

wohner haben, das ist ein Bevölkerungswachstum von 96 %. Diese Zahlen ermöglichen uns eine konkrete und objektive Vorstellung von den Problemen der Ernährung, Bildung, Beschäftigung, Wohnung und Städtebau, die auf die Regierungen und die Gesellschaften von Lateinamerika zukommen. In einem solchen Zusammenhang und mit einer derartigen Perspektive ist eine Ökumene, die nicht die Errichtung einer gerechten, gleichheitlichen Gesellschaft zum Ziel hat, nämlich eine wahre Lebensgemeinschaft aller Menschen und die Beteiligung aller an der Nutzung sämtlicher verfügbarer Güter und Ressourcen, eine falsche Ökumene. In Lateinamerika ist nur die Ökumene, die in dem Befreiungskampf der Unterdrückten entspringt und gelebt wird, ein Träger des Evangeliums, also der guten Botschaft, davon, daß Gottes Reich nahe herbeigekommen ist.

Übersetzt aus dem Französischen von Elisabeth Müller

Gibt es asiatische unabhängige Kirchen?

VON NIELS-PETER MORITZEN

Afrikanisch-unabhängige Kirchen sind unter diesem Markenzeichen einigermaßen bekannt. Gibt es eigentlich eine vergleichbare Erscheinung auch in Asien?

David B. Barrett hat die afrikanisch-unabhängigen Kirchen in einer Gesamtanalyse erfaßt.¹ Seitdem werden sie statistisch erfaßt und allgemein beachtet. Zehn Millionen Anhänger und die größte Wachstumsrate aller religiösen Gruppen in Afrika sind schon beeindruckend. Barrett hat auch eine Art von Ursachen-Theorie vorgelegt. Dabei spielen eine wesentliche Rolle einmal die Faktoren, die die traditionelle Kultur aufbrechen, wie Kolonialherrschaft, moderne Wirtschaft mit Bargeld und Weltmarkt, moderne Bildung mit Schulen und Lesefähigkeit; zum anderen aber Faktoren der Missionsgeschichte wie Zersplitterung der Missionen, Paternalismus und Europäismus in den Missionen und besonders wichtig: die Bibel in einheimischen Sprachen. Damit liegt ein Maßstab vor, an dem man die Missionen kritisch messen und mit dem man den eigenen Protest und die eigene Erfahrung mit dem Evangelium legitimieren konnte.

Soweit diese Theorie richtig ist, müßte sie auch für Asien die Vermutung begründen, daß zahlreiche unabhängige Kirchen entstanden sind. Denn die kulturverändernden Faktoren sowie die Protest hervorruhenden Eigenarten der Mission konnte man in Asien ebenfalls reichlich beobachten; und die Heilige Schrift war ebenfalls zugänglich.

Nur zwei Einschränkungen gibt es zu beachten: Barretts Analyse geht davon aus, daß der Stamm die kulturelle Grundeinheit ist, also eine schriftlose Gesellschaft, die weitgehend in persönlichen Kontakten funktioniert. Asien kennt viele Stämme, aber sie sind weitgehend in Hochkulturen eingelagert und von diesen dominiert. Die andere Beobachtung führt noch ein Stück weiter. Je stärker der Islam verbreitet ist, desto seltener treten afrikanisch-unabhängige Kirchen auf. Der Islam wirkt also als eine so mächtige Alternative, daß in seiner Nähe Spannungen nicht so leicht an die Oberfläche kommen. Auf Asien übertragen heißt das: Wo eine mächtige religiöse Alternative lebendig ist, werden wir weniger "asiatisch-unabhängige Kirchen" erwarten.

Eine letzte Vorbemerkung: Afrikanisch-unabhängige Kirchen sind in ihrer Geschichte zunächst als Sekten oder Schwärmerei, jedenfalls negativ bewertet worden und fanden infolgedessen sehr viel weniger Interesse, sondern stießen auf Hemmungen im Informationsfluß. Man muß damit rechnen, daß solche Hemmungen in Asien auch vorhanden sind. Wenn eine Bewegung destruktiv ist, warum soll man sich die Mühe machen, sie zu erforschen oder von ihr zu berichten? Es genügt vor ihr zu warnen.

Wir werden nun eine Reihe von Beispielen vorstellen, die sicher unvollständig und lückenhaft bleibt, aber doch einen Eindruck vermittelt, wie vielgestaltig das Christentum in Asien auch ohne das Gewächshaus und die Blumentöpfe der Mission Wurzeln geschlagen hat.

Eine japanisch-unabhängige Kirche: Mukyokai

Sucht man nach einem Testfall, ob und wie das Evangelium in Japan Wurzeln schlagen kann ohne Abhängigkeit von westlicher Mission, so bietet sich Mukyokai an. Es zeigt sich, daß diese Bewegung im Westen nur recht summarisch bekannt ist: dabei ist die Tendenz, die Bewegung als eine Art Gefolgschaft von Kanzo Uchimura († 1930) anzusehen.

Zweifellos ist K. Uchimura die auslösende und prägende Gestalt; er gehörte zur Generation der Erstlinge, als er 1878 mit anderen Studenten in Sapporo getauft wurde. Hier trafen sich das Ethos der Samurai und das puritanische Ethos zu einer weiterführenden Synthese.² Etliche dieser Erst-

linge wurden prominent in Kirchen, im Bildungswesen und in Sozialarbeit. Uchimura brauchte zweiundzwanzig Jahre voller Irrwege und mißlingender Versuche, ehe er seine Lebensaufgabe als unabhängiger Prediger eines im Kreuzesglauben zentrierten Evangeliums fand. Der Stil seines Wirkens wurde echt japanisch und zugleich ziemlich modern. Er wirkte als Sensei, wie ein traditioneller Lehrer; er ist nicht in eine Gemeinde eingebunden, die ihn überstimmen kann; im Konfliktfalle wird die Versammlung aufgelöst.

