

Mission in neuer Mission? Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen von Dekolonisation und Ökumene, 1947-1972

Köller, Andreas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Köller, A. (2017). *Mission in neuer Mission? Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen von Dekolonisation und Ökumene, 1947-1972*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 245). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101526>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

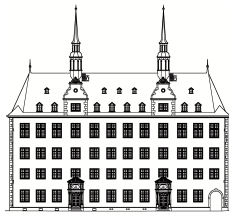
This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Mission in neuer Mission?

Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen von Dekolonisation und Ökumene, 1947-1972



V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 245

Vandenhoeck & Ruprecht

Mission in neuer Mission?

Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen
von Dekolonisation und Ökumene, 1947–1972

von
Andreas Köller

Vandenhoeck & Ruprecht

Von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum
als Dissertation angenommen im Jahre 2014.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hoteli,
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101526 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-10152-6

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Einleitung	13
1. Fragestellung der Untersuchung	13
2. Die Fallstudie	16
3. Forschungsstand	21
4. Theoretische Grundlagen	33
5. Methodik und Quellen	38
6. Gliederung der Studie	42
II. Einführungen in die Fallstudie	45
1. Die Geschichte der Mission	45
1.1 Die Geschichte der modernen protestantischen Mission im Allgemeinen	46
1.2 Die protestantische Missions- und Kirchengeschichte in Indien im Überblick	52
2. Die Basler Missionskirchen in Indien: Unterschiede und Gemeinsamkeiten	60
3. Dekolonisation und Ökumene als Herausforderungen für die Mission nach 1945	66
3.1 Das Streben nach politischer und kirchlicher Selbstständigkeit	67
3.2 Der ökumenische Blick auf Mission und Kirche	72
III. Die Basler Mission und die neuen politischen Verhältnisse im nachkolonialen Indien	77
1. Konformität und Verweigerung: Grundzüge des Verhaltens der Basler Mission gegenüber der politischen Situation	80
1.1 Nähe und Konformität gegenüber der politischen Obrigkeit in Indien	80
1.2 Distanz und Verweigerung der Basler Mission gegenüber der politischen Situation im neuen Indien	87
2. Die Auseinandersetzung der Basler Mission mit den politischen Restriktionen im nachkolonialen Indien	100

2.1	Einschränkungen christlicher Missionsarbeit in Indien nach 1947	100
2.2	Handlungsweisen der Basler Mission angesichts der politischen Einschränkungen in Indien	106
3.	Zusammenfassung	1 B
IV.	Die Basler Mission zwischen Missionsarbeit und Entwicklungshilfe	115
1.	Offenheit und Distanz gegenüber Sozialarbeit in der Geschichte der Mission	117
1.1	Die Tradition der Verschränkung von Missions- und Sozialarbeit	117
1.2	Stimmen in der Mission gegen die Sozialarbeit	122
2.	Aushandlungen um die Sozialarbeit der Basler Mission nach 1947	124
2.1	Missionsarbeit als Entwicklungsarbeit ohne sichtbaren Anspruch auf Bekehrung	125
2.2	Im Kern religiös: Die Pflege des missionarischen Impetus in den sozialen Arbeiten	140
3.	Zusammenfassung	148
V.	Die Basler Mission und die Selbstständigkeit ihrer indischen Kirchen	151
1.	Paternalismus und Übertragungswille in der Geschichte der Mission	153
1.1	Die Grundlagen der beiden Handlungsweisen	153
1.2	Die Aushandlung zwischen den Tendenzen im historischen Verlauf	155
2.	Die Aushandlungen der Haltung zur missionskirchlichen Selbstständigkeit bei der Basler Mission in Indien nach 1947 ..	158
2.1	Fortbestehende paternalistische Sicht- und Handlungsweisen	160
2.2	Bremsende Kirchenmitglieder und antreibende Missionsvertreter: Die Basler Mission und die Übergabe von Verantwortlichkeiten	173
2.3	Der <i>Dritte Weg</i> : Zum Nebeneinander von Paternalismus und Übertragungswillen in der Basler Mission	186
3.	Zusammenfassung	187

VI. Mission durch die Kirche: Die Basler Mission in Indien vor der Frage der Integration	191
1. Das Verhältnis von Mission und Kirche in der Missionsgeschichte bis 1947	193
1.1 Kirchenfernes Denken und Handeln in der protestantischen Mission	193
1.2 Kirche und Mission als aufeinander bezogene Größen ...	198
2. Die Neubestimmung der Beziehung von Mission und Kirche im Rahmen der Integration nach 1947	204
2.1 Das Fortleben kirchenfernen Verhaltens in der Basler Mission	205
2.2 Neuausrichtungen der Mission auf die Kirche hin	215
3. Zusammenfassung	225
VII. Die Basler Mission in der gelebten Union der <i>Church of South India</i>	227
1. Konfessionalismus und Unionsdenken in der Mission und in den Kirchen in Südindien	230
1.1 Zwei gegenläufige Tendenzen im Denken der protestantischen Mission	230
1.2 Konfessionelle Fragen in der Aushandlung der <i>Church of South India</i> , 1919–1947	235
2. Union leben müssen: Die Basler Mission in Südindien nach 1947	245
2.1 Konfessionelles Denken in der Basler Mission in den ersten Jahren der <i>Church of South India</i>	246
2.2 Das zunehmende Einlassen auf die südindische Unionskirche	253
2.3 Unter der Oberfläche: Das Fortbestehen konfessioneller Denkweisen	263
3. Zusammenfassung	265
VIII. Ergebnisse und Schlussfolgerungen	267
Abkürzungsverzeichnis	275
Abbildungsverzeichnis	275

Quellen- und Literaturverzeichnis	277
Archivalische Quellen	277
Gedruckte Quellen und Sekundärliteratur	279
Register	295
Personenregister	295
Ortsregister	297

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung entstand zwischen 2010 und 2014 im Rahmen der BMBF-Nachwuchsgruppe »Transfer und Transformation der Europa-bilder evangelischer Missionare im Kontakt mit dem Anderen, 1700–1970«. Sie wurde im Dezember 2014 von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Für die Veröffentlichung wurde sie grundlegend überarbeitet.

Eine Doktorarbeit ist eine selbstständig Forschungsleistung – dennoch gilt für jede einzelne, dass sie ohne die Unterstützung vieler Personen und Institutionen nicht gelingen kann. In diesem Sinne bin ich vielen Stellen zu großem Dank verpflichtet: Meinem Doktorvater Prof. em. Dr. Lucian Hölscher danke ich nicht nur für die inhaltlichen Diskussionen, sondern auch für die persönliche Führung auf den teilweise verschlungenen Wegen des Promotionsprozesses. Prof. Dr. Sven Bretfeld hat das Zweitgutachten übernommen und gerade in der Abschlussphase der Untersuchung wertvolle Hilfestellungen gegeben.

Ohne die finanzielle Förderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung hätte es unsere Nachwuchsforschergruppe und damit auch mein Forschungsprojekt überhaupt nicht gegeben. Ohne den stetigen und anregenden Austausch innerhalb der Forschungsgruppe wiederum wäre die Dissertation nicht die geworden, die sie heute ist. Besonderen Dank schulde ich der Leiterin der Gruppe, PD Dr. Judith Becker: Sie hat die Untersuchung inhaltlich zweifellos am intensivsten begleitet und durch ihre Anstöße meine Forschungen voran- und in neue Richtungen getrieben. Besonders auch ihre Unterstützung beim Zuschneiden der Studie war unentbehrlich. Gleichermäßen haben meine Kollegen und Kolleginnen Sabine Hübner, Dr. Katharina Stornig, Dr. Peter Yoder und Dr. Mrinalini Sebastian mich und meine Arbeit bereichert. Sie fachlich wie persönlich als Begleiter auf meinem langen Weg mit dabei zu haben, war hilfreich und wichtig.

Der Nachwuchsgruppe stand ein Wissenschaftlicher Beirat, bestehend aus Prof. Dr. Lucian Hölscher, Prof. Dr. Monica Juneja, Prof. em. Dr. Andrew Porter, Prof. Dr. Brian Stanley, Prof. Dr. Kocku von Stuckrad, Prof. Dr. Helmut Thome und Prof. Dr. Christoph Strohm, zur Seite. Die regelmäßigen Diskussionen und vor allem die vielfältigen, interdisziplinären Anregungen haben meinen Untersuchungen sehr großen Gewinn gebracht. In gleicher Weise danke ich den Wissenschaftlern, die unsere Gruppe besuchten, mit uns diskutierten und uns weitere Perspektiven auf unsere Forschungen ermöglichten: Prof. Dr. Dr. h.c. José Casanova, Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Joas,

Prof. em. Dr. Werner Ustorf, Prof. Dr. Lamin Sanneh, Dr. Claire McLisky und Dr. Jack Harrington.

Zwischen 2010 und 2014 war das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz eine ausgezeichnete Heimat für die Forschungsgruppe und für mein Projekt. Prof. Dr. Johannes Paulmann und besonders Prof. Dr. Irene Dingel möchte ich stellvertretend für alle Kollegen des IEG für diese stimulierende wissenschaftliche Umgebung meinen Dank aussprechen. Prof. Dr. Paul Readman danke ich gleichermaßen für die Betreuung während meines Forschungsaufenthalts am *King's College London*.

