

Frieder Ludwig

Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse

Zur Positionierung der Kirchen in Afrika und Asien

»We are often told ›Colonialism is dead‹«, so der indonesische Präsident Sukarno in seiner Rede, mit der er die Bandung-Konferenz – die erste derartige Versammlung asiatischer und afrikanischer Politiker – am 18. April 1955 eröffnete. Man dürfe sich dadurch jedoch nicht in die Irre führen lassen. Sukarno stellte nicht nur fest, dass viele Gebiete noch unfrei seien – in der Tat setzte der politische Umbruch etwa in Subsahara-Afrika erst mit der Unabhängigkeit Ghanas 1957 ein –, sondern wies auch darauf hin, dass es den Kolonialismus nicht nur in seinem klassischen Gewand, sondern auch in versteckten Formen wie wirtschaftlicher Abhängigkeit und intellektueller Kontrolle gebe.¹

Der Hinweis auf fortbestehende Abhängigkeit war auch zentral in einem 21 Jahre später verabschiedeten Dokument: In Daressalam (Tansania) hatte sich eine Gruppe von Theologinnen und Theologen aus der Dritten Welt im August 1976 zur *Ecumenical Association of Third World Theologians* zusammengeschlossen; das Ereignis ist später als »Bandung der Theologie« bezeichnet worden.² In der Abschlusserklärung heißt es:

»Die Kirchen sind immer noch belastet von Traditionen, Theologien und Einrichtungen ihrer kolonialen Vergangenheit, während sich die Länder rapide auf die moderne Welt zubewegen wollen und die Menschen nach radikalem Wandel zugunsten von Gerechtigkeit und Freiheit, allseitiger kultureller Befruchtung und zunehmendem Dialog zwischen den Religionen schreien.«³

Prozesse der Dekolonisation waren mit den Unabhängigkeitserklärungen asiatischer und afrikanischer Staaten keineswegs abgeschlossen; sie hatten freilich auch nicht mit diesen begonnen. Neben zahlreichen Stimmen aus Mission und Kirchen, die den Kolonialismus unterstützt oder sich zumindest mit diesem arrangiert hatten⁴, gab es auch eine der europäischen Kontrolle kritisch gegenüberstehende Positionierung. Diese konnte insbesondere dort an Einfluss gewinnen, wo bereits absehbar war, dass sich das Prinzip der Selbstregierung zumindest langfristig durchsetzen würde.

Dies war in Indien seit dem Ende des Ersten Weltkriegs der Fall. Unter der Führung des aus Südafrika zurückgekehrten Mahatma Gandhi entwickelte sich der *National Con-*

1 President Sukarno of Indonesia, Speech at the Opening of the Bandung Conference, 18.4.1955, in: Modern History Sourcebook, URL: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1955sukarno-bandong.html> [6.6.2008].

2 Vgl. Rudolf von Sinner, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar, Tübingen 2003, S. 36.

3 Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983, Freiburg/Basel etc. 1983, S. 43.

4 Zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus vgl. etwa Horst Gründer, Welteroberung und Christentum, Gütersloh 1992; Stephen Neill, Colonialism and Christian Missions, New York 1966; Wilfried Wagner (Hrsg.), Kolonien und Missionen, Münster/Hamburg 1994. Durchaus unterschiedliche Akzente setzten Klaus Koschorke und Erhard Kamphausen in ihren Beiträgen zum Thema »Kolonialismus und Mission« in dem Handwörterbuch Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4, Tübingen 2001 (Koschorke: S. 1494–1500, Kamphausen: S. 1500–1502). Zur Missionsgeschichtsschreibung vgl. Erhard Kamphausen/Werner Ustorff, Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung, in: Verkündigung und Forschung 22, 1977, S. 2–57.

gress zu einer schlagkräftigen Organisation; die Montagu-Chelmsford-Reformen von 1917 und die Aufnahme Indiens in den Völkerbund 1919 trugen der neuen Machtbalance Rechnung.⁵ Vertreter der indischen christlichen Elite wie auch einige Missionare befürworteten diese Politik. So führte der anglikanische Metropolitan, der Bischof von Kalkutta, in einer Anfang August 1917 gehaltenen Predigt aus, dass man die eigene Position in Indien im Lichte der im Weltkrieg formulierten Ideale überdenken müsse. Es sei notwendig, Inder auf die Selbstregierung vorzubereiten, andernfalls ziehe man sich den Vorwurf der Heuchelei zu.⁶ Auch der anglikanische Bischof von Bombay, Edwin James Palmer, vertrat die Überzeugung, dass es nur einen Weg geben könne:

»It is impossible that the democracy of Great Britain or the democracies of the self-governing dominions will be content with any ideal for the future of India except one, and that one ideal is that India should eventually attain to self-government. These democracies will be unable to conceive any justification for our rule in India, except that it is to be a training of India for self-government.«⁷

Eine vertrauliche Stellungnahme Alex Frasers zu der indischen Verfassungsreform trug dazu bei, dass sich diese Ansicht in den nationalen Gremien der indischen Kirche und auch in der Dachorganisation der protestantischen Missionen weitgehend durchsetzte. Fraser stellte darin fest, dass es eine undenkbar Position für Missionsgesellschaften sei, sich gegen die Entwicklung zur Selbstregierung und Freiheit auszusprechen.⁸

Ein Faktor für die Neuausrichtung der Kirche in Indien war also dessen gut und massenwirksam organisierte Nationalbewegung, und darin wurde das südasiatische Land für andere kolonisierte Staaten Afrikas und Asiens vorbildhaft. Kwame Nkrumah, der erste Präsident des unabhängigen Ghana, schrieb in seinen Lebenserinnerungen: »After months of studying Gandhi's policies and watching the effect it had, I began to see that, when backed by a strong political organisation, it could be the solution to the colonial problem.«⁹ Im *West African Pilot*, einer nationalistischen Zeitschrift Nigerias, wurde Gandhi als »Jesus of India« bezeichnet¹⁰, und als Indien im Jahr 1947 seine Unabhängigkeit erlangte,

5 Indien gehörte zu den Gründungsmitgliedern des Völkerbunds. Dies war außergewöhnlich, denn Indien war zu diesem Zeitpunkt erst ein potenzielles *Dominion*; seine Zentralregierung unterstand dem britischen Kabinett. Dennoch hatte die indische Vertretung – abgesehen von Fragen, die das Empire betrafen – weitestgehend freie Hand. Seit 1929 bestand die indische Delegation ausschließlich aus Indern; darunter war stets ein Sprecher der Fürstenstaaten. Die Inder betrachteten somit ihre Mitgliedschaft im Völkerbund als Unterpand künftiger völliger Selbstständigkeit. So konnte es vorkommen, dass Indien gegen Großbritannien und sogar gegen sämtliche andere Commonwealth-Mitglieder stimmte oder sich mit anderen Vertretern Asiens solidarisierte, die als faktisch oder formell souveräne Staaten in der Organisation vertreten waren. Vgl. Heinz Gollwitzer, *Völkerbund und afro-asiatische Emanzipation*, in: Peter Hablützel/Hans Werner Tobler/Albert Wirz (Hrsg.), *Dritte Welt: Historische Prägung und politische Herausforderung*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Rudolf von Albertini, Wiesbaden 1983, S. 95–120, hier: S. 103, 104.

6 »The Lord Bishop of Calcutta on Indian Self Government«, in: *The Indian Social Reformer*, Nr. 50, 12.8.1917, S. 589.

7 Vgl. »A letter from the Bishop of Bombay. Indian Self Government and English Opinion« in: *The Indian Social Reformer*, Nr. 47, 22.7.1917. Sein Aufruf fand die Zustimmung der Herausgeber des *Indian Social Reformer*, doch die damit verbundene Aufforderung an die Inder, sich der Selbstregierung würdig zu erweisen und dies zunächst im lokalen Rahmen zu beweisen, löste eine kontroverse Diskussion aus: Vgl. *The Bishop of Bombay and Indian Self Government*, in: *The Indian Social Reformer*, Nr. 51, 19.8.1917 u. Nr. 52, 25.8.1917.

8 Confidential Note. *The Missionary Societies and Indian Constitutional Reform* von Alex Fraser, 2.10.1918, in: Archiv des Internationalen Missionsrats, Genf: IMC 265056 J, S. 1, 3, 4.

9 Kwame Nkrumah, *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Accra 1957, S. XIV.

10 S. W. Toun, »Jesus« of India, in: *The West African Pilot*, 5.6.1939. »Gandhi's message is as timely as it is potentially necessary to be practiced, and if the peace-seeking nations (having

beschrieb der nigerianische Politiker und spätere Präsident, Nnamdi Azikiwe, die Konsequenzen für Nigeria folgendermaßen: »Some people might ask why we are so much interested in India's freedom. The reason is not far-fetched. We know that after India comes Nigeria. This is as clear as the broad day light. The British Government knows that very well.«¹¹ In anderen Artikeln wurde Indien als »die ältere Schwester« Nigerias bezeichnet.¹²

Auch afrikanische Kirchenleiter waren von der indischen Nationalbewegung beeindruckt. So stellte der nigerianische Bischof Alexander Akinyele nach seiner Teilnahme an der Weltmissionskonferenz in Tambaram (in der Nähe von Madras) 1938 fest, dass Nigeria im Vergleich zu Indien noch überhaupt nicht nationalistisch eingestellt sei: »We are half tribalistic and half nationalistic. In India the people have gone much further towards unity and self-determination.«¹³

Prozesse der Entkolonialisierung wurden damit in Indien früher als in anderen kolonisierten Staaten Afrikas und Asiens eingeleitet. Die Frage nach der Verhältnisbestimmung zur Nationalbewegung stellte sich hier für Mission und Kirche auch deshalb besonders drängend, da der Anteil der Christen in der Bevölkerung insgesamt relativ gering war: Schätzungen bewegen sich etwa zwischen zwei und drei Prozent, wobei starke regionale Unterschiede zu konstatieren sind.¹⁴ So sind im südwestlichen Kerala etwa 20 Prozent der Bevölkerung Christen.

Im Folgenden soll zunächst die Rolle der Kirchen im Prozess der Dekolonisation am Beispiel Indiens vor und unmittelbar nach der Unabhängigkeit skizziert werden, um damit die Situation der Kirchen in den 1950er-Jahren deutlich zu machen. Anschließend werden die Auswirkungen der in Indien gemachten Erfahrungen auf die Positionierung der Kirchen in anderen Staaten aufgezeigt, wobei insbesondere Nigeria und Tansania als Beispiele herangezogen werden. Bezugsrahmen (und gleichzeitig Gliederungsaspekte) sind dabei die folgenden Themen, die bei den Dekolonisationsprozessen in Asien und in Afrika in den Vordergrund traten und die sich vergleichend anhand von Quellenmaterialien beleuchten lassen: 1. die Stärkung der einheimischen Kirche gegenüber der europäi-

been fully armed themselves) should only adhere to its principles, they would not seek for peace – rather, peace shall seek for them; but if the reverse be the case, they shall never enter into the Kingdom of Peace, which they are earnestly seeking. Well done, Gandhi, Jesus of our age!«

11 »After India Then Us«, in: Nigerian Spokesman, 4. 3.1947.

12 »May be second India«, in: Nigerian Daily Times, 5.11.1947; »Lessons of India«, in: Nigerian Tribune, 14.11.1947. Nur wenige Abhandlungen der Politikgeschichte haben die Interaktionen zwischen indischem und afrikanischem Nationalismus thematisiert. Ein Beispiel ist das Werk von Ali A. Mazrui/Michael Tidy, *Nationalism and New States in Africa*, Nairobi/Ibadan/London, 1984: »India, like much of Africa, actually formed part of the British Empire, so the bonds of anti-colonialism between Africa and India were more immediate. And a figure of immense international stature, Mahatma Gandhi, helped to shape the strategy of anti-colonialism in much of Africa through his ideas of non-violence or passive resistance. India's impact on African nationalism was felt in West Africa sooner than in East Africa. The example of the Indian Congress Party had already inspired a number of educated West Africans to establish in 1920 the West African Congress [...]« (S.17). Auch D. A. Low vertrat die Überzeugung, dass man in der Geschichte der Auflösung (*demise*) des britischen Weltreichs nicht die afrikanische und die asiatische Hälfte von einander trennen dürfe. »In seeking to elucidate the characteristics of the tropical African story, a good deal more than has usually been understood is to be gleaned from considering the Asian cases.« Donald A. Low, *The Asian Mirror to Tropical Africa's Independence*, in: Prosser Gifford/Wm. Roger Louis (Hrsg.), *The Transfer of Power in Africa. Decolonization 1940–1960*, New Haven 1982, S. 1–29, hier: S. 2.

13 »The Madras Conference. Bishop Akinyele's Address«, in: Nigerian Baptist, Nr. 17, 8.9.1939, S. 105.

