte sowohl evangelisatorische wie humanitäre Ziele und hatte sich neben der Predigt des Evangeliums den Kampf gegen die Sklaverei auf die Fahnen geschrieben. Ihre führenden Vertreter gehörten zugleich der britischen Antisklavereibewegung an. Um langfristig dem Sklavenhandel den Boden zu entziehen, vertraten sie – so programmatisch im Jahr 1839 Thomas Fowell Buxton – ein Konzept, das unter dem Stichwort *Commerce, Westafrika* | *Civilization, Christianity* in Afrika die Missionierung, Zivilisierung und Förderung „legitimen“ (anstelle des illegitimen Sklaven-)Handels voranzutreiben suchte. Ziel der Missionsarbeit wiederum sollte die Bildung eigenständiger – sich selbst regierender, finanzierender und ausbreitender – einheimischer Kirchen sein, die möglichst rasch die Mission der Europäer ablösen konnten („Euthanasie der Mission“, so Henry Venn 1844). Tätigkeitsfeld waren zunächst die Küstenregionen Westafrikas, vor allem Sierra Leone – das auch der britischen Marine im Kampf gegen Sklavenschiffe als Stützpunkt diente –, die Goldküste (Ghana) sowie das Nigerdelta.

Analoge Zielsetzungen bestimmten auch das Wirken von David Livingstone (1813–1873). Einem weiten Publikum ist er vor allem als Geograph, Ethnograph und Entdecker bekannt, dessen Expeditionen zur Erforschung der Flussläufe Zentralafrikas zahlreiche weiße Flecken auf der Landkarte des „dunklen Kontinents“ beseitigten – und ihm den Ehrentitel eines „zweiten Kolumbus“ einbrachten. Bei alledem Zentralafrika | war er jedoch stets zugleich auch Missionar – bestrebt, den „Heiden“ das Licht des Evangeliums zu bringen und zugleich das Grundübel des Sklavenhandels zu bekämpfen. Zahlreiche interkulturelle Erstkontakte kennzeichnen sein Wirken. Der Häuptling Setschele im heutigen Botsuana etwa schickte nach seiner Taufe 1851 seine zahlreichen Ehefrauen heim – ein Konflikt zwischen christlichem monogamem Eheideal und den polygamen Traditionen Afrikas, der sich in der folgenden Geschichte vielfach wiederholen sollte. Livingstones Reisen inspirierten missionarische Aktivitäten im Inneren des Kontinents, nunmehr auch im Osten, wo bereits die Deutschen Johann Ludwig Krapf und Johannes Rebmann Pionierdienste geleistet hatten.

Ein drittes Zentrum protestantischer Missionstätigkeit im Afrika des 19. Jahrhunderts bildete Südafrika. Von den ca. 4000 protestantischen Missionaren, die um 1910 in Afrika tätig waren, arbeiteten 1500 in Südafrika. Hier war das Klima sehr Südafrika | angenehm, und die Zahl der Denominationen nahm ständig zu. Neben Reformierten (noch aus holländischer Zeit) waren unterschiedliche Vertreter des angelsächsischen Missionsprotestantismus tätig, insbesondere Anglikaner,

Baptisten, Kongregationalisten und Presbyterianer, sowie Katholiken. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kamen noch andere Gruppierungen dazu, darunter deutsche (und skandinavische) Lutheraner, die ihrerseits in zwei Varianten auftraten: einerseits in Gestalt deutscher Einwanderer und der zu ihrer Betreuung entsandten Pastoren, andererseits als Missionare, die unter der einheimischen Bevölkerung tätig wurden. Das Ergebnis bestand im Nebeneinander schwarzer und weißer lutherischer Kirchen, das bis heute andauert.

Christliche Kirchen gab es aber im Norden Afrikas schon lange vor den westlichen Missionaren. Wichtigster überlebender Repräsentant des altafrikanischen Christentums war Äthiopien. Es konnte gegenüber den Europäern nicht nur seine kirchliche Eigenständigkeit wahren, sondern 1896 in der Schlacht bei Ad- Äthiopien | wa auch eine italienische Invasionsarmee zurückschlagen, und blieb als einziges afrikanisches Land – neben Liberia – frei von kolonialer Herrschaft. Als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit übte „Äthiopien“ so auf die afrikanischen Eliten des gesamten Kontinents eine wachsende Faszination aus.