Ich hatte außerdem das Glück, meine Forschungen auch in anderen Foren präsentieren zu dürfen. Prof. Dr. Markus Vinzent, Jan Logemann, Ph.D., den Mitgliedern des DFG-Netzwerks *Dynamiken interkultureller Begegnungen* und den Veranstaltern des *Colonial/Postcolonial New Researchers' Workshop* des *Institute of Historical Research* in London danke ich für die Möglichkeit, Teile meiner Untersuchungen vorzustellen und von den anregenden Rückmeldungen zu profitieren. Repräsentativ für all die weiteren Personen, mit denen ich in verschiedenen Konstellationen bereichernden Austausch haben durfte, seien außerdem Dr. Anderson Jeremiah, Dr. John Stuart, Dr. Paul Jenkins und Julie Lipp-Nathaniel genannt.

Diese Studie baut umfassend auf archivalischen Quellen auf. Dem Archiv der mission21 in Basel, seinem damaligen Leiter Dr. Guy Thomas und seinen weiteren Mitarbeitern, bin ich für die ausgiebige und geduldige Betreuung und Hilfe während meiner Forschungsaufenthalte zu größtem Dank verpflichtet. Auch an der *School of Oriental and African Studies* in London habe ich vorzügliche Voraussetzungen zur Forschung vorfinden dürfen.

Zum Buch wurde diese Untersuchung erst im Laufe der Zeit. Für gewissenhaftes Korrekturlesen bin ich Ute Latz, Christina Heil, Barbara Heil, Sebastian Heil, Jonas Kaiser, David Amthor, Lorenz Haas, Sabine Hübner sowie besonders Katharina Stornig und Marika Fersch sehr verbunden. Für die Aufnahme der Studie in die Reihe der *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte* und die Betreuung des Publikationsprozesses danke ich Prof. Dr. Irene Dingel ebenso wie Dr. Joe Paul Kroll und Vanessa Weber. Die Basler Mission und die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft haben durch großzügige Zuschüsse die Drucklegung unterstützt.

Der Weg bis zur Fertigstellung dieses Buches war ein langer und zum Teil auch mühevoller. Ich bin zutiefst dankbar dafür, dass ich Begleiter an meiner Seite hatte, die mir immer wieder neue Kraft und neuen Mut zum Weitergehen gegeben haben. Einige dieser Begleiter wurden auf diesen Seiten schon aufgeführt. Viele andere, denen ihre wichtige Rolle auf meinem persönlichen Entwicklungsweg vielleicht gar nicht immer bewusst ist, kann ich leider nicht einzeln benennen. Repräsentativ für all jene seien an dieser Stelle aber Aykut Bozkurt und Grażyna Jurewicz genannt. Ausdrücklich

will ich außerdem meiner Familie danken, von der ich stets bedingungslose Unterstützung erfahren durfte, sowie *last, but certainly not least* meiner Frau Franziska: Ihre Begleitung in all den Jahren war unersetzlich. Besonders bin ich ihr dafür verbunden, dass sie mich immer wieder daran erinnerte, dass es ein gutes Leben auch außerhalb der Welt des wissenschaftlichen Denkens gibt – eigentlich ist es ja sogar so, wie es Gisbert zu Knyphausen beschreibt, Franziska: »Der Blick in deinen Augen sagt mir mehr über die Welt und das Glück als die ganzen Philosophen.«

Würzburg, im Juli 2017

Andreas Köller

I. Einleitung

1. Fragestellung der Untersuchung

Während meiner Studienzeit in Würzburg lief ich fast täglich die Juliuspromenade, einer der zentralen Straßen in der Innenstadt, entlang. Oftmals traf ich dort auf einen Mann afrikanischer Herkunft, der mit der Bibel in der Hand lautstark von seinem Glauben berichtete und für diesen warb. Ganz unmittelbar erlebte ich auf diese Weise das Phänomen der *reverse mission*, das in den vergangenen Jahren vor allem von der theologischen Forschung verstärkt untersucht worden ist: Seitdem sich der Schwerpunkt der Christenheit in den südlichen Teil der Erde verschoben hat, hat sich auch zunehmend die Richtung in der Mission geändert. Im Zuge dessen haben sich auch die Rollen von Sender und Empfänger geographisch umgekehrt.¹

Der Mann auf der Juliuspromenade war aufgrund seines überschwänglichen Auftretens weder zu übersehen noch zu überhören. Dennoch reagierten die Passanten gemeinhin nicht oder nur äußerst reserviert auf ihn. Die meisten hasteten an ihm vorbei, ohne ihn eines Blickes zu würdigen. Der Eindruck drängte sich auf, dass sie von dieser Situation überfordert waren und dass sie nur wenig Verständnis für das Anliegen dieses Missionars entgegenbringen konnten.

In der beschriebenen Szene wird eine generelle Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung der christlichen Mission in unserer Zeit greifbar. Einerseits ist das Thema Mission auch heute noch (oder heute wieder) nicht nur in der Würzburger Innenstadt, sondern in ganz verschiedenen Kontexten relevant: Westeuropäische Kirchen stellen es beispielsweise in den Mittelpunkt ihrer Verhandlungen.² Auch wird seit den 1990er Jahren Entwicklungshilfe wieder stärker von Organisationen getragen, die den religiösen Impetus ihres Wirkens nicht in den Hintergrund stellen.³ Ferner zeugen in Ländern wie Indien Maßnahmen, zum Teil sogar gewaltsamer Natur, gegenüber Christen und die zugehörigen Rechtfertigungen davon, dass ein auf Konversionen zielendes Christentum dort vorhanden ist.⁴ Mögen die Umgebungen in den genannten Beispielen auch sehr unterschiedlich sein, so zeugen sie doch alle von der Lebendigkeit der Mission. Andererseits wird aber in den allgemeinen Diskursen westlicher Gesellschaften die Mission

1 Vgl. zur *reverse mission* u.a. Adog ame, *The African Christian Diaspora*, S. 169–189.

2 Schwerpunktthema der Tagung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland war 2011 beispielsweise *Missionarische Impulse*, vgl. o.A., *Was hindert's, dass ich Christ werde? Missionarische Impulse*.

3 Vgl. Barnett /Stein, *Introduction*, S. 5.

4 Vgl. u.a. – unter freilich polemischen Titel – Allen, *The Global War on Christians*, S. 74–81.

trotzdem vielfach als Anachronismus aufgefasst. Wird der Durchschnittsbürger doch mit der Mission konfrontiert, dann mangelt es ihm gemeinhin an angemessenen Möglichkeiten, dieses Phänomen zu deuten: Diesem erscheint es eher so, als würde eine als längst zurückgelassen geglaubte Vergangenheit auf das Neue zum Vorschein kommen.

Die zentrale Ursache für diese Diskrepanz ist, dass in der öffentlichen Meinung das Bild von Mission lange nicht mehr aktualisiert worden ist. So ist heute noch immer besonders das Bild von der Mission aus der kolonialen Zeit dominant, in der die Mission, gängigen Ansichten zufolge, vor allem von »Verwicklungen mit kolonialen Strukturen, eurozentrische[r] Beurteilung anderer Völker, theologische[m] Exklusivismus, kultureller Arroganz«⁵ geprägt gewesen war. Fällt der Begriff des Missionars, dann erscheinen den meisten Personen vor dem inneren Auge Männer mit Tropenhelmen, die im Schlepptau kolonialer Beamter durch fremde Länder ziehen, die auf Marktplätzen haltmachen, um zu predigen, die Gemeinden um sich scharen, Kirchen gründen und diese mit fester Hand führen.⁶ Diese als typisch stilisierte Gestalt der Missionsarbeit lässt sich mit den Situationen, in denen Mission heute auftritt, jedoch nicht vereinbaren. So bleibt vielen nur das beschriebene Gefühl des Befremdens.

Wenn man aber mehr sein möchte als ein verständnisloser Passant, der nur möglichst schnell und unbehelligt an diesem Phänomen vorbeilaufen will, dann ist es nötig, sich stärker mit der jüngeren Vergangenheit der Mission auseinanderzusetzen. Dadurch können neue Perspektiven ausgebildet und genutzt werden, um die aktuellen Entwicklungen zu deuten und zu verstehen. Besonders zur Geschichte der Mission nach 1945 fehlen aber noch grundsätzliche Kenntnisse.⁷

An dieser Stelle setzt die vorliegende Studie an. In ihr werden die Entwicklungen der Basler Mission in Indien zwischen 1947 und 1972 untersucht. Leitend ist dabei die Frage: Wie definierten protestantische Missionsgesellschaften und ihre Missionare sich und ihre Arbeit in der Zeit zwischen dem Zweiten Weltkrieg und den frühen 1970er Jahren?

Damit wird auch eine Periode in der Geschichte der Mission in den Blick genommen, in der deren Gestalt unvermeidlich neu bestimmt werden musste: »Between 1940 and 1980 there was a major shift, a gale of wind, which took

5 Nehr ing, *Orientalismus und Mission*, S. 342, der urteilt, dass diese »und ähnliche Chiffren [...] zu Synonymen für christliche Mission geworden [sind]«, ohne sich jedoch dieser Position anzuschließen.

