

Klaus Koschorke

Bibelrezeption und religiöse Emanzipation

Zur Genese missionsunabhängiger Bewegungen im christlichen Asien und Afrika des 19. und 20. Jahrhunderts – eine Skizze

Mein Beitrag kommt aus dem Bereich der Außereuropäischen Christentums-geschichte. Er kann dabei nur beispielhaft einige Schlaglichter auf zwei wichtige Aspekte unseres Rahmenthemas werfen. Das eine ist die Rolle der Bibel im Emanzipationsprozess afrikanischer und asiatischer Christen von westlich-missionarischer Dominanz im 19. und 20. Jahrhundert. Zum andern geht es um die Bedeutung westlicher Bibelkritik in den interreligiösen Debatten im Asien des 19. Jahrhunderts.

1. Bibelübersetzungen als Modernisierungsschub

Das 19. Jahrhundert, so der nordamerikanische Missionshistoriker Kenneth Scott Latourette, war »das große Jahrhundert« der protestantischen Missionsbewegung. Zugleich war es das *große Jahrhundert außereuropäischer Bibelübersetzungen*.¹ Natürlich gab es bereits in früheren Etappen der – lange Zeit katholisch dominierten – Missionsgeschichte Beispiele einer Übertragung biblischer Texte in die jeweilige Lokalsprache. Aber diese frühen katholischen Unternehmungen waren in ihrem Umfang zumeist recht begrenzt, beschränkten sich vielfach auf die Übersetzung einzelner Textelemente (wie das Vaterunser, das Ave-Maria und die Zehn Gebote) und hatten vor allem bei weitem nicht denselben zentralen Stellenwert wie bei den protestantischen Missionen des 19. Jahrhunderts. Diese sahen ja – gut reformatorisch – ihre primäre Aufgabe darin, den zu gewinnenden Völkern das

¹ Knapper Überblick bei: RICHARD W. F. WOOTON, V. Bibelübersetzungen in außereuropäische Sprachen; in: TRE I, 299–302; ausführlicher z. B.: https://en.wikipedia.org/wiki/Bible_translations_into_the_languages_of_Africa (Aufruf vom 5.1.2022); LAMIN SANNEH, *Translating the Message*, Maryknoll/New York 2009; ANDREW F. WALLS, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll/New York 1996, 41ff.

Wort Gottes zu verkündigen und es ihnen jeweils in ihrer eigenen Sprache zugänglich zu machen.

Dabei ging es von Anfang an nicht nur um die rasche Übersetzung biblischer Texte, sondern auch um deren möglichst weite Verbreitung. Diese wurde zu meist mit neuen Techniken durchgeführt, so dass das missionarische Projekt der Bibel-Übersetzungen jeweils mit einem ganzen *Paket modernisierender Neuerungen* verbunden war. Dazu zählte zunächst das intensive *Sprachstudium* selbst sowie vielerorts auch die *Verschriftlichung* der (etwa im subsaharischen Afrika meist schriftlosen) indigenen Sprachen. Es folgten die *Übersetzung* (von Teilen erst) des Neuen (und später auch des Alten) Testaments, die Einrichtung von *Druckerpresse*n (zur Zirkulation der erstellten Übersetzungen) sowie verschiedene Initiativen zur *Alphabetisierung* der neu gewonnenen Gläubigen (zur Ermöglichung ihrer Bibellektüre). Da nicht nur Bibeltraktate und sonstige erbauliche Literatur gedruckt wurden, entwickelten sich die Missionsstationen vielerorts zu frühen Zentren einer *Printkultur*, die auch auf andere Bereiche ausstrahlte und beispielsweise die Entwicklung einer erst religiösen und später auch säkularen Journalistik beflügelte. In zahlreichen afrikanischen Sprachen war die Bibel (bzw. Teile derselben) das erste gedruckte Buch überhaupt. Sie hat etwa die Entwicklung der in Südwest-Nigeria verbreiteten Yoruba-Sprache wesentlich mitgeprägt. Zugleich ging die moderne Journalistik, wie sie sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts etwa im kaiserlichen China oder kolonialen Westafrika beschleunigte, vielfach aus der früheren – nun von einheimischen Akteuren übernommenen – Missionspublizistik hervor.

Diese Pionierrolle der Missionen bei der Verbreitung von Druckereien und Pressewesen in Außereuropa kann hier natürlich nicht im Einzelnen dargestellt werden. Ich begnüge mich mit einigen Schlaglichtern.

(a) *Lovedale*, Kapregion/Südafrika, 1826 von der Glasgow Missionary Society gegründet, eine der führenden Bildungsinstitutionen Südafrikas und zugleich frühes Produktionszentrum bantu-sprachiger Literatur. Dazu zählen Bibelübersetzungen, Grammatiken, Traktate sowie – seit 1841 – auch Magazine und andere missionarische Periodika. Das Projekt einer bantu-sprachigen Literatur war bereits in konkreter Planung, bevor 1821 überhaupt die ersten schottischen Missionare in Südafrika landeten – und obwohl es damals noch keine Bantu-Sprache in schriftlicher Form gab. Im September 1823 kam dann mit John Ross ein weiterer schottischer Missionar ins Land, über den wir aus einer zeitgenössischen Darstellung Folgendes erfahren:

Ross had with him a small [...] printing Press, with a quantity of type, paper and ink. These the missionaries put on a wagon and travelled with it overland from Cape Town to Chumie [Missionsstation, KK], a journey of a thousand miles, as detours were made [...] Arriving at Chumie on 16th December, the press was got in order on the 17th; on the 18th the alphabet was set up; on the 19th 50 copies were thrown of; and on the 20th Bennie [Begleiter von Ross, KK] recorded that a

new era had commenced in the history of the Bantu people. He spoke even more truly than he knew.²