In Lateinamerika hatte der Unabhängigkeitskampf die katholische Kirche gespalten. Der hohe Klerus blieb Spanien in der Regel treu und emigrierte, der niedere Klerus (zumeist aus Kreolen, Mestizen und Indios) unterstützte eher den Unabhängigkeitskampf, der etwa in Mexiko anfänglich von den Priestern Miguel Hidalgo und José María Morelos angeführt wurde. Viele Bischofssitze blieben lange Zeit vakant, und bei Stellenbesetzungen bereiteten die neuen liberalen Machthaber enorme Schwierigkeiten. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts gelang es Rom, durch eine Serie von Konkordatsabschlüssen sein Verhältnis zu den Staaten Lateinamerikas Lateinamerika | auf eine neue Grundlage zu stellen. Dennoch blieb der gravierende Priester-mangel ein dauerhaftes Problem. Er beförderte synkretistische Tendenzen innerhalb des Volkskatholizismus, der ihn nicht nur in den Augen protestantischer Kritiker, sondern auch katholischer Einwanderer aus Europa vielfach als semi-pagan erscheinen ließ. Protestanten nutzten nach dem Ende der Kolonialzeit die neuen, wenngleich zunächst begrenzten religiösen Freiheiten und kamen als Kaufleute, Einwanderer oder Bibelkolportiere. Eine zielgerichtete Missionstätigkeit unter den einheimischen Katholiken oder der indianischen Urbevölkerung gab es verstärkt seit etwa 1880, vor allem durch amerikanische Gesellschaften, die nun in größerer Zahl im Süden des Kontinents aktiv wurden.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts verstärkte sich der Zugriff Europas auf die Territorien in Übersee. Ermöglicht wurde dies unter anderem durch verbesserte Verkehrsbedingungen, Kommunikationsmittel und Fortschritte in der Tropenmedizin. Missionare strömten nun in großer Zahl in Gebiete, die früher als „Grab des weißen Mannes“ galten. Innereuropäische Rivalitäten beschleunigten Zeit des Hochimperialismus | den *Scramble for Africa*, den kolonialen Wettlauf um Afrika. 1884 trat auch Deutschland in den Kreis der Kolonialmächte ein; und neben die älteren – zumeist international und ökumenisch orientierten – Missionen trat der neue Typus der Kolonialmission, die dem Grundsatz folgte: „Deutsche Missionare in deutsche

Kolonien.“ Der Streit zwischen universalistischer und nationaler Orientierung zählt zu den spannendsten Debatten deutscher Missionskreise in den 1890er Jahren.

Kolonialenthusiasmus und rassistisches Gedankengut fanden nun – in der Phase des sogenannten Hochimperialismus – vermehrt Eingang auch im angelsächsischen Missionsprotestantismus. Die hehren Grundsätze der „Drei Selbst“ – also des Konzepts, das auf die Gründung sich selbst regierender, finanzierender und ausbreitender einheimischer Kirchen abzielte – gerieten zunehmend in Vergessenheit, und kirchliche Führungspositionen waren wieder verstärkt Europäern vorbehalten. Analoge Entwicklungen sind zeitgleich ebenso in der katholischen Welt zu beobachten. Ultramontane – auf Rom ausgerichtete – Tendenzen kennzeichnen die Geschichte des europäischen Katholizismus seit den Wirren der Französischen Revolution. Mit dem Ersten Vatikanischen Konzil 1869/1870, das die Unfehlbarkeit des Papstes erklärte, erreichten sie einen markanten Höhepunkt und bestimmten zunehmend auch die Entwicklung in anderen Kontinenten – so in Lateinamerika, wo sich die Romanisierungs- und Zentralisierungstendenzen gegen Ende des Jahrhunderts deutlich verstärkten. Nicht zufällig fand das erste lateinamerikanische Plenarkonzil von 1899 in Rom statt; und die katholische Restauration des Kontinents glich weithin einer „Re-Europäisierung“. Auch in Afrika korrelierte der kirchliche „Wetlauf um Afrika“ mit dem institutionellen Revival der katholischen Kirche nach dem Ersten Vatikanum. Er führte zu einer massiv verstärkten katholisch-missionarischen Präsenz auf dem Kontinent.