6 Zur Beliebtheit solcher und ähnlicher Bilder von der Mission in der Kolonialzeit in populären Darstellungen vgl. Langmør e, *Missionary Lives*, S. xv–xviii; Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 7.

7 Vgl. dazu auch die Bemerkungen zum Forschungsstand im Abschnitt 3 des Kapitels I.

the historic missionary movement in new directions.«⁸ In dieser Zeit veränderten sich für die Mission die Kontexte, in denen sie gewirkt hatte, ebenso grundsätzlich wie die Prämissen, nach denen sie ihre Arbeit bisher getan hatte. Zum einen wandelten sich im Zuge der Dekolonisation die Konstellationen in den früheren Gebieten der Mission tiefgreifend: Im politischen und im kirchlichen Feld wurden die bestehenden Verhältnisse auf den Prüfstand gestellt. Zur gleichen Zeit stellten von der ökumenischen Bewegung inspirierte Ansichten die Form der Missionsarbeit infrage.⁹ Aufgrund dieser Entwicklungen identifizierte mancher Vertreter der Mission in dieser Zeit sogar eine »Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«.¹⁰

Für diejenigen Organisationen und Personen, die weiter missionarisch wirken wollten, stand es dadurch unumgänglich auf der Tagesordnung, sich mit einigen ihrer vorher prägenden Denkmustern und Selbstverständnissen grundlegend auseinanderzusetzen.¹¹ Denn die missionarische Arbeit musste mit den gewandelten Bedingungen in Einklang gebracht werden. Diese Neuorientierungen bedeuteten für die Mission tiefgreifende Prozesse. Die Frage, wie sich die (Basler) Mission zwischen 1947 und 1972 entwickelt hat, bezieht sich deshalb auch nicht nur auf die Ergebnisse der Entwicklungen. Von Interesse ist vielmehr auch, in welchen Modi sich die Suche der Mission nach neuen Wesensformen vollzog.

Es ist sogar gerade diese Perspektive, die von besonderer Bedeutung ist. Denn sie lenkt den Blick auf die zentralen Thesen der Studie: Nicht nur nach 1945, sondern zu jeder Zeit mussten die Organisationen der Mission und die Missionare einen Platz in den jeweils gegebenen Umständen finden. Stets stellten sich ihnen ganz ähnliche Fragen, mittels derer sie ihre Selbstverständnisse zu bestimmen hatten. Jeweils mussten von ihnen der Situation

8 Thorogood, *The Gales of Change*, S. 17f. Vor allem das Jahr 1945 wurde als ein Zäsurjahr der Missionsgeschichte wahrgenommen; vgl. ebd., S. 1f. bzw. – mit einigen Relativierungen – Ludwig, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*, S. 300–302.

9 Vgl. zu den Einflüssen von Dekolonisation und Ökumene auf die Mission in der Zeit nach 1945 auch die ausführlichen Darlegungen in Kapitel II, Abschnitt 3. Missionare waren in anderen Zeiten freilich nicht minder dazu gezwungen gewesen, in den Missionsgebieten bestimmte Anpassungen zu vollziehen. Aber die zuvor besonders prägende Anpassungsherausforderung, sich gegenüber dem nicht-christlichen oder dem erst christlich gewordenen *Anderen* zu positionieren, trat nach 1945, in einer Zeit eingeschränkter Predigtmöglichkeiten und gewachsener christlicher Umgebungen, hinter den Herausforderungen zurück, die durch Autonomiestreben und Ökumene gestellt wurden.

10 Raaf1 au b, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: *Basler Mission/mision21*, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 2. Vgl. gleichermaßen zum Beispiel auch in den Reihen der *Church Missionary Society* Garlick, *The Floods Came*, S. 6.

11 Vgl. für Urteile, die protestantische Mission habe sich im 20. Jahrhundert aufgrund der veränderten Arbeitsbedingungen neu selbst bestimmen müssen, zum Beispiel Scopes, *Fire in the Belly*, S. 14 und – aus der Zeit selbst – den Umschlagstext von Sargent, *The Making of a Missionary* sowie Meh1, *Décolonisation et Missions Protestantes*, S. 108f.

angemessene Antworten gefunden werden. Diese entstanden jedoch immer nur in einer länger dauernden Abwägung, in der die einzelnen Akteure gegenläufige Wesenszüge der Mission miteinander verhandeln mussten. Endgültig waren diese Antworten niemals. Sie mussten neu gegeben werden, wenn die Bedingungen sich änderten. Die Untersuchung der nachkolonialen Entwicklung der christlichen Mission gibt damit Hinweise auf den generellen Verlauf ihrer Geschichte: Diese ist vor allem auch die Geschichte einer anhaltenden Aushandlung darüber, was und wie Mission jeweils sein konnte und sein sollte.

2. Die Fallstudie

In dieser Studie wird, wie bereits angedeutet, nicht die christliche Mission nach 1945 als Ganzes in den Blick genommen. Sie beschränkt sich auf den Teilbereich der von protestantischen Missionsgesellschaften getragenen Mission. Verschiedene andere Vertreter christlicher Missionsarbeit bleiben damit unberücksichtigt: Die Mission der katholischen Kirche bleibt beispielsweise ebenso unbedacht wie die jüngeren Unternehmungen pfingstkirchlicher Gruppen, die seit den 1960er Jahren an Bedeutung gewonnen haben.¹² Die Entwicklungen der protestantischen Mission nach 1945 wiederum werden mittels einer noch spezifischeren Fallstudie erschlossen: Allgemeine Linien der Entwicklung werden anhand der Geschichte der Basler Mission und ihrer Missionare in Indien¹³ zwischen 1947 und 1972 sichtbar gemacht.

Der geographische und zeitliche Ausschnitt bietet sich aus mehreren Gründen für eine Fallstudie an. So lässt sich im Falle Indiens der Frage ausgesprochen gut nachgehen, wie sich die protestantische Mission nach 1945 entwickelt hat. Denn dort waren die Faktoren besonders wirksam, die auf die Mission in dieser Periode einwirkten: das Verlangen nach Selbstständigkeit in den außereuropäischen Gebieten und das Streben nach Ökumene in der christlichen Weltkirche.¹⁴ Ersteres wurde zuvorderst in der Dekolonisation

12 Indem die vorliegende Studie den beschriebenen Fokus setzt, widmet sie sich aber jener Form des protestantischen Missionswirkens, die als typisch für das 19. und 20. Jahrhundert angesehen wird. Vgl. weiterführend zum Typus und zur Geschichte der protestantischen Missionsgesellschaft im Kapitel II den Abschnitt 1.1.

13 Weil in der Untersuchung die Basler Mission in den Mittelpunkt gestellt wird, beschränkt sie sich zwangsläufig größtenteils auf den Kontext der missionskirchlichen Landschaft in Südin-
dien (siehe zur Illustration Abb. 2). Die Aussagen der Studie über größere Entwicklungstenden-
zen sind deshalb allenfalls vollständig aussagekräftig für diesen Kontext, der aber immerhin
zwischen einem Viertel und einem Drittel der protestantischen Christen in Indien umfasste;
vgl. für die numerischen Verhältnisse der protestantischen Kirchen in Indien u.a. Melt on, *Art.
India*, S. 285.

14 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.

des Landes und in seiner Unabhängigkeit sichtbar. Letzteres manifestierte sich vor allem in der Gründung der überkonfessionellen *Church of South India* aus früheren indischen Missionskirchen. Beides ereignete sich im August und September 1947, im Abstand von nur sieben Wochen. So forderten Dekolonisation und Ökumene die Mission in Indien zum einen weit früher als in den meisten anderen Ländern, zum Beispiel in Afrika, heraus. Dort nahm man sich die Entwicklungen in Indien zum Teil sogar als Vorbild.¹⁵ Zum anderen – und im Gegensatz zu den Entwicklungen andernorts – stellten sich in Indien diese Herausforderungen der Mission zeitgleich und parallel.

Aus diesem Grund ist es auch sinnvoll, eine Untersuchung im indischen Kontext zum Jahr 1947 einsetzen zu lassen. Das Jahr war zwar nicht der allumfassende Einschnitt in der Geschichte Indiens, als das es oftmals dargestellt wurde¹⁶, aber als eine Zäsur in der – politischen wie kirchlichen – Geschichte Indiens kann es aufgrund der genannten Veränderungen dennoch gelten. Für die Basler Mission wiederum sind besonders tiefe Einschnitte in Indien dagegen mit 1972, dem Endpunkt dieser Studie, verbunden: Im Verlauf jenes Jahres löste sie die letzten noch bestehenden Teile ihrer organisatorischen Strukturen in Indien auf und beendete damit ihre aktive Rolle in diesem Gebiet.¹⁷ Daneben stellte 1972 auch für die westliche Mission als Ganzes eine Zäsur dar: Die Weltmissionskonferenz von Bangkok jenen Jahres wird sogar als das Ereignis gesehen, das den »Schlusspunkt unter das europäisch geprägte [...] Missionsverständnis«¹⁸ setzte.