14 Nach dem Zensus von 1941 waren 1,8% der Bevölkerung Christen. Der Zensus von 1971 (d. h. nach der Trennung von Pakistan) gab deren Anteil mit 2,6% an. Vgl. David Barrett (Hrsg.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford 1982, S. 370.

schen Mission, 2. die Notwendigkeit verstärkter ökumenischer Zusammenarbeit und die Frage der kirchlichen Einheit, 3. die Stellung der Christen zur Nationalbewegung und die Positionierung für die Zeit nach der Unabhängigkeit, 4. die Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen und die Forderung nach Religionsfreiheit (einschließlich des Rechts der Konversion) und 5. die neue Akzentuierung der christlichen Botschaft.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt bei den protestantischen Kirchen bzw. deren nationalen Dachorganisationen, wie dem 1914 gegründeten Nationalen Missionsrat Indiens, der 1923 in »Nationaler Christenrat« umbenannt wurde, und den entsprechenden internationalen Vereinigungen. Dazu zählt der 1921 gegründete Internationale Missionsrat, der wesentliche Impulse aus der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 empfangen hatte. Als Zusammenschluss von nationalen Missionsräten und nationalen Christenräten wurde dieser zu einem ersten weltweiten Koordinationsorgan der Missionsbewegung wie auch der ökumenischen Bewegung. Aufgabe und Ziel des Rates waren die Forschung im Bereich der missionarischen Probleme, die Anregung zu gemeinsamem Handeln, die Förderung des Gedankens der Einheit in der Christenheit und die Stärkung der Gerechtigkeit in den internationalen und interkulturellen Beziehungen; zu den wichtigsten Aufgaben gehörte die Organisation von Missionskonferenzen und die Herausgabe von Veröffentlichungen, vor allem des *International Review of Mission*. Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen waren hier freilich nicht beteiligt.¹⁵

I. ENTWICKLUNGEN IN INDIEN

Die Stärkung der einheimischen Kirche gegenüber der europäischen Mission

Als 1912 mit Vedanaiaikan Samuel Azariah (1875–1945) erstmals ein Inder zum anglikanischen Bischof der neugeschaffenen Diözese Dornakal geweiht wurde, fand dieses Ereignis große Aufmerksamkeit. So waren bei der feierlichen Amtseinführung in der Kathedrale zu Kalkutta der Gouverneur von Bengalen, die europäischen Mitbischöfe Indiens sowie prominente Angehörige nicht-britischer Kirchen anwesend, und in der weltweiten missionarischen Öffentlichkeit wurde der Vorgang aufmerksam registriert. Zwei Jahre zuvor war Azariah bei der Weichen stellenden Weltmissionskonferenz in Edinburgh erstmals international in Erscheinung getreten; er hatte damals die Missionare zu einem partnerschaftlichen und freundschaftlichen Umgang mit asiatischen Christen aufgefordert: »You have given your goods to feed the poor. You have given your bodies to be burned. We ask for love. Give us friends.«, so seine vielzitierten Worte.¹⁶

In Edinburgh waren die Themen »Indigenous leadership« und »Christianisation of national life« Schwerpunkte der Beratungen gewesen. Diese wirkten in Gestalt der sogenannten *Edinburgh Continuation Committees* zurück auf die kirchliche Meinungsbildung in Asien. 21 solcher Nachfolgekonferenzen fanden 1912/13 statt; als eine Folge wurden nationale Missionsräte und später nationale Christenräte gegründet. So entstand der Missionsrat Indiens im Jahr 1912; 1921 ging daraus der *National Christian Council of India, Burma and Ceylon* hervor. Dieser verstand sich als Organ prospektiver Selbstverwaltung einheimischer Christen; 50 Prozent der Sitze waren indischen Christen vorbehalten.¹⁷

15 Vgl. Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, S. 55; Horst Rzepkowski, *Lexikon der Mission*, Graz/Wien etc. 1992, S. 213.

16 Vgl. die Angaben auf der Webseite der Mission Study Group, *Remembering the Past*, URL: <<http://missionstudygroup.wordpress.com/category/remembering-the-past/before-edinburgh-1910>> [7.7.2008].

17 Vgl. Klaus Koschorke/Frieder Ludwig, *Einheimische Bischöfe und innerkirchliche Protestbewegungen im Indien und Nigeria der Jahrhundertwende*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52, 1996, S. 29–39.

In dieser Zeit erfolgte auch in den lutherischen Kirchen ein Indigenisierungsschub, der allerdings dadurch bedingt war, dass nach dem Ersten Weltkrieg zunächst keine deutschen Missionare mehr nach Indien entsandt werden konnten. So wurde H. D. Lakra 1919 der erste lutherische Präsident in der *Gossner Evangelical Lutheran Church*, die aus der Gossner Mission hervorgegangen war. Im selben Jahr schlossen sich auch die Gemeinden der Leipziger und der Schwedischen Kirchenmission zur *Tamil Evangelical Lutheran Church* (TELC) zusammen. Diesen Selbstständigkeitserklärungen folgten im Zuge der nationalen Bewegung und der Stärkung des indischen Selbstbewusstseins 1927/30 die Anglikaner: Aus der »Kirche von England in Indien« wurde die »Kirche von Indien, Ceylon und Burma.« Bis 1947 hatten sich die meisten Kirchenkörper von überseeischer Vorherrschaft gelöst. Für die katholische Kirche entsprachen dem das neue Konkordat des Vatikans mit Portugal von 1928, das die Reste des *Patroado* drastisch reduzierte, und die Gründung der katholischen Bischofskonferenz von Indien 1944. Der erste indigene katholische Bischof des lateinischen Ritus in den Gebieten der *Congregatio de Propaganda Fidei* (der 1597 durch Papst Clemens XV. gegründeten päpstlichen Behörde »zur Ausbreitung des Glaubens in der ganzen Welt«) wurde 1923 Tiburtius Roche von Tuticorin, der erste methodistische Bischof 1930 J. R. Chitambar.¹⁸

Dennoch schritt die Indigenisierung der Kirchenleitung vor der Unabhängigkeit nur langsam und auch nicht in allen Missionen gleichermaßen voran. Noch 1947 forderte der Generalsekretär des *National Council of Churches in India* (NCCI), Manikam, auf einer Komiteesitzung in Basel die Integration der Mission in die Kirche sowie die Übertragung der höchsten Verantwortung an Inder.¹⁹

Die Übernahme von Führungspositionen durch einheimische Christen war nach der Unabhängigkeit nicht nur innerkirchlich erstrebenswert, sondern auch politisch notwendig, denn schon bald erfolgte eine Einschränkung der ausländischen missionarischen Aktivitäten. Die Regierung Indiens bestand darauf, etwa hinsichtlich der Einreiseerlaubnis für ausländische Missionare, mit einer zentralen Autorität zu verhandeln; ab 1955 waren Visa-Anträge protestantischer Missionare durch den nationalen Christenrat vorzulegen und zu kreditieren. Später gab das Innenministerium bekannt, dass Einreisevisen für ausländische Missionare nur dann gewährt würden, wenn sich keine gleichermaßen qualifizierten Inder finden würden.²⁰ 1956 empfahl ein von der Regierung eingesetztes Komitee:

»1. [...] Diejenigen Missionare, deren erstes Ziel Proselytismus ist, sollten aufgefordert werden, das Land zu verlassen. Der große Zustrom ausländischer Missionare ist unerwünscht und sollte kontrolliert werden. 2. Der beste Kurs für die indischen Kirchen besteht in der Gründung einer vereinten Unabhängigen Kirche in Indien, ohne von ausländischer Unterstützung abhängig zu sein.«²¹

Mit diesen Maßnahmen verringerte sich die Anzahl der ausländischen Mitarbeiter drastisch, denn diese wurden nur noch zur Wahrnehmung der Aufgaben von Spezialisten durch die Kirchen selbst angefordert. Gleichzeitig übernahmen indische Missionare und Theologen Führungspositionen auch in denjenigen Kirchen, die bislang das Ideal der Verantwortungsübergabe noch nicht hinreichend umgesetzt hatten.

18 Vgl. *Hugald Grafe*, *Evangelische Kirche in Indien. Auskunft und Einblicke*, Erlangen 1981, S. 113, 114.

19 Vgl. hierzu *Werner Kuster*, *Mission und Dekolonisation: Die Basler Mission in Indien 1924–1947*, Historisches Seminar, Universität Zürich, Zürich 1986, S. 56.

20 *R. Pierce Beaver*, *Missions and the new nationalism*, in: *Journal of Cuneiform Studies* 1961, S. 158 ff.

21 Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee, Madhya Pradesh, 1956, H. 1, S. 131 f., 163–165, zitiert in: *M. K. Kuriakose* (Hrsg.), *History of Christianity in India: Source Materials*, Madras 1982, S. 390–394.

Verstärkte ökumenische Zusammenarbeit und die Frage der kirchlichen Einheit

Zwar nicht in ganz Indien, aber doch in Südindien waren seit 1921 Verhandlungen zu einer vereinten Kirche im Gange. Insbesondere der bereits erwähnte Bischof von Dornakal, V. S. Azariah, hatte immer wieder betont, dass man sich die denominationellen Aufsplittungen vielleicht in Europa leisten könne, diese aber in einem nicht-westlichen Land wie Indien eine »tödliche Sünde« darstellten. Der im März 1929 vorgelegte Unionsplan erstreckte sich auf die vier großen anglikanischen Diözesen Dornakal, Madras, Tinevelli und Travankor, auf die Methodistische Kirche in den Distrikten von Madras, Negapatam, Trichinopo, Hyderabad und Mysore sowie auf die Südindische Vereinigte Kirche, die in den Gebieten von Madras, Madura, Travankor, Malabar und Jaffna arbeitete. Zusammen stellen sie eine Gemeinschaft von rund 750.000 Christen dar.²² Erstmals wurde damit der Versuch gewagt, episkopale und nicht-episkopale Kirchen zu vereinigen. Als besonders schwierig für die Verhandlungen erwiesen sich die unterschiedlichen Auffassungen über das Abendmahl und das Bischofsamt.

Durch diese Kontroversen kamen die Verhandlungen nur zäh voran; zeitweise drohte gar ein Abbruch der Gespräche. Immer wieder waren es indische Christen, die die Bemühungen vorantrieben. Als in der Mitte der 1930er-Jahre ein Stillstand drohte, verfassten die indischen Mitglieder des gemeinsamen Komitees einen offenen Brief, der in verschiedenen Kirchenzeitschriften veröffentlicht wurde und der vor allem an die Christen in England und den USA gerichtet war. Verschiedene Äußerungen zeigten, so wurde darin ausgeführt, dass die Situation in Indien im Hinblick auf die Kirchenunion nicht richtig eingeschätzt wurde. Als Beleg für die Notwendigkeit einer Vereinigung wurde dann zunächst das alte Argument, dass die Hindus und Muslime die Spaltungen der Christen nicht verstehen könnten, herangezogen. Dies aber wurde ergänzt mit einem aktuellen Hinweis. Im Jahr 1935 hatte die Führungspersönlichkeit der Dalits oder Kastenlosen, Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar, angekündigt, dass er sich gemeinsam mit seinen Anhängern vom Hinduismus lösen und zu einer anderen Religionsgemeinschaft übertreten wolle. Um diese für das Christentum gewinnen zu können, müsse man einig sein:

»Within the last few months there has been a wide-spread movement among the depressed classes for a social and spiritual emancipation, and leaders of the different religions are working hard to win these multitudes to their own religions. Within the next five years it will be more or less decided whether this great movement will swing towards Christ or away from Him. To us Indian Christians, it is most humiliating that in recent months a large and powerful community of Hindu seekers should have hesitated to accept the religion of Jesus Christ, because they feared that their present unity might be lost in the various sects of the Christian Church.«

Indien benötige eine vereinigte Kirche. Diese dürfe keine Kopie der Kirchen sein, in die man von den Missionaren eingeordnet (*pigeonholed*) worden sei. Es müsse eine Kirche mit einer Organisation sein, die zu den Indern passe, egal, ob sie nun den Vätern im Westen schmackhaft sei oder nicht.²³

Im Jahr 1937 veröffentlichten 116 indische Christen im *Madras Diocesan Magazine* einen Appell an die Kirchen in Indien. Darin wurde betont, dass das Unionsvorhaben im Wesentlichen auf indische Initiative zurückgehe und dass der Plan dringend zu realisieren sei:

22 Basler Mission (BM): QM – 10.29: *Karl Hartenstein*, Das Ringen um die Kirche in Südindien, 1930, S. 9, 10. (Der Artikel wurde veröffentlicht in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift*, 1930).

23 »A Union Problem« (A letter addressed to the Editors of Church papers in the West, signed by the Indian members of the Joint Committee of 1936, April 24, 1936), veröffentlicht in: *The South India United Church Herald*, Nr. 4, Juli 1936, S. 89–91. Zu der Frage des Übertritts vgl. auch weiter unten.