Indigene Akteure, regionale Initiativen, transkontinentale Aktivitäten

Die globale Ausbreitung des Christentums im 19. Jahrhundert ist oft einfach als Begleiterscheinung des westlichen Kolonialismus oder als das Resultat euroamerikanischer Missionsaktivitäten beschrieben worden. Dabei wird die Bedeutung indigener Akteure und lokaler Multiplikatoren übersehen. Sie waren es, die letztlich über Erfolg, Misserfolg oder modifizierte Annahme des missionarischen Angebots entschieden. Ihre Bedeutung ist schon daraus ersichtlich, dass das explosive Wachstum des Christentums im subsaharischen Afrika gerade in die Zeit nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit seit 1960 fällt, als mit den Kolonialherren auch die meisten Missionare abgetreten waren. Missionare kamen im 19. Jahrhundert vielfach als geladene Gäste einheimischer Herrscher (etwa in Madagaskar 1820). Noch 1879 setzte der König von Buganda (im späteren Uganda) eine Religionsdebatte zwischen anglikanischen und katholischen Missionaren (und zuvor mit Muslimen) an. Für ihn bedeutete die Annahme des Christentums den bewussten Einbau einer „modernen“ Religion in die politischen und sozialen Strukturen des Landes. Mit Christopher A. Bayly sollten wir darum „nicht nur fragen, warum Afrikaner, Indianer und Bewohner Ozeaniens zum Christentum übertraten, sondern auch, wie das Christentum von Afri-

kanern, Indianern und Ozeaniern umgewandelt wurde“. Aus der Begegnung mit vielfältigen Kulturen entstanden lokale Christentumsvarianten, die ihrerseits zu Zentren regionaler Ausbreitung werden konnten.

Als Beispiel sollen die Anfänge des Protestantismus in Westafrika dienen. Diese werden in der traditionellen Missionsgeschichte vor allem als Resultat der Aktivitäten britischer Evangelikaler (CMS) und schwäbischer Pietisten (Basler Mission) zu Beginn des 19. Jahrhunderts geschildert. Sie waren jedoch wesentlich durch eine afroamerikanische Initiative mit bedingt: die Rücksiedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora auf der anderen Seite des Atlantiks. Vor allem in Neuschottland (im heutigen Kanada) gab es nach dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg zahlreiche freigelassene Schwarze, die früher in britischen Diensten gestanden hatten und die nun – mit der „Bibel als Freiheitscharta in der Hand“ (Adrian Hastings) – nach Afrika zurückkehren wollten. Trotz aller Rückschläge führte diese Initiative 1792 zur Gründung einer „freien“ und christlichen Siedlung (Freetown) in Sierra Leone. Dort entstand im November 1792 auch – abgesehen von früheren Handelsstationen – die erste protestantische Kirche im tropischen Afrika, mit eigenen Strukturen und schwarzer Führung. Die vielsprachige schwarze Elite Sierra Leones sollte dann im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen. Diesen Charakter behielt das Unternehmen auch später, als Sierra Leone 1808 zur britischen Kronkolonie erhoben wurde und dort zunehmend europäische Missionare in Erscheinung traten.

Ein anderes Beispiel stellt die sogenannte äthiopistische Bewegung dar. Sie formierte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeitgleich zunächst in West- und Südafrika, später auch in Zentral- und Ostafrika, und führte zur Entstehung missionsunabhängiger Kirchen unter afrikanischer Leitung. Auslösendes Moment waren in Westafrika die schrittweise Entmachtung des ersten schwarzen Bischofs der anglika-

Samuel Ajayi Crowther, ein ehemaliger Sklave, der 1864 als erster Afrikaner zum anglikanischen Bischof in Westafrika geweiht wurde und als Symbol der Aufstiegshoffnungen schwarzer Eliten galt. Seine schrittweise Entmachtung 1890/1891 löste eine Welle unabhängiger Kirchengründungen aus.

nischen Kirche, Samuel Ajayi Crowther (1806–1891) und die Ernennung eines Weißen zum Nachfolger. Dies führte zu wütenden Protesten der schwarzen Eliten in Kirche und Gesellschaft und zu ersten Abspaltungen von den protestantischen Missionskirchen. In Südafrika war es vor allem der wachsende Rassismus der weißen Missionare, der afrikanische Christen in die Sezession trieb. 1892 gründete der frühere methodistische Geistliche Mangena Maake Makone in Pretoria eine *Ethiopian Church* und löste damit eine Welle schwarzer – sich „äthiopisch“ nennender – Kirchengründungen aus. Das Stichwort „Äthiopien“ bezog sich dabei einerseits auf das afrikanische Land, das sich erfolgreich europäischen Kolonisationsversuchen widersetzte, und andererseits auf biblische Referenzen (wie Psalm 68), die als Verheißung an alle Menschen afrikanischen Ursprungs verstanden wurden. Dieser „äthiopische Diskurs“ hatte sich bereits seit Ende des 18. Jahrhunderts unter den Afroamerikanern in der Karibik und Nordamerika entwickelt. Von dort schwappte er nach Westafrika und später in den Süden des Kontinents über. „Äthiopische“ Kirchen in Südafrika kooperierten dabei mit schwarzen in den USA; und zunehmend verband sich auf beiden Seiten des Atlantiks das Programm des Äthiopismus mit panafrikanischen Aspirationen. Die seit der Jahrhundertwende entstehenden unabhängigen afrikanischen Kirchen, von denen es momentan mehr als 20.000 gibt, wurden wesentlicher Faktor des rasanten Wachstums des afrikanischen Christentums im 20. Jahrhundert.