(b) Im indischen *Serampore*, Ausgangspunkt der zweiten Welle protestantischer Präsenz in Asien, ließen sich seit 1800 baptistische Pioniermissionare um William Carey nieder. Serampore entwickelte sich rasch zu einem bedeutenden Übersetzungs- und Druckereizentrum. Bis 1820 lag etwa das Neue Testament in bengalischer Übersetzung sowie in Sanskrit, Oriya, Hindi, Marathi, Punjabi, Assamesisch und Gujurathi vor. Insgesamt wurden Teile der Bibel in vierzig Sprachen Indiens und der benachbarten Länder – wie der Malediven, Burma, Java und China – übersetzt. Für manche indische und südasiatische Sprachen (z. B. Thai) wurden hier zum ersten Mal bewegliche Lettern hergestellt. Aus einer Beschreibung der Druckerei aus dem Jahr 1811:

Es gibt da Inder, die die Hlg. Schrift in die verschiedenen Sprachen übersetzen oder Korrekturfahnen lesen. Du siehst, in Kästen sortiert, Drucktypen in Arabisch, Persisch, Nagari, Telugu, Punjabi, Bengali, Marathi, Chinesisch, Oriya, Burmesisch, Kanaresisch, Griechisch, Hebräisch und Englisch [und, so wäre hinzuzufügen, in Thai]. Inder hinduistischen, muslimischen und christlichen Glaubens sind da beschäftigt. Sie übersetzen, korrigieren und verteilen. Die vier Männer neben mir ziehen die Blätter mit der Hlg. Schrift in den verschiedenen Sprachen ab; andere falten die Blätter und bringen sie in das große Lager; und sechs Muslime binden sie. Hinter dem Büro befinden sich die Behälter mit den verschiedenen Drucktypen, dahinter stellt eine Gruppe von Männern Tinte her, und an einem geräumigen, offenen, ummauerten runden Platz steht unsere Papiermühle, da wir unser Papier selbst herstellen.³

(c) In *China* schließlich – einem Land mit einer an sich sehr alten Druckkultur – waren es protestantische Missionare, die die ersten modernen Zeitschriften gründeten. Robert Morrison, Missionar der London Missionary Society, tat dies gezwungenermaßen noch außerhalb des Landes (in Malakka), während dem Deutschen Karl Gützlaff die erste Gründung in China selbst zuzuschreiben ist. Von Sun Yat-sen, dem ersten Präsidenten des republikanischen China, ist das Diktum überliefert: »The Republican movement began on the day when Robert Morrison set foot on the soil of China.«⁴ Als der Brite 1807 als erster protestantischer Missionar das Reich der Mitte erreichte, war dort öffentliche Evangelisationsarbeit noch

² So die Zusammenfassung bei: ROBERT H. W. SHEPHERD, *Lovedale and Literature for the Bantu. A Brief History and a Forecast*, New York 1970, 3.

³ P. CAREY, *William Carey*, London 1925, 283. – Zu Serampore als Übersetzungs- und Druckzentrum vgl. SAMUEL HUGH MOFFETT, *A History of Christianity in Asia II*, Maryknoll/New York 2005, 260ff.; STEPHEN NEILL, *A History of Christianity in India II*, Cambridge 1985, 195ff.

⁴ XIANTO ZHANG, *The Origins of the Modern Chinese Press. The Influence of the Protestant Missionary Press in Late Qing China*, London 2007, 35.

nicht möglich. Einzige Optionen waren der Druck und die Verbreitung von biblischen und sonstigen Traktaten und Büchern. Der Druck erfolgte in Malakka, wo Morrissions 1815 gegründetes *China Monthly Magazine* zwar nur eine bescheidene Auflage erlebte; aber das kaiserliche Druck-Monopol war nun beendet. Eine neue Etappe in der Pressegeschichte Chinas markierte dann das 1833 von Karl Gützlaff gegründete *Eastern Western Monthly Magazine*. »This magazine has been regarded as the first Chinese periodical actually to be published in China, and this historical significance was enhanced by its editorial innovations [...] Guetzlaff managed to print and to circulate when foreign missionary activities were still forbidden.«⁵

2. Eigendynamik im afrikanischen Kontext: Das Alte Testament, Polygamie und die Entstehung der »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen«

Die evangelisatorischen Erfolge westlicher Missionare in den außereuropäischen Gesellschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts fielen im Einzelnen recht unterschiedlich aus. Sie hingen von vielfältigen Faktoren ab, variierten je nach kulturellem Kontext und nahmen auch regional einen sehr unterschiedlichen Verlauf. Eines der Probleme, die insbesondere in Afrika der Annahme des christlichen Glaubens – wie ihn die europäischen Missionare predigten – im Wege stand, war die *Frage der Polygamie*. Diese Lebensform war in der afrikanischen Kultur fest verankert. Sie sicherte den sozialen Zusammenhalt und war Basis überkommener Wirtschaftsformen. Ihre – seitens der Missionare von einheimischen Christen geforderte – Aufgabe drohte traditionelle Gemeinschaftsstrukturen zu zerstören.

