

Edinburgh 1910 als Relaisstation. Das ‘Erwachen großer Nationen’, die nationalkirchlichen Bewegungen Asiens (und Afrikas) und die Weltchristenheit / Edinburgh 1910 as a Relay Station. The ‘Awakening of Great Nations’, the National Church Movements in Asia (and Africa) and World Christianity

KLAUS KOSCHORKE

I. Rückblicke

Das Jahr 2010 ist vorüber und damit zugleich auch das Jahr, in dem das 100. Jubiläum der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 global begangen wurde¹. Solche Feiern fanden statt in Edinburgh selbst, in Tokio, Cape Town, Boston und Toronto, in Iloilo (Philippinen), Seoul, Singapore, Nairobi, Akropong-Akuapan (Ghana), in Birmingham, Wuppertal und an vielen anderen Orten. Der Konferenz wurde auch auf zahllosen Tagungen und in den Spalten der unterschiedlichsten Magazine und Journale gedacht. Ihre Bedeutung – als Höhepunkt der Missionsbewegung des 19. Jh.s – wurde ebenso gewürdigt wie die gänzlich veränderten Herausforderungen benannt, denen sich Kirchen und Missionen heute zu Beginn des 21. Jh.s gegenüber sehen. Die Bilanz fiel teilweise auch ausgesprochen skeptisch aus. Kritik wurde u. a. an dem geübt, was man als missionarischen Triumphalismus und Illusionismus ausmachte („Evangelisierung der Welt in einer Generation“), und die begrenzte Rep-

1 Zu den Veranstaltungen global s. die Übersicht auf <http://www.edinburgh2010.org/de/events/events-archive.html> (abgerufen am 28.07.2010). Neuere Literatur: B. STANLEY, *The World Missionary Conference Edinburgh 1910* (Grand Rapids 2009); D.A. KERR/K.R. ROSS (Hg.), *Edinburgh 2010. Mission Then and Now* (Oxford 2009); K.R. ROSS (Hg.), *Edinburgh 2010. Springboard for Mission* (Pasadena 2010); *Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Themenheft 36, 1/2010: „Edinburgh 1910-2010“; *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 35, 1/2011: Themenheft zu den Feiern 2010; K. KOSCHORKE, „Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 und die Globalisierung des Christentums“ (*Pastoraltheologie* 100, 4/2011, 215-226); DERS., „The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa“, in: DERS. (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002, 203-218); DERS., „Christentumsgeschichte in globaler Perspektive. Kirchliche Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende und die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens“ (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107, 1996, 72-89); DERS., „Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert“, in: W. DEMEL/H.-U. THAMER, *WBG Weltgeschichte*. Bd. 5. Die Entstehung der Moderne – 1700 bis 1914 (Darmstadt 2010, 197-208).

räsentativität dieser bereits von Zeitgenossen als „historisch“ gewürdigten Konferenz² hervorgehoben.

Zugleich wurde aber auch nachdrücklich an die Bedeutung von Edinburgh als „Initialzündung“ und „Geburtsstunde“ der Ökumenischen Bewegung des 20. Jhs erinnert, die über verschiedene Etappen und Kanäle 1948 in Amsterdam zur Gründung des World Council of Churches führte. Bereits damit ist der Bezug zum Rahmenthema unserer Konferenz – Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive – gegeben. Denn Ökumene bedeutet ja die verstärkte Kooperation und Vernetzung von Kirchen, die zuvor geographisch und/oder konfessionell getrennt waren. Dass der Impuls dazu gerade von einer Weltmissionskonferenz kam, ist kein Zufall. Denn sehr viel schneller und direkter als in den territorial relativ geschlossenen Konfessionschristentümern Europas kamen diese auf den sog. Missionsfeldern in Übersee miteinander in Kontakt, wo die unterschiedlichsten Spielarten des westlichen Missionsprotestantismus oft auf engstem Raum aufeinandertrafen. Amerikanische Baptisten, deutsche Lutheraner, britische Anglikaner oder Schweizer Reformierte mussten in ihren Heimatländern oft weite Reisen unternehmen, um miteinander in Kontakt zu treten. In den Missionsgebieten (und kolonialen Metropolen) in Übersee hatten sie oft zwangsläufig miteinander zu tun. V. a. waren sie dort zunehmend mit analogen Herausforderungen konfrontiert.