Er hat keinen Nachfolger, aber verschiedene Schüler. In dieser Form — literarisch und mündlich — hat er dreißig Jahre lang gewirkt. Mukyokai, von westlichen Autoren als „Nicht-Kirche-Bewegung“, von Japanern als „Kirchenloses Christentum“ wiedergegeben, ist eine durchaus beachtliche Bewegung geworden. Über 280 regelmäßige Sonntagsversammlungen hat man gezählt; 121 Zeitschriften zur Auslegung der Bibel, mit einer Lebensdauer von mehr als 13 Jahren im Durchschnitt, von denen über 60 noch erscheinen, und zahlreiche Monographien entstammen aus Mukyokai. Die Bewegung ist soziologisch bemerkenswert: Ohne auswärtige Hilfe hat sie eine wachsende Anhängerschar sammeln können, die sich von anderen Kirchen in Japan z.B. durch den hohen Anteil von Männern, durch ihr intellektuelles Niveau und durch ihre rigorose und mutige ethische Linie unterscheidet; und dabei als vollständig japanisch erscheint.

Eine Ausgliederung ist die Makuya (Tempel Christi)-Bewegung, gegründet von Teshima Ikuro, die man kurz als eine pfingstlerische Bewegung nach Art der japanischen Neureligionen skizzieren könnte; sie hat von Mukyokai unter anderem den Nachdruck auf das Erlernen der biblischen Sprachen übernommen und dazu eine biblizistische Israeliebe entwickelt. Diese Gruppe mag 50 000 Anhänger zählen und damit Mukyokai in der Größenordnung erreicht oder überflügelt haben.³

Theologisch ist aber Mukyokai von noch größerem Gewicht. Nach ihrem Selbstverständnis muß Mukyokai als „die Kirche transzendierendes Christentum“ übersetzt werden, und Mukyokai versteht sich als eine Wiederentdeckung des reinen Evangeliums der bedingungslosen Gnade, begründet im Kreuz Christi. Hannelore Kimura hat deutlich gemacht, daß Uchimuras Leben und Werk um dies Erfassen des Rechtfertigungsglaubens kreist und daß hier die Glaubensgrundlage von Mukyokai liegt; die Betonung der „Unabhängigkeit“ ist dann die durchgehaltene Kirchenkritik oder genauer: Kritik der Mission, in der Missionsmittel und Strategien die schon durch Zersplitterung unglaublich gewordenen Missionen noch weiter von ihrem Zentrum und Auftrag abbringen.⁴ Vom Selbstverständnis her ist also Mukyokai die Wiederentdeckung der Botschaft der Reformation und da-

mit ihre Aktualisierung. Nicht eine Anpassung der Wahrheit an Japan, sondern eine Erfassung des Evangeliums aus japanischen Möglichkeiten heraus und deshalb frei von vielen Korruptionen des Westens, so sah Uchimura, so sehen seine Schüler ihre Aufgabe als Zeugen des Evangeliums. Ganz ähnlich hat Kazo Kitamori in seiner Theologie des Schmerzes Gottes seinen Beitrag gesehen.⁵

Strukturell ist ein Umgang mit Mukyokai allerdings sehr schwierig, weil es keine zusammenfassende Organisation, keine Definition der Mitgliedschaft und keine zentrale Vertretung gibt. Zwar besteht ein recht dichtes Netzwerk persönlicher und literarischer Kommunikation, aber keine Institution, die sich in ökumenische Strategie einbeziehen ließe. Japanische Theologen fast aller Richtungen haben Uchimuras Werke und auch einzelne Werke seiner Schüler in aller Regel gelesen, zum Teil recht gründlich; ohne Wirkung ist die Bewegung nicht. Will man sich kritisch-theologisch mit ihr auseinandersetzen, so müßte man über die Sakramente und das Amt und die Ekklesiologie sprechen; hier ist ein weißer Fleck infolge ihrer Entstehungsgeschichte.

Koreanische Beispiele

Die protestantische Missionsgeschichte Koreas gilt als eine große Ausnahme; keine andere alte Schriftkultur hat eine so rasche, intensive und auch anteilmäßig beachtliche Christianisierung erlebt wie Korea. Ein Faktor ist die Ausgangskonstellation, in der die Mission nicht als Begleiter der Kolonialmacht aus dem Westen erscheint, sondern als Vertreter einer kritischen und fortschrittlichen Instanz gegenüber der Kolonialmacht Japan. Die alten großen religiösen Traditionen stellten keine bedrohliche Alternative dar, und die religiöse Auseinandersetzung hat sich zu einem erheblichen Teil im Bereich der schamanischen „Folkreligion“ vollzogen, die als unterlegen erschien, deren Heilserwartungen aber ihre Spuren in der protestantischen Frömmigkeit hinterlassen haben. Die Kirchen Koreas haben im Grunde von Anfang an ein hohes Maß an eigener Initiative der einheimischen Gläubigen und wohl nicht so viel Paternalismus und Überfremdung erfahren wie andere Kirchen in Asien.

Und dann ist es doch zu Sonderbildungen gekommen. 1975 zählte man in Korea über 300 Neureligionen, von denen nur vier vor 1900 entstanden sind. 64 davon sind christlicher Herkunft. Dieser Boom für Neugründungen ist mit der Situation in Japan nach 1945 vergleichbar, dort aber sind nur zwei oder drei von über 100 Neureligionen als christlich erkennbar.

Wie in Japan ist darin auch das Heilsverlangen eines Volkes zu sehen, das viel zu leiden hatte und dessen Tradition erschüttert war. Der größere Anteil — 20% „christliche“ Neugründungen — ist ein Anzeichen, wie weitgehend das Christentum bereits aufgenommen, im Notfall sozusagen „zur Hand“ ist. Ein äußerer Faktor mag mitspielen: die protestantischen Kirchen haben eine große Zahl einheimischer Pastoren in den Zwangsmaßnahmen des Nordens und den Wirren des Krieges verloren.