Ein bekanntes frühes Beispiel ist die Geschichte von *Setschele*, dem Häuptling der Bekuena (im heutigen Botswana) und erstem (und vielleicht auch einzigem) Konvertiten des Afrika-Forschers und Missionars David Livingstone (1813–1873). Dieser lernte sehr rasch lesen, studierte eifrig die Bibel und begehrte schließlich

⁵ ZHANG, *Origins* (Anm. 4), 39. – Weitere Beispiele zu diesem Abschnitt bei: KLAUS KOSCHORKE, *Weltmission, globale Kommunikationsstrukturen und die Vernetzung der indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Ulrich van der Heyden/Andreas Feldtkeller (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen*, Stuttgart 2012, 193–212. – Eine ganz anders geartete, aber vielleicht noch folgenreichere Folgewirkung der Bibelübersetzungen von Morrison und Gützlaff im China des 19. Jahrhunderts war die enorme Bedeutung, die diese bei der Formation der revolutionären Taiping-Bewegung (ca. 1850–1864) gewannen – einer christlich inspirierten Massenbewegung, in gewisser Weise das chinesische Äquivalent zum deutschen Bauernkrieg. Das Alte Testament spielte im Protest und der zeitweise sehr erfolgreichen Rebellion dieser Bauernarmeen gegen die herrschende Qing-Dynastie eine wichtige Rolle; zu Details siehe u.a.: THOMAS H. REILLY, *The Taiping Heavenly Kingdom. Rebellion and the Blasphemy of Empire* (Seattle/London 2004), Chapter 2: »The Protestant Bible and the Birth of the Taiping Christian Movement« (p. 54–77).

von Livingstone die Taufe, die dieser 1851 auch vollzog. Anschließend entließ der zuvor fünffach verheiratete Setschele vier seiner nun »überflüssigen Weiber« und schickte sie – wenngleich in allen Ehren – zu ihren Eltern zurück. Das Ergebnis war ein doppeltes. Setschele wurde dick, so heißt es in einem Bericht, da er als Folge seiner intensiven Bibellektüre nicht mehr auf die Jagd ging. Zugleich aber löste die Entlassung seiner Ehefrauen auch eine stammesinterne Revolte aus.⁶

Wieso verboten die Missionare die Polygamie? Sie stand für sie im Gegensatz zum Willen Gottes, wie er sich in der Heiligen Schrift, im Neuen Testament, manifestierte – so insbesondere in Matthäus 19,3–9 als einer der zentralen Stellen, auf die sich die Missionare beriefen.

Nun war es in der Regel so, dass die Missionare (bzw. ihre einheimischen Helfer) ja zunächst nur das NT (bzw. Teile davon) übersetzten. Erst viel später kam auch das AT an die Reihe. Dort aber fanden viele afrikanische Christen Berichte über Herrscher wie David oder Salomo, die ein gottwohlgefälliges Leben führten, die vom Herrn erwählt und gesalbt worden waren und gleichwohl mehrere Frauen hatten. Generell reflektierte das AT eine Lebenswelt, die der der Afrikaner in vielem sehr viel näher stand als dem sich früh industrialisierenden Europa. Je länger je mehr keimte nun der Verdacht auf, dass die von den Missionaren gepredigte Monogamie gar nicht Gottes Willen entsprach, sondern in Wirklichkeit nur »the white man's custom« war.

Jedenfalls stellte die Polygamie einen der Dauerstreitpunkte zwischen westlichen Missionen und afrikanischen Christen dar. Zugleich aber markierte sie eine der *Bruchlinien bei der Bildung unabhängiger afrikanischer Kirchen* (der sog. »African Independent – oder: Instituted – Churches« [Abk.: AIC's]), die seit Ende des 19. Jahrhunderts zeitgleich – und zunächst ganz unabhängig voneinander – in verschiedenen Regionen des subsaharischen Afrika aus dem Boden schossen. Die Bedeutung dieser AIC's kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Ohne sie als erste Welle ist das spätere explosive Kirchenwachstum im postkolonialen Afrika nicht verständlich.

Der Bruch dieser afrikanischen Neugründungen mit den jeweiligen missionarischen Mutterkirchen machte sich in der Regel zunächst an zwei Fragen fest. Einerseits an der Forderung nach »indigenous leadership«, der (verweigerten) Übertragung von Führungspositionen an afrikanische Christen; und andererseits eben an den Kontroversen um die Geltung traditioneller Lebensformen wie der Polygamie (bzw. Polygynie). Auch hier können im Folgenden nur schlaglichtartig einige Beispiele solcher AIC's benannt werden.

So begründete in Nigeria der Pfarrer der unabhängigen »African Church«, S. A. Coker, in einem Vortrag von 1917 nicht nur »The Rights of Africans to organise and establish Indigenous Churches«, sondern verknüpfte diesen Anspruch zugleich mit der Polygamie-Frage. Er verwies dabei auf die verbreitete Praxis der Vielehe in zahlreichen Ländern Afrikas und die liberalere Haltung von Missionskirchen in

⁶ DAVID LIVINGSTONE, *Zum Sambesi und quer durchs südliche Afrika 1849–1856* (hg. von H. Pleticha), Stuttgart 1985, 22–26.

anderen Erdteilen (wie etwa in Indien). Zudem gewann er auch zeitgenössischen Ereignissen wie dem russisch-japanischen Krieg (1904/05) eine sehr spezifische Perspektive ab. Sah er darin doch nicht nur den Sieg einer orientalischen Nation über ein europäisches Land, sondern zugleich auch die Überlegenheit eines polygamen über ein monogames Volk bestätigt.⁷ – Auch die prophetische *Bewegung des Garrick Braide*, der ab 1915 im Nigerdelta eine in die Hunderttausende gehende Massenbewegung ins Leben rief, zeichnete sich durch Billigung der Vielehe aus. »Jeder heidnische Polygamist« werde bei ihnen – so ein Kritiker – »ohne ein Wort der Belehrung über die Grundfesten des Christentums getauft, wenn er nur ihre Lehre glaubt.«⁸