Konflikte zwischen dem Paternalismus westlicher Missionare und den Emanzipationsbestrebungen indigen-christlicher Eliten gab es nicht nur in Afrika, sondern auch in Asien. Bestrebungen eines kirchlichen Independentismus sind dort um 1900 in zahlreichen Regionen zu beobachten. In Indien führten sie etwa 1886 zur Gründung der *National Church of India* in Madras, die alle indischen Christen – ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit – in einer nationalen Kirche zu vereinen und zugleich der Kontrolle und dem importierten Konfessionalismus der Missionare zu entziehen suchte. Getragen wurde diese nationalkirchliche Bewegung von einer Gruppe sozial hochstehender protestantischer Laien. Sie äußerten sich profiliert zu vielen Fragen des religiösen und politischen Lebens, unterhielten eigene Zeitschriften (wie den »Christian Patriot«) und suchten als christliche Patrioten beim nationalen Aufbruch mitzuwirken. Ihrem emanzipatorischen Ansatz entsprach auch die Gründung einer eigenen, nur von Indern geleiteten *National Missionary Society* (1905), die im Lande selbst, in Nachbarregionen (Burma, Sri Lanka) sowie unter den indischen Landsleuten in Südafrika tätig wurde.

Ein gewisses Analogon im katholischen Asien stellt die *Iglesia Filipina Independiente* dar. Sie entstand 1902 auf den Philippinen nach dem Sturz der spanischen Kolonialherrschaft. Mit deren Ende 1898 hatte sich die Hoffnung auf eine philippinische Nationalkirche mit eigener Hierarchie verbunden. Im 19. Jahrhundert waren einheimische Weltpriester vielfach Träger der antikolonialen Bewegung, und während der Revolutionsjahre von 1896 bis 1898 kontrollierten philippinische Geistliche alle 800 Gemeinden des Landes. Nicht unerwartet widersetzte sich Rom den Plänen

für eine philippinische Nationalkirche, mit dem Ergebnis, dass sich 1902 der Priester Gregorio Aglipay (1860–1940) zum obersten Bischof der neuen Kirche weihen ließ. In ihrer Anfangszeit gehörte ihr mehr als ein Drittel der philippinischen Bevölkerung an. Heute zählt sie mehr als 2 Millionen Anhänger.

In China bildete sich Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Taiping-Bewegung eine christlich inspirierte sozialrevolutionäre Bewegung, die die regierende Mandschu-Dynastie an den Rand des Zusammenbruchs brachte (vgl. S. 341). Sie ist von Autoritäten wie dem Sinologen John K. Fairbank als chinesische „Variante des alttestamentarischen protestantischen Christentums“ bezeichnet worden. Ihre Führung verstand sich dezidiert als christlich, ließ – trotz aller synkretistischen Elemente – die biblische Botschaft unter Ausschluss aller anderen Lehren predigen, verfocht eine puritanische Ethik, suchte freundschaftlichen Kontakt zu Missionaren und anderen Vertretern des Westens, blieb aber unabhängig in Theologie und Handeln. Ihre (zum Schluss auch von den westlichen Mächten unterstützte) Niederschlagung 1864 durch die Mandschu forderte Millionen von Todesopfern. Am Anfang stand 1837 eine Vision des Gründers und späteren Taiping-Königs Hong Xiuquan (1814–1864), die er nachher im Licht biblischer Verheißungen als Auftrag zum Sturz der Mandschu-Dynastie und zur Vertreibung des Konfuzius interpretierte. Die Kenntnis dieser Vision war unter seinen Anhängern ebenso obligatorisch wie die eines aus den Zehn Geboten und Gebeten bestehenden Katechismus. Die Taiping erließen ein absolutes Opium-, Prostitutions-, Tanz- und Alkoholverbot, hielten den Sonntag in Ehren, erstrebten eine egalitäre Gesellschaftsordnung und sahen Taiping-China als gleichberechtigtes Glied in der Familie der „christlichen“ – das heißt westlichen – Nationen.