Mit der Basler Mission steht aus dem Kreis der protestantischen Missionsgesellschaften eine Vertreterin mit einer langen Geschichte in Indien im Mittelpunkt der Studie: 1815 gegründet, arbeitete sie bereits ab 1834 selbstständig in Indien. Ihr Umfang wuchs im Laufe des folgenden Jahrhunderts. In die Aushandlung ihrer neuen Rolle nach 1947 begab sie sich dort zusammen mit ihren etwa 30 Angestellten, mit drei Kirchen in Südindien und mit deren ungefähr 28.000 Gemeindemitgliedern.¹⁹

15 Vgl. Ludwig, *Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse*, S. 88.

16 Die Studie trägt selbst dazu bei, die Bedeutung des Jahres 1947 zu relativieren, indem sie diese Zäsur mit Blick auf die Missionsgeschichte in schon länger laufende und noch weiter fortlaufende Prozesse eingliedert; vgl. neben den Hauptkapiteln III–VII auch die Darstellungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels II. Zur Relativierung der Ansicht, dass die Dekolonisation eine entscheidende Zäsur bedeutet hätte, vgl. mit Blick auf afrikanische Fälle Bl ey, *Dekolonisation in Afrika*.

17 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 1.2. Auch die institutionelle Geschichte anderer Missionsgesellschaften, die in Indien tätig gewesen waren, endete in den frühen 1970er Jahren; vgl. zum Beispiel Heideman, *From Mission to Church*, S. 716f.

18 Vgl. Kunter, 1972/3: *Ende der Weltmission*.

19 Zur Basler Mission, ihrer Geschichte allgemein und in Indien vgl. die ausführlichen Darstellungen im Kapitel II, Abschnitt 1.

Für die Basler Mission als Untersuchungsobjekt sprechen ebenfalls einige gute Gründe. So zählte diese im deutschsprachigen Raum zu den wichtigsten protestantischen Missionsorganisationen. Ihr Einzugsgebiet umfasste große Teile der Schweiz sowie des deutschen Südens und Westens.²⁰ In diesen Landstrichen wirkte sie stark auf das Glaubensleben Tausender Christen und damit auf die gesellschaftliche Geschichte dieser Gegenden ein.

Demgegenüber ist im Rahmen des indischen Kontextes relevant, dass die Basler Mission auf der dortigen Bühne eine vergleichsweise kleine Rolle spielte.²¹ Dies begünstigt die Zielrichtung dieser Studie, nicht nur die Hauptlinien der Entwicklung der Mission nach 1945 nachzuzeichnen, sondern gerade auch die dabei stattfindenden vielfältigen Debatten in den Vordergrund zu rücken. Je kleiner der zu untersuchende Gegenstand ist, desto intensiver kann er in diesem Sinne analysiert werden: Bei der Basler Mission ist somit nicht nur ein oberflächlicher Blick auf die Neuausrichtungen möglich. Stattdessen können der Basler Mikrokosmos in Indien als Ganzes und viele seiner Vertreter sehr genau betrachtet werden. Diese Untersuchung zeigt, dass es schon im kleinen Rahmen dieser in sich zusammenhängenden Missionsgesellschaft zu äußerst heterogenen Prozessen der Aushandlung kam. Dies wiederum unterstützt die Aussage der Studie, dass es in der im Großen noch vielfarbigeren protestantischen Mission nach 1945 nicht generelle, eindeutige Neubestimmungen gegeben haben kann.

Dieses Ansinnen, kleine Einheiten intensiv zu untersuchen und deren innere Verschiedenartigkeit zu erschließen, wird konsequent bis auf die Ebene der Personen heruntergeführt: Gezielt werden einzelne Missionare in den Blick genommen.²² Gerade auch deren Neuausrichtungen in der neuen Zeit konnten nicht einheitlich sein. Denn ihre Lebensläufe und Voraussetzungen waren keinesfalls gleichförmig: Sie arbeiteten zum Beispiel in unterschiedlichen Distrikten der Basler Mission in Indien²³ und sie nahmen in den dortigen Kirchen- oder Missionsstrukturen verschiedene Stellungen ein.²⁴ Auch hatten manche von ihnen schon vor 1947 in Indien gearbeitet, während andere erst nach dieser Zäsur ins Land kamen. Durch diese Herangehensweise entsteht in den Darstellungen dieser Studie ein Gruppenportrait.²⁵

20 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 1.1.

21 Vgl. zur Geschichte der Basler Mission allgemein und in Indien sowie zur Größenordnung ihrer Arbeit in Indien im Kapitel II den Abschnitt 1.2.

22 Ausführlich wird diese Herangehensweise im Abschnitt 5 des Kapitels I diskutiert.

23 Vgl. zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden der drei Basler Missionskirchen in Indien im Kapitel II den Abschnitt 2.

24 Eine gewisse Fixierung auf das leitende Personal ergibt sich dennoch, da diese Personen in der archivalischen Überlieferung am besten erschlossen werden können. Zur Auseinandersetzung mit der Frage der Repräsentativität, wenn in der Auswahl der Akteure ein solcher Schwerpunkt gesetzt wird, vgl. Langmor e, *Missionary Lives*, S. xix–xx.

25 Dieser Begriff lehnt sich an ebd., S. xxi an.

Ganz verschiedene Persönlichkeiten finden darauf Platz. Aber wie bei jedem Gruppenportrait stehen einige der Abgebildeten im Vordergrund, während andere im Hintergrund eher verschwinden.

Zu den Missionaren, die im gezeichneten Bild besonders gut zu sehen sind, gehört Richard Lipp (1908–1994). Der in Württemberg geborene Lipp wurde 1936 erstmals nach Malabar ausgesandt. Dort erfuhr seine Arbeit aber nur kurze Zeit später eine abrupte Unterbrechung, da er als Deutscher während des Zweiten Weltkriegs interniert wurde. Lipp konnte – als einziger deutscher Missionar 1945 – seine Tätigkeit in Indien zwar fortsetzen²⁶, doch die Erfahrung der Kriegsjahre prägten seine Ansichten tief. Die sich bald darauf andeutenden Veränderungen in seinem Arbeitsumfeld erschienen ihm deshalb in den ersten Jahren nach 1945 oftmals als bedrohlich:²⁷ In Malabar, wo er vonseiten der Basler Mission federführend in die missionskirchlichen Reformaushandlungen eingebunden war, sperrte er sich zunächst vorwiegend gegen den Wandel. Im Laufe der Zeit stellte er sich jedoch immer offener den Herausforderungen der Mission in dieser Zeit²⁸ – und wurde schließlich sogar selbst zum Antreiber der Neugestaltungen: Dass er 1953 bzw. 1954 erst zum Diözesanverweser, dann zum Bischof in Nordkerala gewählt wurde, war Folge dieser Wandlung. 1959 trat er vom Bischofsamt zurück und wirkte zunächst einige Jahre in der Anglikanischen Kirche von Australien. Nach einem erneuten Aufenthalt in der CSI kehrte er 1966 nach Deutschland zurück. Dort fungierte er bis 1974 als Vorsitzender der Kinder-nothilfe²⁹ sowie als Vertreter der CSI in Europa.³⁰

Ein weiterer wichtiger Protagonist in den Darstellungen dieser Studie ist Jacques Rossel (1915–2008). Rossel wurde 1946 als erster Basler Missionar nach dem Zweiten Weltkrieg ausgesandt. In Indien arbeitete er im Gebiet Südkanara. Schon ab den späten 1940er Jahren hatte er Führungspositionen in der Basler Mission in Indien inne. Somit begleitete er qua Amt die dortigen Entwicklungen auf intensive Weise. Er verließ Indien schließlich 1959,

26 Vgl. zu Lipps Geschichte während und unmittelbar nach seiner Internierung Tucher, Nationalism, S. 470–475.

27 Vgl. Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1 selbst: »Der Entschluss an meiner Berufung zum Missionar unentwegt festzuhalten[,] war mir zum eigentlichen Sinn der Internierungsjahre geworden. Es sind nach meiner Auffassung einige Dinge in meinem Leben geschehen, die die Haendel der Welt nicht zerstören duerfen. Dazu zaehle ich meinen Ruf ins Missionshaus durch das Basler Komitee, meine Ausbildung daselbst, meine Bestimmung zum Missionar fuer das Indische Feld«.

28 Vgl. zu den Wandlungen Lipps vor allem auch die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI und im Abschnitt 2.2 des Kapitels VII.

29 Vgl. zum Engagement in der Kindernothilfe Köll e, Kindernothilfe, S. 28, 30–34, 44.

30 Vgl. zu Lipps Vita und seinem Wirken allgemein u.a. auch Kinder noth il fe e.V., KINDER-NOT sowie die knappe Vorstellung bei Tucher, Nationalism, S. 690f. Zu Lipps Verhältnis zur Basler Mission nach 1959 vgl. im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

weil er zum Präsidenten der Basler Mission bestimmt worden war. In diesem Amt vollzog er bis 1979 die Entwicklungen der Organisation als Ganzes an vorderster Stelle mit. Gleichzeitig blieb er als Indien-Inspektor (1962–1966 sowie 1972) mit seinem früheren Wirkungsfeld eng verbunden.³¹

Mit Rossels Weggang aus Indien wurde Albert Veigel (1915–1981) die tonangebende Person in den dortigen Basler Strukturen. Denn von diesem Zeitpunkt an hatte der seit 1951 in Südkanara wirkende Veigel neben dem Amt des Generalkassiers (seit 1956) noch zusätzlich dasjenige des Feldleiters inne. Aufgrund dieser Positionen nahm er bei allen organisatorischen und finanziellen Reformen, die die Basler Kirchen in Südindien in dieser Zeit durchliefen, eine herausgehobene Rolle ein. Mit der letztlichen Auflösung der Basler Organisation in Indien 1972 endete auch Veigels Tätigkeit auf dem Subkontinent. Daraufhin arbeitete er noch einige Jahre in der Verwaltung der Zentrale in Basel.