Die Heilserwartungen des traditionellen Dorfschamanismus finden sich in veränderter Form in der Erweckungsfrömmigkeit Koreas; das gemeinsame hörbare Gebet aller hat stark ekstatisch-exorzistische Züge, und die Erwartung konkreter Gebetserhörung besonders in Krankheitsfällen ist recht ausgeprägt, so daß sie zum Problem für den Pfarrer werden kann. In Deutschland ist diese Spiritualität bekannt durch die Verbindung von Prediger Volker Spitzer in Berlin mit Dr. Yonggi Cho aus Seoul.⁶ In Cho's Gedanken ist die Nachbarschaft anderer Neureligionen und die Heilserwartung der Bevölkerung als Herausforderung an den christlichen Glauben deutlich mit aufgenommen.

Nun gibt es Neubildungen, in denen charismatische Gründer im Zentrum stehen und die sich doch christlich zu legitimieren suchen. Man kann hier das Wiederauftauchen des Schamanismus sehen; die Gründer beanspruchen Kontakte zur Überwelt. Eine Heilungsbewegung eines Ältesten namens Tae Sun Pak, die Olivenbaumgruppe, und die sogenannte „Vereinigungskirche“ des Koreaners S. M. Mun gehören dazu.⁷

Ist die Munsekte eine unabhängige asiatische Kirche? Gewiß ist sie unabhängig, und sie ist in hohem Maß asiatisch; zwar propagiert sie ein Zeitalter der Vereinigung aller Religionen und Vereinigung von Glauben und Wissen, eine Vereinigung aller Nationen, und schreibt sich selber dabei die zentrale Rolle zu. Aber die Grundvorstellungen und Leitbilder dieser Bewegung sind ganz ausgesprochen koreanisch.

Aber ist dies nun eine christliche Kirche? Es ist etwas mehr als ein Werbetrick, wenn Mitglieder bei uns auch Gottesdienste besuchen, die Bibel zitieren und mit christlichen Traditionsstücken argumentieren. Wichtige Impulse und Gedanken dieser Bewegung stammen aus dem Christentum, also aus der protestantischen Mission in Korea und aus dem Studium der Bibel.⁸ Dennoch gibt es wohl wenig Zögern sowohl unter Theologen wie unter Religionswissenschaftlern in der Antwort: Es handelt sich nicht um eine christliche Kirche. Die biblischen Sakramente sind verdrängt; die Heilige Schrift ist durch die neue Auslegung relativiert; Jesus Christus ist aus seiner zentralen Stellung verdrängt und zum Vorläufer geworden; und das

Heil, auf das man hofft, hat einen recht anderen Charakter als das, worauf die christlichen Kirchen hoffen.

Es ist aber vielleicht doch nicht überflüssig, diese Bewegung hier zu erwähnen. Ist sie doch auch ein Ergebnis der Begegnung mit der christlichen Botschaft, ein Ergebnis der großen Umbrüche der letzten zwei Generationen. Und markiert sie auch die Möglichkeit einer Mission aus der ehemals nichtchristlichen Welt in den Westen hinein, die Kontinente und Kulturen sind nicht mehr so stark getrennt wie früher.

Chinesische unabhängige Kirchen

Die Entwicklung in der Volksrepublik hat die Freiheiten zum Auftreten neuer charismatischer religiöser Führer und zur Bildung von Neureligionen wie in Japan oder Korea nicht geboten. Was sich jetzt nach dem Sturz der Viererbande als Vertretung der Christenheit artikuliert, beansprucht glaubhaft, unabhängig und chinesisch zu sein; in den zum Ausdruck kommenden Glaubensaussagen und in den verwendeten Formen der Frömmigkeit ist Chinas Christenheit auch heute eher konservativ orthodox.

Trotzdem fehlt es nicht an Anzeichen für eine eigenständige Einwurzelung des Christentums in China. Vor der Begründung der Volksrepublik China gab es bereits einige größere einheimische christliche Bewegungen. Von ihnen soll hier die auf Watchman Nee zurückgehende Assembly-Hall-Kirche hingewiesen werden. Diesen Namen trägt sie auf Taiwan; anderswo nannte man sie „kleine Herde“; und die zentrale Gestalt ist Watchman Nee (Nee Tuo Sheng). Ihre Ausformung erfolgte in den zwanziger Jahren; ihre Ausbreitung in den dreißiger Jahren. Sie hatte um 1949 auf dem Festland etwa 70 000 Anhänger, um 1970 auf Taiwan etwa 35 000 Anhänger.

Neben ihr ist die „wahre Jesus-Kirche“ zu erwähnen, die eine ähnliche Geschichte und eine ähnliche Größenordnung erreicht hat, und die Jesus-Familie, die nicht ganz so groß wurde. Als man noch die einzelnen Denominationen getrennt zählte, waren die „kleine Herde“ und die „wahre Jesus-Kirche“ unter den fünf größten protestantischen Glaubensgemeinschaften.⁹ Hier soll nur die „kleine Herde“ genauer skizziert werden.

Am Anfang steht Watchman Nees Erfahrung des Kontrastes zwischen der anglikanischen Liturgie im Pflicht-Schulgottesdienst am College und der informellen warmherzigen Feier des Brotbrechens im Hause eines Chinesen; seine Erfahrungen mit organisierter und bezahlter Missionstätigkeit vom Westen her im Kontrast zum evangelistischen Eifer von Chinesen. Eine erweckliche Frömmigkeit, die eine Zeitlang im Kreis der Offenen Brü-

der in England Kontakte fand, verbindet sich dann mit einer starken Betonung chinesischer Eigenständigkeit und einer originellen biblizistischen Ekklesiologie, nach der die Hauskirche und die Ortskirche die einzigen biblisch legitimen Größen sind und in der jedes Gemeindeglied am evangelistischen Zeugnis und am Gottesdienst aktiv beteiligt wird und kein Mitarbeiter ein Gehalt zugesichert bekommt. Was man an Eigenständigkeit von dieser Kirche berichten kann, betrifft ihre Organisation und ihre Gründergestalten. In ihrer Arbeitsform hat sie in etwa vorweggenommen, was allen chinesischen Christen als einzige Form des Überlebens in der Kulturrevolution verblieben ist. Führende Gestalten sind dem Konflikt mit den kommunistischen Autoritäten nicht entgangen, und Watchman Nee ist in Gefangenschaft gestorben.¹⁰ Er hat vermutlich nie erfahren, wie stark er durch seine Schriften in der Christenheit gewirkt hat; in deutscher Sprache sind mindestens zehn Titel mit zusammen 41 Auflagen erschienen. Er hat aber die Ausbreitung seiner Bewegung planmäßig eingeleitet durch Besuche z. B. auf Taiwan 1949 und durch Entsendung von Mitarbeitern. Einer davon, Witness Lee, ist die Autorität einer freien Gemeinde in Stuttgart — die „kleine Herde“ hat sich also bis nach Deutschland ausgebreitet. Was an Spuren und Wirkungen dieser Bewegung in China noch auffindbar ist, bleibt einstweilen Vermutung. Aber daß Wirkungen des Evangeliums in China Lebenskraft erhalten haben, ist inzwischen zuverlässig bezeugt.