Bereits im 19. Jahrhundert gehören transkontinentale Aktivitäten und Vernetzungen von Christen der südlichen Hemisphäre zum Bild des entstehenden Weltchristentums. Das Engagement afroamerikanischer Missionare (aus den USA oder der Karibik) in Afrika – durchgeführt sowohl im Auftrag „weißer“ wie zunehmend auch „schwarzer“ Kirchen – wurde bereits erwähnt. Deren Zahl war zumeist eher bescheiden, der psychologische Effekt umso beachtlicher. Tamilische Christen aus Südindien wurden in Sri Lanka, Süd- und Ostafrika zu Multiplikatoren ihres Glaubens. Christlich-koreanische Aktivisten waren früh auch außerhalb Koreas tätig – so in Japan oder in der Mandschurei. Eine Quelle des Jahres 1910 vermeldet ihre Präsenz auch in Sibirien, China, Hawaii, Kalifornien und Mexiko. In Korea selbst ist das erstaunliche Wachstum des Christentums sowohl in seiner katholischen Gestalt (seit 1784) wie in seiner protestantischen Variante (seit 1884) von Anfang an entscheidend durch die Initiativen einheimischer Christen geprägt.

Äthiopistische Bewegung

China:
Taiping-BewegungNationalkirchliche
BewegungenTranskontinentale
Aktivitäten

Religiöse Modernisierung und Globalisierung

„Überall im Osten“, so beschreibt die ceylonische Zeitschrift »The Hindu Organ« am 18. Januar 1899 die religiöse Lage der Gegenwart, „findet gegenwärtig eine Renaissance [asiatischer] Überlieferung und Literatur statt; und es wird zügig daran gearbeitet, den Ruhm der orientalischen Religionen dem Vergessen der Vergangenheit zu entreißen. In Indien, Burma, Siam [Thailand], Annam [Vietnam], Japan und sogar in China [...] ist das Bedürfnis nach religiöser und moralischer Erziehung [und Erneuerung] stark zu spüren.“ In der Tat ist im Asien der Jahrhundert-

Revival der traditionellen Religionen

wende in zahlreichen Regionen ein Revival der traditionellen Religionen zu beobachten, das 20 oder 30 Jahre zuvor noch undenkbar gewesen wäre.

Dabei handelt es sich keineswegs nur um das Wiederaufleben herkömmlicher Glaubensformen. Vielmehr erlebten die großen Religionen Asiens vielfach eine Auferstehung in „modernisierter“ – aus der Begegnung mit der westlichen Moderne hervorgegangener – Gestalt, getragen von den lokalen Eliten und aufs engste verknüpft mit dem Aufkommen nationaler Bewegungen in den einzelnen Ländern. Diese artikulierten sich vielfach zunächst als Wiederentdeckung des eigenen kulturellen Erbes, bevor sie in einer zweiten Etappe politische Forderungen erhoben.

Ursprungsland des buddhistischen Modernismus ist Sri Lanka, das frühere Ceylon. Intensiver als das benachbarte Indien war das Land den Einwirkungen von mehr als drei Jahrhunderten europäischer Kolonialherrschaft und christlicher Missionstätigkeit ausgesetzt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts schien der traditionelle Buddhismus von einem unaufhaltsamen Niedergang bedroht, und der berühmte singhalesische Gelehrte James de Alwis rechnete um 1850 mit seinem baldigen Verschwinden. Zeitgleich aber setzte ein schrittweiser Aufschwung ein. Dieser vermochte in einer Reihe großer Streitgespräche zwischen Christen und Buddhisten zwischen 1865 und 1899 die singhalesische Öffentlichkeit zu mobilisieren. Dabei bediente sich

Buddhistischer Modernismus

die buddhistische Seite zunehmend der Ideen und Organisationsformen der christlichen Gegenseite. Unter dem Stichwort *Protestant Buddhism* – als Protest gegen und zugleich als Imitation des bekämpften Vorbilds des

Missionsprotestantismus – ist dieser Sachverhalt in der religionssoziologischen Forschung verhandelt worden. So wurden etwa anstelle der YMCAs (der unter urbanen Eliten beliebten *Young Men's Christian Associations*) buddhistische YMBAs gegründet (und später auch hinduistische YMHAs, muslimische YMMAs und schließlich katholische YMCathAs), anstelle christlicher Katechismen ein *Buddhist Catechism* verbreitet sowie – besonders bemerkenswert in einem Land mit einem Mondkalender – die Einrichtung „buddhistischer Sonntagsschulen“ vorangetrieben. Die rationalen Elemente der buddhistischen Lehre und ihre Vereinbarkeit mit westlichen Naturwissenschaften wurden nachdrücklich betont und die Bedeutung des Laienelements – anstelle des traditionellen Vorrangs der Mönchsorden – hervorgehoben.