In Malawi stellt die 1925 von Jordan Msumba gegründete »*Last Church of God and his Christ*« ein interessantes Beispiel dar. Diese noch heute existierende Kirche mit (nach eigenen Angaben) Hunderttausenden von Anhängern, die auch ins benachbarte Sambia, Simbabwe und Südafrika expandierte, entstand aus dem Konflikt um die Geltung der von den Missionaren gepredigten Monogamie, die zurückgewiesen wird. Denn diese, so 1925 der Aufruf des Jordan Msumba zur Kirchengründung, »is not God's law. Therefore, this church is coming from every sect [sc. der Missionare] which rejects to worship God with one husband and many wives. She believes and cooperates with the faith of [sc. des polygamen] Abraham, the father of us all«⁹. – Wichtiges Motiv war die Polygamie-Frage auch bei der Entstehung der »*African National Church*«, die 1928 ebenfalls in Malawi von Levi Mumba und anderen Angehörigen der modernen Elite (»educated natives«) des Landes gebildet worden war. Ziel dieser Neugründung war »the uplifting of the African en masse«. Dies sollte explizit auch die traditionell lebenden Afrikaner einschließen »who are at present being left out by religions of the North and its civilization, as well as winning those who are considered bad because of polygamy and drink«. Demgegenüber galt die Monogamie als »one of the unnecessary [...] methods of European countries, such as having one wife, etc., which have no biblical authority«. Zur Mitgliedschaft in der neuen Kirche eingeladen wurden alle »people of good character according to the Native traditions, laws, and customs, as contained in the First Five Books of the Christian Bible, whether polygamists or not.«¹⁰ – Auch die »*African National Church*« erlebte eine rasche überregionale Ausbreitung.

⁷ FRIEDER LUDWIG, Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tamba-ram 1938, Göttingen 2000, 38f.

⁸ Western Equatorial Africa Diocesan Magazine, July 24, 1919, 171–173.

⁹ ADRIAN HERMANN, Das Alte Testament und die Entstehung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen im Malawi der 1920er Jahre, in: Klaus Koschorke (Hg.), *African Identities and World Christianity in the 20th Century*, Wiesbaden 2005, 127–140; Zitat: 132.

¹⁰ HERMANN, Entstehung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen (Anm. 9), 135–138. Vgl. auch: NAHASHON W. NDUNGU, The Role of the Bible in the Rise of African Instituted Churches. The Case of the Akurinu Churches in Kenya, in: Gerald West/Musa W. Dube (Hg.), *The Bible in Africa*, Leiden u. a. 2000, 236–247; DAVID TUESDAY ADAMO, Reading and Inter-

Dies sind nur einige Beispiele, bei denen die Polygamie-Frage zum Bruch mit den etablierten Missionskirchen führte. Aber auch innerhalb der letzteren gingen die Debatten weiter. Sie führten früh auch zu ersten Vorstößen auf internationaler Ebene. So auf der *Weltmissionskonferenz 1938 in Tambaram* (Indien). Hier kam es zu einer bemerkenswerten Initiative westafrikanischer Kirchenleute um den ghanaischen Presbyterianer Christian Baeta. Sie wollten auf dieser ökumenischen Versammlung – der ersten mit einer Mehrheit von Delegierten aus dem globalen Süden – das *biblische Recht der Polygamie* feststellen lassen: »whether or not there is anything in polygamy essentially alien to, and incompatible with profession of the Christian faith«. ¹¹ Dieser Vorstoß der Westafrikaner scheiterte zwar spektakulär. Als erste Initiative afrikanischer Christen, auch spezifisch afrikanische Themen auf die Agenda einer globalen Ökumene-Konferenz zu setzen, bleibt er gleichwohl höchst bemerkenswert. ¹²

Die andauernde Aktualität der Polygamie-Frage zeigt auch eine erst kürzlich vom Primas der anglikanischen Kirche in Uganda, Erzbischof Stanley Ntagali, veröffentlichte Schrift mit dem Titel »More than one wife. Polygamy and Grace«. Darin kritisiert er die restriktive Haltung der früheren Missionare zur afrikanischen Praxis. ¹³

»It is impossible to overestimate the importance of the Bible in African society«, stellte David B. Barrett, eine führende Autorität in der Erforschung afrikanischer unabhängiger Kirchen, bereits 1968 fest. »The portions of it that are first translated are in most cases the first printed literature in vernacular [...] The vernacular scriptures therefore provided an independent standard of reference that African Christians were quick to seize on«. ¹⁴ Ganz grundsätzlich hat der aus Gambia stammende und lange Zeit in Yale lehrende Historiker Lamin Sanneh (1942–2019) die (sprachliche und kulturelle) »Übersetzbarkeit« (translatability) des Christentums als sein spezifisches Merkmal (etwa im Unterschied zum Islam) bezeichnet und die Vielzahl der Bibelübersetzungen als positives Erbe protestantischer Missionstätigkeit im Afrika des 19. und 20. Jahrhunderts gewürdigt – auch wenn (bzw. gerade weil) sich diese in einem kolonialen Kontext vollzog. Denn sie ermöglichte so die *Entwicklung eigenständiger Formen* des afrikanischen Christentums, oft auch gegen die Intentionen der Missionare. ¹⁵ Ganz ähnlich sprechen Autoren wie Georges

preting the Bible in African Indigenous Churches (Eugene 2001). – Allgemein vgl. ADRIAN HASTINGS, *Christian Marriage in Africa*, London 1974.

¹¹ LUDWIG, *Weltmissionskonferenz Tambaram 1938* (Anm. 7), 31.