Unabhängige Kirchen auf den Philippinen

Weniger bekannt in Deutschland und recht unübersichtlich ist das religiöse Spektrum auf den Philippinen. Trotz einer katholischen Dominanz hat das Ende der spanischen Zeit zahlreichen protestantischen Missionen die Tür geöffnet. Und neue religiöse Bewegungen aller Art, vom Cargo-Kult bis zur Heilungsbewegung, kann man in großer Zahl finden. Es mag genügen, zwei größere unabhängige Kirchen zu skizzieren.

Die philippinische unabhängige Kirche entstand aus dem Befreiungskampf gegen Spanien als eine National-Katholische Kirche.

Der Philippino-Nationalismus entzündete sich stark an der Behandlung der einheimischen Priester durch die spanischen Mönchsorden und Bischöfe. Der Priester Gregorio Aglipay wurde der führende Mann der unabhängigen Kirche; aber zunächst war er loyaler Priester und eifriger Nationalist, und bis zum Oktober 1902 suchte er eine von Spanien und den spanischen Mönchsorden freie, aber mit Rom verbundene philippinische Kirche; erst als weder in der Hierarchie noch in Rom noch bei den macht-

habenden Amerikanern noch bei den protestantischen Missionen Verständnis zu finden war, ließ er sich von der Unabhängigkeitsbewegung dazu bewegen, die Führung in der Iglesia Filipina Independente zu übernehmen, für die er 1903 als Obispo Maximo geweiht wurde.

Die Iglesia Filipina Independente wurde am stärksten dort, wo die Bevölkerung am längsten unter der Herrschaft der spanischen Klöster gelebt hatte. Mehr als ein Viertel der Bevölkerung hat sie wohl nie erreicht. Ihr Schicksal war dann lange Zeit die Gefährdung aller unabhängigen Kirchen: ihre Isolierung. Sie verlor den Zugang zu den Grundstücken und Gebäuden, behielt aber eine volkskatholische Liturgie. Sie schloß sich jedenfalls in ihrer Führung eng an die Aufklärung an, wie sie in der philippinischen Unabhängigkeitsbewegung von De Los Reyes an lebte. So hat sie eine Zeitlang auch Kontakte zu unitarischen Kreisen Nordamerikas unterhalten. Tiefer ging aber ihre Identifikation mit dem nationalen Freiheitsstreben; aber die Beteiligung ihrer Führer an politischen Tätigkeiten ist ihr doch nicht besonders gut bekommen. Sie hat nicht genug Institutionen und Kirchengebäude bauen können.

Aber nach 1945 hat sie einen neuen Aufschwung und eine Konsolidierung erfahren, insbesondere als 1946 Isabelo de Los Reyes, Sohn des eigentlichen Gründers und Freiheitsführers zum Obispo Maximo wurde. Die Iglesia kehrte zur Orthodoxie in der Lehre zurück (1947) und konnte Beziehungen zur anglikanischen Kirche aufbauen, die am 7.4.1948 zu einer Übertragung der Bischofsweihe mit der Qualität apostolischer Sukzession führten. 1963 trat sie in den Nationalen Kirchenrat (als die größte Gruppe) ein und nimmt in steigendem Maß an ökumenischem Austausch teil. Ihre Mitgliedschaft liegt heute bei 2,5 Mio, nicht ganz 10% der Bevölkerung. Die Erneuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils brachten sie in die eigentümliche Position, volksreligiöse Formen zu tradieren, die in der römisch-katholischen Kirche purgiert wurden.¹¹

Das andere Beispiel von den Philippinen ist die Iglesia ni Cristo, die auf Felix Manalo (1886-1963) zurückgeht und in der protestantischen Missionsbewegung ihren Hintergrund hat.

Felix Manalo hat eine lebhafte religiöse Suche hinter sich. Er nahm teil an einer volksreligiösen wundergläubigen Pilgergruppe, an einer methodistischen Bibelschule (ab 1904), einer presbyterianischen Bibelschule, wurde Evangelist der „Christian Church“ und danach Mitglied der Adventisten, die ihn 1913 wegen Verfehlungen ausschlossen.

Im November 1913 erfuhr er eine Art Berufung, schloß sich drei Tage lang mit der Bibel ein, gab danach sein Schuhgeschäft auf und fing an, als

freier Prediger zu wirken. Seine eigene Gruppe wurde am 27. Juli 1914 registriert; dies Datum gewann später besondere Bedeutung im apokalyptischen Zeitplan, weil es das Datum für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges war. 1919 reiste er für ein Jahr in die USA; nach seiner Rückkehr gab es eine Spaltung, aber im ganzen begann eine Phase raschen Wachstums. 1973 zählte die Iglesia ni Cristo 475 000 Mitglieder.

In ihrer Lehre gibt es einige Abweichungen. Ihre Gotteslehre ist antikatholisch und antitrinitarisch. Die Gottheit Christi wird bestritten, Jesus wird im Grunde adoptianisch als Heiland gesehen. Die Schrift ist Grundlage des Glaubens, bedarf aber der Interpretation; diese ist durch Gottes Boten Felix Manalo (nach Offb 7,2 und 3) erfolgt. Er ist der „Engel, d. h. Bote Gottes aus dem Osten, der das Siegel hat“. Die wahre Kirche ist nach der Zeit der Apostel verschwunden, und nur eine verderbte Kirche ist geblieben; aber nun ist die wahre Kirche, die Kirche Christi, wiederhergestellt im Osten; darin ist die Prophetie Jesaja 43,5 (Ich will vom Osten deinen Samen bringen) erfüllt. Erlösung ist durch Christi Tod gewonnen; aber zugeeignet wird sie durch Taufe und Mitgliedschaft in der Iglesia ni Cristo. Sie ist also die einzige Kirche und hat entsprechend auch keinerlei freundschaftliche Kontakte zu anderen Kirchen.