In den Debatten um Edinburgh 1910 ist viel zu wenig berücksichtigt worden, in welchem Umfang Edinburgh Impulse aus den sog. Missionsfeldern aufnahm und verstärkend dorthin zurückgab. Es reagierte teils sehr sensibel auf bestimmte Entwicklungen und Debatten in den nunmehr sog. „jungen Kirchen“ Asiens (und Afrikas). Dies gilt, obwohl bekanntlich nur wenige (18) einheimische Delegierte aus Asien und kein einziger offizieller Repräsentant aus Afrika an den Beratungen teilnahmen. Organisiert war Edinburgh nach dem Vorbild der Missionskonferenzen von Madras (1902) und Shanghai (1907). Dadurch kamen zwangsläufig auch zentrale Themen der asiatischen Missionskonferenzen – wie die Forderung nach kirchlicher Eigenständigkeit und der Überwindung konfessioneller Zersplitterung – auf die Tagesordnung von Edinburgh. Vorbereitet wurde Edinburgh durch eine sehr intensive (und bis dato singuläre) Korrespondenz zu den einzelnen Themen der Konferenz. Über 500 Personen in den einzelnen „Missionsfeldern“ wurden befragt und neben westlichen Missionaren gezielt auch einheimische Kirchenführer angesprochen³. Nicht unerwähnt bleiben sollten die früheren Asienreisen von J. R. Mott, dem *spiritus rector* der Edinburgh-Konferenz, der dabei etwa 1895 in Indien – zum Unwillen seiner britischen Kollegen – Kontakte auch zu Repräsentanten des Indischen Nationalkongresses und sich gezielt um Verbindungen zur studentischen Elite des Kontinents bemühte⁴. Zur Vorgeschichte von Edinburgh zählt insbesondere auch die To-

2 „The most important ecclesiastical assembly since Nicaea“ – so der *Missionary Herald* (Boston, MA) 106 (August 1910), 354 (zitiert bei STANLEY, *Edinburgh* 16).

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

4 Zu den früheren Asienreisen von Mott s. C.H. HOPKINS, *John R. Mott 1865-1955* (Grand Rapids 1979), 107ff. 144ff. 175ff. 238ff. 305ff.

kio-Konferenz der *World Student Christian Federation* im Jahr 1907. Sie war nicht nur der größte bis dato in Japan abgehaltene Kongress, sondern zugleich auch die erste internationale christliche Veranstaltung mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter⁵. Zugleich markiert sie eine wichtige Etappe in der Vernetzung asiatischer Christen, die sich im Umfeld von Edinburgh beschleunigte.

Signifikant ist der *Schlussaufruf* von Edinburgh. Gerichtet an „die Mitglieder der Kirche (sg!) in christlichen Ländern“, also an die Weltchristenheit im Ganzen, begründet er die Dringlichkeit einer drastisch gesteigerten Kooperation der christlichen Kirchen und Missionen mit den globalen Erfordernissen der „gegenwärtigen Stunde“. „During the past ten days we have been engaged in a close and continuous study of the position of Christianity in non-Christian lands. Our survey has impressed upon us the momentous character of the present hour. We have heard from many quarters of the *awakening of great nations*, of the *opening of long-closed doors*, and of movements which are placing all at once before the Church a new world to be won for Christ“. Dabei hat Edinburgh v.a. die Situation in Asien vor Augen: den beispiellosen Sprung Japans – zwei Generationen zuvor noch „closed country“ – in die Moderne; die revolutionären Umbrüche kurz zuvor (1908) in der Türkei; das lange verschlossene Korea, das nun „vibriert vom Geist der modernen Welt“; oder ein Indien, das sich in einem „Zustand der Unruhe und Veränderungen“ befindet⁶. Dabei war die entscheidende Frage die, ob diese „erwachenden Nationen“ ihren Weg *mit* oder *ohne* Christus gehen werden. *Beide* Optionen erscheinen in der Analyse von Edinburgh denkbar. Deshalb die Aufforderung zu schnellem, entschlossenem Handeln. „The next ten years will in all probability constitute a turning-point in human history, and may be of more critical importance in determining the spiritual evolution of mankind than many centuries of ordinary experience. If those years are wasted, havoc may be wrought that centuries are not able to repair. On the other hand, if they are rightly used, they may be among the most glorious in Christian history“⁷.

Diese Erwartung war keineswegs so illusorisch, wie sie im Nachhinein erscheinen mag. 1911 etwa stürzte in China die seit drei Jahrhunderten regierende Manchu-Dynastie, und der erste Präsident des republikanischen Chinas – Sun Yat-Sen – war Christ. Andererseits: Vier Jahre nach der Weltmissionskonferenz brach der Erste Weltkrieg aus, eine moralische Katastrophe des Christentums und das Ende des westlichen Zivilisationsprojektes. Die „Stunde der Entscheidung“ schien vertan.

5 Cf. H.R. WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement 1895-1961* (London 1966), 69ff.; HOPKINS, *Mott* 314: „the first international gathering of any kind to be held in Japan or in Asia“.

6 *World Missionary Conference (= WMC)*. 1910. Vol. IX (Edinburgh 1911), 108f.; cf. *WMC* I, 50-202; J.R. MOTT, *The Decisive Hour of Christian Missions* (London 1911), 2-20.

7 *WMC* IX, 108f.