¹² Zu Details s. LUDWIG, *Weltmissionskonferenz Tambaram 1938* (Anm. 7), 26–78, v. a. 36–45.

¹³ STANLEY NTAGALI, *More Than One Wife. Polygamy and Grace*, Kampala 2011.

¹⁴ DAVID B. BARRET, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements*, Nairobi/Oxford 1968, 129.

¹⁵ SANNEH, *Translating the Message* (Anm. 1), 94f.: »The translation role of missionaries cast them as unwitting allies of mother-tongue speakers and as reluctant opponents of colonial domination«; ähnlich bereits WALLS, *Missionary Movement* (Anm. 1), 41f.: »The Translation Principle in Christian History«.

Razafindrakoto und Knut Holter von einem Prozess der »*Demokratisierung*«, der durch die Hunderte von Bibelübersetzungen in afrikanische Sprachen ausgelöst wurde.¹⁶

Der uns an dieser Stelle vor allem interessierende Punkt ist dabei der enge Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Formen der *Bibelrezeption und neuen Kirchengründungen*. Denn einerseits erfuhr das Alte Testament (gegenüber dem Neuen Testament und im Vergleich etwa zur europäischen Praxis) im afrikanischen Kontext eine deutliche Aufwertung. Zugleich aber diente es zur Legitimation von Emanzipationsbestrebungen afrikanischer Christen von missionarischer Dominanz und westlichen Christentumsmodellen. Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift – dies Diktum von Gerhard Ebeling wird durch die afrikanischen AIC's um einen neuen Aspekt bereichert.

3. »Equality of Believers«: Die Bibel und die Kritik des missionarischen Paternalismus

Eines der zentralen biblischen Motive in den Debatten afrikanischer und asiatischer Christen im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert war das der »equality of believers«. So der Titel einer Studie von Richard Elphick von 2012, der diese Diskussionen für das Südafrika des 19. und 20. Jahrhunderts nachgezeichnet hat.¹⁷ Analoge Beobachtungen lassen sich aber ebenso auch in anderen außereuropäischen Gesellschaften bzw. »Missionsfeldern« dieser Zeit machen. Um 1900 stellen

¹⁶ GEORGES RAZAFINDRAKOTO/KNUT HOLTER, Challenging the Christian Monopoly on the Bible. An Aspect of the Encounter Between Christianity and Malegasy Traditional Religions, in: Klaus Koschorke (Hg.), African Identities and World Christianity in the 20th Century, Wiesbaden 2005, 141–148; Zitat 147f. – S. auch: KNUT HOLTER, The First Generation of African Old Testament Scholars. African Concerns and Western Influence, in: Klaus Koschorke (Hg.), African Identities and World Christianity in the 20th Century, Wiesbaden 2005, 149–164: »The 20th century has made the Old Testament an African book« (162); PHILIPP JENKINS, The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South, Oxford 2006, 21: »the fact remains that global South Christians – and Africans above all – retain much greater veneration for the Old Testament as a living source of authority than do Euro-American Churches.« – Zu neueren Debatten um die Bibel in Afrika und im globalen Süden vgl. GERALD O. WEST/MUSA W. DUBE (Hg.), The Bible in Africa. Transactions, Trajectories, and Trends. Leiden/Boston/Köln 2000; siehe darin insbesondere die Beiträge von JUSTIN S. UKPONG, Developments in Biblical Interpretation in Africa. Historical and Hermeneutical Directions, 11–28 und GERALD WEST, Mapping African Biblical Interpretation. A Tentative Sketch, 29–53 (mit umfangreichen Literaturangaben); sowie: RASIAH S. SUGIRTHARAJAH, The Bible and the Third World. Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters, Cambridge 2004; CHRISTIAN WEBER, Wie andere Kulturen die Bibel sehen (Zürich/Basel 2020).

¹⁷ RICHARD ELPHICK, The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa. Charlottesville/London 2012.

diese Debatten ein dominantes und verbindendes Thema indigen-christlicher Eliten in unterschiedlichen Regionen des globalen Südens dar.

Denn einer der Gründe für die Attraktivität der missionarischen Predigt lag ja in dem damit verbundenen Emanzipationsversprechen. Dies gilt insbesondere für die frühen, zumeist evangelikalen Missionare aus der anglophonen Welt (etwa von der britischen »Church Missionary Society« oder dem nordamerikanischen »American Board of Commissioners of Foreign Mission«). Christus starb für die Menschen aus allen Völkern, nicht nur für die Weißen. Alle, die ihn annahmen, waren darum Schwestern und Brüder. Unstrittig gab es zwar große kulturelle Differenzen zwischen den verschiedenen Menschengruppen bzw. (so die zeitgenössische Terminologie) »Rassen«. Aber diese Unterschiede galten als überwindbar und waren nicht – wie im späteren Sozialdarwinismus – rassistisch fixiert. Sie repräsentierten unterschiedliche Entwicklungsstadien (die auch die kolonialen Mutterländer einst durchlaufen hatten). Vor allem konnten sie durch »Christentum und Erziehung« ausgeglichen werden – so die Verheißung. Dies führte einerseits recht bald zum Konflikt mit europäischen Siedlern, die entsprechende Bildungsaktivitäten der Missionen für Afrikaner für überflüssig oder gar gefährlich erachteten. Umgekehrt insistierten schwarze Christen schon früh auf eben dieser »Gleichheit der Gläubigen«. Ein entscheidendes Argument dabei war der *gemeinsame Besitz der Bibel*.