Diese Kirche ist gut durchorganisiert und bindet jedes Mitglied fest ein in ihre Aktivitäten. Kirche ist nicht irgendeine lokale Gruppe, Ortsgemeinden heißen auch nur „locals“. Alle Finanzen gehen durch die Zentrale, alle Mitarbeiter unterstehen der Zentrale; aber jedes „local“ ist durchorganisiert, bis hinab zu Gruppen von ca. 7 Mitgliedern. Die werbende Strategie ist eine Mischung aus Konfrontation mit gegnerischen Gruppen und anderen Kirchen, manchmal in öffentlichen Disputationen, und intensiver Zuwendung zu Interessenten mit Besuchen, Literatur und Unterricht.

Die Mitglieder stammen zu einem guten Teil aus dem neu aufstrebenden technischen und wirtschaftlichen Mittelstand; die Kirche wirkt wohlhabend und modern und ist öfters mit dem Personal neuer Industrien zusammen in neue Gebiete vorgestoßen. Sie ist nicht eine Kirche der Armen, sondern eher eine Schutzgemeinschaft derer, die durch Modernisierung zwar enturzelt sind, aber es doch zu etwas gebracht haben. Ihr Hauptquartier wurde 1973 mit höheren Baukosten als der Palast des Präsidenten errichtet. Der Tod des Gründers 1963 verursachte keine Erschütterung, denn der Übergang der Vollmachten an einen Sohn war längst vorbereitet.

Die Missionsgeschichte Indonesiens kennt etliche Beispiele für eine sehr originelle einheimische Annahme des Evangeliums. C. L. Coolen (1775-1873) begründet in seiner Eigenschaft als Landherr unter seinen Siedlern eine Art Christengemeinde, deren Credo heißt: „Allah ist groß, und der Prophet Jesus ist sein Sohn.“ Wer die Zehn Gebote, das Vaterunser und das Apostolikum kennt, wird als Gemeindeglied anerkannt. Biblische Geschichte wird durch das Wayang-Schattenspiel vermittelt. Die Sakramente fehlen.¹² Diese Gruppe hat sich als geschlossene Größe nicht halten können; sie hat aber starke Wirkungen ausgeübt als ein Gegenmodell gegen die amtliche Kolonialkirche.

Solche Gruppen, die ohne die Prägung und das Regiment westlicher Mission zum Evangelium finden, hat es in Indonesien mehrfach gegeben. Die Anfänge der Gemeindebildung auf der Insel Bali in den dreißiger Jahren gehören dazu, so daß die kleine Christenschar auf Bali besonders deutliche Eigenheiten aufweist.

Bis in die Gegenwart hinein sind solche Entwicklungen möglich. So hat sich auf Seleyar südlich von Sulawesi eine ganze Gruppe der Kirche angeschlossen, die auf einen Hadji zurückgeht. Mehrere Wallfahrten hatten ihn nicht befriedigt; er stellte Isa (Jesus) in den Mittelpunkt seines Glaubens; seine Anhänger nannte man die Muhdi-Akbar-Bewegung; der Islam erkannte sie nicht an, und es kam zu Repressalien. Der Schwiegersohn des Gründers entscheidet sich für den Anschluß an die Kirche.¹³

Ein zweiter Typ unabhängiger Kirche findet sich ebenfalls in Indonesien, die Lösung vom Paternalismus der Mission im Protest. Die HKI (Huria Kristen Indonesia = Christliche Kirche Indonesiens) ist aus einer solchen Protestbewegung hervorgegangen, die mit einem Schülerstreik 1905 anfang, dann eine Zeitung begründete und sich über verschiedene andere Zwischenstufen hin weiter entwickelte. Zur Abspaltung kam es erst 1927 damals unter dem programmatischen Begriff der „selbständigen Kirche“. Gründe der Unzufriedenheit waren die Dominanz der Missionare, der Fortschrittswille von christlichen Batak – auch in ökonomischer Hinsicht – und die Rolle bestimmter Führerpersönlichkeiten. 1946 wurde der Name von HChB (Huria Christen Batak) auf HKI (Huria Kristen Indonesia) geändert.

Schlichtungsversuche unter Mitwirkung des Lutherischen Weltbundes führten zu keiner Einigung; aber die Spannungen zur HKBP (der größten Batakkirche) haben nachgelassen. 1967 ist die HKI Mitglied des Indonesischen Kirchenrates geworden; sie hatte 1970 225 000 Gemeindeglieder.¹⁴

Ein anderer Typ der unabhängigen Kirche wird durch die GKPI (Geredja Kristen Protestant Indonesia) vertreten; sie ging aus einer Protestbewegung innerhalb der HKBP gegen Simonie, d. h. bestimmte Formen des Machtgebrauchs und der Beeinflussung in der Kirche, hervor und wurde 1964 als selbständige Kirche organisiert. 1966 hatte sie etwa 65 000 Mitglieder.¹⁵

Über unabhängige Kirchen, die wie in Afrika die zionistischen Kirchen auf charismatische Gründer zurückgehen und einen Schwerpunkt ihres Dienstes in der Heilung suchen, können hier nur Mutmaßungen geäußert werden. Es gibt in Indonesien Einflüsse des Pfingstlertums, in etlichen Fällen durch Gemeinden der chinesischen Minderheit vermittelt. Drei größere Pfingstkirchen mit zusammen 438 000 Mitgliedern sind Mitglied des Indonesischen Kirchenrates; aber die Zahl der Pfingstler außerhalb ist mehr als doppelt so groß.¹⁶ Das Religionsministerium hat hunderte von unabhängigen Gemeinden in seinen Akten, aber in Europa ist darüber nur wenig Literatur greifbar. Berichte über Erweckung in Indonesien machen den indonesisch-eigenständigen Charakter solcher Bewegungen gelegentlich deutlich, aber auch die Einwirkungen nordamerikanischer und anderer Missionen. Unser Überblick endet hier mit einem Fragezeichen.