II. Das „Erwachen großer Nationen“ und die nationalkirchlichen Bewegungen in Asien (und Afrika)

Bei seiner Analyse der Situation in den „nicht-christlichen Ländern“ hatte Edinburgh vor allem Asien im Blick. Afrika stand aus verschiedenen Gründen weniger im Zentrum des Interesses, und Lateinamerika war – als „christlicher“ Kontinent – bewusst nicht Gegenstand der Beratungen⁸. „Throughout the non-Christian world“ – so fasste J. R. Mott den Befund von Edinburgh zusammen – “there are unmistakable signs of the awakening of great peoples from their long sleep. Through the whole of Asia a ferment is in process, which has spread from the intellectual leaders, and is fast taking possession of the masses.”⁹ Dieser Prozess wurde mit einer Mischung aus Faszination und Sorge beobachtet. Er wurde einerseits als Zeichen einer neuen Zeit begrüßt, in der sich der – untrennbar mit dem Christentum verbundene – Geist der Moderne durchzusetzen begann und eine Barriere nach der anderen fiel, die der Ausbreitung des Evangeliums bislang im Weg gestanden hatte.

Zugleich aber war das Aufkommen nationaler Bewegungen unübersehbar verbunden mit einem *Revival der traditionellen Religionen* des Kontinents. Diese erlebten vielerorts einen enormen Aufschwung. „Überall im Osten“ – so äußert sich etwa am 18.1.1899 die in Jaffna erscheinende ceylonesische Zeitschrift *The Hindu Organ* – „findet gegenwärtig eine Renaissance von (asiatischer) Überlieferung und Literatur statt; und es wird zülig daran gearbeitet, den Ruhm der orientalischen Religionen dem Vergessen .. zu entreißen“, so „in Indien, Burma, Siam, Annam (= Vietnam), Japan und sogar in China“. Dies geschah eigentümlicherweise oft nicht ohne den stimulierende Einfluss des ebenso bekämpften wie imitierten Vorbildes des Missionsprotestantismus¹⁰. Religion und nationale Identität wurden nun in neuer Weise verbunden und umgekehrt das Christentum der Missionare zunehmend als „denationalisierend“ kritisiert. Wer Inder sein wollte, musste auch Hindu sein, und der Singhalese oder Burmese ein Buddhist. Dieser religiöse Revival war zwar bereits seit längerem im Gange. Seit dem russisch-japanischen Krieg 1904/05 – in

8 Dafür fand dort 1917 in Gestalt des Panama-Kongresses eine Parallelveranstaltung statt, in deren Debatten ebenfalls der Nationalismus der lateinamerikanischen Gesellschaften (in seiner Bedeutung für Mission und Kirche) eine wichtige Rolle spielen sollte. S. MISSIONARY EDUCATION MOVEMENT (Ed.), *Panama Congress 1916*. Christian Work in Latin America. Vol. III (New York 1917), 65-68; zum Panama-Kongress cf. H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978), 798-800.

9 MOTT, *Decisive Hour* 2ff.

10 Dies ließe sich paradigmatisch am Beispiel des buddhistischen Modernismus bzw. „Protestant Buddhism“ im kolonialen Ceylon zeigen, der sich nicht nur in seinen organisatorischen Formen („Buddhist Catechism“, „Buddhist Sunday Schools“, „Young Men Buddhist Associations“ etc.), sondern etwa auch in der Betonung des Laienelements (anstelle des traditionellen Vorranges des Sangha) und inhaltlichen Merkmalen vom bekämpften Gegenüber des Missionsprotestantismus geprägt zeigt. Cf. G.D. BOND, *The Buddhist Revival in Sri Lanka* (Columbia 1988), 45-74 (“The Early Revival and Protestant Buddhism”); R. GOMBRICH/G. OBEYSEKERE, *Buddhism Transformed* (Princeton 1988); H. BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*. Vol. I (Frankfurt 1966), 37-108; A.M. TURNER, *Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion*. Theravada Buddhism in Burma, 1885 – 1920 (Ph.D. Chicago 2009), 39ff.

ganz Asien gefeiert als der Sieg einer „orientalischen“ Nation über ein okzidentales Land – beschleunigte er sich aber dramatisch¹¹.

Damit aber wurden die zerstreuten und – geographisch, konfessionell und kulturell – bislang kaum verbundenen Missionsgemeinden Asiens erstmals vor eine gemeinsame Herausforderung gestellt. In Reaktion auf diesen religiösen Nationalismus bildete sich relativ zeitgleich in verschiedenen Regionen des Kontinents eine Emanzipationsbewegung einheimischer Christen, die verstärkt nach einer „national form“ und „einheimischen Gestalt“ des Christentums suchte. Diese *Indigenisierungsbewegung* war in sich sehr vielgestaltig und machte sich zunächst v. a. an den kulturellen Ausdrucksformen des Christentums fest. Im Bereich der Liturgie, der Kirchenmusik und des Kirchenbaus begann man, lokale Traditionen aufzugreifen (etwa anstelle des viktorianischen Einheitsstils kolonialkirchlicher Architektur); erste Experimente gab es auch in Sachen christlicher Ashrams und Ähnlichem. Christus kam nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus wurden nun auch in der Ernsthaftigkeit ihrer religiösen Aspirationen begriffen, und nicht länger nur als zu verwerfendes Heidentum. Wichtig war insbesondere die Forderung nach indigenous leadership, und sehr aufmerksam verfolgte man auch in den christlichen Gemeinden Asiens das Experiment und die Debatten um den ersten schwarzafrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche Samuel A. Crowther (ca 1806-1891). „When is India to have her own native bishops?“, kommentierte etwa der *Christian Patriot* – Sprachrohr der kleinen, aber sehr einflussreichen protestantischen Intelligensia Südindiens – die als vorbildlich empfundenen Verhältnisse im fernen Westafrika¹².