Zugleich verstärkten sich Bestrebungen zur internationalen Vernetzung des Buddhismus. 1891 gründete der Ceylonese Anagarika Dharmapala (1864–1933) die

Bodhgaya-Mahabodhi-Gesellschaft. Ziel war es, die Buddhisten aus allen Ländern – von Ceylon bis Tibet und Japan – zu einigen und das indische Bodhgaya wieder zum Mittelpunkt buddhistischer Religiosität zu machen. Dharmapalas Rede auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 hinterließ großen Eindruck und stärkte auch im Westen das Interesse am Buddhismus. Japanische Buddhisten schickten Missionare in andere asiatische Länder.

Auch in Indien geriet die religiöse Landschaft im 19. Jahrhunderts in Bewegung. Das Spektrum der Antworten auf die westliche Moderne und christliche Missionsaktivitäten reichte dabei von defensiv-orthodoxen Reaktionen bis zu kühnen Neuerungen. In der Bildungsschicht formierte sich ein ethischer Reformhinduismus, „der aufgrund christlichen Einflusses hinduistische Auswüchse (Witwenverbrennung, Kastenwesen u. a.) verurteilte, eine Demokratisierung der Hindu-Religionen ohne priesterliche Dominanz der Brahmanen anstrebte und intellektualistische Befreiungslehren vertrat“ (Axel Michaels). Repräsentanten solcher neohinduistischer Reformbewegungen waren etwa zu Beginn des 19. Jahrhunderts Ram Mohan Roy (1772–1833), der „Vater des modernen Indiens“, Kämpfer gegen Idolatrie und

Reformhinduismus

Kastenwesen sowie Verfasser einer Schrift über die Relevanz der Bergpredigt Jesu (1822), oder gegen Ende des Jahrhunderts Ramakrishna (1836–1886) und der von ihm ins Leben gerufene Ramakrishna-Orden. Andere Vereinigungen, wie der 1875 gegründete Arja Samaj, vertraten demgegenüber einen betont „vedischen“, von schädlichen westlichen oder islamischen Einflüssen gereinigten Hinduismus. Ramakrishnas Schüler Vivekananda (1863–1902) vertrat Indien auf der Weltkonferenz der Religionen 1893 in Chicago und präsentierte dort den Hinduismus als universale Religion, die mit den modernen Wissenschaften harmoniere. In Indien selbst prangerte er soziale Missstände an. Die Ramakrishna-Bewegung wurde in der Folgezeit auch außerhalb Indiens aktiv, so in Südostasien, Ozeanien und Afrika. Tätig wurde sie aber auch in Amerika, Westeuropa und Australien und damit außerhalb der indischen Auslandsgemeinden. Dabei wandte sie sich zunehmend zielgerichtet auch an Nicht-Indier und Nicht-Hindus.

Neben Buddhismus und Hinduismus erlebten auch andere asiatische Traditionen (wie der chinesische Konfuzianismus oder der persische Zoroastrismus) um 1900 zumindest phasenweise einen massiven Aufschwung. Vielfach verband sich dieser mit einer modernisierenden Neuinterpretation. Angesichts des gesteigerten Imperialismus westlicher Mächte sind diese im Einzelnen sehr unterschiedlichen Erneuerungsbewegungen zugleich als Ausdruck des wiederentdeckten Selbstwertgefühls der asiatischen Völker zu begreifen. Mit dem Sieg Japans über Russland im Krieg 1904/1905 steigerte sich dieses Gefühl noch einmal dramatisch. Dieses Ereignis

Panasiatische Visionen

wurde von vielen Zeitgenossen nicht nur als Triumph einer asiatischen über eine europäische Nation gefeiert, sondern auch als Sieg des „buddhistischen“ Japan über das „christliche“ Zarenreich. Bis in die letzten Dörfer Bengalens wurden diese Nachrichten lebhaft diskutiert, aber auch in Vietnam, Indonesien oder auf den Philippinen sehr aufmerksam zur Kenntnis genommen. Sie gaben den nationalisti-

schen Bewegungen verschiedener Regionen Auftrieb, beschleunigten die „Renaissance der orientalischen Religionen“ und inspirierten die Intellektuellen des Kontinents zu panasiatischen Visionen. *Asia is one* – diese Parole war nun vielfach zu hören, und das „Erwachen“ und das „Aufstehen Asiens“ gegenüber dem bislang für unbesiegbare gehaltenen Westen wurden lebhaft beschworen.