Unabhängige Prediger in Indien

Die Wirkung des Christentums auf die indische Kultur geht über den Rahmen der Kirchen hinaus, und wichtige Vertreter des Reformhinduismus haben die Person Jesus in ihrer Weise wahrgenommen und auf sie geantwortet. Ghandis Verhältnis zur Bergpredigt und zur Passion Jesu als einem Vorbild der Gewaltlosigkeit ist das bekannteste Beispiel.

Es gibt auch, allerdings recht selten, christliche Bewegungen im Umfeld des Hinduismus, die man aber nicht Kirche wird nennen können. Subba Rao ist durch eine Vision zum Glauben an Christus gekommen; um ihn hat sich eine Ashram-artige Heilungsbewegung gebildet; aber Lehre wie Praxis sind bewußt deutlich von allem abgesetzt, was man Kirche nennen kann.¹⁷

Der Versuch, sich von der prägenden Vormundschaft der Mission freizumachen, führte zu mehreren Gründungen. In Bengalen kam es schon 1868 zu einer „Bengal Christian Association“, einem Forum, wo man auch Pläne einer indischen ungeteilten Kirche erörtert. 1887 wird ein „Christo Samaj“ als eine engere Gemeinschaft in Kalkutta gegründet, die auch Gottesdienste hielt, aber es nicht zu einer größeren Dauer brachte.

Zweites Zentrum ist Madras, wo 1886 eine „National Church“ gegründet wird, wie in Bengalen von gebildeten und nicht armen Christen. Hier wie

dort wird Kritik an Bevormundung durch Missionare, an unnötigen westlichen Formen, an der Zerspaltenheit der Missionen geübt. Hier wie dort äußert sich teils direkt, teils indirekt indischer Nationalismus, indischer Selbständigkeitswille.¹⁸

Diese Gruppen waren als Vorläufer von Bedeutung, wurden aber übertroffen durch die indischen Initiativen zur Gründung einer Vereinigten Kirche, die sich ab 1919 meldeten. War vorher indische Selbständigkeit in führenden Positionen für Christen im Grunde nur im CVJM/SCM möglich, ist hier doch ein Wandel eingetreten.

Auf dem Weg zu diesem Wandel war — und ist — ein spezifisch indisches Hindernis zu beobachten. Es gibt eine nur allzumenschliche Tradition in Indien, die nicht die Unabhängigkeit auf sich nimmt, sondern an Abhängigkeit gewöhnt ist; für Inder aus niedrigen Kasten hat es sich durch Jahrhunderte lang immer nur darum gehandelt, von wem sie abhängig waren; sie suchten also den stärksten und besten Patron, und so haben sie oft den Missionar und die Mission als einen Schutzherrn erlebt. So nimmt man auch Zuflucht zu einem Guru, der die Weisheit und Kraft verkörpert, die für den Weg zur Erlösung nötig ist und die man selbst nicht hat.

Eine etwas andere Form der Abhängigkeit speziell für Kirchen in Indien war in der Thomas-Christenheit alte Tradition. Das geistliche Oberhaupt der Kirche wurde von außen, aus Syrien, geholt, so wie in Äthiopien aus Ägypten. Diese Form der Abhängigkeit hat eine volle Einbindung in die lokale Kultur nicht behindert und die Thomaschristen haben, soweit erkennbar, nicht darunter gelitten. Einzelne Beispiele, in denen indische Kirchen, die aus der Vormundschaft der Mission entlassen waren, dennoch Weiße als Bischöfe wählten und bejahten, sind vielleicht nicht voll vergleichbar. Aber der von außen Kommende steht außerhalb der Kastengruppierungen und repräsentiert damit ein Stück unabhängige Autorität.

Wohl am wichtigsten und am eigentümlichsten für den Protestantismus in Indien ist die Erscheinung des unabhängigen Predigers und Charismatikers.¹⁹ Sadhu Sundar Singh ist der erste weithin bekannte und anerkannte Vertreter dieses Typs. Nach der Erreichung der Unabhängigkeit für die Nation und für die meisten Kirchen tauchen solche unabhängigen Charismatiker in beachtlichen Zahlen auf. W. Hoerschelmann konnte in Madras allein zwölf und in einem einzelnen ländlichen Distrikt noch einmal zwölf finden und beschreiben; damit ist für Tamilnadu das Reservoir keineswegs erschöpft, und in Andhra Pradesh sind ähnliche Phänomene bekannt.

In einigen Fällen kommt es durch das Wirken eines solchen Charismatikers auch zur Bildung einer neuen Denomination. So wurde der unab-

hängige Evangelist Bakt Singh aus Andhra Pradesh zum Führer einer Kirche namens Jehova Shammah, einer baptistisch-evangelikal-indischen Denomination.

In den meisten Fällen bildet sich aber keine Kirche, sondern eine Anhängerschaft mit einem kleinen aktiven Kern, einem größeren Kreis ziemlich beständiger Anhänger und einer weiteren Zone der vorübergehend Interessierten.

Auslösende Ursache und organisierendes Prinzip ist der charismatische Leiter. Er führt seine Autorität und seine Qualifikation auf eine direkte Berufung zurück, von der er auch berichtet; eine Reihe von Visionen, oft deutlich verbunden mit der Lösung einer Existenz- und Glaubenskrise, sind meist die Form, in der von der Berufung berichtet wird. Die Krise kann bis an den Rand des dann verhinderten Suicids gehen, also durch diese Dringlichkeit verzweifelter Suche erscheint die göttliche Antwort provoziert. Eine religiöse Wende, akzentuiert durch Suicidversuch und gelöst in einer Vision, ist nun ein allerdings formal im Hinduismus nicht selten bezeugter Weg zum Charismatiker. Wer auf diese Weise unabhängig ist, steht natürlich dem Weg ins Pfarramt durch Studium und Examen, Ordination und Berufung einer Kirche distanziert und kritisch gegenüber.