»It has been suggested that this Scheme is being imposed upon India from outside. This is not a fair statement. This movement began in 1919 as the result of a meeting at Tranquebar which, with the exception of two missionary friends, was entirely composed of Indian ministers. [...] It is true that because of their fuller knowledge of the historical reasons for these divisions, the missionary members of the Joint Committee naturally took an important part in the actual shaping of the proposals. The Indian members, however, have always contributed much to the discussions and kept on stressing the need for unity. [...] This is a critical time for India. Thousands of enquirers are seeking for Christian instructions. Anti-religious forces are gaining ground. The Christian Church in India cannot afford now to be divided.«²⁴

Weitere Appelle folgten, so etwa ein Aufruf des gemeinsamen Komitees von 1941, der wohl gleichfalls von den indischen Ausschussmitgliedern ausgearbeitet wurde. Wie in den früheren Erklärungen auch wurde vor allem auf die dringende Notwendigkeit einer Kirchenunion hingewiesen.²⁵ Allen indischen Appellen war damit gemeinsam, dass nicht auf eine bestimmte Streitfrage in der Ausformulierung des *Scheme of Union* Bezug genommen wurde. Stattdessen stand die aktuelle politische und religiöse Situation in Indien, die eine Vereinigung erforderlich mache, im Mittelpunkt der Stellungnahme. Dadurch wurde Druck auf die europäischen Verhandlungsführer aufgebaut. Bereits in den 1920er-Jahren hatte Bischof Palmer erklärt, dass man sich nicht traue, die Verhandlungen abzubrechen, da die Inder die Angelegenheit allein fortsetzen und sich irgendwie einigen würden.²⁶

Doch nicht nur durch die indische »Pressure-Group« wurden die Verhandlungen vorangetrieben. Einfluss auf die Unionsbemühungen hatten (neben und in Verbindung mit den indischen Initiativen) auch die großen ökumenischen Konferenzen von Oxford, Edinburgh und Tambaram. An diesen hatten Inder wie V. S. Azariah teilgenommen und dort den Unionsprozess in Südindien vorgestellt. Dadurch waren diese Vereinigungsbestrebungen weltweit bekannt geworden. Die Rückwirkung der genannten Versammlungen auf die Verhandlungen bestand darin, dass Südindien in internationaler Perspektive zum Modell geworden war, auf das große Hoffnungen gesetzt wurden. Im *Dornakal Diocesan Magazine* wurde die Interdependenz der südindischen und der westlichen Ökumenebewegung folgendermaßen beschrieben:

»The World Conferences at Edinburgh and Tambaram in 1937 and 1938 both evinced great interest in the South India Scheme; and it is no exaggeration to say that the prevailing opinion among both Anglicans and non-Anglicans was that the proposals set out in the Scheme contain, in the main, practical considerations and wise provisions on which alone a visible union among the Reformed Churches would at any time become practicable. That being so, there would be a great disappointment throughout the world that we in South India let a scheme drop, a scheme which bears on it marks of God's guidance, respect for the past history of the negotiating churches and consideration for their age-long experiences.«²⁷

Damit war vor dem Zweiten Weltkrieg eine Situation entstanden, in der ein Abbruch der Vereinigungsbemühungen die Verhandlungspartner in größere Legitimationsschwierigkeiten gebracht hätte als ein Abschluss. Die Unumkehrbarkeit des Prozesses wurde verstärkt durch die politische Entwicklung, denn seit Gandhis »Quit India«-Kampagne von 1941 waren die letzten Schritte auf dem Weg zur Unabhängigkeit Indiens eingeleitet. Am

24 »An Appeal to the Churches in India for Unity«, in: The Madras Diocesan Magazine, 1937, S. 60–62.

25 Joint Committee, »Appeal for Decision 1941«, zitiert in: J. A. Jacob, Land-Marks in the Church Union Movement in South India, in: The Guardian, Nr. 37, 25.9.1947, S. 431–434, 433.

26 »Dr. Palmer's Striking Sermon on Church Union«, in: Dnyanodaya, 13.5.1962, zitiert in: Bengt Sundkler, Church of South India: The Movement Towards Union, London 1954, S. 160.

27 The Bishop's Letter«, in: The Dornakal Diocesan Magazine, Vol. XVI, August 1939, No. 8, S. 1–8.

15. August 1947 erlangte das Land seine volle staatliche Souveränität. Nur 43 Tage später, am 27. September, wurde feierlich die Vereinigte Kirche Südindiens, die *Church of South India* (CSI), inauguriert. Selbst der in Madras publizierte *Guardian*, ein Mitteilungsorgan des kritischen Flügels indischer Christen, der das Kirchenunionsvorhaben meist als »zu westlich« beurteilt hatte, sah sich zu einem enthusiastischen Kommentar veranlasst. Das Jahr 1947, welches als das Jahr der Unabhängigkeit und der Inauguration der Vereinigten Kirche eine neue Ära in Indien markiere, wurde in einem geschichtlichen Rückblick in einen Zusammenhang mit anderen zentralen Daten der Kirchengeschichte gestellt. Besonders hervorgehoben wurde der Vergleich mit der Reformation in Europa, deren politische, ökonomische und soziale Auswirkungen allgemein bekannt seien. Daraus ergab sich die Konsequenz: »It is not unlikely that a spirit of unity among the nearly one and a half millions of Christians at the South India Church will make for a new spirit in this half of India, having repercussions in all spheres of life.«²⁸

Die Stellung der Christen zur Nationalbewegung und die Positionierung für die Zeit nach der Unabhängigkeit

Seit dem Ende des Ersten Weltkriegs hatte Indien unter Mahatma Gandhi den Weg in Richtung Selbstregierung und Freiheit eingeschlagen. Die indischen Christen und die kirchenleitenden Gremien reagierten unterschiedlich auf diese Herausforderung. Dies war mitbedingt durch verschiedene Voraussetzungen in den jeweiligen kirchlichen Umfeldern. In manchen Kirchen schränkten externe und interne Zwänge die Handlungsspielräume und Diskussionsmöglichkeiten von vornherein ein. Während des Weltkriegs waren die deutschen Missionare als Regierungsfeinde betrachtet und interniert worden. 1916 wurden sie nach Deutschland zurückgeschickt, erst ab 1925 war ihnen eine Rückkehr möglich. Andere nicht-britische Missionare mussten im Jahr 1919 eine Erklärung unterzeichnen, in der sie sich nicht nur verpflichteten, sich auf keine politischen Aktivitäten einzulassen, sondern in der sie sich auch auf eine Kooperation mit der Kolonialregierung festlegten.²⁹ In besonderem Maße davon betroffen waren die lutherischen Kirchen, in denen denn auch in der Abwesenheit der deutschen Missionare mehr über Kirchenleitung und Gemeindeaufbau diskutiert wurde als über politische Fragen. Ähnliches gilt auch für die Gemeinden der Basler Mission. In der katholischen Kirche wurde überhaupt nicht diskutiert, da hier die Bischöfe das Recht beanspruchten, für die Kirchenmitglieder zu sprechen. An ihrem Widerstand scheiterte im Jahr 1917 der Versuch, eine gemeinsame politische Plattform für indische Christen zu bilden. Allerdings wurde nun über die katholische Kirche diskutiert: Der anachronistische Beschluss der Bischöfe wurde in der Zeitung *The Hindu* mit Interesse zur Kenntnis genommen und entsprechend kommentiert.³⁰

Lebhafte Debatten gab es jedoch im Umfeld der angelsächsischen Kirchen sowie des NCCI. So stieß der Herausgeber der Zeitschrift *Harvest Field* 1920 mit seiner Feststellung, dass Missionare sich nicht in die Politik einmischen sollten, auf den energischen Widerspruch des anglikanischen Missionars Kingsley Williams: In einem in derselben

28 »The Church of South India«, in: *The Guardian*, Nr. 37, 25.9.1947, S. 429–430.

29 Vgl. *Hugald Grafe*, *Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Bangalore 1990, S. 233.

30 »Editorial Notes. The Indian Christian Church and Nationalism«, in: *Harvest Field* 37, 1917, S. 122, 123: »A recent meeting of Roman Catholic Bishops had this question of co-operation between all classes of Christians before it, and these Fathers of the Church prefer that their children should remain under the authority of the Church and do nothing without episcopal guidance. This action of the bishops has given rise to a lively correspondence in the Hindu.«

Zeitschrift veröffentlichten Brief legte dieser dar, dass eine politische Enthaltung weder möglich noch wünschenswert sei.³¹

Führende Vertreter des nationalen Christenrats wie K. T. Paul und S. K. Datta waren der Überzeugung, dass Christen eine Verantwortung zur aktiven Beteiligung als Bürger hätten.³² Dabei war es ihnen ein besonderes Anliegen, sich von der Idee einer reinen Interessenvertretung, die immer nur gegen vermeintliche oder tatsächliche Benachteiligungen der Christen protestierte, zu lösen. Immer wieder wiesen sie darauf hin, dass etwa die syrischen Christen durch die hinduistischen Prinzen von Travancore und Cochin geschützt und sogar bevorzugt worden waren und dass man nichts von den Landsleuten zu befürchten hätte. Statt nach Absicherungen und Schutzmaßnahmen für die eigene Gemeinschaft zu streben, sollten indische Christen versuchen, christliche Prinzipien umzusetzen und für Gerechtigkeit und Versöhnung einzutreten. Mit einem solchen Konzept standen Paul und Datta Gandhi, dem es ebenfalls darum ging, durch die Betonung zentraler Ideale eine Einheit zu schaffen, sehr nahe. Obwohl es auch andere christliche Stimmen gab, die eine kommunale Repräsentation der Christen als eigenständige Gruppierung für wünschenswert hielten³³, wurde die von K. T. Paul und S. K. Datta vertretene Ansicht am einflussreichsten. In wichtigen indischen christlichen Organisationen setzte sich bald die Ansicht durch, dass eine Öffnung gegenüber den neuen nationalen Kräften notwendig sei. Deshalb seien alle öffentlichen Aktivitäten zum Wohle aller und für die Integration aller Gemeinschaften in die eine indische Nation, die es weiter aufzubauen galt, einzubringen. Gegenüber den nationalen Kräften stellte S. K. Datta den Beitrag der Kirchen für den Aufbau des modernen Indiens heraus. Nachdem er 1936 von Jawaharlal Nehru aufgefordert worden war, einem neuzubildenden Nationalkonzil beizutreten³⁴, wandte er sich im November 1937 an Nehru, um über die Frage der zukünftigen Zusammenarbeit zwischen christlichen Missionen und der Nationalbewegung zu sprechen. Unmittelbarer Anlass war die Bildung von Kongress-Regierungen in sieben Provinzen. Als Prinzipal des *Forman Colleges* in Lahore war Datta dabei zunächst vor allem am Erziehungssystem gelegen. Er stellte fest, dass das gegenwärtige Erziehungssystem vor etwa 100 Jahren größtenteils durch die Missionen initiiert worden sei. Deren Einfluss sei zwar nicht mehr so groß wie früher, doch nicht weniger als 25 Prozent der indischen Erziehung befänden sich nach wie vor in der Hand der Missionsgesellschaften. Die finanzielle Förderung der Missionsscholararbeit durch die Kolonialregierung könne angesichts der neuen Situation nicht beibehalten werden; man müsse sich um andere Finanzierungsmöglichkeiten bemühen. Die Missionsgesellschaften sollten aber, so forderte Datta, alles tun, um die neuen Provinzregierungen zu unterstützen.³⁵

31 C. K. Williams, »Missionaries and Politics. To the Editor of the Harvest Field«, in: Harvest Field 40, 1920, S. 393–394.

32 K. T. Paul zog es vor, anstatt von Politik von aktivem Bürgertum zu sprechen, vgl. dazu seine sehr instruktive Abhandlung »Responsibility of Christian Citizenship in India. Some Practical Suggestions« (Presidential Address to the All-Indian Christian Conference, Bangalore, December 27–29, 1923), insb. S. 3 (eine Kopie der Ansprache findet sich in: UTC Bangalore: VPC 12: K. T. Paul Collection).

33 Dies garantiere, so argumentierten die Befürworter, dass indischen Christen damit in jeder Sphäre des Lebens der ihnen zustehende Platz eingeräumt werden. Vgl. Archiv des Internationalen Missionsrats, Genf: IMC 265057 Indian Constitutional Reform. Meeting held 16th May 1919, S. 1, 2, 5.

34 British Library, India Office, London: MSS EUR F 178/28: Jawaharlal Nehru to S. K. Datta, Allahabad, July 8, 1936: »You will notice that it is proposed to have a National Council of about a hundred members. There is no virtue in this number and if so desired, the number can be increased. The object is to make the Council representative of various parts of India and of various shades of thought. [...] May I have your permission to include your name in the list of the foundation members of the National Council?«

35 British Library, India Office: MSS Eur/F 178/28 Datta Collection: S. K. Datta an Pandit Jawaharlal Nehru, Allahabad, 12.11.1937.

Diese Linie wurde auch im unmittelbaren Vorfeld der Unabhängigkeit von führenden Vertretern der indischen Christen durchgehalten. In Abgrenzung zu der Forderung einer christlichen Gruppierung in Madras nach einem unabhängigen Tamil-Nadu, einem »Pakistan of their own«³⁶, war ihnen klar, dass man sich in dieser Krisensituation keinesfalls erlauben konnte, durch die Wahrnehmung von Sonderinteressen einer Legitimation für die Verzögerung der Unabhängigkeit durch die Briten zu dienen.³⁷ Bereits im Oktober 1942 waren 4.000 Kopien einer von der *Indian Christian Association* von Bengalen und der *Indian Catholic Association* von Bengalen verabschiedeten Resolution versandt worden, in der Großbritannien zur unmittelbaren Anerkennung der Unabhängigkeit aufgefordert wurde. In einer wirklich nationalen Regierung, die sofort sowohl im Zentrum als auch in den Provinzen zu bilden sei, solle auch ein Repräsentant der indischen christlichen Gemeinschaft vertreten sein. Weitere Forderungen waren die Ausstattung der nationalen Regierung mit weitgehenden Vollmachten »so that it may put all its weight on the side of the United Nations« und die Übergabe der vollen militärischen Kontrolle an den *Commander-in-Chief of India*.³⁸ Auch die gesamtindische Konferenz indischer Christen erklärte im März 1943 öffentlich, dass sie dem Ideal eines freien und unabhängigen Indien in einer Weltbruderschaft der Nationen ihre uneingeschränkte Unterstützung gebe.³⁹

In den Jahren 1943 und 1944 fand somit die Welle der Resolutionen und Erklärungen indischer Christen ihren Höhepunkt. Die Vorschläge und Forderungen wurden von einigen einflussreichen Missionaren und europäischen Kirchenführern aufgegriffen und in Großbritannien vorgestellt. Im Januar 1944 wandte sich einmal mehr der anglikanische Metropolitan, Foss Westcott, mit einem Appell um Versöhnung an die Öffentlichkeit und betonte, dass dafür eine weitherzige Großzügigkeit notwendig sei. »Many of us believe that the days of imperialism are past, and that it can best be replaced by a Commonwealth of self-governing nations.«⁴⁰ Im Mai 1944 besuchte eine Deputation des britischen Kirchenrats in London den Indienminister Amery und stellte in einer Resolution fest, dass der Rat über das wachsende Misstrauen zwischen Indern und Briten betroffen sei: »It urges that, in spite of all the difficulties, the Government should provide facilities for renewed consultation between the leaders of all Indian parties, even while some are still interned, believing that this is a necessary condition of any real progress towards settlement.«⁴¹

In politischer Hinsicht bewirkten die Resolutionen nicht viel. Zwar wurde Mahatma Gandhi am 6. Mai 1944 aus Gesundheitsgründen aus der Haft entlassen, doch andere maß-

36 Diese Ansichten, die im *Guardian* veröffentlicht wurden, fanden entschiedenen Widerspruch der *All-India Conference of Indian Christians*, es wurde herausgestellt, dass der Anspruch der Versammlung, für die Christen ganz Südindiens zu sprechen, absurd sei. Vgl. »Editorial«, in: *The Christian Indian. Newsletter and Bulletin of All-India Conference of Indian Christians*, May 1942, S. 1 (IMC: 265058F).