Führende Rollen auf dem Feld und in der Heimatzentrale konnte auch der vierte Hauptakteur der Untersuchung, der in Malabar tätige Adolf Streckeisen (1895–1951), vorweisen. Streckeisen arbeitete ab 1924 in Indien und war dort bis in die späten 1940er Jahre hinein die zentrale Person der Basler Mission.³² In den Reformprozessen in den Missionskirchen nach 1947 war seine Stimme zunächst die maßgebliche unter den Basler Missionaren. 1949 verließ Streckeisen jedoch Indien, um in Basel als Indien-Inspektor zu fungieren. Eine für 1951 bzw. 1952 vorgesehene Rückkehr nach Indien wurde durch seinen Tod im August 1951 verhindert.

Keine herausgehobene Position im System der Basler Mission in Indien nahm dagegen Hans Zuber (1920–1989), die fünfte Hauptperson dieser Studie, ein. Zuber war von 1949 bis 1963 als Missionar in Malabar tätig. Ab 1956 arbeitete er als Distriktspfarrer im Auftrag der *Church of South India* im benachbarten Wynaad-Gebiet³³, das von der südindischen Kirche selbst als neues Missionsgebiet erschlossen worden war.

Neben diesen fünf Hauptpersonen treten im Verlauf der verschiedenen Kapitel auch andere Vertreter der Basler Mission auf, ohne dass sie jedoch – wie die bisher Vorgestellten – zum Gegenstand gezielter Analysen gemacht werden. Wiederkehrende Auftritte hat beispielsweise Hermann Witschi (1895–1984), der bis in die frühen 1960er Jahre hinein fast durchgehend

31 Vgl. zu Rossels Leben auch das Material in Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS1-C01-2989, das entstand, als er 1979 als Präsident der Basler Mission abtrat. Vgl. daneben auch die knappen Bemerkungen bei Sar gant, *From Missions to Church in Karnataka*, S. 161 sowie die autobiographischen Schilderungen von Rossel selbst in Rossel, *Ein Leben in ökumenischer Weite*.

32 Vgl. zur Rolle Streckeisens im System der Basler Mission in Indien auch die illustrativen Darstellungen bei Witschi, *Indienreise 1948. Reisenotiz »Censura Fratrum«*, o.D. [1948], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2115, S. 1.

33 Diese Rolle des *District Ministers* ist im Abschnitt 2.1 des Kapitels V von größerer Bedeutung.

als Indien-Inspektor³⁴ in Basel wirkte. Somit war er für die Indien-Missionare lange Zeit einer ihrer Hauptansprechpartner.³⁵ In einzelnen Szenen erscheinen zudem der Malabar-Missionar Carl Keller (geb. 1920)³⁶ und der Südmahratta-Missionar Marc Velan (geb. 1925)³⁷. Auch Paul Burckhardt (1884–1951)³⁸ und Christian Schuler (1902–1975)³⁹, die beide während entscheidender Phasen der missionskirchlichen Reformen interimistisch als Feldleiter für Indien agierten, sind Teil des Gruppenportraits.⁴⁰

3. Forschungsstand

Die Geschichte der Mission gehört in der Forschung allgemein zu den weniger beachteten Themen.⁴¹ Sie gehörte lange Zeit nicht zum geschichtswissenschaftlichen Kanon, war vielmehr sogar bewusst von diesem ausgenommen: In den Gründungsjahren der historischen Forschung, so stellt dies Rebekka Habermas für den deutschen Fall fest, sei nämlich »eine klare Linie zwischen den religiösen Phänomenen [...], die der wissenschaftlichen Untersuchung für wert, und jenen, die derer nicht für wert erachtet wurden«,⁴² gezogen worden. Die Mission galt als ein schwärmerisches Unternehmen. So wurde sie letzterer Gruppe zugerechnet. Selbst jene Richtungen in der Forschung mit engerem thematischen Bezug zur Geschichte der Mission, zum Beispiel die

34 Witschis Nachfolger war Jacques Rossel, ab 1966 fungierte dann Friedrich Maier als Inspektor für alle Fragen, die Indien betrafen.

35 Witschi ist zudem als Chronist der Basler Mission in Erscheinung getreten; vgl. Wit schi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5.

36 1946–1951 im Missionsdienst in Indien; vgl. zu Keller vor allem im Kapitel V den Abschnitt 2.2.

37 1951–1961 im Missionsdienst in Indien. Vgl. zu Velan besonders im Kapitel IV den Abschnitt 2.1. Velan hat gemeinsam mit seiner Ehefrau eine Anekdotensammlung über sein Wirken in Indien publiziert, die für die Untersuchung genutzt werden konnte; vgl. Vel an / Vel an, *A wie Anekdoten*.

38 1912–1951 im Missionsdienst in Indien (zum Teil im Dienste der Kanaresischen Mission), Feldleiter von 1949–1951. Vgl. zu Burckhardt auch Sargant, *From Missions to Church in Karnataka*, S. 146.

39 1930–1938 sowie 1952/1953 im Missionsdienst in Indien, Feldleiter: 1952/1953.

40 Falls nicht zusätzlich vermerkt, wurden die Informationen zu den einzelnen Missionaren zuvorderst den Jahresberichten der Basler Mission entnommen. Wenn es datenschutzrechtliche Regelungen zuließen, wurde zum Erschließen der Lebensläufe außerdem auf Personalakten zurückgegriffen (Register zum Brüderverzeichnis). Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 134–141 liefert eine Übersicht über die Basler Missionare in Indien vor 1947, die in Teilen ebenfalls nutzbar gemacht wurde.

41 Vgl. Mor it zen, *Warum und wie schreibt man heute Missionsgeschichte?*, S. 463: »Traditionell galt Missionsgeschichte als ein wenig bedeutendes Feld, zu unbedeutend für den Historiker, der die Gesamtentwicklung eines Landes, eines Kontinents oder der Welt im Auge hat. Auch nur am Rande interessant für Kirchenhistoriker. Man mag sie in besonderen Zusammenhängen erwähnen – ohne eigene Studien, als Fußnote.«

42 Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert*, S. 634f.

Kolonialgeschichte, ignorierten aus diesem Grund das Wirken der Mission lange Zeit fast vollständig.

Dies hatte zur Folge, dass Missionsgeschichte zunächst nur von Vertretern der Mission selbst⁴³ oder von dem Unternehmen nahestehenden Personen geschrieben wurde. Diese Autoren begegneten der Mission gemeinhin positiv: In vielen ihrer Darstellungen werden die Missionare in ihrem Einsatz gegen als abergläubisch und barbarisch wahrgenommene Praktiken heroisiert. Auch sind diese Schriften vielfach von der hoffnungsvollen Annahme geprägt, dass durch das Wirken der Mission eine globale Gemeinschaft von Christen erschaffen werden könnte.⁴⁴

Diese Deutung verlor an Einfluss, als sich ab den 1950er Jahren vermehrt unabhängige Forscher dem Thema näherten.⁴⁵ Der Zeitpunkt dieser Hinwendung zur Geschichte der Mission war nicht zufällig: Im Zeitalter der Dekolonisation forderten die Vertreter der indigenen Geschichtswissenschaft vielmehr entschieden dazu auf, alle Formen westlichen Ausgreifens in ihre Länder zu untersuchen.⁴⁶ Besonders für die Beziehung von Mission und Kolonialismus interessierten sie sich. Ihre oftmals kritische Einstellung gegenüber der Mission wurde auch in der westlichen Forschung immer mehr aufgenommen. Durch den sogenannten *postcolonial turn*⁴⁷ wurde diese Haltung noch verstärkt und »die kritisch-ablehnende Betrachtung der [...] Missionsaktivitäten geradezu zum Nachweis politischer Korrektheit«:⁴⁸ Mission sei, so die These in ihrer radikalen Zuspitzung, ein Instrument imperialer Durchdringung und kultureller Zerstörung gewesen.⁴⁹ Neuere Studien kommen zwar mittlerweile zu ausgeglicheneren Urteilen,⁵⁰ doch im allgemeinen Diskurs ist die ablehnende Position bedeutsam geblieben – wie gleich ausgeführt werden wird: auch für die Deutung der nachkolonialen Zeit.⁵¹

43 Zu denken ist hier vor allem an die von den Missionsgesellschaften jeweils herausgegebenen Chroniken; vgl. u.a. Schla tter /Wit schi, *Geschichte der Basler Mission*, 5 Bde.; Lovet t, *The History of the London Missionary Society 1795–1895*, 2 Bde.; St oc k, *The History of the Church Missionary Society*, 4 Bde.