Dies Motiv spielte in unterschiedlichen Epochen eine wichtige Rolle. 1836 etwa kam es in der südafrikanischen Kapkolonie zu einer öffentlichen Protestkampagne von Khoisan-Aktivist*innen, die sich gegen Restriktionen des 1834 erlassenen »Vagrancy Act« richtete. Ihre Veranstaltungen waren nach dem Modell der örtlichen Missionsversammlungen organisiert. »Many Khoisan equated Christianity with the right to political equality and economic advancement«. Ein Khoisan-Aktivist erklärte den Missionaren: »The Bible brings wild men and civilized together. The Bible is our light. The Hottentot nation was almost exterminated, but the Bible has brought our nations together«. 1851 kam es zu einer Revolte der Khoisan gegen die britische Herrschaft. »Christianity«, so der Kommentar von Elphick, »was well out of control of the missionaries who brought it«. ¹⁸

Ende des Jahrhunderts wurde Südafrika zu einem Hotspot der sog. äthiopistischen Bewegung. Schwarze Christen verließen in großer Zahl die weiß dominierten Missionskirchen und gründeten eigene Gemeinschaften unter afrikanischer Leitung. »They cannot rise to equality« – so ein zeitgenössischer Beobachter über die Gründe dieses Massenexodus – »as promised by the Gospel of Jesus Christ«. ¹⁹

In München ist kürzlich (in Kooperation mit Hermannsburg) ein größeres Forschungsprojekt zu den Journalen und Periodika einheimischer Christen aus Asien und Afrika um 1900 abgeschlossen worden. ²⁰ Letztere stellen eine äußerst

¹⁸ ELPHICK, *Equality of Believers* (Anm. 17), 29.

¹⁹ *The Christian Express*, December 1, 1899, p. 191.

²⁰ Überblick über die Ergebnisse des Journale-Projekts in: KLAUS KOSCHORKE/ADRIAN HERMANN/FRIEDER LUDWIG/CIPRIAN BURLACIOIU (Hg.), »To give publicity to our thoughts«.

wichtige, aber bislang weitestgehend übersehene Quellengattung dar, die teils ganz neues Licht auf die christentumsgeschichtlich relevanten Entwicklungen und Kontroversen im globalen Süden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wirft. Zugleich lassen diese Dokumente die zentrale Bedeutung des biblischen Egalitätsmotivs sowie der missionarischen Aufstiegsverheißung in den Debatten der indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas um 1900 erkennen. Dies zu einer Zeit, als – auf dem Höhepunkt des europäischen Kolonialismus und Imperialismus – längst Gegenkräfte wirkten und sich zunehmend auch in missionarischen Kreisen Paternalismus und teils sogar blanker Rassismus breit machten.

Eine der Formeln, die sowohl im christlichen Asien wie Afrika dieser Zeit ständig vorkommen, sind die »*Three Selves*«: also die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden, sich selbst finanzierenden und sich selbst ausbreitenden »Native Church«. Ursprünglich ein missionarisches Konzept – um die Jahrhundertmitte von Protagonisten wie Henry Venn und Rufus Anderson formuliert –, entwickelten sie sich gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend zum emanzipatorischen Slogan indigen-christlicher Eliten in den Missionskirchen beider Kontinente. Denn die verheißene Selbstständigkeit (und Übertragung von Führungspositionen an einheimische Christen) wurde von konservativen Missionsleitungen immer weiter herausgezögert, da »die Zeit noch nicht reif« sei (»not yet«). Vielleicht in zehn, zwanzig oder hundert Jahren, so die Auskunft, nicht aber in der Gegenwart. Dies, obwohl es doch bereits eindruckliche Beispiele einheimischer Leitungskompetenz wie den schwarzen Bischof Samuel Ajayi Crowther (amtierte 1864–1891) im heutigen Nigeria gab. Er inspirierte die Aufstiegshoffnungen moderner christlicher Eliten – der »educated Christian natives«, wie sie im kolonialen Jargon der Zeit hießen – nicht nur in weiten Teilen Afrikas, sondern auch Asiens und der Karibik.²¹

»As long as Native Christians allow themselves to be patronized«, heißt es etwa 1896 im »*Christian Patriot*«, einer in Madras (Chennai) erscheinenden Zeitschrift indischer Christen, »the utmost cordiality and sympathy exist [sc. aufseiten auch konservativer Missionare] [...] But the moment *the Native Christian claims equality* he is snubbed and kept at distance«. ²² Das Christentum sei die Religion universaler

Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit (StAECG Vol. 31), Wiesbaden 2018; KLAUS KOSCHORKE/ADRIAN HERMANN/E. PHUTI MOGASE/CIPRIAN BURLACIOIU (Hg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900. A Documentary Source Book from Selected Journals*, Wiesbaden 2016; KLAUS KOSCHORKE, »Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community«. Der »*Christian Patriot*« und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900 (StAECG Vol. 34), Wiesbaden 2019.

²¹ KLAUS KOSCHORKE, »Dialectics of the Three Selves«. The Ideal of a »Self-governing« Native Church – From a Missionary Concept to an Emancipatory Slogan of Asian and African Christians in 19th and Early 20th Centuries, in: Hoffie Hofmeyr/John Stenhouse (Hg.), *Internationalising Higher Education. Essays in Honour of Professor Gerald Pillay* (Centurion, SA 2018), 127–142.

²² *The Christian Patriot*, 20.2.1896, 4 [= Dokument 36, in: Koschorke u. a. (Hg.), *Discourses*, 64].