37 Als die *Conference of British Missionary Societies* 1943 den NCCI bat, sich für eine Beruhigung der Atmosphäre einzusetzen, kam als prompte Antwort, dass die Voraussetzung hierfür die Freilassung der internierten politischen Führungspersonlichkeiten sei, und dass möglichst schnell eine nationale Regierung Indien vertreten solle. Vgl. *C. S. Milford, Church and Crisis in India*, 1946, S. 32.

38 Archiv des Bishop's College, Calcutta: Reforms in India, Box 1/File 4: S. C. Mukerji (President, Indian Christian Association, Bengal), an Lord Bishop of Calcutta, 4.11.1942, Enclosure: Resolutions passed at a joint meeting of the Indian Catholic Association of Bengal and the Indian Christian Association, Bengal, 13.10.1942.

39 Zitiert in: Ebd., 13.

40 Archiv des Internationalen Missionsrats, Genf 265050 D: Metropolitan of India Appeals for Reconciliation, Calcutta, Jan 1st, 1944.

41 »Churches and India. Plea for Facilities for new Consultations«, in: *The Times*, 18.5.1944 (IMC Genf 265060 J)

gebende Kongresspolitiker blieben im Gefängnis. Auch aufgrund der Kriegserfolge der Alliierten sahen sich die Briten nicht genötigt, weitere Kompromissangebote zu machen. Auf die innerindischen Konflikte zwischen Politikern des *National Congress* und der *Muslim League*, die schließlich zu der sich seit 1944 immer mehr abzeichnenden Teilung Indiens führten, hatten die kirchlichen Gremien noch weniger Einfluss. Dass die Sympathien der indischen Christen für die säkulare Konzeption des *National Congress* größer war als das von Muhammad Ali Jinnah und der *Muslim League* vertretene Staatsmodell, das auf einer religiös-islamischen Grundlage basierte, zeigt sich an der Erklärung des gemeinsamen Komitees der katholischen Union Indiens und der Gesamtindischen Christlichen Konferenz nach der Unabhängigkeit Indiens:

»The Committee records its gratitude to India's leaders for their determined stand against the formation of a Hindu State in the new Dominion and welcomes their declaration that India shall be a secular democratic state where all communities shall have equal rights and duties of citizenship. The Committee pledges the whole-hearted allegiance of Christians of India to the Indian Union and prays that the country may enjoy peace and prosperity and attain its due status in the community of nations.«⁴²

Zur Vertrauensbildung trug auch die Tatsache bei, dass einzelnen Vertretern der Christen politische Verantwortung übergeben worden war. So war Dr. John Matthai, der Präsident der *Indian Christian Association*, bereits Mitglied der Interimsregierung, ein anderer indischer Christ, Dr. H. C. Mukerjee, war Vize-Präsident der konstituierenden Versammlung der indischen Union (*Constituent Assembly of the Union of India*). Auch die Sprecher der Legislativen Versammlungen vom Punjab und von Orissa waren Christen. Auch andere indische Christen nahmen verantwortungsvolle Positionen ein.⁴³

Das *Ecumenical Christian Centre* in Whitefield bei Bangalore und andere Institute schulten Christen für ihre Verantwortung in Beruf und Politik. Aus der karitativen Arbeit des Nationalen Christenrats ging CASA (*Church's Auxiliary for Social Action*) hervor, ein karitatives Werk, das bei Flut- und Dürrekatastrophen Soforthilfe ohne Ansehen von Herkunft und Religion leistet. Das katholische Gegenstück wurde mit *Caritas India* gebildet.⁴⁴

Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen und die Forderung nach Religionsfreiheit

Bemühungen, den christlichen Glauben in Indien heimisch zu machen und dabei auch in einen Dialog mit dem Hinduismus zu treten, hatte es schon in früheren Phasen der Missionsgeschichte gegeben, so etwa durch die Akkommodationsstrategie der Jesuiten. Diese waren jedoch meist von den Entscheidungsträgern in Europa unterbunden worden. Auch dies änderte sich nach dem Ersten Weltkrieg, denn nun entwickelten sich neue Initiativen. Dazu gehörte etwa die christliche Ashram-Bewegung. Diese stellte einen Versuch dar, die im klassischen Hinduismus entwickelte Form des religiösen Lebens – die Zusammenkunft in einer Hütte oder Waldsiedlung unter Anleitung eines Gurus – mit dem Christentum zu verbinden. Die Ashram-Idee war für lange Zeit in Vergessenheit geraten, doch

42 »All-India Joint Committee of the Catholic Union of India and the All-India Christian Conference, Bangalore, October 25, 1947«, in: *The Guardian*, Nr. 42, 30.10.1947, S. 497, 498, hier: 497.

43 *Yale Divinity School*: Shot K. Mondol (method. Bischof, Hyderabad, Deccan, Indien), *The Christian Church Marches On in India*, 1950. *Grafe*, Evangelische Kirche, S. 119, macht folgende Angaben: »Christen, die sich damit Vertrauen erworben hatten, wurden zu Gouverneuren von Teilstaaten eingesetzt: H. C. Mokerjee und A. L. Dias in Westbengalen, Maharj Singh und P. V. Cherian in Bombay, A. J. John in Madras u. a. Christen stiegen in verschiedenen Parteien auf und bekleideten Kabinettsposten, z. B. Gesundheitsministerin Amrit Kaur.«

44 *Grafe*, Evangelische Kirche, S. 119.

hatten sich seit dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts reformhinduistische Kräfte um eine Wiederbelebung bemüht. Im Jahr 1915 etablierte Mahatma Gandhi in der Nähe Ahmedabads im Gujarat seinen *Satyagraha Ashram*, den er, in deutlicher Absetzung von dem klassischen Ideal des Rückzugs zur Konzentration auf das Religiöse, als Ausbildungsstätte für politische und soziale Reformer verstand.⁴⁵ Christliche Ashrams waren von diesen Modellen angeregt; so hatte etwa der 1921 in Tirupattur von den Ärzten S. Jesudason und Ernest Forrester Paton gegründeten Christukula-Ashram das architektonische Aussehen eines südindischen Tempels, Andachten und Gottesdienste wurden mit indischen Symbolhandlungen und Geräten sowie mit einheimischer Musik gestaltet. Im Krankenhaus galt für die persönliche und individuelle Beziehung zu den Patienten die Guru-Schüler-Beziehung als vorbildhaft.⁴⁶

Die christliche Ashram-Bewegung wurde innerindisch ebenso wie international diskutiert; auch während der Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 wurde das Thema behandelt. Im Zusammenhang mit der Ausbildung der Missionare wurde dort der Vorschlag gemacht, dass ausgewählte Nachwuchslente zunächst für eine bestimmte Zeit eine einheimische Form des religiösen Lebens kennenlernen sollten: »It might be possible to arrange for a limited number of candidates to share, for a period of several months or possibly years, in the life of some indigenous institution such as the Christian ashrams in India.«⁴⁷

Während diese Form des interreligiösen Austauschs für die Zusammenarbeit von Christen und Hindus in der Nationalbewegung eher förderlich war, erwies sich die Annäherung an eine andere Gruppierung als problematisch: Dem Bemühen der Kirchen um die Dalits (oder Kastenlosen) stand Gandhi skeptisch oder ablehnend gegenüber. Dieses Bemühen verstärkte sich insbesondere seit 1935, als der anerkannte Sprecher der Kastenlosen, Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar, ankündigte, dass er nicht als Hindu sterben werde. Ambedkar begründete seine Erklärung damit, dass er und seine Gruppe lange genug auf einen Gesinnungswandel der Hindus gewartet hätten und dass sie sich erst zur Lösung vom Hinduismus entschlossen hätten, als kein solcher Wandel stattfand. Darin kam eine Desillusionierung von dem durch Gandhi eingeschlagenen Weg zum Ausdruck, der ja durchaus auch die soziale Ächtung der Unberührbaren beseitigen wollte. Anders als Ambedkar jedoch ging es Gandhi darüber hinaus darum, eine möglichst große Geschlossenheit aller Kräfte im Unabhängigkeitskampf zu sichern; er verfolgte daher eine Integrationspolitik und wandte sich gegen die Zusicherung von Sonderrechten für einzelne Gemeinschaften. Gandhi brachte seine Identifikation mit den Unberührbaren dadurch zum Ausdruck, dass er diese als »Harijans«, als Kinder Gottes, bezeichnete und ab Februar 1933 die Wochenschrift *Harijan* herausbrachte, die bis zum Ende seines Lebens sein Sprachrohr blieb.

Doch 1935 war die erste Welle des Enthusiasmus verebbt, die orthodoxen Kräfte hatten sich organisiert und widerstanden jedem Versuch, die Tempel längerfristig den Unberühr-

45 Vgl. dazu *Mohandas Gandhi, Meine Experimente mit der Wahrheit*, Freiburg 1960, S. 347–349. In dieser Autobiografie findet sich auch ein Abschnitt über Shantiniketan (S. 335–337).

46 Zur christlichen Ashram-Bewegung: *Ernst Pulsfort*, *Christliche Ashrams in Indien*. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes, Altenberge 1989; *Helen Ralston*, *Christian Ashrams. A New Religious Movement in Contemporary India*, New York 1987; *Friso Melzer*, *Christliche Ashrams in Südindien*, Erlangen 1976. Zusammenfassungen bieten: *Horst Rzepkowski*, S. 50 f. sowie *Hans-Peter Müller*, »Ashrams, christliche« in: RGG, 4. Auflage, Tübingen 1998, S. 811. Einen guten Überblick über die historische Entwicklung der Guru-Konzeption gibt *Joel D. Mlecko*, *The Guru in Hindu Tradition*, in: *Numen* 29, 1982, S. 33–61.

47 »The Place, Function and Training of the Future Missionary«, in: *International Missionary Council (Hrsg.), The Life of the Church*, Oxford 1939, S. 251–293, hier: S. 255; vgl. dazu *Frieder Ludwig*, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*, Göttingen 2000, S. 160 f.

baren zu öffnen.⁴⁸ Ambedkar kam zu der Überzeugung, dass der Hinduismus nicht reformierbar sei. Seine Entscheidung, sich einer anderen Glaubensrichtung anzuschließen, sowie die Empfehlung an andere Parias, seinem Beispiel zu folgen, löste ein intensives Werben der verschiedenen Religionsgemeinschaften aus. Kurz nach der Erklärung wandte sich der Christenrat in einem vertraulichen Brief an die Kirchen- und Missionsleitungen und fasste das weitere Vorgehen in elf Punkten zusammen, von denen die ersten drei am wichtigsten sind:

»1. [...] We tried to indicate that this declaration might result in groups in differing parts of India seeking entrance into the religion of Jesus Christ. We have reason to believe that movements have already begun in some parts of India – and that not merely among groups that could be said to belong to the ›Exterior Castes.« [...] We desire once again to stress the importance of personal witness-bearing by Christians to their neighbours, and especially to those who belong to the exterior castes who are looking out to enter a religion which will give them full opportunities of a better life. If witness-bearing is always the duty of every Christian, it is doubly so at the present moment.

2. This universal witness-bearing must be accompanied by great sympathy with the peoples' search for a better life. It is possible there may be many mixed motives in the people that want to change their religion now. [...] We are however convinced that underneath all appearances, there is the longing, in the generality of these groups, to flee from the superstitions and the religious practices of the past [...].