44 Vgl. Kamphausen /Ust or f, *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung*, S. 5–22.

45 Vgl. Sta n l ey, *Mission Studies and Historical Research*, S. 379–383.

46 Vgl. exemplarisch Pan ikk ar, *Asien und die Herrschaft des Westens – und zu diesem ausführlicher weiter unten in diesem Abschnitt.*

47 Vgl. dazu im Kapitel I den Abschnitt 4.

48 Ust or f, *Dornröschen*, S. 33f.

49 Vgl. beispielsweise Lot h, *Die christliche Mission in Südwestafrika.*

50 Vgl. Niel ssen u.a., *Introduction*, S. 4–6 für die Entwicklungen in dieser Forschungsfrage in den letzten Jahrzehnten. Vgl. aus der jüngeren Forschungsliteratur vor allem Port er, *Religion versus Empire.*

51 Vgl. für den in den bis hierhin geleisteten Überblick über die Forschungsgeschichte der Missionsgeschichte insgesamt vor allem auch Haber mas, *Mission im 19. Jahrhundert*, S. 632–639. Vgl. für die Darstellung ähnlicher Entwicklungslinien in der englischsprachigen Historiographie Port er, *Church History, History of Christianity, Religious History*, S. 555–560; Sta n l ey, *Mission Studies and Historical Research.* Der Forschungsüberblick greift hier teilweise auf

Wie vor allem der Historiker Jeffrey Cox herausgearbeitet hat, wurde über die Geschichte der Mission stets entsprechend dieser drei dominanten Meisternarrative geschrieben: Die Mission konnte entweder als unwichtig ignoriert (*Presumption of Marginality*), als Erschafferin einer grenzüberschreitenden globalen Glaubensgemeinschaft gewürdigt (*Providentialist Master Narrative*) oder aber als ein Werkzeug der Zerstörung verdammt werden (*Saidian Master Narrative*).⁵² Diese drei Blickwinkel prägten auch die Sichtweisen auf die Entwicklungen der Mission nach 1945.

Jedoch muss festgestellt werden, dass diese spätere Zeit der Missionsgeschichte noch weniger Aufmerksamkeit erfahren hat als ihre Vorgeschichte. Bedeutende Überblickswerke zur Mission, solche älteren wie solche jüngeren Datums, enden in ihren Darstellungen beispielsweise zumeist um 1940 und beschränken sich für die Zeit danach eher auf kurze Ausblicke.⁵³ Auch in Fallstudien werden bewusst ähnliche zeitliche Eingrenzungen vorgenommen.⁵⁴ Selbst im Rahmen des relativen Booms, den missionsgeschichtliche Themen seit den 1990er Jahren in kultur-, geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern⁵⁵ erfahren haben, blieb die Geschichte der Mission nach 1945 weitestgehend unbeleuchtet: Man mag für Forschungsüberblicke zur früheren Geschichte der Mission nun mittlerweile auch schon längere Artikel oder kurze Monographien benötigen.⁵⁶ Die Forschungsleistung zur späteren Zeit bleibt jedoch überschaubar.

Mehrere Gründe haben zu dieser Vernachlässigung beigetragen. Erstens ist der Zugang zu Missionsquellen jüngeren Datums häufig schwierig: Sie unterliegen zum Teil strengeren rechtlichen Regelungen und sind nicht immer erschlossen. Auch hat sich das Archivwesen der Mission im Laufe des 20. Jahrhunderts dezentralisiert und die Bestände liegen somit verstreuter. Zweitens hat die Mission in ihrer traditionellen Form nach 1945 an Bedeutung verloren. Dies hat sie auch als Gegenstand für die Forschung weniger attraktiv werden lassen. Drittens änderten sich in dieser Zeit auch die

Ausführungen des Verfassers selbst in Heil, Bayerischer Staat und protestantische Missionsvereine, S. 4–6 zurück. Alle in der Fußnote genannten Schriften liefern Verweise zu weiterer Literatur.

52 Vgl. Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 8–13.

53 Vgl. von den älteren Darstellungen besonders Latour et al., *A History of the Expansion of Christianity*, 7 Bde., der sein umfassendes Werk nach 1945 nicht mehr weiter fortsetzte. Vgl. von den jüngeren Abhandlungen u.a. Neill, *Geschichte der christlichen Missionen bzw. – mit einem Fokus auf Indien – Cox, Imperial Fault Lines*; ders., *The British Missionary Enterprise Since 1700*, hier vor allem S. 243–261.

54 Vgl. exemplarisch – mit besonderem Fokus auf Indien – Tucher, *Nationalism*; Kuster, *Mission und Dekolonisation*.

55 Vgl. für die Bandbreite der fachlichen Zugänge zur Missionsgeschichte zum Beispiel die Beiträge in Bogner u.a., *Weltmission und religiöse Organisationen*.

56 Vgl. zum Beispiel van der Heyden, *Aktuelle missionsgeschichtliche Forschungen zu Mission und direkter Kolonialherrschaft*; Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert*.

Kontaktsituationen der Mission in ihrem Wirken auf grundlegende Weise. Das Schreiben über die Mission wird dadurch erschwert. Denn in Deutung und Darstellung kann somit nicht mehr auf bewährte Muster zurückgegriffen werden.

Erst in den vergangenen Jahren haben sich erste, vereinzelte Publikationen der Herausforderung gestellt, diesen Abschnitt zu erschließen.⁵⁷ Größere Abhandlungen, wie die Dissertationen Guido Juras oder John Stuarts, die sich in Fallstudien mit Fokus auf afrikanische Gebiete dieser Zeit annähern, stellen aber immer noch Ausnahmen dar.⁵⁸ Für den indischen Fall sind Studien mit einer vergleichbaren Tiefe überhaupt noch nicht geschrieben worden.

Auch Untersuchungen zu nahestehenden Themen kommen ohne oder mit äußerst knappen Seitenblicken auf die Geschichte der Mission nach 1945 aus. Dies gilt sowohl für solche, die sich ausdrücklich mit Indien beschäftigen, als auch für solche mit einem weiteren Fokus. In Studien zur Geschichte der Dekolonisation wird beispielsweise gemeinhin unterlassen, die Entwicklungen der Mission in dieser Zeit nachzuverfolgen.⁵⁹ In Abhandlungen zur westlichen Entwicklungshilfe wiederum wird die Geschichte der Mission vielfach als eine abgeschlossene und wenig zu beachtende Vorgeschichte und nicht als eine parallel verlaufende Geschichte dargestellt.⁶⁰ Überblickswerke zur Geschichte der früheren Kolonialgebiete nach 1945 kommen zumeist ebenfalls ohne Darstellungen der Entwicklung der Mission aus. Diejenigen über Indien stellen hierin keine Ausnahme dar.⁶¹ Dabei halten selbst solche Autoren, die eine transnationale Geschichte Indiens nach 1947 schreiben,⁶² oder solche, die sich ausdrücklich mit der christlichen Gemeinschaft in

57 Vgl. Maxwell, *Decolonization* sowie Stanley, *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, darin vor allem Stuart, »Speaking for the Unvoiced«? Vgl. aber zum Beispiel schon Gründer, *Mission, Kolonialismus und Emanzipation in Schwarzafrika*.

58 Vgl. Jura, *Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias*; Stuart, *British Missionaries and the End of Empire*. Lediglich die missionstheoretischen Entwicklungen nach 1945 sind bereits umfassender erforscht worden; vgl. dazu weiter unten im vorliegenden Abschnitt.

59 Vgl. zum Beispiel Rothemann, *The Routledge Companion to Decolonization*. Vgl. für gleichlautende Bestandsaufnahmen in der missionsgeschichtlichen Forschung Maxwell, *Decolonization*, S. 290 sowie Stanley, *Introduction: Christianity and the End of Empire*, S. 2 (dort auch mit Verweis auf weitere Literatur zur Dekolonisation, in denen die Entwicklungen der christlichen Mission keine Rolle spielen). Dies geschah, obwohl die politischen Veränderungen auch die westliche Missionsarbeit grundlegend beeinflussten; vgl. zur Bedeutung der Dekolonisation für die Mission nach 1945 im Kapitel II den Abschnitt 3.1 sowie das Kapitel III.

60 Vgl. zum Beispiel Büschel, *Entwicklungswelten dafür, wie Sammelwerke zur Entwicklungshilfe fast vollkommen ohne Verweise auf die Geschichte der Mission nach 1945 auskommen*. Vgl. außerdem Kemnitz et al., *Der ferne Nächste*, vor allem S. 34 zur ausdrücklichen Darstellung der Missionsgeschichte als reine Vorgeschichte der Entwicklungshilfe.