Diese seine Berufung macht ihn zu einem religiösen Menschen; andere spüren ihm das ab, suchen seinen Rat, hören seine Berichte und ersten Verkündigungsversuche und gehen ihn um Hilfe an. Im Rahmen des Hinduismus wäre damit der Unterschied vom Sadhu, dem religiösen Menschen, zum Guru, dem religiösen Lehrer, vollzogen: in der Annahme von Schülern, die sich selbst nicht weise und stark genug wissen, um den Weg des Heils zu gehen, sondern Führung und Vergewisserung begehren. Alle bekannten unabhängigen Prediger predigen; nicht alle Hindu-Gurus predigen; ein Guru bleibt auch dann Guru, wenn er schweigt. Der selbstverständliche Primat der Predigt ist ein klar christlicher Zug. Aber es kommt eigentlich immer etwas dazu, ein Erweis des Geistes und der Kraft, ein charismatisches Zeichen der Echtheit: Heilungen, Weissagungen, Exorzismen, Gebeterhörungen, mitfolgende Zeichen. Dabei gibt es klare Spezialisierungen, z. B. auf die Reinigung verzauberter Häuser und Grundstücke. Es gibt Abwandlungen des pfingstlerischen Modells, nach dem die sofortige Heilung die echte Glaubensheilung ist; wie afrikanisch-unabhängige Kirchen auch eine graduelle Glaubensheilung kennen, so gibt es auch hier etwas Derartiges mit dazu gehöriger Fürsorge in einem Heilungsheim.

Was die entstehenden Gruppen von den afrikanisch-unabhängigen Kirchen unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie nicht wie Gemeinden aufge-

baut sind. Kann man die afrikanisch-unabhängige Kirche als einen religiös begründeten idealtypischen Ersatz für den Stamm betrachten, so bleibt die entstehende Gemeinschaft hier deutlich einer Klientel ähnlich, auf eben die Zentralgestalt hin orientiert, die im Grunde als das eigentliche Gnadenmittel die kirchlichen Gnadenmittel ersetzt.

Ähnlich wie in Afrika wird allerdings die Frage der zweiten Generation gelöst: Wo eine Gruppe noch besteht, rückt ein Familienmitglied des Gründers in sein Amt ein; Designation und Sukzession können kombiniert werden.

W. Hoerschelmann (308ff) schildert ein Beispiel, nämlich Paulaseer Lawrie, in dem sich ein apokalytisches Sendungsbewußtsein schrittweise steigerte; er nahm in Stufen gesteigerte Rollen und Hoheitstitel in Anspruch; das Nichteintreten der kosmischen Ereignisse deutete er spirituellistisch, und seine Identifikation mit der göttlichen Macht schlägt zuletzt deutlich ins Hinduistische um; Lawrie als ein Avatar, in dem sich die Gottheit verkörpert. An diesem Beispiel wird die synkretistische Möglichkeit des Guru-Typs deutlich.

Alle anderen Beispiele sind deutlich weit davon entfernt; sie gehen auf religiöse Bedürfnisse des populären Hinduismus ein, und in manchen Erscheinungsformen stehen sie ihm weit näher als die normalen Kirchen. Die christlichen Gurus erreichen auch deutlich mehr Direkt-Konvertiten als die normalen Kirchen.

Nicht alle Inder mit einer direkten Berufung zum christlichen Dienst werden in der Weise der von Hoerschelmann beschriebenen christlichen Gurus tätig. Einzelne werden als evangelikale Gründer tätig, die eine Mission oder eine Institution oder eine Bewegung gründen in uns etwas geläufigeren Formen; die also eine Art symbiotische Beziehung zu den Kirchen entwickeln, die durchaus Segen und Gewinn bedeuten kann. Auch die christlichen Gurus, die ihre Unabhängigkeit betonen, erreichen zunächst und überwiegend bereits christianisierte Gemeindeglieder, und das Phänomen der Doppelmitgliedschaft ist ziemlich häufig.²⁰

Für den Hindu der Volksreligiosität ist die Botschaft des Christentums bei „christlichen Gurus“ wahrscheinlich leichter zugänglich. Wer allerdings bei ihnen Impulse sozialreformerischer Art oder eine geistige Auseinandersetzung erwartet, der wird nur sehr wenig finden. Aber soviel machen sie doch deutlich, daß das Evangelium auch ohne Missionsstütze in recht einheimischen Gestalten seinen Weg durch Indien nimmt.

Sonderfall Israel: Messianische Juden

Im Staat Israel gibt es verschiedene Kirchen; aber es gibt keine israelisch-unabhängige Kirche. Nach dem Gesetz über die Rückkehr hat jeder Jude in der Welt das Recht auf Heimkehr und Staatsbürgerschaft in Israel. Nach der Anwendung dieses Gesetzes ist derjenige kein Jude mehr, der Mitglied einer christlichen Kirche ist. Die Kirchen im Lande sind aufgrund einer Art Besitzstandswahrung anerkannt. Für wichtige Strömungen in Israel und im übrigen Judentum schließen sich die Identitäten eines Juden und eines Christen aus.