3. If we plead for a sympathetic attitude towards these group movements, and against too minute an analysis of motives, we wish with equal earnestness to insist on an early and unequivocal explanation of the demands that Christianity makes. The first and foremost of these is the duty of Christian worship.«⁴⁹

In der folgenden Zeit kam es sowohl zu vertraulichen Gesprächen zwischen Kirchenführern und Dr. Ambedkar als auch zu lokalen Einzelinitiativen unter verschiedenen Gruppen der Dalits. Dabei wurde relativ schnell klar, dass dieser einer Konversion zum Christentum schon aus politischen Gründen skeptisch gegenüberstand. Bereits 1938 führte er aus, dass die Unberührbaren durch einen Übertritt zum Christentum ihre politischen Privilegien (wie zum Beispiel die Reservierung einer bestimmten Anzahl an Mandaten im Parlament) verlieren würden, ohne die keine soziale Verbesserung der Gemeinschaft gesichert werden könnte.⁵⁰ Bei anderen Anlässen begründete er seine Vorbehalte auch mit der denominationalen Aufsplitterung des Christentums. Probleme sah er auch in der Verbindung, die das Christentum oft mit der Kastenordnung eingegangen war, und in einer möglichen Entfremdung von der indischen Identität. Außerdem fürchtete er, dass ein Übertritt zum Christentum die machtpolitische Position der Kolonialmacht England stärken könnte. Nach vielen Jahren des Zögerns entschloss er sich schließlich 1951 für den Buddhismus.⁵¹ Obwohl Ambedkar Hunderttausende seiner Anhänger folgten, trafen nicht alle Unberührbaren dieselbe Entscheidung. Nach der Erklärung von 1935 war es auf regionaler Ebene auch zu zahlreichen Bekehrungen zum Christentum gekommen.⁵²

Diese Entwicklungen waren mit Gandhis Konzeption einer möglichst großen Geschlossenheit aller Kräfte nicht zu vereinbaren. Die »Massenbekehrungen« unter den Kastenlo-

48 *E. Asirvadam*, *The Depressed Classes and Christianity*, in *NCCR Review* 55, 1935, 614 ff.

49 IMC: CBMS-H (2007), Box 395: NCCI Correspondence: NCCI to all Heads of Churches and Missions, undatiert, 1935.

50 IMC/CBMS: Box 396 (H 2007): J. Z. Hodge, F. Whittaker, Notes on Interview with Dr. R. B. Ambedkar, Bishop's house, Bombay, February 15, 1938.

51 Vgl. hierzu *Michael von Brück/Whalen Lai*, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, S. 70–77; eine eingehende Würdigung Ambedkars bietet zudem die Münchner Dissertation von *S. Jürgens*, *B. R. Ambedkar – Religionsphilosophie eines Unberührbaren*, Frankfurt/Main/Bern 1994 (ausf. Literaturverzeichnis!).

52 IMC-CBMS H 2007, Box 395 (NCCI Correspondence): Azariah an Paton, 25. Jan. 1937.

sen verstärkten seine kritische Haltung gegenüber der christlichen Missionstätigkeit. Demgegenüber stellte der Bischof von Dornakal heraus, dass Bekehrungen notwendigerweise zum Christentum gehörten und dass man hier die Kritik und abfällige Urteile der nationalen Führungspersönlichkeiten ertragen müsse.⁵³

Es gelang schließlich, den Grundsatz der Religionsfreiheit in der indischen Verfassung von 1950 zu verankern, denn § 25 (1) stellte fest: »Alle Personen genießen – im Rahmen der öffentlichen Ordnung, Moral und Gesundheit sowie der anderen Bestimmungen dieses Teils der Verfassung – in gleicher Weise die Freiheit des Gewissens und das Recht, sich zu ihrer Religion frei zu bekennen, sie frei auszuüben und zu propagieren.«

Neue Akzentuierung der christlichen Botschaft

Es war insofern schwierig, Gandhi zu widersprechen, als dieser die ethischen Maßgaben des Neuen Testaments, insbesondere die Bergpredigt, zur Grundlage seines Handelns gemacht hatte und als moralische Autorität anerkannt war⁵⁴, während gleichzeitig die Politik der einmal als christlich charakterisierten europäischen Mächte nicht die entsprechende Glaubwürdigkeit aufwies. Sherwood Eddy machte in einem am 2. Juni 1923 im *Christian Patriot* erschienen Artikel darauf aufmerksam, dass für die Entwicklung des Konzepts der Gewaltfreiheit das Neue Testament und insbesondere Matthäus 5,39 (»Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern, wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin.«) richtungsweisend war.⁵⁵ Durch die konsequente Anwendung dieser Prinzipien und die starke moralische Autorität des Mahatma kam es gerade nach dessen Inhaftierung zu zahlreichen Vergleichen mit dem Leidensweg des Jesus von Nazareth. In der Zeitschrift *The Vedic Magazine* wurde Gandhi als moderner Christus vorgestellt, der sich als der sündloseste und unschuldigste Mensch für sein Volk geopfert habe; die Vertreter der britischen Kolonialverwaltung wurden mit Pontius Pilatus verglichen. Der Herausgeber des einer säkularen Tradition verpflichteten *Indian Social Reformer* fasste zusammen, dass orthodoxe Hindus, militante Anhänger des Arya Samaj und fromme Muslime sich nun ganz neu mit der christlichen Botschaft beschäftigten: »It may be said without exaggeration that the Mahatma in jail has achieved in a short while what Christian missions had not in a hundred of years with all their resources of men and money – he has turned India's face to Christ upon the Cross.« Die Missionare

53 IMC Genf: 265060A: V. S. Dornakal to Agatha Harrison, Dornakal, 17.1.1937: »We are convinced that Christianity has always stood for conversion, and for changing people from one society to another. [...] Mr Gandhi does not favour this. Since however this is a fundamental characteristic of Christianity, it is impossible to alter our position. [...] What, I ask, is our duty at this time – as followers of Christ and as Indian nationalists? First and foremost it is our duty to be loyal to Christ, and therefore we must proclaim him to all our people as the Way, the Truth and the Life. If while doing this our national leaders oppose us and misjudge us – we must bear it all – even as the early apostles did.«

54 Zur Problematik vgl. etwa E. C. Dewick, Mahatma Gandhi and Christian Missions, in: NCCR 62, 1954, S. 235–241: »(1) In 1926, I was asked to speak to the Negro students at Tuskegee in the Southern States of America. I asked what subject I should speak about; the answer at once came back: ›Tell us about Mr. Gandhi!‹ – Why do you want to hear about Gandhi? Because we know he is the greatest coloured men living in the whole world! (2) In 1939, the famous Japanese evangelist and social reformer, Toyohiko Kagawa, visited Gandhi. Gandhi rose, to greet Kagawa with respect, Kagawa knelt, to salute Gandhi. Would Kagawa, I wonder, have knelt before any other of the world's great men today? Why this extraordinary veneration? Broadly, I think, because Gandhi's life and character, in spite of certain very obvious defects, seems to the world at large the most dramatic example in our day of a life of utter courage, self-sacrifice and service.«

55 Sherwood Eddy, Gandhi – An Interpretation, in: The Christian Patriot, 2nd June 1923.

waren sich zunächst nicht ganz im Klaren darüber, was sie von derlei Vergleichen halten sollten. Es setzte sich dann aber doch eine positive Bewertung durch: Es sei evident, dass Indien durch Gandhi von Christus lerne, schrieb die Zeitschrift *Harvest Field*. Man bete dafür, dass diejenigen, die auf diese Weise von Christus erfahren haben, sich direkt an den Meister wendeten und sein ganzes Leben durch das Studium der Evangelien kennenlernen.⁵⁶

In der indischen Theologie war die Bezugnahme von Reform-Hindus wie Mohandas Gandhi und vor diesem Ramohun Roy auf die ethischen Dimensionen des Neuen Testaments ein zentrales Thema. Zwei herausragende Theologen, der zur Mar Thoma Kirche (dem protestantischen Zweig der Thomas Christen) gehörende M. M. Thomas (1916–1996) und der katholische Priester Raimon Panikkar (geb. 1918), befassten sich damit in ihren Veröffentlichungen. In Panikkars 1964 erschienenem »Der unbekannte Christus im Hinduismus«⁵⁷ ist Christus nicht der den Christen bekannte, den Hindus jedoch unbekannte Christus, sondern der den Hindus ebenso wie den Christen unbekannt, von beiden erst zu entdeckende Christus.⁵⁸ M. M. Thomas geht es in seinem »Christus im neuen Indien« dagegen darum, die Auseinandersetzung der reform-hinduistischen Bewegung als Chance für den Dialog zu nutzen.⁵⁹

Auch in anderer Richtung setzte M. M. Thomas Akzente. Als Nachfolger Paul Devanandans war er von 1963 bis 1976 Direktor des 1957 gegründeten *Christian Institute for the Study of Religion and Society* in Bangalore, das aus christlicher Perspektive zu politischen Fragen Stellung nahm. Er setzte die politische Situation und das christliche Zeugnis in Korrelation zueinander und betonte den Zusammenhang von dem christlichen Erlösungsglauben und der Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaft.⁶⁰ Gottes Handeln und geschichtliche Ereignisse dürften weder undialektisch miteinander identifiziert noch auseinander gerissen werden. Die Kirche müsse mitwirken bei der Schaffung »einer säkularen, nationalen Gemeinschaft inmitten von Indiens religiösem und ideologischem Pluralismus, indem sie eine Gemeinschaft in Christus darstellt, die Klasse, Kaste, ethnische und religiöse kommunale Teilungen transzendiert.«⁶¹

Auch Paul Devanandan (1901–1962) hatte herausgestellt, dass es für Christen in ihrem Dienst am Nächsten notwendig sei, mit Menschen anderen Glaubens zusammenzuarbeiten – insbesondere in Ländern, in denen alte Religionen sehr realen Einfluss auf das Denken und Leben der Menschen haben. Christliche Diakonie verstand er nicht nur als Dienstleistung aneinander, sondern vor allem als Dienstleistung der Privilegierten an den weniger Privilegierten.⁶² In der Artikulation des christlichen Auftrags wurde nun nicht mehr so sehr Ausbreitung und Wachstum der Kirche, sondern der christliche Dienst am Nächsten, die Diakonia, akzentuiert; die meistzitierten Bibelstellen waren nicht mehr Matthäus 28,

56 »India and Christ«, in: *Harvest Field* 42, 1922, S. 206–210. Dort finden sich auch die Zitate aus dem *Vedic Magazine* und dem *Indian Social Reformer*. Die Diskussion um Gandhis Verhältnis zum Christentum flammte in den nächsten Jahren immer wieder auf (vgl. etwa NCCR 44, 1924, S. 359–362) und wurde auch Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Abhandlungen.

57 *Raimon Panikkar, The Unknown Christ Of Hinduism: Towards An Ecumenical Christophany*. 1964, Neuauflage Maryknoll 1981; deutsch: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, 1965, Neuauflage Mainz 1990.

58 Vgl. *Sinner*, S. 213.

59 *Madhathilparampil Mammen Thomas, The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London 1969, deutsch: *Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum*, Göttingen 1989.

60 *Ders.*, *Salvation and Humanization*, Madras 1971.

61 *Ders.*, *The Future of the Church in India*, in: NCCR 110, 1990, S. 137–148; Zusammenfassung aus *Friedrich Huber, Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien*, Leipzig 2005, S. 61.

62 *Paul Devanandan, Christian Concern in Hinduism*, Bangalore 1961, S. 133.

19 u. 20: »Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe«, sondern eher Matthäus 25,40: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« oder Philipper 2, 5–11: »Seid einander so gesinnt, wie es dem Leben in Jesus Christus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich, und wurde wie ein Sklave.«

In den 1960er-Jahren wurden diese Ansätze im internationalen ökumenischen und missionswissenschaftlichen Diskurs aufgegriffen. Indische Theologen und Kirchenführer wie M. M. Thomas hatten daran maßgeblichen Anteil. Von den theologischen Entwürfen und Dialogansätzen, die im Kontext der religiösen und politischen Umbruchsituation des süd-asiatischen Landes entwickelt wurden, gingen wichtige Impulse auch für afrikanische Theologen aus.

II. ENTWICKLUNGEN IN AFRIKA

Der Dekolonisationsprozess in den Kirchen gewann in den 1950er-Jahren an Dynamik. Neben der indischen Unabhängigkeit markiert die Machtübernahme der Kommunisten unter der Führung von Mao Zedong in China eine tiefgreifende Zäsur, denn die christlichen Kirchen wurden hier v. a. aufgrund ihrer Bindung an den westlichen Imperialismus angegriffen. 1949 hatten chinesische Kirchenführer eine Revision ihrer Beziehungen zu den überseeischen Missionsleitungen eingeleitet und in einer Erklärung festgestellt:

»Wir Christen in China fühlen die Dringlichkeit, unsere Arbeit und unsere Beziehung zu den »alten« Kirchen angesichts der historischen Veränderungen in China einer Überprüfung zu unterziehen. Wir brauchen unseren Glauben nicht in Frage zu stellen, denn unser fundamentaler Glaube an Christus kann nicht erschüttert werden. [...] Die Herausforderung für uns besteht darin, neue Wege zu finden. Wenn es für uns gilt, den Nächsten zu lieben, und dies in vollem Sinne in unserem Alltag und in unserer Gesellschaft, dann sollten wir diese Herausforderung annehmen.«⁶³

Anlässlich des Korea-Krieges wurden 1951 die amerikanischen Missionare des Landes verwiesen und jegliche finanzielle Unterstützung aus dem Ausland abgeschnitten. Einheimische Kirchenleitung, kirchliche Einheit und der Dienst zum Wohle der Nation wurden auch hier notwendigerweise betont.

Kurz darauf erreichte die Welle der Befreiung von der Kolonialherrschaft und der Erlangung der Unabhängigkeit auch Afrika. 1952 wurde Ägypten, 1956 Tunesien, Marokko und der Sudan unabhängig, 1957 folgte Ghana als erster Staat des subsaharischen Afrikas, 1958 Guinea. 1960, im sogenannten Afrika-Jahr, wurden Kamerun, Kongo-Brazzaville, Gabun, Tschad, die Zentralafrikanische Republik, Togo, Elfenbein-Küste, Dahomey, Ober-Volta, Niger, Nigeria, Senegal, Mali, Madagaskar, Somalia, Mauretanien und Kongo-Leopoldville unabhängig. Dieser Prozess setzte sich in den darauffolgenden Jahren fort.