Ein ganz zentraler Aspekt war die Kritik an der konfessionellen Zersplitterung des missionarischen Christentums. Denn nirgends war der „fremde“ Charakter des Christentums in den Augen der asiatischen Öffentlichkeit so offenkundig wie im importierten Konfessionalismus der Missionare, die den Ausweis ihres „ausländischen“ Ursprungs ja oft bereits im Namen vor sich her trugen („Church of England“, „Schwedische lutherische Mission“ etc). Der Protest dagegen war – lange vor Edinburgh – der eigentliche Ursprung der asiatischen Ökumenebewegung (als einer Emanzipationsbewegung einheimischer Christen). Denn der Problemdruck war in Asien ungleich höher als in Europa. „Wir hoffen auf eine Zeit“ – so heißt es etwa im *Indian Christian Guardian* im Jahr 1897 – „in der die bedauerlichen sektiererischen Differenzen, die unser westliches Christentum kennzeichnen und die sich in beachtlichem Ausmaß auch in Indien festgesetzt haben, abgelöst werden durch ein freieres und vollständigeres Wachstum der christlichen Lehre und des spirituellen Lebens ... Wir warnen dabei nicht nur vor der Mission der Engländer (Anglikaner) und Römer

11 Zur Bedeutung für die pan-asiatischen (und pan-islamischen) Bewegungen zu Beginn des 20. Jh.s s. C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia* (New York-Chichester 2007).

12 Cf. K. KOSCHORKE, „When is India to have her own native bishops?“ Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806-1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jh.“, in: M. DELGADO/M. SIEVERNICH (Hgg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* (St. Ottilien 2011, 315-324).

(Katholiken), sondern auch vor den schottischen, deutschen und amerikanischen Missionen“¹³.

Diese gerade innerhalb der indigen-christlichen Eliten weit verbreitete Sicht führte zu vielfältigen Experimenten und Debatten sowohl innerhalb wie außerhalb der missionskirchlichen Strukturen.

- In Indien etwa wurde 1886 in Madras die *National Church of India* (NCI) gegründet, keineswegs die erste Gründung dieser Art. Sie suchte „alle indischen Christen unabhängig von ihrer Denomination in einer nationalen Kirche zu vereinen“. Denn erforderlich sei eine Kirche, „die weder den schottischen Presbyterianismus noch den englischen Anglikanismus noch das deutsche Luthertum widerspiegelt“, sondern „den nationalen Eigentümlichkeiten der Einheimischen Rechnung trägt“¹⁴. Die NCI bestand bis 1930; Ansätze zu einem kirchlichem Independentismus gab es seit Ende des 19. Jh.s ebenso auch in Ceylon und Burma;
- Für Japan ist etwa auf Kanzo Uchimura’s „Nicht-Kirche-Bewegung“ (Mukyokai) zu verweisen¹⁵;
- In China wurde 1906 – also im Vorfeld von Edinburgh – eine Föderation missionsunabhängiger Kirchen unter dem Namen „Chinese Christian Independent Church“ (*Zhongguo Jidujiao zilihui*) gebildet, die bis 1924 auf 330 Mitgliedsgemeinden in verschiedenen Landesteilen answoll. Generell hatte sich seit 1900 die Suche chinesischer Christen nach Formen kirchlicher Selbständigkeit außerhalb missionarischer Kontrolle deutlich intensiviert¹⁶.
- Auf den Philippinen wurde 1902 unter der Leitung des Nationalisten und ehemaligen römischen Klerikers Gregorio Aglipay die *Iglesia Filipina Independiente* gegründet, die sich rasch zur stärksten romunabhängigen Kirche im katholischen Asien entwickelte und bis heute besteht. Bemerkenswert sind frühe (hier freilich ergebnislose) Kontakte zu den seit 1898 auf den Philippinen tätigen Protestanten (darunter Charles Brent, der im Kontext der Edinburgh-Konferenz eine wichtige Rolle spielen sollte) sowie zu anderen romunabhängigen Kirchen in Asien und Europa¹⁷.

Das Christentum galt zwar weithin als die „Welle der Zukunft“. Deshalb musste man sich aber noch lange nicht missionarischer Kontrolle unterstellen.

13 *Indian Christian Guardian*. Vol. I (1897).

14 *National Church of India*. Proceedings at the first anniversary (Madras o.J. [= 1886]); cf. G. THOMAS, *Christian Indians and Indian Nationalism 1885-1950* (Frankfurt 1979), 78ff.