Liebe und Brüderlichkeit, so eine andere Stimme indischer Christen. Rassismus und Superioritätsdenken sei darum »the most damnable of all heresies«. – Durchaus analog die Klagen gebildeter afrikanischer Christen im südafrikanischen Natal, die sich gegen die wachsende Ausgrenzung und Chancen-Minderung in der Kolonialgesellschaft wehrten. Denn der – bislang durch die Missionsschulen bereitgestellte – »Aufstieg auf der Leiter der Zivilisation« werde ihnen zunehmend verwehrt. »But now that, as a natural consequence [sc. of missionary education], we are beginning to rise to a higher life, prejudice rises against us. The Native, it is said, should not be educated, they should not be improved.«²³ Bildungsprojekte wie die »industrial schools« der Anglikaner in Natal mussten nun auf Druck der Siedler und einer sich christlich nennenden Kolonialregierung geschlossen werden. Die biblisch begründete »equality of believers« wurde damit in den Augen afrikanischer Christen verraten.

4. Westliche Bibelkritik und Revival des Buddhismus im kolonialen Sri Lanka

Im kolonialen Ceylon (Sri Lanka) kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer *Serie öffentlicher Streitgespräche* zwischen Buddhisten und Repräsentanten protestantischer Missionen.²⁴ Sie waren von enormer Bedeutung für die Religionsgeschichte des Landes. Denn sie leiteten den Aufschwung des Buddhismus ein, der zuvor – auch in den Augen vieler seiner eigenen Anhänger – u. a. unter dem Ansturm der westlichen Moderne einen dramatischen Niedergang erfahren hatte.²⁵ Zugleich setzten sie eine Kette von Interaktionen in Gang, die in vielem typisch wurden für die Entwicklung asiatischer Christentümer im ausgehenden 19. Jahrhundert.

In diesen Debatten spielte auch westliche Bibelkritik eine wichtige Rolle. So bereits in der ersten dieser Debatten 1865 in Baddegama, bei der sich der buddhistische Mönch Mohottiwatte Gunananda und methodistische Missionare (und darunter auch ein singhalesischer Konvertit und früherer *Bikkhu*) gegenüberstanden. Angriffe der christlichen Seite auf die Glaubwürdigkeit des Pali-Kanon parierte Gunananda durch Hinweis auf innere Widersprüche der christlichen Bibel. Dabei bediente er sich – kennzeichnend für diese frühe Phase des buddhistischen Revivals – ausgiebig der Argumente, die rationalistische Christentumskritiker aus dem Westen wie der Amerikaner Charles Bradlough (1833–1891) oder britische

²³ Inkanyiso yase Natal, 3.12.1891, 6 [= Dokument 184, in: Koschorke u. a. (Hg.), *Discourses*, 200].

²⁴ RICHARD F. YOUNG/G. P. V. SOMARATNA, *Vain Debates. The Buddhist-Christian Controversies of 19th Century Ceylon*, Wien 1996.

²⁵ HEINZ BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*. Bd. I (Frankfurt a.M. 1966), 37: »Erwartung [...], bis zum Ende des 19. Jh. werde der Buddhismus aus Ceylon verschwunden sein«.

Agnostiker zusammengetragen hatten.²⁶ Besonders bemerkenswert aber ist der wiederholte Verweis der Buddhisten auf den anglikanischen Bischof von Natal, *John Colenso* (1814–1883). Dieser hatte – bemerkenswerterweise u. a. als Folge intensiver Gespräche mit seinen afrikanischen Mitarbeitern und Schülern, die um das Seelenheil ihrer nicht-christlichen Vorfahren besorgt waren – Methoden der Bibelkritik auf den Pentateuch angewandt und viele der Erzählungen dort für unhistorisch erklärt. Er fühle sich – so das Resümee seiner Schrift »The Pentateuch and the Book of Josuah Critically Examined« von 1862 – nicht länger verpflichtet »to maintain every part of the Bible as an infallible record of past history«. Damit löste er eine heftige Kontroverse in der anglikanischen Kirche aus. Diese innerchristliche Debatte wurde nun in Sri Lanka von den Buddhisten aufgegriffen und gegen die dortigen protestantischen Missionare gewendet.²⁷

Es folgten weitere öffentliche Religionsgespräche, von denen das in Panadura 1873 das wichtigste war. Sie markierten zugleich unterschiedliche Stufen in der Entwicklung des buddhistischen Revivals in Sri Lanka. In dessen Folge bildete sich eine »modernisierte« Form des Buddhismus, die von Religionssoziologen vielfach als »*Protestant Buddhism*« bezeichnet worden ist – in Protest gegen und zugleich in Imitation des bekämpften Vorbildes des Missionsprotestantismus.²⁸ Eine wichtige Etappe wurde mit der Ankunft des amerikanischen Theosophen Henry Steel Olcott 1880 im kolonialen Sri Lanka eingeleitet. Schließlich entwickelt sich der buddhistische Modernismus zu einer breiten Bewegung, die sowohl in Sri Lanka wie in anderen asiatischen Ländern wie Siam (Thailand) oder Japan insbesondere unter der westlich gebildeten Mittelschicht Anhänger fand. Im »Buddhistischen Katechismus« von Olcott (vielfach aufgelegt seit 1881) etwa wird Buddhismus »as a rational and scientific religion« präsentiert.²⁹ Anstelle des traditionellen Vorrangs des *Sangha* (des buddhistischen Mönchsordens) wurde nun das Laienelement betont. Medien, Technologien (wie die Nutzung der Druckerpresse) und Organisationsformen des Missionsprotestantismus wurden übernommen und beispielsweise den (gerade im Kreisen asiatischer urbaner Eliten höchst erfolgreichen) YMCA's als Konkurrenz die YMBA's (»Young Men's Buddhist Associations«) gegenübergestellt. Seit 1900 kam es etwa auch zur Bildung von »Buddhist Sunday Schools« – höchst bemerkenswert in einem Land, das traditionellerweise dem Mondkalender folgte.