Der seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs einsetzende rapide Umbruch stellte die Missionsarbeit vor grundlegende Fragen. Allmählich setzte sich in den verschiedenen Gremien ein Perspektivwechsel durch. So brachte Papst Pius XII während der Weihnachtsansprachen 1954 und 1955 seine Bedenken gegen die Unterdrückung nationaler Bestrebungen in den Kolonien zum Ausdruck.⁶⁴ Im protestantischen Bereich und bezo-

63 Evangelisches Missionswerk (Hrsg.), *China und seine Christen – ein eigener Weg*, Hamburg etc. 1982, S. 20.

64 »L'Église et le Nationalisme«, *Informations Catholiques Internationales*, 1.5.1958, pp. 17–18, zitiert in: *Luis Benjamin Serapiao*, *The Roman Catholic Church and the Principle of Self-Determination: A case Study in Mozambique*, in: *Journal of Church and State*, 1981, S. 323–334, hier: S. 330.

gen auf Afrika markiert das Werk »Christianity and Politics in Africa« (London 1957) von John Victor Taylor, einem führenden Mitarbeiter der anglikanischen *Church Missionary Society*, einen Wendepunkt. Angesichts der in vielen afrikanischen Staaten bevorstehenden Unabhängigkeit forderte Taylor die Kirchen auf, ihre bisherige Distanz zu den Nationalbewegungen zu überdenken.⁶⁵

Die Stärkung der einheimischen Kirche gegenüber der europäischen Mission

Nachholbedarf bestand insbesondere im Hinblick auf die Übernahme von kirchlichen Führungspositionen durch Afrikaner. Ansätze in dieser Richtung hatte es in West-Afrika schon im 19. Jahrhundert gegeben – so war der Anglikaner Samuel Ajayi Crowther, ein ehemaliger Sklave, 1864 zum Bischof geweiht worden –, doch waren diese in der Zeit der Kolonialisierung Afrikas wieder unterbunden worden: Als Crowther 1891 starb, wurde ein Europäer als Nachfolger eingesetzt. Es sollte 60 Jahre dauern, bis wieder ein Afrikaner das Amt des Diözesan-Bischofs in der Anglikanischen Kirche übernehmen konnte: Alexander Babatunde Akinyele wurde 1951 in Ibadan (West-Nigeria) in sein Amt eingeführt.

Bis dahin war Afrikanern in Nigeria nur noch ein Aufstieg bis zum Amt des »stellvertretenden Bischofs« (*Assistant Bishop*) möglich gewesen – doch bereits damit hatten sie Positionen erlangt, die für indigene Christen in anderen Missionsgebieten noch unerreichbar waren.⁶⁶ Als 1898 drei stellvertretende afrikanische Bischöfe nach London kamen, um an den Feierlichkeiten zum 100-jährigen Bestehen der *Church Missionary Society* teilzunehmen, wurde von indischen Christen die Frage aufgeworfen: »When is India to have her own native Bishops?«⁶⁷ Und im Anschluss an die Begegnung mit Akinyele während der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 stellte der Südafrikaner Albert Luthuli fest:

»When I learned (for the first time) that there are African Anglican Bishops in West Africa, I thought it an adverse comment on South Africa, where so far there are none after this long time. Why? Has the Church been unable to train Africans, or has it tried only half-heartedly? Or has the rigour of the West African climate made Europeans feel more temporary there, readier to hand over and go?«⁶⁸

Die Situation änderte sich bis 1960 nur wenig; weder im südlichen noch im zentralen Afrika wurden Afrikaner in der Anglikanischen Kirche zu Bischöfen geweiht. In Ost-Afrika gab es mittlerweile wenigstens sieben stellvertretende Bischöfe, aber afrikanische Diözesan-Bischöfe fanden sich bis zu dieser Zeit nur in Nigeria.

Auch in der Katholischen Kirche vollzog sich der Fortschritt langsam. Im Jahr 1939 war Joseph Kiwanuka aus Uganda in Rom zum Bischof geweiht worden; 1951 folgte Laurean Rugambwa aus Tanganyika. In den darauffolgenden sieben Jahren übernahmen 19 weitere Afrikaner das Bischofsamt in der Katholischen Kirche.⁶⁹ Laurean Rugambwa

65 Zu Taylor vgl. *Kevin Ward*, »A Theology of Attention«: The CMS Tradition at the End of the Colonial Era in Africa: Max Warren (1904–1977) and John V. Taylor (1914–2001), in: *Frieder Ludwig/Afe Adogame* (Hrsg.), *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden 2004, S. 227–236.

66 Dabei spielte die progressive Missionspolitik des Laiensekretärs der anglikanischen *Church Missionary Society*, Henry Venn (1796–1873), ebenso eine Rolle wie die Tatsache, dass mit ehemaligen Sklaven, die in Sierra Leone ausgebildet wurden, eine christliche Elite zur Verfügung stand. Hinzu kam, dass es noch keinen ausreichenden Impfschutz gegen Tropenkrankheiten gab und verschiedene Regionen Westafrikas als »white man's grave« bekannt wurden. Vgl. *Frieder Ludwig*, *Kirche im kolonialen Kontext*, Frankfurt/Main 1992.

67 »The Queen and the African Bishops«, in: *Christian Patriot*, 18.6.98.

68 *John Albert Luthuli*, *Let my people go. An Autobiography*, London 1962, S. 79 f.

69 Vgl. *Adrian Hastings*, *A History of African Christianity 1950–1975*, Cambridge 1979, S. 113.

aus Tanganyika wurde 1960 als erster Afrikaner ins Kardinalskollegium aufgenommen. In dem ostafrikanischen Land bereiteten sich auch die Lutheraner auf die neue Situation vor; so wurde Stephano Moshi zunächst Kirchenpräsident (1958), dann Bischof (1960). In internationaler Hinsicht wurde der Lutheraner Josiah Kibira bekannt, der sich bald nach seinem Amtsantritt als Bischof von Bukoba im Jahr 1965 durch weltweit publizierte Reden etwa vor der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz profilierte. Gerade Kibira artikuliert die Konflikte zwischen afrikanischen Kirchenführern und ausländischen Mitarbeitern, die er als »people from outside who have power, namely through money« bezeichnen konnte, gelegentlich sehr deutlich. So verurteilte er die Idee der Wiedereinführung eines Missionsrats: »In the minds of our powerful ones there should be a ›missionary council‹ in the ›field‹, in Tanzania. Now, such a language in a free country is very dominating. To bring a missionary council of foreign internationally coordinated missionary effort is simply Christian neo-colonialism and imperialism on its way back to Africa.«⁷⁰

Verstärkte ökumenische Zusammenarbeit und die Frage der kirchlichen Einheit

Als im Spätsommer 1947 die *Church of South India* feierlich inauguriert wurde, trafen Glückwünsche aus aller Welt ein. Darunter war auch eine Grußbotschaft des nigerianischen Christenrats:

»The Christian Council of Nigeria met in Onitsha, July 1947, would like to send a special message of greeting to the South India United Church, which comes into being in September. Many Christians here in Nigeria have watched with prayerful interest the negotiations, that, after many years, have reached their appointed end. We shall continue to pray for you as you grow together into one Church. We realise that you are pioneers in a great venture of faith, that will have world-wide repercussions. We trust that not only in your own land but in many other lands also your venture may strengthen the one common witness of the Christian Church.«

Der Sekretär fügte hinzu: »I was asked to let you know that in S.E. Nigeria similar negotiations have been going on for years – Anglican, Church of Scotland, and Methodist –, and they have based their work on yours.«⁷¹

Die südindischen Unionsbestrebungen waren in Nigeria schon seit dem Ende der 1920er-Jahre aufmerksam verfolgt worden. Die stellvertretenden Bischöfe Howells⁷² und Oluwole verwiesen auf den Vorbildcharakter und zitierten ihren indischen Kollegen Azariah, der die denominationelle Aufspaltung des Christentums als Sünde und die Einheit als notwendig in nicht-christlichen Ländern bezeichnet hatte.⁷³

70 Josiah Kibira, Commentary to AACC Speech in Adis Abeba 1965, in: ELCT Archiv, Moshi: ELCT/NWD K 9 (Kibira Notes); Frieder Ludwig, Das Modell Tanzania. Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat während der Ära Nyerere, Berlin 1995, S. 42.

71 »Messages from Churches, Church Leaders and Christian Organisations«, in: Church Union News and Views 18, Nov. 1947, S. 21–44, hier: S. 39.

72 Howells hatte die Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 besucht. Er war von den Entwicklungen in Indien außerordentlich beeindruckt: »As far as we are concerned here in Nigeria there does not yet seem to be the desire to such an extent as exists in South India, of forming ourselves into one Church, i. e. when Anglicans (or C. M. S. and N. D. P.), Presbyterians, Baptists and Qwa Iboes, will all unite in Nigeria if not in West Africa. This is not a question for the missionaries to settle, but for ourselves, as was the case in South India.« Niger Delta Church Board Session, Port Harcourt, 1930, in: Wesleyan Methodist Missionary Society (WEADM), Vol. XXXV, No 306, June 1930, S. 109, 110.

73 Bischof Oluwole stellte fest, dass es unter den Repräsentanten der jungen Kirchen einen starken Wunsch nach Wiedervereinigung mit ihren Mitchristen aus den anderen Denominationen in den jeweiligen Ländern gegeben habe. Der Bischof von Dornakal, der erste indische Bischof, habe seine Sicht der Dinge sehr deutlich bei der Lausanner Konferenz über Glaube und Kirchenverfassung zum Ausdruck gebracht. Oluwole zitierte die berühmten Worte Azariahs: »Unity

Südindien spielte in den nigerianischen Vereinigungsbemühungen eine so zentrale Rolle, dass der Moderator der Church of South India, Rev. Hospit Sumitra, für das Spätjahr 1955 nach Westafrika eingeladen wurde. Sumitra besuchte sowohl Nigeria wie Ghana.⁷⁴ Ein Büchlein, in dem Sumitra 20 Fragen des nigerianischen Kirchenunionskomitees beantwortete, lag schon vor dessen Eintreffen gedruckt vor.⁷⁵ So fand der Besuch die ihm gebührende öffentliche Beachtung. Die *Daily Times* berichtete ausführlich über eine Rede des Moderators, in der dieser erklärt hatte, weshalb die katholische Kirche nicht in die südindischen Verhandlungen einbezogen war.⁷⁶

Letzten Endes kam die Vereinigung aber nicht zum Abschluss, da in der Anglikanischen Kirche immer größere Zweifel an dem südindischen Modell geäußert wurden. Nach der Erlangung der Unabhängigkeit wurde noch einmal eine energische Anstrengung unternommen, die *Church of Nigeria* endlich zu etablieren. Die Inaugurationsfeierlichkeiten waren für den 11. Dezember 1965 vorgesehen. Die ersten Gäste waren bereits in Lagos eingetroffen, britische und nordamerikanische Kirchen hatten bereits einen finanziellen Beitrag geleistet. Doch im letzten Moment wurde die Vereinigung abgesagt. Persönliche Animositäten spielten hierfür ebenso eine Rolle wie die regionalen Gegensätze Nigerias.⁷⁷ Kirchenunionsbemühungen scheiterten auch in anderen afrikanischen Staaten. In Tansania war es ab 1959 zu Gesprächen zwischen Lutheranern, Herrnhutern, Mennoniten und Anglikanern gekommen. Da die Anglikaner sich erst kurz zuvor in der *Church of the Province of East Africa* formiert hatten, die auch Kenia umfasste, und dabei ein komplizierter Ausgleich der verschiedenen inneranglikanischen Richtungen geglückt war, legten sie großen Wert auf die Einbeziehung Kenias in die Bildung einer »ostafrikanischen Kirchenunion.« Im Juli 1962 wurden Verhandlungen in Limuru aufgenommen, die 1963 in Ilboru und 1965 in Dodoma fortgesetzt wurden. Die Frage des historischen Episkopats erwies sich jedoch letzten Endes als unüberwindlich.⁷⁸ Daneben spielten andere Faktoren eine Rolle: Die südindische Kirchenunion hatte an Ausstrahlungskraft verloren. Es war nicht gelungen, ein überzeugendes Gegenmodell zu den europäischen Denominationen zu bilden; mit der *Church of South India* war nicht eine einzige vereinte Kirche, sondern eine weitere Denomination in Südindien entstanden. Hinzu kam, dass sich die afrikanischen Verhandlungspartner gerade durch die allmähliche Lösung von der missionarischen Kontrolle ihre eigene konfessionelle Identität stärker betonten: Es war nach allem nicht leicht gewesen, ein »guter Anglikaner« oder ein »guter Presbyterianer« oder ein »guter Methodist« zu werden; noch schwieriger war es gewesen, in Führungspositionen aufzurücken. Es fiel schwer, diese Errungenschaften aufzugeben.

may be a desirable ideal in Europe; it is a necessity in India. Divided Christianity may be acknowledged to be a source of weakness in the West, it is a sin and stumbling-block in non-Christian lands.«, in: WEADM, Vol. XXXIV, No 297, Sept. 1929.

74 K. O. Dike Library, Ibadan: Bishop S. C. Phillip Papers, Box 56, File 1: Union Committee, Eastern Nigeria Section, 24. Feb. 1955.

75 Ebd., Nigeria Church Union Committee, S. A., Forster, Secretary, Twenty Questions, 31. October 1955: »The replies of the Moderator of the Church of S. India to the 20 questions put to him by the Nigeria Church Union Committee have been received and printed. Copies may be had from this office.«

76 »No unity with Catholics, says Church of India Moderator«, in: *Daily Times*, 9.11.1955, S. 12.