15 Cf. J.F. HOWES, *Japan's Modern Prophet*. Uchimura Kanzo 1861-1930 (Vancouver 2005).

16 S. den Beitrag von P. TZE MING NG in diesem Band.

17 S. den Beitrag von A. HERMANN in diesem Band; sowie: M.C. THOMAS, *Orientalist Enlightenment*. The Emergence of Nationalist Thought in the Philippines 1880-1898 (Ithaca 2002); S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*. Vol. II (Maryknoll 2005), 563ff.

Vergleichbare Entwicklungen gab es zeitgleich auch in *Westafrika*; im Kontext der dortigen Welle unabhängiger Kirchengründungen seit den 1890er Jahren (was an dieser Stelle nicht detaillierter auszuführen ist)¹⁸. Eine vergleichende Analyse des kirchlichen Independentismus im christlichen Afrika und Asien der Jahrhundertwende zählt zu den spannendsten und lohnendsten Herausforderungen. 1891 etwa kam es dort zur Bildung einer *United Native African Church* und 1901 formierte sich die *African Church Organisation*. In Südafrika konnte selbst der African National Congress (ANC) in seinem Programm von 1924 eine überkonfessionelle National Church fordern.

Auch innerhalb der missionskirchlichen Strukturen gab es vielfältige Bestrebungen einheimischer Christen, sich vom Paternalismus – und Denominationalismus – der Missionare zu emanzipieren. Dazu zählte etwa in Indien das zeitweilig sehr erfolgreiche Projekt einer nur von Indern selbst geleiteten *National Missionary Society*, die dem Motto „Indian men, Indian money, Indian leadership“ folgte. Sie wusste sich der Zielsetzung verpflichtet, „to awaken in our people a national consciousness ... and to unite in the cause of the evangelisation of our country the Indian Christians of all denominations“. 1905 gegründet, hatte sie bereits ein Jahr später Ableger in über 100 indischen Städten und war auch außerhalb Indiens (in Burma) vertreten. Zu ihren Protagonisten zählte übrigens der spätere Edinburgh-Delegierte und erste indische Bischof Azariah.¹⁹

In jedem Fall beherrschte dies Thema die innerkirchlichen Debatten. „The modern young man“, heißt es etwa 1907 in einem Missionsbericht aus Indien, „wants a national church, first and foremost, to attain independence from all foreign sway and ist concomitants“; und 1910 äußerte sich der anglikanische Bischof von Bombay, Edwin James Palmer, wie folgt: „Ich habe es oft sagen gehört, dass – wenn wir, die fremden Missionare, Indien heute geschlossen verließen – sich alle indischen Christen sehr schnell vereinen und *eine* indische Kirche bilden würden. Wir haben es immer wieder sagen gehört, dass allein wir ausländischen Missionare die indischen Christen von der Einheit fernhalten“²⁰. Dies war die Stimmung am Vorabend der Edinburgh-Konferenz.

III. Rezeptionsgeschichte in Asien

Die Konferenz in Edinburgh selbst ist hier nicht zu analysieren, ebenso wie die unterschiedlichen Kanäle, die von dort nach Amsterdam 1948 bzw. zur heutigen Generalkonferenz Ökumene führten und die teils direkt (so der *International Missionary Council*) und teils indirekt (so *Faith and Order*) ihren Ausgang in den Beratungen der Konferenz nahmen. Die Zahl der asiatischen Delegierten war zwar begrenzt (18), ihre Prä-

18 Cf. K. KOSCHORKE/F. LUDWIG, „Einheimische Bischöfe und innerkirchliche Protestbewegungen im Indien und Nigerien der Jahrhundertwende“ (*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52, 1996, 29–39).

19 Cf. THOMAS, *Christian Indians* 146ff.; S.B. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma*. Bishop V.S. Azariah and the travails of Christianity in British India (Grand Rapids 2000), 72ff. 83ff.

20 E.J. PALMER, *Reunion in Western India* (Bombay 1910), 3ff.

sens im Programm jedoch beachtlich. Zudem stiegen sie in der Folgezeit rasch in kirchliche und ökumenische Führungspositionen auf²¹. So der Inder V.S. Azariah, der „Rebell von Edinburgh“, der 1912 als erster Asiate zum anglikanischen Bischof (in der neu geschaffenen Diözese Dornakal) erhoben wurde, später erster indischer Präsident des indischen *National Council of Churches* wurde und sich zum führenden Repräsentanten der asiatischen Ökumene-Bewegung entwickelte; der Chinese Cheng Jingyi, der in Edinburgh für eine „united Christian Church without any denominational differences“ und die „independance of the Chinese Church“ eintrat und später zum Generalsekretär des NCC China und Moderator der 1927 gegründeten vereinten *Church of Christ in China* berufen wurde; oder der japanische methodistische Bischof Honda, der seit 1911 Vorsitzender der *Japan Federation of Christian Churches* war. Dem außerordentlich einflussreichen (zentralen) Fortsetzungskomitee der Edinburgh-Konferenz, aus dem später der Internationale Missionsrat hervorging, gehörten dann bereits drei Asiaten an²². Insgesamt erfolgte die Rezeption von Edinburgh in Asien sehr rasch und entwickelte – verglichen mit den Kirchen des Westens – eine deutlich gesteigerte Dynamik.