61 Vgl. u.a. Jaffrelot, *L'Inde Contemporaine*; Mann, *Geschichte Indiens*.

62 Vgl. zum Beispiel Hilger, *India in the World Since 1947*.

Indien beschäftigen,⁶³ eine intensivere Beschäftigung mit dem Thema nicht für notwendig. Ähnliche Urteile lassen sich auch über andere Disziplinen fällen: Indologen, die sich für religiöse Fragestellungen interessieren, oder Religionswissenschaftler, die sich außereuropäischen Kontexten widmen, haben eher anderen Aspekten des religiösen Lebens in Indien nach 1945 ihre Aufmerksamkeit geschenkt: Eigenständigere Formen des indischen Christentums, zum Beispiel die pentekostalen Gemeinschaften auf dem Subkontinent, wurden eher betrachtet und untersucht.⁶⁴

Mögen also Forschungen mit klarem Fokus auf die Missionsgeschichte nach 1945 auch fehlen: Thesen darüber, wie sich die Mission in dieser Zeit im Allgemeinen entwickelt habe, existieren durchaus. Diese finden sich in den Studien, die dieses Thema zumindest streifen – zum Teil als offene Aussagen, zum Teil nur als implizit bestehende Annahmen im Hintergrund. Diese Thesen sind an die drei vorgestellten Meisternarrative angelehnt, so dass drei bedeutsame Interpretationen zur Missionsgeschichte nach 1945 nebeneinander bestehen. Die vorliegende Studie findet ihren Platz in der Forschungslandschaft, indem sie gegenüber genau diesen Ansichten eingeordnet wird.

Eine erste These folgt dem *Saidian Master Narrative* und bringt die Geschichte der Mission nach 1945 vor allem mit der Geschichte der Dekolonisation in Verbindung. Sie steht in der gleichen Tradition wie jene Darstellungen, die sich der früheren Geschichte der Mission über die Kolonialgeschichte annähern: In beiden Fällen werden die Entwicklungen der Mission zuallererst auf die sie umgebenden politischen Umstände zurückgeführt.

Viele Autoren, die sich auf solche Weise bei ihren Deutungen besonders auf die politischen Veränderungen dieser Zeit bezogen, neigten dabei dazu, Grundannahmen zur früheren Missionsgeschichte einfach fortzuschreiben. Selten machten sie sich hierbei die Mühe, wirklich zu analysieren, wie und in welcher Vielfalt sich die Mission zur neuen Situation positionierte.⁶⁵ Stattdessen interpretierten sie die nachkoloniale Geschichte der Mission bevorzugt unter der kaum hinterfragten Prämisse, dass zuvor ein enger Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus bestanden habe. Besonders indigene Forscher folgten einem solchen Ansatz mehr oder weniger explizit. Zum

63 Vgl. zum Beispiel Clément in-Ojha, *La Communauté Chrétienne* für die – abseits ihrer Bemerkungen auf S. 658f. – die Missionsgeschichte nur eine Vorgeschichte der Geschichte des Christentums in Indien nach 1950 darstellt. Vgl. zur Marginalisierung der Mission nach 1945 in der indigenen *Kirchengeschichtsschreibung* auch die späteren Ausführungen in diesem Abschnitt.

64 Vgl. zum Beispiel Bergunder, *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*.

65 Vgl. aber auf eine solche Weise Stuart, *British Missionaries and the End of Empire*, darin besonders S. 192–199.

Teil verstanden sie sich selbst als Teil einer Befreiungsbewegung, die alle westlichen Einflussnahmen fortgesetzt zu bekämpfen habe. Im indischen Fall ist dabei die Bedeutung des Historikers Kavalam Madhava Panikkar und dessen Buches *Asia and Western Dominance*⁶⁶ nicht zu unterschätzen. Dieser befand in seinem Werk, dass die westliche Missionsarbeit seit den ersten Berührungen des Christentums mit der asiatischen Welt im Mittelalter von den gleichen Zügen geprägt gewesen sei: Politische und religiöse Motivationen seien oftmals miteinander verschränkt gewesen.⁶⁷ In der Begegnung mit anderen Religionen habe sich die Mission zudem zumeist intolerant und kompromisslos gezeigt.⁶⁸ Dies habe schließlich zu teilweise auch aggressivem Vorgehen mit dem Ziel, »Unglauben auszurotten«,⁶⁹ geführt. Indigener Widerstand, so Panikkar weiter, habe das Programm der westlichen Mission aber schon in früheren Zeiten aufgehalten – und gerade auch für die Zeit nach der Unabhängigkeit prophezeite er nun: »Mag sein, daß die missionarischen Bemühungen um Asien sich erneuern [...]. Nur rechne man nicht auf eine Wiederkehr jener Zustände, die im 19. Jahrhundert der Proselytenmacherei so günstig waren, da sie auf der politischen Suprematie Europas beruhten.«⁷⁰ Indische Wissenschaftler beziehen sich bis heute fast immer auf die Ausführungen Panikkars, wenn sie Kritik an der Mission in Indien üben wollen.⁷¹

Für die Vertreter dieser Ansicht, dass eine Fremdherrschaft der Mission in ihren Ländern bestanden hatte, war es naheliegend zu vermuten, dass die Geschichte der Mission nach 1945 nur die Geschichte einer Dekolonisation sein könnte: Genau wie die politische Herrschaft des Westens nach der Unabhängigkeit zu Ende ging, genau so musste auch die vorgeblich auf das koloniale System ausgerichtete Mission in dieser Zeit infrage gestellt worden sein – im politischen wie im kirchlichen Raum. Der westlichen Mission war in dieser Perspektive nur die Rolle eines »powerful braking-system on devolution from mission to diocese«⁷² zuzutrauen, die sich zur Wahrung der eigenen Stellung den Entwicklungen versperrt habe. Doch dem äußeren Druck der selbstständig werdenden Nationen und Missionskirchen habe die Mission nicht auf Dauer standhalten können, so diese These weiter: Zwangsläufig

66 Panikkar, *Asia and Western Dominance* – im Folgenden wiedergegeben nach der deutschen Übersetzung: Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens*.

67 Vgl. ebd., S. 340f., 343, 403–406.

68 Vgl. ebd., S. 341f., 346f., 378f.

69 Vgl. ebd., S. 343f., 346f., Zitat: S. 343 – hier bezogen auf die portugiesische Kolonialherrschaft und die päpstlichen Bullen, denen dieses Kolonialunternehmen folgte.

70 Vgl. hierzu ebd., S. 347f., 379f., 400–408, Zitat: S. 408. Zum Verständnis von Konversion als Proselytisierung und zur Wirkmacht dieses Verständnisses im indischen Diskurs vgl. im Kapitel III den Abschnitt 1.2.

71 Vgl. zum Beispiel Goel, *Vindicated by Time*.

72 Willis, *British Religion and the Wider World*, S. 403, der hier ein Urteil aus Kreisen der *Church Missionary Society* wiedergibt.

habe die Geschichte der Mission somit ihr Ende finden müssen, als die aus der Mission entstandenen Kirchen Zug um Zug ihre institutionelle Eigenständigkeit erreichten.⁷³

Tatsächlich weisen einige auffällige Entwicklungen in der nachkolonialen Zeit auf ein solches – abruptes oder allmähliches – Ende der Mission hin. In China wurden beispielsweise 1951 alle westlichen Missionare ausgewiesen. In Indien wiederum gab es ab den frühen 1950er Jahren eine klare Tendenz hin zu einer Hinduisierung der Politik, die in der Wahl Narendra Damodardas Modis zum Premierminister 2014 ihren sichtbaren Höhepunkt erfuhr. In diesen Ländern wurden die Möglichkeiten der missionarischen Arbeit sukzessive eingeschränkt.⁷⁴ Zudem sind die früheren Missionskirchen heute tatsächlich offiziell selbstständige Kirchen. Mag im indigenen Christentum auch zum Beispiel im Feld der Theologie noch westlicher Einfluss bestehen geblieben sein⁷⁵, so ist in der praktischen Wirklichkeit im Allgemeinen doch anscheinend eine Entwicklung abgeschlossen, die sich als Dekolonisation der Mission beschreiben lasse.

In dieser Studie wird es jedoch als nicht ausreichend betrachtet, die Geschichte der Mission nach 1945 nur auf diese eine Weise zu betrachten. Ohne Zweifel hatten die nachkolonialen politischen Umstände einen großen Einfluss auf die Entwicklungen der Mission in dieser Zeit.⁷⁶ Aber nimmt man die Plädoyers von Missionshistorikern ernst, dass für ein solches religiöses Unternehmen das Politische nicht der einzige Orientierungspunkt gewesen sein kann⁷⁷, dann wird diese enge Kopplung von Missions- und politischer Geschichte fragwürdig. In der Untersuchung werden deshalb auch andere Einflussfaktoren dieser Epoche berücksichtigt, zum Beispiel die ökumenische Bewegung in den Kirchen. Hierdurch wird deutlich, dass die Entwicklung der Mission nach 1945 sich nicht direkt mit der Geschichte der Dekolonisation deckte, sondern eigenen Linien folgte.

73 In Teilen folgt beispielsweise die bereits vorgestellte Studie Jur a, Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias einer solchen Darstellung; vgl. darin vor allem S. 166–342. Vgl. daneben zum Beispiel auch Nelson, *The Indigenous Policy*.

74 Vgl. zu diesen Entwicklungen in China und in Indien Cox, *The British Missionary Enterprise Since 1700*, S. 244f.

75 So zum Beispiel die Kritik der *Ecumenical Association of Third World Theologians* 1976 in Daressalam; vgl. dazu Ludwig, *Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse*, S. 73.