Auch in der islamischen Welt wurden die Vorgänge in Fernost aufmerksam verfolgt. Sie verstärkten dort panislamische Bestrebungen. Sicherlich war die Situation der Muslime in Indien, Indonesien, Ägypten und dem Osmanischen Reich unterschiedlich. Erstere lebten unter kolonialer Herrschaft, während das zerfallende Reich der Osmanen zwar nominell unabhängig blieb, zugleich aber einem System ungleicher Verträge und westlichen Interventionen ausgesetzt war. Umso mehr aber konnte nun Japan auch hier als Vorbild modernisierender Reformen und Wahrer nationaler Souveränität angesehen werden. Die Reisen islamischer Führer und Reformers nach Tokio häuften sich, und in Kairo rief ein panislamischer Kongress 1907 zur kulturellen und sozialen Erneuerung auf. Der als Advokat panislamischer Solidarität bekannte ägyptische Nationalist Mustafa Kamil (Muṣṭafā Kāmil; 1874–1908) verwies auf Japan als möglichen Partner einer anzustrebenden internationalen Allianz gegen den westlichen Kolonialismus. Wenn die Aggression Europas gegen die muslimische Welt weitergehe, so prophezeite er 1901 angesichts der kolonialen Okkupation Nordafrikas, werde sich die muslimische Welt erheben, um ihren Glauben und den osmanischen Staat zu schützen. Muslime in aller Welt müssten sich von nun an unter der Führung des osmanischen Kalifen vereinen.

Zeitgleich aber ging die Ausbreitung des Islam in subsaharischen Afrika weiter. Er hatte sich dort im 19. Jahrhundert weit verbreitet und war zum stärksten Rivalen der christlichen Missionen geworden. Die traditionellen – „animistischen“ – Religionen Afrikas verloren zunehmend an Bedeutung. Christentum und Islam befanden sich demgegenüber auf dem Vormarsch. Anders als die herkömmlichen, lokal oder regional begrenzten Kulte vermochten beide konkurrierenden Religionen in einer Zeit sozialen Wandels und der Auflösung kleinräumiger Lebenswelten eine universale Orientierung und ein kohärentes Weltbild zu bieten. Dabei waren die christlichen Missionen meist dort erfolglos, wo der Islam einmal Fuß gefasst hatte. Eigentümlicherweise beschleunigte sich die Ausbreitung des Islam gerade in der Kolonialzeit.

Ausbreitung des Islam | Dies gilt für Territorien unter französischer, englischer und deutscher Herrschaft. Französische Kolonialbeamte förderten anfangs den Islam, da sie ihn als „höhere Stufe“ im evolutionären Prozess vom afrikanischem „Animismus“ zu westlicher Zivilisation betrachteten. Britische Offiziere unterstellten im heutigen Nordnigeria „pagane“ Gebiete muslimischen Territorialfürsten. Muslimische Händler profitierten von der kolonialen Erschließung Zentralafrikas. Die Entwicklung neuer Verkehrswege ermöglichte ihnen den Zugang zu Gebieten, die ihnen zuvor verschlossen waren. Auch in Britisch-Ostafrika und in Deutsch-Ostafrika bot die Etablierung kolonialer Herrschaft den Muslimen die Chance, in das zuvor unzugängliche Landesinnere zu gelangen. Muslimische Soldaten wurden in den Kolonial-

armeen eingesetzt, muslimische Handelsstationen im Inneren zu administrativen Zentren ausgebaut und Muslime in Schlüsselpositionen als Häuptlinge, Angestellte und Steuereintreiber beschäftigt. Noch zu Beginn des Ersten Weltkriegs beschwerten sich deutsche Missionare in Ostafrika über das, was sie als die pro-islamische Politik der deutschen Kolonialverwaltung ansahen. Andererseits vermittelten ihre Schulen wirkungsvoll den Zugang zu moderner Bildung, den das traditionelle Erziehungssystem der Muslime nicht leisten konnte.