Organisatorisch greifbar ist uns diese Rezeption zunächst in Gestalt der sog. *Edinburgh-Fortsetzungskonferenzen* der Jahre 1912/1913. 21 solcher Konferenzen fanden – unter Motts Leitung und reger Beteiligung einheimischer Führungspersonlichkeiten – auf regionaler wie nationaler Ebene statt, und zwar in Ceylon, Indien, Burma, Singapur, China, Manschurei, Korea und Japan²³. Die Beratungen führten jeweils zur Gründung Nationaler *Missionsräte*, aus denen dann zehn Jahre später Nationale *Christenräte* hervorgingen (zunächst in Indien, Japan und Korea). Damit waren die Grundstrukturen einer *Selbstverwaltung* der asiatischen Kirchen gelegt, die (in weiter entwickelter Form) bis in die Gegenwart bestimmend blieben.

Die Themen der Beratungen folgten jeweils einem bestimmten Fragenkatalog. Besondere Bedeutung kam dabei den Kapiteln „Cooperation“ (n° 8), „Christian Leadership“ (n° 4) und „The Christian Church“ (n° 3) zu. Bemerkenswert an dieser Formulierung ist wieder der programmatische Singular („die Kirche“). „The Chinese Church as such“ – so heißt es etwa im Votum der China-Konferenz von Kanton

21 Cf. WEBER, *Asia* 130-135; STANLEY, *Edinburgh* 91-131. Aus Indien kamen: V.S. Azariah, K.C. Chatterji, J.R. Chitambar, S. Ghose, Shivram Masoji, John Ragiah, R.K. Sorabji, Thang Khan; aus Burma: Ah Sou; aus China: C.Y. Cheng, T.E. Tong, D.T. Tsang; aus Korea: T.Y. Yun; aus Japan: Y. Chiba, T. Harada, Y. Honda, K. Ibuka. – Dem außerordentlich einflussreichen (zentralen) Fortsetzungskomitee der Edinburgh-Konferenz gehörten dann bereits 3 Asiaten an: Bischof Y. Honda (Japan), C.Y. Cheng (China) und K.S. Chatterji (Indien); cf. WEBER, *Asia* 143-163.

22 Bischof Y. Honda (Japan), C.Y. Cheng (China) und K.S. Chatterji (Indien).

23 *The Continuation Committee Conferences in Asia 1912-1913* (= CCC) (New York 1913); wichtige Dokumente finden sich auch in J.R. MOTT, *Adresses and Papers*. 6 Vol.s (New York 1946-47), sowie in der zusammengestellten Korrespondenz: *Experiences and Impressions During a Tour in Asia in 1912-1913*. Being Extracts from Personal Letters of J.R. Mott. Privately Printed (o.O., o.J.). Im Blick auf die asiatische Rezeption sind v.a. auch private Aufzeichnungen der Teilnehmer sowie die kirchliche Publizistik in den einzelnen Ländern bedeutend. Cf. K. BAAGO, *A History of the National Christian Council of India 1914-1964* (Nagpur 1965), 7ff.; WEBER, *Asia* 134-142; HOPKINS, Mott 386-404; R. ROUSE/S. NEILL/H.E. FEY (Eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1968*. Vol. I (Geneva ⁴1993), 362-366.

1913, „and not as a foreign-directed organization“, habe permanenter Faktor der Evangelisierung des Landes zu sein²⁴. Sie solle darum „Autonomie“ genießen und sich entwickeln „in accord with the most natural expression and largest cultivation of the Chinese Christians“ (ibid). Analog ist von „der“ Kirche Jesu Christi in Japan, Indien oder Ceylon die Rede. Ebenso wie die – sowohl anzustrebende wie vorgegebene – „Einheit“ wird der „nationale Charakter“ der entstehenden Kirchen hervorgehoben und die Entwicklung organisatorischer Strukturen gefordert, „die den Erfordernissen des (eigenen) Landes angepasst“ sind (so die indische Nationalkonferenz in Calcutta). Dazu bedürfe es aber – so dieselbe Konferenz – „entire freedom for self-expression“. Damit sind zugleich viele Punkte angesprochen, die wir bereits früher kennen gelernt haben: die Suche nach kulturell authentischen Ausdrucksformen in Liturgie und Gottesdienst, neue – an die lokalen Traditionen angelehnte – Formen kirchlicher Architektur²⁵ oder ein verändertes Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen (im Sinn einer „Fulfillment“-Theologie).