77 Diese Ereignisse, die außerhalb des Zeitrahmens der vorliegenden Arbeit fallen, sind ausführlich beschrieben in: *Ogbu U. Kalu, Divided People of God*, New York 1978, insb. S. IX – XI, S. 66–80.

78 Vgl. *Ludwig, Das Modell Tanzania*, S. 47, 48.

Die Stellung der Christen zur Nationalbewegung und die Positionierung für die Zeit nach der Unabhängigkeit

Die Nationalbewegungen des britischen Westafrikas hatten in der Zwischenkriegszeit wenig Einfluss auf grundlegende politische Entscheidungen. Es gelang ihnen nicht, die Massen durch ein Aktionsprogramm zu mobilisieren, wie es Gandhi mit seiner Kampagne des bürgerlichen Ungehorsams und insbesondere mit dem Salzmarsch getan hatte. Dessen Zielsetzung, die Verwirklichung der Selbstregierung, schien den Westafrikanern unrealistisch. Die *Gold Coast Times* erklärte ihren Lesern das Verhalten der »Freunde in Indien« folgendermaßen:

»We on this side may be tempted to regard with disapproval the demand for ›complete independence‹ and the weapons which it is proposed to wield in the attainment of the object in view, such as the boycott of the local legislatures and the non-payment of taxes. But we must avoid criticising them since our friends in India may have had very good reasons for adopting such a course. We may recall that close by India is the Empire of Japan populated by a race which has much in common with the people of India; and human nature being what it is, they cannot contemplate the rapid advance of Japan, which in less than a century has risen from an insignificant state to a world power under an ›independent‹ Government, without realising that no form of rule can be as good as ›independence‹.«

Politische Freiheit, so die Zeitung weiter, sei keine Frucht, die von selbst vom Baum falle: Man müsse den Baum schon schütteln, um etwas zu erreichen.⁷⁹

Da die westafrikanischen Politiker – um im Bild zu bleiben – den Baum noch nicht schüttelten und das Kolonialsystem noch nicht grundsätzlich in Frage stellten, war es für die Kirchen in Westafrika nicht nötig, ihr Verhältnis zu den Nationalbewegungen grundsätzlich zu klären. Daher gab es während der 1920er- und 1930er-Jahre kaum Stellungnahmen auf der institutionellen Ebene. Allerdings bezogen Einzelpersonen Position. Prominentestes Beispiel war wohl der Ghanaer Dr. J. K. Aggrey, der in den USA studiert hatte und später stellvertretender Prinzipal des *Achimota Colleges*, einer Eliteschule in Accra (Ghana), wurde. Aggrey hatte bei einer Missionskonferenz in Atlantik City 1922 erklärt, dass Internationalismus Nationalismus voraussetze und dass es keinen Internationalismus oder Ökumenismus geben könne, bevor man guten Nationalismus habe. Nationalismus sei als Selbstachtung und Selbstrespekt zu verstehen, Pluralismus, nicht Homogenität die Ordnung der Zukunft.⁸⁰ Jede Art von Einseitigkeit war Aggrey fremd. Ein Bild, das er häufig gebrauchte und das später zum Emblem des *Achimota Colleges* werden sollte, war das Klavier mit seinen weißen und schwarzen Tasten: Es sei zwar möglich, nur auf den weißen Tasten zu spielen oder nur auf den schwarzen, aber man brauche beide, um harmonische Musik machen zu können.

Trotz dieses harmonischen Gesamtkonzepts, das normalerweise nicht gerade Kennzeichen eines Befreiungskampfes ist, hatte Aggrey auch außerhalb der Kirchen auf die Entwicklung der Nationalbewegung Einfluss. Kwame Nkrumah, der erste Präsident Ghanas, berichtete, dass er von Aggrey entscheidend beeinflusst worden sei. In seinen Erinnerungen schrieb er:

»[...] the figure to whom all Africans looked that day was Dr. Kwegyir Aggrey, assistant vice-principal and first African member of the staff. To me he seemed the most remarkable man that I

79 »Shaking the Tree in India«, in: *The Gold Coast Times*, 22.2.1930, S. 7. archiviert in: National Archives, Ghana; im folgenden: NAG. Gandhi und die Entwicklungen in Indien wurden weiterhin von der *Gold Coast Times* verfolgt, vgl. »Character in Leadership«, 1.3.1930; »The Qualities of a Great Man«, 10.–17.5.1930; »Dr. Tagore and the Machine«, 5.–12.7.1930, »Lord Irwin and Gandhi«, 28.3.1931.

80 Zitiert in: *Efiong Utuk*, *From New York to Ibadan. The Impact of African Questions on the Making of Ecumenical Mission Mandates, 1900–1958*, New York etc. 1990, S. 75, 83 ff.

had ever met and I had the deepest affection for him. [...] It was through him that my nationalism was first aroused.«⁸¹

Insgesamt jedoch hatte sich ein eher distanziertes Verhältnis der Nationalbewegungen zu den Kirchen entwickelt, obwohl – oder vielleicht auch gerade weil – zahlreiche Führungspersönlichkeiten der Nationalbewegungen aus der den Missionsschulen entstammenden Bildungselite hervorgegangen waren.

Im bevölkerungsreichsten Land Afrikas, in Nigeria, bezog der Christenrat als Dachorganisation der protestantischen Kirchen erst 1952 Stellung. In einer Erklärung wurde herausgestellt, dass Nigeria, wie jedes andere Land, auch ein natürliches Recht auf eine eigene Regierung (*self-government*) habe. Eine gute Regierung, die der Wille Gottes sei, zeichne sich dadurch aus, dass sie so weit wie möglich die wirklichen Wünsche der Menschen herausfinde, die Gewissensfreiheit und Rechte der Minoritäten schütze, Freiheit der Religionsausübung (bzw. des Gottesdienstes) gewähre, Gerechtigkeit für alle verfügbar mache und das physische und moralische Wohlergehen der Volkes durch effiziente Planung und Verwaltung fördere. Weiter stellte der Christenrat fest, dass alle Rassen vor Gott gleich sind und das Recht auf gleiche Behandlung haben. Das Gesetz Christi verbiete jegliche Art der Rassendiskriminierung, egal, ob diese nun gegen Afrikaner oder Nicht-Afrikaner gerichtet sei. Schließlich wurde ausgeführt, dass eine gute Regierung genügend fähige und integre Leute benötige; der Geist des unvoreingenommenen Dienens, der ein besonderes Produkt des Christentums sei, solle das Kennzeichen aller Staatsdiener sein.⁸²

In anderen afrikanischen Staaten schwenkten die Kirchen noch später um. In Tanganyika hielten sich die Dachorganisationen mit politischen Erklärungen auch in den 1950er-Jahren noch zurück. Erst im Sommer 1959 wurde das Thema »The Church and Citizenship« im Christenrat Gegenstand der Besprechungen. Eine abschließende Erklärung stellte fest, dass die christliche Religion mit dem ganzen Menschen zu tun habe, sowohl mit der Seele, als auch mit dem Körper. Christus könne nicht von irgendeinem Teil des Lebens ausgeschlossen werden. Daher sollten die Christen an der Politik interessiert sein. Die Partizipation am politischen Leben wurde daneben auch aus dem Gebot der Nächstenliebe abgeleitet: »To love our neighbour means to promote his welfare in any possible way. One such way, in our present situation in Tanganyika, is for the Church to assist the people of this territory in their desire to reach political self-government.«⁸³ Auch in der katholischen Kirche wurden die Weichen gestellt. An Weihnachten 1960 wurde der Pastoralbrief der Bischöfe »Unity and Freedom in the New Tanganyika« veröffentlicht, in dem die Bereitschaft der katholischen Kirche artikuliert wurde, bei dem Aufbau eines unabhängigen Tanganyika mitzuwirken: »All Catholics shall try to build a soundly established Tanganyika with ever growing dedication and enthusiasm.« Als Leitgedanke wurde die Notwendigkeit verschiedener Formen des gesellschaftlichen Pluralismus formuliert. In einer abschließenden Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Staat wurde einerseits auf die Unmöglichkeit einer völligen Trennung von politischer und religiöser Sphäre verwiesen, andererseits wurden aber die jeweiligen Zuständigkeiten abgegrenzt.⁸⁴

81 *Kwame Nkrumah*, *The Autobiography of Kwame Nkrumah*, London 1957, S. 14.

82 »Christianity and Political Development. A statement issued by the Christian Council of Nigeria with the hope that it will serve as a guide to the Christian people in Nigeria in their activities, in their prayers and in the spirit in which they react to the important political changes of these days.«, in: WEADM, Vol. LVII, No 503, Jan. – Feb. 1952, S. 14.

83 Evangelical Lutheran Church in Tanzania/Northern Diocese Archive/77/1, Christian Council of Tanganyika, Minutes of the Meeting of the Christian Council of Tanganyika held at Tabora from 29th June to 2nd July, 1959.

84 *Unity and Freedom in the New Tanganyika*, unterzeichnet von Laurean Cardinal Rugambwa und 19 weiteren Bischöfen, Tabora 1960, S.2; vgl. *Ludwig*, *Das Modell Tanzania*, S. 35–37.

Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen und die Forderung nach Religionsfreiheit

Die meisten Staaten, die nach 1945 ihre Unabhängigkeit erlangten, sicherten formal kirchliche Eigenständigkeit und Religionsfreiheit zu. Dieses Prinzip, einschließlich des Rechts der Konversion, war sowohl beim Zweiten Vatikanischen Konzil der katholischen Kirche (1962–1965) wie auch in der Amsterdamer Versammlung des Weltkirchenrats (1961) betont worden – wobei die protestantische Versammlung einräumte, dass ihre Mitgliedskirchen in der Vergangenheit dieses Recht nicht immer hochgehalten hätten.⁸⁵

In der Praxis zeigten sich tatsächlich massive Einschränkungen. Die neuen politischen Führer erwarteten häufig von den Religionen nicht kritische Distanz, sondern Unterstützung des *nation building*. Die Neigung, die Kirchen gefügig zu machen, sei es durch Diskriminierung und Unterdrückung, sei es durch Privilegierung und Anpassung, war vielerorts unverkennbar.⁸⁶ Manchmal kam es zu Versuchen, neue nationale Kirchen zu kreieren. So versuchte Nnamdi Azikiwe, einer der führenden nigerianischen Nationalisten und Absolvent verschiedener Missionsschulen, sein Programm durch die Gründung einer eigenen Religionsgemeinschaft zu verwirklichen. Die *National Church of Nigeria* sollte der Unterstützung der politischen Bewegung dienen und daher religionsübergreifend und afrikanisch sein. In Ghana, dem ersten unabhängigen Staat im subsaharischen Afrika, entwickelte sich ein Persönlichkeitskult um Kwame Nkrumah. 1961 wurde sein Geburtsort zum nationalen Schrein erklärt, ein »Glaubensbekenntnis an Kwame Nkrumah« zirkulierte (»Ich glaube an Kwame Nkrumah, den mannhaften Führer unseres Heimatlandes, den Gründer unserer Schulen, und an die kraftvolle nationalistische Volkspartei [...]«)⁸⁷ und Nkrumah selbst schien der Idee, dass er der Messias und Erlöser sei, nicht abgeneigt zu sein. Noch extremer waren die Exzesse in Zaire unter Mobutu, in dem alle religiösen Körperschaften mit Ausnahme von sieben Gruppierungen – den Katholiken, der *Church of Christ in Zaire*, *Simon Kimbangu's Church*, der Union der protestantischen Kirchen, der Griechisch-Orthodoxen Kirche, Islam und Judentum – untersagt wurden; alle anderen Gemeinschaften hatten sich diesen Organisationen anzuschließen. Damit sollte die Ausbreitung und Aufsplitterung in kleinere Gemeinschaften verhindert werden. Auch in Idi Amins Uganda kam es zum Verbot kleinerer Religionsgemeinschaften wie der Baptisten, Pfingstler, der Heilsarmee und der Sieben-Tage-Adventisten. Diese Gruppierungen wurden beschuldigt, für den CIA zu arbeiten, und aufgefordert, sich einer der vier verbliebenen Gemeinschaften – Anglikaner, Katholiken, Orthodoxen oder Muslimen – anzuschließen.

Gerade in der ersten Phase nach der Erlangung der Unabhängigkeit waren die Kirchen in vielen Ländern Afrikas durch Formen einer Zivilreligion und den Kult um charismatische Führungspersonlichkeiten ebenso wie durch die versuchte Reglementierung des religiösen Lebens durch die Regierungen herausgefordert.

85 A. F. Carrillo de Albornoz, *Ecumenical Perspectives of the Vatican Declaration on Religious Liberty*, in: *Journal of Church and State*, 1966, S. 446.

86 Wolfgang Lienemann, *Kirche und Staat V*, in *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 18, Berlin 1989, S. 397–405, hier: S. 402.

87 Das »Glaubensbekenntnis« ist veröffentlicht in: *Hans Jochen Margull*, *Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Aufbruchsbewegungen in Afrika und Südostasien*, Gütersloh 1962, S. 70 f.; vgl. auch *Klaus Koschorke/Frieder Ludwig/Mariano Delgado* (Hrsg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990*, Neunkirchen 2004, S. 196, 197. Zum Personenkult um Nkrumah vgl. *Deborah Pellow/Naomi Chazan*, *Ghana: Coping with Uncertainty*, Boulder 1986, S. 31: »Osagyefo (the victor) Nkrumah was crowned with titles ranging from Showboy to Messiah. His movements were followed with a mixture of pride and awe, his words were consumed with a fervor that transformed politics into a new form of religion.« Vgl. auch *Regina Jach*, *Religion, Migration und Raum: Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel*, Hamburg 2005, S. 108.