Veränderte Religionsgeographien sind eines der hervorstechenden Merkmale des 19. Jahrhunderts. Freiwillige oder erzwungene Migration brachte nicht nur Menschen, sondern auch Religionen in Länder, wo sie zuvor unbekannt waren. Das gilt für europäische Auswanderer ebenso wie etwa für die Anfänge einer globalen Hindu-Diaspora – eine Folge unter anderem der großräumigen Verschiebung billiger Arbeitskräfte innerhalb des britischen Empire. Indische Kontraktarbeiter (*indentured labourers*) gelangten so nach Burma, Südafrika, Ostafrika, Fidschi, Mauritius, Guyana, Trinidad und Jamaika. Allein in die Karibik kamen zwischen 1838 und 1917 eine halbe Million Inder, andere folgten später. Die meisten blieben (80 %) und waren Hindus (85 %), mit dem Ergebnis, dass heute etwa in Trinidad 22,8 Prozent der Bevölkerung Hindus sind.

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sind zwei international stark beachtete Ereignisse zu verzeichnen, die zugleich unterschiedliche Modelle religiöser Globalisierung repräsentieren. Das eine ist das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893. Es war die erste interreligiöse Begegnung auf internationaler Ebene, an der Angehörige verschiedenster Religionen und Kulturen teilnahmen: japanische Buddhisten, indische Theosophen, amerikanische Juden, Christen der verschiedenen Konfessionen und Nationalitäten und andere mehr. Sie sprachen vor einem Publikum mit bis zu 7000 Zuhörern. Max Müller, der berühmte Orientalist, kommentierte enthusiastisch: „Ein solches Zusammenkommen von Vertretern der hauptsächlichen Religionen der Menschheit hat noch nie in der ganzen Geschichte stattgefunden. Es ist einzig in seiner Art.“ Es war eine Plattform, die – wie bereits erwähnt – den ceylonesischen Buddhisten Dharmapala und den indischen Hindu Vivekananda zu international bekannten Persönlichkeiten machte und wesentliche Anstöße zur Rezeption asiatischer Religionen im Westen gab. Zugleich war es eine Konferenz, auf der viele Stimmen fehlten. So nahm kein einziger Vertreter der Ureinwohner Amerikas oder einer anderen Stammes-tradition teil.

Das andere Ereignis ist die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. Sie ist schon deshalb von Bedeutung, da sie gemeinhin als „Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung“ gilt, die ihrerseits in der Folgezeit zur globalen Vernetzung zahlreicher – zuvor konfessionell und geographisch getrennter – christlicher Kirchen führte. Ziel der Konferenz war die „Evangelisierung der Welt in einer Generation“. Das war nicht einfach Wunschenken, sondern stützte sich auf eine bestimmte Analyse der globalen religiösen Situation, die bestimmt war

vom „Erwachen großer Nationen“ in Afrika und Asien (wie Indien und China). Entscheidend in der Optik der Konferenz war dabei die Frage, ob diese neu erwachenden Nationen einen „Weg mit oder ohne Christus“ gehen würden. 1911 wurde die seit 1644 in China regierende Mandschu-Dynastie gestürzt, und der erste provisorische Präsident des republikanischen Chinas – Sun Yat-sen – war Christ. Andererseits brach vier Jahre nach der Konferenz von Edinburgh der Erste Weltkrieg aus – in den Augen zahlreicher außereuropäischer Gesellschaften eine moralische Katastrophe nicht nur des Christentums, sondern des westlichen Zivilisationsprojektes überhaupt.

Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert

- Aydin, Cemil: *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, New York 2007.
- Bechert, Heinz: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Band I, Frankfurt/Main/Berlin 1966.
- Gilley, Sheridan/Stamley, Brian (Hrsg.): *World Christianities c. 1815–c. 1914*, Cambridge 2006.
- Hastings, Adrian: *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994.
- Koschorke, Klaus (Hrsg.): *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums*, Wiesbaden 2002.
- Koschorke Klaus/Ludwig, Frieder/Delgado, Mariano (Hrsg.): *Außereuropäische Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Levtzion, Nehemia/Pouwells, Randall L.: *The History of Islam in Africa*, Oxford etc. 2000.
- McMahan, David L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford 2008.
- Michaels, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.
- Moffet, Samuel Hugh: *A History of Christianity in Asia*, Band 2: 1500–1900, Maryknoll, New York 2005.
- Prien, Hans-Jürgen: *Das Christentum in Lateinamerika*, Leipzig 2007.