Der Israeli also, der Christ wird und das durch Anschluß an eine bestehende Kirche kenntlich macht, verliert sein Bürgerrecht als Israeli. Nun aber gibt es Juden, Israeli, die an Jesus als den Messias glauben, aber gerade deswegen an ihrer jüdischen Identität festhalten wollen. Sie nennen sich messianische Juden; sie versuchten, wichtige Feste des jüdischen Festkalenders in einem verchristlichten Sinn zu begehen; sie identifizieren sich mit ihrem Volk national und religiös, aber sie versuchen ihren Glauben an Jesus als den Messias Israels zu bezeugen. Man kann noch nicht einmal sagen, ob eine jüdisch-unabhängige Kirche ihre Leitbild- und Zielvorstellung ist; vielleicht für manche. Bei anderen steht die Erfüllung der Verheißung, daß „ganz Israel gerettet werde“, so im Vordergrund, bei anderen das einfache Verlangen, ihres Glaubens leben zu dürfen, daß sie sich nicht mit Gestaltungsproblemen und den bürgerlichen und öffentlich rechtlichen Konsequenzen dieses Glaubens beschäftigen.²¹

Schlußfolgerungen

Diese Rundschau über einige Bereiche Asiens ist wahrscheinlich sehr unvollständig geblieben. Man kann mit Dank und Freude feststellen, daß es bemerkenswerte Beispiele für einheimisches Christentum gibt, das der Kultur am Ort nahe gekommen ist. Man kann auch zur Kenntnis nehmen, daß es Rückwirkungen in den Westen hinein gibt; nicht nur Vertreter von Kirchen mit geregelten Beziehungen und ökumenischem Ansehen können hier auftreten, sondern auch unabhängige Evangelisten und Prediger und Sendboten einheimischer Kirchen.

Der Vorgang der Einwurzelung war vielleicht von weniger Gefahren des Synkretismus bedroht, als die Missionen gemeint haben. Aber es gibt nicht nur echt christliche Gruppen, sondern auch solche mit starken Abweichungen vom Gemeinchristlichen, teils in sektiererischer, teils in synkretistischer Art. Man wird neu unterscheiden lernen müssen, denn das Eintauchen in

eine andere Kultur und das uns fremdartige Erscheinungsbild begründen die Kritik, das hier eine Abweichung vorliegt, nicht.

Die Übersicht stieß auf recht verschiedenartige Typen, was Entstehungs- und Wirkungsgeschichte angeht. Nur ein negatives Merkmal zieht sich durch den ganzen Bereich, nämlich der Mangel an Informationen. Für den Bereich Asiens hat die Zuwendung von Interesse an solche unabhängigen Kirchen noch nicht stattgefunden.

Einige Beispiele: Ein Artikel eines Koreaners in englischer Sprache über koreanische Sekten vermeidet es sorgfältig, eine einzige mit Namen zu nennen; und so sind Details für Korea so gut wie unbekannt. Ein Artikel über eine indonesische Kirche löste sofort einen massiven Protest aus, der keine einzige Tatsache bestritt oder widerlegte, sondern eben darüber nicht gesprochen haben wollte. Die Interviews bei unabhängigen Predigern in Südindien ließen erkennen, daß ein Inder wahrscheinlich als Forscher nicht akzeptiert würde und vielleicht Gründe habe, sich bedroht zu fühlen.

Verschiedenartige Faktoren wirken zusammen; das Hauptaugenmerk richtet sich auf andere Dinge, sozialpolitische Entwicklung oder Kircheneinigung oder Erweckung und anderes. Zudem erscheint die Abgrenzung zu den Missionskirchen nicht mehr so eindeutig; auch diese sind unabhängig geworden, jedenfalls rechtlich. Aber es bleibt so, daß die Missionskirchen ihren Partnern recht gut bekannt sind und Sprecher und Publikationen haben. Die unabhängigen Kirchen sind bedroht von Isolierung; sie sind oft klein; manche sind von starken Spannungen durchzogen; jedenfalls sind viele Menschen mit großen Heilserwartungen dort dem Evangelium begegnet. Deshalb plädiere ich dafür, mehr Interesse, auch mehr Forschung hier zu entfalten. Es besteht die Aussicht, dabei lohnende Hinweise für den Weg aller Kirchen zu bekommen, Isolierungen zu überwinden, selbst Fehlentwicklungen könnten korrigiert werden, wenn man sich stärker auf diese Gruppen einließe.

ANMERKUNGEN

- ¹ David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An analysis of six thousand contemporary religious movements*, Nairobi 1968.
- ² C. Caldarola, *Christianity, the Japanese Way*, Leiden 1979, 40ff.
- ³ Caldarola, a.a.O. 192ff.
- ⁴ H. Kimura, *Mukyokai*. Erlanger Dissertation 1982, unveröffentlicht.
- ⁵ Kazo Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, 1946, deutsch: Göttingen 1969.
- ⁶ Paul Yonggi Cho, *Glaube in Aktion*, 1976, ders., *Die 4. Dimension*, 1978.
- ⁷ Won Yong Ji, *Christian Church and Sects*, in: Harold S. Hong (Hrsg.), *Korea struggles for Christ*, Seoul 1966, 113-132.

- ⁸ N. P. Moritzen, S. M. Muns Vereinigungskirche, Erlangen 1981.
- ⁹ A. J. Swanson, Taiwan: Mainline versus Independent Church Growth, Pasadena 1980, 64.
- ¹⁰ Angus Kinnear, Watchman Nee. Ein Leben gegen den Strom, Wuppertal 1974.
- ¹¹ R. L. Deats, Nationalism and Christianity in the Philippines, Dallas 1967, 63ff.
- ¹² Th. Müller-Krüger, Der Protestantismus in Indonesien, Stuttgart 1968, 193f.
- ¹³ B. Dowerk, Gemeinsam handeln mit Kirchen in Indonesien, EMS 1982.
- ¹⁴ Paul B. Pedersen, Batak Blood and Protestant Soul, Grand Rapids, 1970, 149f.
- ¹⁵ B. P. Siregar, Von einer innerkirchlichen Reformbewegung in der Batak-Kirche zur GKPI, in: EMZ 1972, 110-125, und EMZ 1973, 52.
- ¹⁶ F. Cooley, Indonesia, Church and Society, New York 1968, 105.
- ¹⁷ K. Baagö, The Movement around Subba Rao. A study of the Hindu-Christian Movement around K. Subba Rao in Andhra Pradesh, Madras 1968.
- ¹⁸ G. Thomas, Christian Indians and Indian Nationalism 1885-1950, Frankfurt 1979, 69f. + 78f.
- ¹⁹ Werner Hoerschelmann, Christliche Gurus. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige charismatisch geführte Gruppen in Südin-dien, Frankfurt 1977.
- ²⁰ A. Nelson, A New Day in Madras, Pasadena 1975.
- ²¹ O. Kwarme, Messianische Juden, Erlangen 1983.