Besonders brisant war die Frage der „Indigenous leadership“. Dies war ja seit langem eine zentrale Forderung asiatischer Christen, auch wenn sie damit im Grunde nur ein altes missionarisches Stichwort aufgriffen (im Sinn der *Three-Selves* Programmatik). Hier äußerten sich die Konferenztexte mit beachtlicher Klarheit. Während vielerorts bereits die Forderung nach erweiterten Mitspracherechten einen enormen Fortschritt markierte, votierte etwa die Regionalkonferenz im indischen Madras, gefolgt von der indischen Nationalkonferenz, für „vollständige Gleichheit“ (complete equality) zwischen Indern und Europäern, „sowohl in Status wie in zugewiesener Verantwortung“²⁶. Im gleichen Sinn äußerte sich die chinesische Nationalkonferenz, die darauf verwies, dass andernfalls die „historisch einmalige Chance“ (unprecedented opportunity) der gegenwärtigen Öffnung Chinas vertan werde:

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

Eine neue Etappe markieren dann die Ereignisse des Jahres 1922/23. In Indien, Japan und Korea erfolgte damals die Umwandlung der Nationalen *Missions-* in Nationale *Christenräte* (als Organe prospektiver Selbstverwaltung einheimischer Kirchen). Auch ein so missionskritischer Historiker wie Kaj Baago konnte die Ge-

24 CCC p. 193. 195.

25 Im kolonialen Ceylon (Sri Lanka) etwa gingen die Pläne für die 1926 im „singhalesischen“ Stil errichtete Kapelle des anglikanischen Trinity College (Kandy) aus den Diskussionen der Jahre seit 1910 hervor.

26 „.. the time has come for Churches and Missions to make a real and unmistakable advance, by placing Indians on a footing of complete equality, in status and responsibility, with Europeans“ (CCC p. 32); ebenso äußert sich die Indische National-Konferenz (CCC p. 127).

schichte dieser NCCs als eine Emanzipationsgeschichte beschreiben. In Indien etwa wurde festgelegt, dass in diesem Gremium mindestens 50% der Sitze einheimischen Delegierten vorzubehalten sei. Ähnlich stellte sich die Situation in Japan und in China dar.

Der weitere Verlauf der asiatischen Ökumenebewegung ist hier nicht darzustellen. Eine wichtige Station stellt – allein schon durch die Wahl des Tagungsortes – die Weltmissionskonferenz im südindischen *Tambaram* (bei Madras/ Chennai) 1938 dar²⁷. Sie führte u. a. zu intensivierten Kontakten zwischen asiatischen und afrikanischen Christen und ist allein schon deshalb außerordentlich wichtig, da sie die erste ökumenische Konferenz mit einer Mehrheit von Süd-Delegierten (aus Asien, Afrika und Lateinamerika) darstellte. Von Bedeutung war Tambaram auch durch das Votum kritischer Christen um den indischen Laientheologen Pandipeddi Chenchiah (der sog. „*Rethinking India*“-Gruppe), denen die indische Kirchenunionsbewegung nicht weit genug ging. Auch in ihrer Ablehnung des westlichen Konfessionalismus sei diese immer noch zu stark von europäischen Vorbildern bestimmt. In der Suche nach einer asiatischen Gestalt des Christentums gab es also ein breites Spektrum an Stimmen.

Den vorläufigen Endpunkt der hier zu diskutierenden Entwicklung markiert die südindische Kirchenunion von 1947 (Gründung der *Church of South India*), nicht zufällig im Jahr der politischen Unabhängigkeit Indiens. Als erste Union episkopaler und nicht-episkopaler Kirchen fand sie in der internationalen Ökumene große Beachtung. Beobachter stuften sie in ihrer Bedeutung sogar höher ein als die ein Jahr später erfolgte Gründung des Weltkirchenrats. Ungleich früher als in den historischen Kirchen des Westens hatte die ökumenische Bewegung in Asien zu konkreten Resultaten geführt.

IV. *Edinburgh als Relaisstation*

Edinburgh liegt im Schnittpunkt unterschiedlicher Entwicklungslinien. Die Konferenz ist vielfach gewürdigt worden als Höhepunkt der Missionsbewegung des 19. Jh.s und Ausgangspunkt der Ökumenebewegung des 20. Jh.s. Dabei war letztere in den Kirchen des Westens zunächst ein primär innerprotestantisches Unternehmen, während sie etwa in Indien von Anfang an auch Gespräche und Kooperation mit den syrisch-orthodoxen Christen (und anderen Gruppierungen) einschloss. Generell ist die asiatische Ökumenebewegung, verglichen mit der des Westens, in der ersten Hälfte des 20. Jh.s durch eine ungleich höhere Dynamik gekennzeichnet. Edinburgh diente dabei als eine Art Relaisstation, die Impulse aus den Debatten und Kontroversen der Missionsgemeinden und indigen-christlichen Eliten Asiens (und Afrikas) aufnahm und verstärkend in diese Regionen zurückgab. Dies geschah dort in Gestalt der Kirchenunionsbewegung, vielfältiger Initiativen zur Entwicklung einer „einhei-

²⁷ Zu Tambaram cf. F. LUDWIG, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938 (Göttingen 2000); sowie sein Beitrag in diesem Band.

mischer“ Gestalt des Christentums sowie des Aufbaus kirchlicher Strukturen in einem „nationalen“ Rahmen, die – bei allen (gerade von asiatischen Christen kritisierten) Grenzen – schneller als andernorts zu konkreten Ergebnissen führte.