Auch in den folgenden Etappen kann Sri Lanka geradezu als Laboratorium eines intensiven Interaktionsprozesses zwischen protestantischem Christentum

²⁶ YOUNG/SOMARATNA, *Vain Debates* (Anm. 24), 137ff.

²⁷ YOUNG/SOMARATNA, *Vain Debates* (Anm. 24), 121: »The name Colenso became a veritable household byword among Buddhists that placed the controversy on a strangely new footing«; vgl. a. a. O., 120–124, 150.

²⁸ RICHARD GOMBRICH/GANANATH OBEYESEKERE, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka* (Princeton 1988), 202–240 (»Protestant Buddhism«); GEORGE D. BOND, *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia, SC 1988, 45–74 (»The Early Revival and Protestant Buddhism«).

²⁹ HENRY S. OLCOTT, *The Buddhist Catechism*, Colombo o. J. (= 1985), Q&A 325.

und Buddhismus bezeichnet werden (was an dieser Stelle nicht auszuführen ist). Die Bibel und westliche Bibelkritik waren dabei wichtige Elemente dieses Austauschprozesses.

5. »Dialektik der Christianisierung«: Missionsschulen, antikoloniale Eliten und die politische Emanzipation Afrikas

Am Ende dieser Skizze soll ein Hinweis auf jenen Prozess stehen, den der Historiker Horst Gründer – in Abwandlung eines Diktums von Wolfgang Reinhard über die »Dialektik des Kolonialismus« – als die »*Dialektik der Christianisierung*« bezeichnet hat.³⁰

Das Jahr 1960 markiert in der politischen Geschichte Afrikas ein zentrales Datum. In diesem Jahr erlangten zahlreiche Länder des Kontinents auf einen Schlag die Unabhängigkeit von kolonialer Herrschaft. Neben dem bevölkerungsreichen (Britisch-)Nigeria und (Belgisch-)Kongo (Zaire) waren dies Kamerun, Togo, die Elfenbeinküste, Senegal, Gabun, Dahomey, Tschad, die Zentralafrikanische Republik, Obervolta, Niger, Mali, Madagaskar, Somalia, Mauretanien sowie Kongo-Brazzaville. Bereits zuvor hatten Ghana (1957) und Guinea (1958) als erste schwarzafrikanische Staaten ihre Souveränität erkämpft. Andere Länder des subsaharischen Afrika folgten in den 1960er Jahren. Unter weißer Herrschaft verblieb zunächst das südliche Afrika (Südafrika, Rhodesien [Simbabwe] sowie das portugiesisch beherrschte Angola und Mosambik). 1975 kollabierte dann auch die portugiesische Kolonialherrschaft auf dem Kontinent.

Bemerkenswert dabei ist, dass fast alle antikolonialen Führer des neuen Afrika Absolventen von protestantischen oder katholischen Missionsschulen waren. Dies gilt etwa für Julius Nyerere (Tansania), Kwame Nkrumah (Ghana), Nnamdi Benjamin Azikwe (Nigeria), Kenneth Kaunda (Sambia), Hastings Kamuzu Banda (Malawi), Jomo Kenyatta (Kenia) und andere Repräsentanten des unabhängigen Afrika. Horst Gründer interpretiert die Voraussetzungen dieses antikolonialen Emanzipationsprozesses wie folgt:

Zentrale Einrichtung in diesem Prozess politisch-sozialen Wandels war die Missionsschule [...] Gegen den ausgesprochenen Willen vieler Missionare und Missionsleitungen, die eine allzu frühe Emanzipation ablehnten, sind die Missionsschulen letztlich zu *Katalysatoren nationaler Emanzipation* und des sozialen Fortschritts geworden.

Die Lehre des Christentums und die missionarische Schulerziehung besaßen nicht nur eine systemimmanente Bedeutung, indem sie sich als nützlich für das persönliche Fortkommen [...] erwiesen, sondern zugleich eine systemüberwindende

³⁰ HORST GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, 577.

Funktion, indem sie die Voraussetzungen für den nationalen Emanzipationskampf bereitstellten. Denn die Opposition der kolonisierten Völker und der aufkeimende nationale Protest artikuliert sich zunächst unter Christen und resultierte aus den Lehren der christlichen Botschaft.

Das Christentum respektive die Mission schuf somit ganz wesentliche Voraussetzungen für ein intertribales, politisch verbindendes rassisches Eigenbewusstsein. [...] Vor allem war es die Lehre der Bibel, die eine wichtige Voraussetzung für die Begründung der Ablösung des Kolonialismus schuf. Die Bibel diene als »Handbuch« bzw. die christliche Lehre als Legitimationsgerüst für den Unabhängigkeitskampf. [...] Die Bibel, in der nicht nur etwas von »Gehorsam gegenüber der Obrigkeit« stand, sondern auch etwas von Brüderlichkeit, Humanität und sozialer Gerechtigkeit, wurde zur geistigen Waffe in den Händen derer, denen ihre weißen Interpreten politischen Gehorsam und soziale Anpassung hatten aufzwingen wollen.³¹

Zum Thema Bibelauslegung und Bibelkritik gehört auch die Rezeptionsgeschichte der Bibel, und die Christentumsgeschichte Afrikas und Asiens bietet hier Impulse, die weit über den Horizont traditioneller westlich-akademischer Debatten hinausführen.

³¹ GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum* (Anm. 30), 580f. 582. 584f.