Neue Akzentuierung der christlichen Botschaft

Auch in Ländern mit einem gemäßigten Kurs bestand eine Tendenz zur Stärkung der Zentralorgane und zur Kontrolle über die kirchliche bzw. religiöse Szene. In Tansania hatte der Christenrat entscheidendes Mitspracherecht bei der staatlichen Registrierung neuer kirchlicher Gruppierungen, die u. a. für den Erwerb von Grundstücken notwendig war. Gleichzeitig übernahm der tansanische Christenrat (*Christian Council of Tanzania*, CCT) die Aufgabe, die Gespräche der protestantischen Kirchen mit der Regierung etwa im Bildungs- und Gesundheitssektor zu koordinieren; er wurde zum zentralen Ansprechpartner. Da einerseits Präsident Nyerere seit der Arusha-Deklaration von 1967 (in welcher das Grundsatzprogramm der Regierungspartei *Tanganyika African National Union*, TANU, formuliert wurde) versuchte, die Kirchen zu überzeugen, dass die Unterstützung des afrikanischen Wegs zum Sozialismus eine zentrale Aufgabe sei, und da der Ökumenische Rat der Kirchen in Uppsala 1968 die christliche Pflicht des Dienens und der Überwindung ungerechter Strukturen betonte, übernahm der CCT mehr und mehr Engagements in der Entwicklungsarbeit. Zahlreiche Dokumente wurden erarbeitet, darunter die Studie »Rural Vocational Education in Tanzania«, die 1977 feststellte: »(W)e, the churches, accept fully our portion of criticism and admit our guilt in having failed to struggle with more concrete enlightenment and socialist commitment for a change of those conditions that prevent vocational education from serving the socialist revolution in our country. Likewise we do pledge to do everything in our power to make vocational education serve fully the building of a socialist and self-reliant nation.«⁸⁸ Die Intention des Dokumentes ist deutlich: Die Kirchen sollten nicht mehr der gesellschaftlichen Entwicklung hinterherlaufen, sondern selbst die Vordenker- und Vorreiterrolle übernehmen und damit zur revolutionären Kraft werden. Ein wichtiger Repräsentant dieses Ansatzes war Thomas Musa, der als Präsident der lutherischen Zentraldiözese in Tansania sowie als Mitglied des *Executive Committee* der Regierungspartei sowohl politische wie auch kirchliche Positionen übernommen hatte. Musa konstatierte, dass das Christentum und der tansanische Weg zum Sozialismus viele gemeinsame Ziele hätten, wie zum Beispiel den Kampf gegen Bestechung und Ausbeutung sowie den Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenwürde.⁸⁹ Ebenso sah Erasto Kweka, der langjährige Bischof der lutherischen Norddiözese, die alten christlichen Ideale des Lebens und Arbeitens miteinander im Konzept Nyereres verwirklicht: »Can we then say that organizing the society in such a manner that people live together and work together for their common good becomes evil because it is called socialism [...]?«⁹⁰

Auch auf katholischer Seite traten nun diejenigen Theologen in den Vordergrund, die in dem tansanischen Weg praktiziertes Christentum realisiert sahen. Der prominenteste Vertreter war Bischof Christopher Mwoleka, der die neue Situation in Tansania als einmalige Gelegenheit für die Christen beschrieb, Gott näher zu kommen. Insbesondere in der Basisgruppenarbeit erkannte er eine gute Chance der Verbindung von Christentum und Sozialismus. Damit änderten sich für Mwoleka auch die Aufgaben des Klerus. Priester und Ordensleute sollten hinter ihren Klostermauern hervorkommen und in Gemeinden leben, die für alle offen seien. Für sich persönlich zog er die Konsequenz, zwei Wochen

88 *Christian Council of Tanzania*, Rural Vocational Education in Tanzania. Conclusions, Recommendations and Implementation. From a research on Rural Vocational Education in Tanzania Approved and Passed by the Annual Conference of the CCT, Tabora, 8.–9. 10. 1977, S. 1; vgl. dazu Ludwig, Das Modell Tanzania, S. 137–147, hier S. 144.

89 Thomas Musa, The importance of the Opportunity which Christianity has in Ujamaa, in: Africa Theological Journal 6, 1977, S. 24–31, hier: S. 27.

90 Erasto Kweka, The Church and State in Tanzania, Thesis, Northwestern Theological Seminary, St. Paul 1973, S. 111. Für weitere Belege vgl. Ludwig, Das Modell Tanzania, S. 102–106.

jedes Monats in dem Ujamaa-Dorf Nyabihanga in seiner Diözese zu verbringen. Für Mwoleka verband sich mit der neuen Form des Gemeindelebens auch eine Neuformulierung der Glaubenslehre. Eine ganzheitliche Theologie sollte an die Stelle der dichotomen westlichen Konzeption treten, die das Leben in einzelne Bereiche aufspalte. Als Beispiel für diesen »Dualismus« nannte Mwoleka die strikte Unterscheidung von Körper und Seele, von säkularer und religiöser Sphäre, von Profanem und Heiligem. Für Afrikaner, so Mwoleka, bestehe eine enge Verbindung zwischen diesen Polen.⁹¹

Laurenti Magesa, Direktor des *Catholic Higher Institute of Eastern Africa*, knüpfte in seinen Untersuchungen an die lateinamerikanische Befreiungstheologie an. Doch während deren führende Repräsentanten wie G. Gutierrez, R. Laurentin oder D.H. Camara eine Bewegung von unten forderten, setzte Magesa im tansanischen Kontext auf eine enge Zusammenarbeit mit der Regierung. Die biblische Botschaft verkündigte die Überwindung von Krankheit, Unwissenheit, Armut und Unterdrückung – dies sei auch die Botschaft der Philosophie Nyereres.⁹²

Weniger explizit als bei Magesa ist die Auseinandersetzung mit Nyereres Modell des tansanischen Sozialismus bei Charles Nyamiti. Nyamiti trat 1971 mit der in Kampala veröffentlichten Untersuchung »African Theology: Its Nature, Methods and Problems« hervor, eine der ersten systematischen Arbeiten größeren Umfangs auf diesem Gebiet. Zwei Jahre später publizierte er ebenfalls in Kampala einen weiterführenden Entwurf mit dem Titel »The Scope of African Theology«. Zahlreiche weitere Publikationen folgten. In seinen Schriften hob Nyamiti immer wieder hervor, dass die kulturellen Elemente der Vergangenheit, welche die fundamentalen und ewigen Werte Afrikas verkörperten, auch für die moderne Gesellschaft nützlich sein könnten.⁹³

Um eine Verhältnisbestimmung von Christentum und afrikanischer traditionaler Religion ging es dem Kenianer John S. Mbiti (geb. 1931). Durch seine Bücher – insbesondere »African Religions and Philosophy«⁹⁴ – prägte er nicht nur das Verständnis der »afrikanischen traditionellen Religion«, die nach seiner Auffassung überall im subsaharischen Afrika Gemeinsamkeiten aufweist, wie etwa den zentralen Glauben an einen Schöpfergott, sondern er konstatierte auch eine Verbindung zum christlichen Glauben: »The God described in the Bible is none other than the God who is already known in the framework of our traditional African religiosity. The missionaries who introduced the gospel to Africa in the past 200 years did not bring God to our continent. Instead, God brought them.«⁹⁵ Später stellte auch der aus Gambia stammende, an der *Yale Divinity School* unterrichtende Lamin Sanneh die Verbindungen zwischen Christentum und afrikanischen traditionellen Religionen heraus. Diese wurden – so Sanneh in seinem wichtigen Werk »Translating the Message« (Maryknoll 1989) – schon dadurch hergestellt, dass sich die meisten Bibelübersetzer(innen) dazu entschieden, den traditionellen Gottesnamen zu verwenden. Zudem wurde mit den Übersetzungen allen der Zugang zur Heiligen Schrift eröffnet. Damit konnte sich ein Adaptionprozess vollziehen, der zur Emanzipation afrikanischer Christen und zur kulturellen Pluralisierung des Christentums führte. Afrikanische unabhängige Kir-

91 Christopher Mwoleka, Ujamaa and Christian Communities, 1976, zitiert in: Per Frostin, Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation, Lund 1988, S. 50.

92 Laurenti Magesa, Towards a theology of liberation for Tanzania, in: Edward Fashole-Luke u. a. (Hrsg.), Christianity in Independent Africa, London 1978, S. 509 ff.

93 Vgl. etwa Charles Nyamiti, Afrikanische Kultur-Afrikanische Theologie, in: Theo Sundermeier (Hrsg.), Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie, Hamburg 1978, S. 29–57; zu diesem Abschnitt insgesamt Ludwig, Das Modell Tanzania, S. 94–102.

94 London 1969; deutsch: Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin 1974.

95 John Mbiti, The Encounter of Christian Faith and African Religion, in: Christian Century 27, 1980, S. 817–820. URL: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1746>> [7.7.2008].

chen, die sich meist von protestantischen Missionskirchen lösten, spielen in diesem Prozess eine zentrale Rolle, denn in ihnen vollzog sich eine Akkulturation der christlichen Botschaft von der Basis aus.

III. AUSBLICK

Das Ujamaa-Modell in Tansania scheiterte; auch in anderen afrikanischen Ländern überschritt die staatliche Zentralisierungs- und Integrationspolitik ihren Zenit. Damit wurde auch die sehr enge Zusammenarbeit von Kirchenleitungen und nationalen Führungseliten infragegestellt. In manchen kirchlichen Organisationen zeigten sich nun ähnliche Probleme wie auf der staatlichen Ebene; so war die zunehmende Bürokratisierung kaum finanzierbar und wurde zu einem der Faktoren für die finanziellen Schwierigkeiten. Im Christenrat diente das Schlagwort der »revolutionären Kirche« weniger dem gesellschaftlichen Wandel als vielmehr dem Aufbau eines immensen Mitarbeiterstabs, der in den 1970er- und 1980er-Jahren von 14 auf ca. 320 Angestellte anwuchs. Die Hauptfunktion des CCT wurde nun in der Verteilung von Projektmitteln gesehen. Da die Verwaltungskosten nicht nur außerordentlich hoch, sondern auch unkontrollierbar wurden, kamen längst nicht alle Gelder den Empfängergruppen zugute: Ein großer Teil verblieb in der kirchlichen Bürokratie.⁹⁶ Ähnliche Beobachtungen wurden auch für Kenia gemacht.⁹⁷

Seit den 1980er-Jahren ist ein rasches Wachstum der Kirchen außerhalb des traditionellen Spektrums (Pfingstkirchen, post-konfessionelle Kirchen) zu beobachten. Mittlerweile sind charismatische Gottesdienste mit öffentlichen Sündenbekenntnissen und Glaubenszeugnissen, mit begeistertem Gesang und rhythmischem Händeklatschen, mit Heilungsgebeten und Wunderzeichen zu einem der auffälligsten Erscheinungen des afrikanischen Christentums geworden. Damit ist nun eine andere Akzentuierung als noch in den 1970er-Jahren zu beobachten. Diese Entwicklung ist in der Forschung unterschiedlich bewertet worden: Während Paul Gifford⁹⁸ die Überzeugung vertrat, dass die afrikanischen Kirchen durch dieselben Grundprobleme wie afrikanische Staaten gekennzeichnet seien, ordnete der Nigerianer Ogbu Kalu die Ausbreitung der Charismatiker und Pfingstler in den Dekolonisationsprozess ein und verstand diese Bewegung als »dritte Welle der Befreiung von westlicher Bevormundung«.⁹⁹

Auch in Indien spielen diese Denominationen eine wichtige Rolle. Es ist jedoch unübersehbar, dass das Christentum in Südasien weiterhin in einer Minderheitensituation ist, während die Kirchen in vielen Staaten des subsaharischen Afrika rapide wachsen und häufig ein wichtiger politischer Einflussfaktor sind.

Damit zeigt sich, dass der Vergleichbarkeit Grenzen gesetzt sind und dass die Entwicklungen in vieler Hinsicht unterschiedlich verliefen. Dennoch gab es in der Auseinandersetzung mit kolonialer Herrschaft und westlicher missionarischer Kontrolle auch zahlreiche Gemeinsamkeiten. Da das Christentum häufig als »importiert« und als »Fremdkörper« empfunden wurde, wurden die Überwindung westlicher Strukturen, die Auseinandersetzung mit den eigenen religiösen Traditionen und die Verhältnisbestimmung zu den Nationalbewegungen zu zentralen Themen für Kirche und Theologie in Asien und Afrika, wobei von den in Indien schon seit den 1920er-Jahren entwickelten Positionen wesentliche Impulse ausgingen. Die Publikationen und Konferenzen des internationalen Missionsrats

⁹⁶ Ludwig, *Das Modell Tanzania*, S. 137–147.

⁹⁷ Agnes Chepkwony, *The Role of Non-Governmental Organizations in Development. A Study of the National Christian Council of Kenya, 1963–1978*, Uppsala 1987.

⁹⁸ Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role*, London 1998.

⁹⁹ Ogbu U. Kalu, *The third response. Pentecostalism and the Reconstruction of Christian Experience in Africa, 1970–1975*, in: *Journal of African Christian Thought* 1, 1998, S. 3–6.

bildeten eine Basis für die gegenseitige Wahrnehmung und den sich intensivierenden Süd-Süd-Austausch.