V. a. in seinen Auswirkungen auf die protestantischen Kirchen Asiens ist Edinburgh 1910 in vieler Hinsicht mit der Bedeutung vergleichbar, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) für den Katholizismus in der Dritten Welt gewann. Dies gilt im Blick auf die hier vollzogene ökumenische Öffnung, die Sensibilisierung für unterschiedliche religiöse und soziale Kontexte sowie die Entwicklung „indigener“ – der einheimischen Kultur angepasster – Ausdrucksformen des Christentums.

Von zentraler Bedeutung war Edinburgh aber vor allem auch dadurch, dass hier in bislang ungekannter Weise die Geschichte der Kirchen der südlichen Hemisphäre mit denen des Westens verbunden wurde. Denn es war ja die Wahrnehmung des "Erwachens großer Nationen" in Asien (und Afrika), die die (damals noch mehrheitlich westliche) Weltchristenheit – die im Schlussappell angesprochene "Kirche (sg.) in christlichen Ländern" – mit der Notwendigkeit einer zuvor nicht gekannten Intensität innerchristlicher Kooperation konfrontieren sollte. Entwicklungen im politischen und gesellschaftlichen Umfeld der nunmehr sog. „jüngeren Kirchen“ in Übersee wirkten so zurück auf die traditionellen Zentren der protestantischen Christenheit in der nördlichen Hemisphäre.

Von Edinburgh gingen Impulse in vielfältige Richtungen aus, die hier nicht erörtert werden können. Es wäre etwa sehr reizvoll, Edinburgh in den Kontext der internationalen Diplomatiegeschichte zu stellen. Führende Akteure der protestantischen Missionsbewegung waren auch in anderen Internationalisierungsprozessen aktiv. So sollte John R. Mott – der *spiritus rector* der Edinburgh-Konferenz 1910 und einer der Vize-Präsidenten des 1948 gegründeten *World Council of Churches* – erster amerikanischer Botschafter im republikanischen China werden (ein Angebot, das er nicht annahm). Zugleich bestanden zahlreiche personelle und ideologische Querverbindungen zwischen den transkontinentalen Netzwerken der internationalen Missionsbewegung im Umfeld von Edinburgh 1910 und dem 1920 – wesentlich auf Initiative des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson, Sohn eines presbyterianischen Geistlichen – ins Leben gerufenen Völkerbund. So waren zahlreiche asiatische Delegierte des Völkerbundes zuvor in den YMCA's dieses Kontinents tätig gewesen²⁸.

Bemerkenswerterweise waren es die Teilnehmer der Weltmissionskonferenz von Edinburgh, an die sich der „Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren“ vom 4. September 1914 richtete, um nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges den „evangelischen Christen im Ausland“ – freilich erfolglos – die Sicht der deutschen Protestanten zur Kriegsschuldfrage zu übermitteln²⁹. Auch in Europa wurde Edinburgh

28 H. GOLLWITZER, „Völkerbund und afro-asiatische Emanzipation“, in: P. HALBLÜTZEL/H.W. TOBLER/A. WIRZ (Hgg.), *Dritte Welt. Historische Prägung und politische Herausforderung* (Wiesbaden 1983, 95-120).

29 Text bei: G. BESIER, *Die protestantischen Kirchen Europas im 1. Weltkrieg* (Göttingen 1984), 40-45.

somit sehr früh wichtig als innerchristliches Kommunikationsnetz bei zahlreichen Fragen, die nichts mit Mission zu tun hatten.

Abstract

Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 ist vielfach als „Ausgangspunkt“ und „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts bezeichnet worden. Sie markiert damit zugleich einen Höhepunkt innerchristlicher Globalisierung und führte zur Vernetzung zahlreicher zuvor geographisch wie konfessionell getrennter Kirchen und Missionen des Westens. Was viel zu wenig wahrgenommen worden ist, ist die Bedeutung von Edinburgh als einer Relaisstation, die Impulse aus den sogenannten „jungen Kirchen“ Asiens und Afrikas aufnahm und verstärkend dorthin zurückgab. In seiner Bedeutung für die protestantischen Kirchen Asiens (und Afrikas) ist Edinburgh durchaus vergleichbar mit dem Zweiten Vatikanum fünfzig Jahre später in der katholischen Welt.

Edinburgh 1910 as a Relay Station. The 'Awakening of Great Nations', the National Church Movements in Asia (and Africa) and World Christianity

The World Missionary Conference at Edinburgh 1910 has been repeatedly described as the "starting point" and "birth hour" of the modern ecumenical movement of the 20th century. At the same time it marks a peak in the process of inner-Christian globalization and resulted in the networking of many Protestant churches and missions in the West that previously had been separated from each other both geographically and doctrinally. Very little attention, however, has been paid to this conference as a relay station that received impulses from the "young churches" of Asia and Africa and transmitted them intensified back to these regions. In its relevance for the Protestant churches in Asia (and Africa), this conference in Edinburgh is quite comparable to the impact of the Second Vatican Council in the Catholic world 50 years later.