76 Auch in der vorliegenden Untersuchung wird das Autonomiestreben in Indien als eine zentrale Rahmenbedingung für die Positionierung der Mission verstanden; vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.2.

77 Vgl. u.a. Porter, *Christentum, Kontext und Ideologie*, S. 133f.

Einer zweiten These zufolge war die Geschichte der Mission nach 1945 zuvorderst die Geschichte der Entstehung einer globalen Christengemeinschaft unter gleichwertigen Partnern. Diese These folgt dem *Providentialist Master Narrative* und wird vor allem in missionsnahen Kreisen formuliert.

Sie geht dabei genau auf die eben beschriebene Ansicht zurück, dass es eine eigenständige Geschichte der Mission gibt. Dies stand freilich für Personen aus dem Umfeld der Mission selbst stets außer Frage: In ihren Schriften behandelten sie diese durchgehend und unabhängig von allen wissenschaftlichen Trends. Dies trifft auch für die Zeit nach 1945 zu. Die Forschung verdankt hier den missionseigenen Autoren und Nahestehenden des Unternehmens, dass teilweise und zumindest auf deskriptive Weise diese spätere Geschichte aufgearbeitet wurde. Oftmals waren Jubiläen von Missionsgesellschaften der Anlass, um neue Chroniken heraus- oder in Auftrag zu geben. Teilweise waren es auch frühere Missionare, die auf Basis eigener Erfahrungen derartige Darstellungen verfassten.⁷⁸ Jedoch existieren nicht für alle Organisationen solche Schriften, so zum Beispiel nicht für die Basler Mission.⁷⁹ Diese neueren Abhandlungen sind größtenteils weniger von den unkritischen Modi der Darstellung geprägt, die für die frühere *Hofgeschichtsschreibung* der Mission typisch gewesen waren.⁸⁰ Aber darin, dass üblicherweise die organisatorische Entwicklung der Missionsgesellschaft im Fokus steht, wird den alten Chroniken in einem grundsätzlichen Punkt doch gefolgt. Dieser zentralistische Ansatz wird nur teilweise dadurch gebrochen, dass sich große Teile der Schriften damit befassen, wie die außereuropäischen Kirchen stärker und selbstständig wurden.⁸¹ Dominierend sind in den Ausführungen aber die allmählichen – und vom europäischen Hauptquartier orchestrierten – Reformen in der Heimat und in den Missionsgebieten.

78 Vgl. für solche missionseigenen oder -nahen oder von Missionsgesellschaften in Auftrag gegebenen Schriften zum Beispiel Thorogood, *Gales of change*; Heideman, *From Mission to Church*, darin besonders S. 594–717; Sunquist, *A History of Presbyterian Missions*; Albrecht, *From Mission to Church*; Lyon, *In Pursuit of a Vision*; Leigh, *Conflict, Politics and Proselytism*; Penner, *Russians, North Americans, and Telugus*; Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society*, darin vor allem S. 401–438.

79 Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, der letzte Band der gesellschaftseigenen Chronik, umfasst – mit Ausnahme einzelner Ausblicke – nur die Geschichte bis 1940. Auch Jenkins, *Kurze Geschichte der Basler Mission und Raaflaub*, *Der bleibende Auftrag*, S. 57–86 enthalten nur einige kurze Ausführungen zu dieser Zeit.

80 Besonders dann, wenn die Autoren von außen hinzugezogene Experten waren, waren sie viel stärker für die Problematik des Eurozentrismus oder der Heroisierung in den Chroniken sensibilisiert. Vgl. für eine Bewertung der jüngeren Chroniken im beschriebenen Sinne Porter, *Church History, History of Christianity, Religious History*, S. 560–562.

81 Besonders gut sichtbar ist dies zum Beispiel bei Thomas, *India, South India*, vor allem S. 92–105. Vgl. daneben u.a. auch Heideman, *From Mission to Church*, S. 622–661.

Konsequenterweise schließen sie gewöhnlich dann auch damit, wie sich die Strukturen der Mission in den nicht-europäischen Ländern letztlich auflösten.⁸²

Durch die Missiologie, wiederum größtenteils besetzt mit der Mission nahestehenden Wissenschaftlern, wurde daneben die theoretische Entwicklung der Mission nach 1945 nachvollzogen.⁸³ Weil für solche Untersuchungen leicht zugängliche Quellentypen genutzt werden können, zum Beispiel offizielle Stellungnahmen von Organisationen oder von Konferenzen, kam es in diesem Bereich sogar schon zu einer vergleichsweise hohen Zahl von Publikationen. Teilweise wurden in diesen Studien spezielle Themen der missionstheoretischen Debatte in den Blick genommen: Es wurde dann beispielsweise analysiert, wie in der Mission nach 1945 Fragen der Ekklesiologie⁸⁴ behandelt wurden oder wie gegenüber den politischen Umständen⁸⁵ Stellung bezogen wurde. Teilweise versuchten Missiologen aber auch, generelle Tendenzen der Entwicklung der Missionstheorie in dieser Zeit zu bestimmen. Besonders David J. Boschs Studie *Transforming Mission* ist hier zu nennen.⁸⁶ Bosch stellt dabei die vielfältigen Trends in der theoretischen Neubestimmung der Mission nach 1945 als »Elements of an Emerging Ecumenical Missionary Paradigm«⁸⁷ vor. Ausdrücklich weist er damit auf eine angenommene Hauptrichtung der Entwicklung von Mission in dieser Zeit hin: In der Mission sei der ökumenische Gedanke zunehmend dominant geworden und dies habe einer brüderlichen Gemeinschaft von Kirchen den Weg bereitet, so die These.⁸⁸ Diese Ansicht liegt auch den anderen genannten Schriften aus Missionskreisen unterschwellig vielfach zugrunde.

82 Funkschmidt, *Earthing the Vision* und Gossweiler, *Unterwegs zur Integration* haben diesen Arbeiten eigene Untersuchungen zur Seite gestellt, die sich ausdrücklich auch damit beschäftigen, wie sich das Verhältnis von Missionsgesellschaften und Kirche in den Heimatländern veränderte.

83 Zum Teil verstanden sich diese Bücher als theoretische Orientierung und als eine Art Handreichung für Mission und Missionare in der Zeit selbst; vgl. zum Beispiel Mehl, *Décolonisation et Missions Protestantes*, S. 108–114.

84 Vgl. zum Beispiel Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*; Lehmann-Habeck, *Die Weltmissionskonferenzen*, S. 28–34; Duncan, *The Growth of Partnership*. Vgl. zu dieser im missionstheoretischen Diskurs wichtigen Debatte und zu ihren Auswirkungen auf die missionarische Praxis nach 1945 auch im Kapitel II den Abschnitt 3.2.

85 Vgl. zum Beispiel Porter, *War, Colonialism and the British Experience*.

86 Bosch, *Transforming Mission*. Vgl. aber zum Beispiel auch Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*.

87 Bosch, *Transforming Mission*, Kapitel XII.

88 Auch zum Beispiel Kunter, 1972/3: Ende der Weltmission stellt über die Zeit nach 1945 fest, dass sich das frühere Ökumenedenken zu einem – nicht mehr eurozentrisch konnotierten – Ökumeverständnis fortentwickelt habe.

Diese Perspektive kann in der Hinsicht überzeugen, dass sich tatsächlich die Verhältnisse in der globalen Gemeinschaft der Christen sichtbar wandelten: Die Beziehung der westlichen zu den nicht-westlichen Kirchen wurde im Laufe der Zeit immer weniger von hierarchischen Denkweisen geprägt. In der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1948 manifestierte sich zudem auch organisatorisch deutlich der Grundsatz, gemeinsam und gleichwertig unter einem Dach zu stehen.

In dieser Studie wird diese Deutung trotzdem nicht vorbehaltlos mitgetragen. Denn in den beschriebenen Darstellungen werden schon durch ihre Herangehensweise nur bestimmte Ausschnitte der Geschichte der Mission nach 1945 betrachtet. Sie bauen zumeist auf einer äußerst einseitigen Auswahl von Quellen auf: Entweder wurde in ihnen auf Memoranden und Reformprogramme der Missionsgesellschaften und -kirchen zurückgegriffen. In diesen Fällen wurden dann zuvorderst organisatorische Entwicklungen der Mission, entlang von herausgehobenen Meilensteinen aufgezeigt. Oder die Schriften bezogen sich auf Vorträge und Aufsätze von führenden Vertretern der Mission. Damit wurden dann jedoch nur die Gipfelpunkte eines missionstheoretischen Höhenkamms ausgemacht. Ohne Zweifel: »It is important to reflect upon theological and structural changes in mission« – aber »such reflection is incomplete if the implementation by individuals on ›the field‹, where real lives are affected, is not also considered.«⁸⁹ Eine Darstellung zur Geschichte der Mission nach 1945 kann sich deshalb nicht auf die Untersuchung beschränken, wie Mission entsprechend offizieller Erklärungen oder theoretischer Überlegungen hätte sein sollen. Vollständiger ist sie dann, wenn sie auch die Sichtweisen der beteiligten Personen berücksichtigt. In dieser Studie werden auch die einzelnen Missionare in die Analyse miteinbezogen, die in den sich wandelnden Strukturen und unter den sich verändernden theoretischen Prämissen lebten und arbeiteten.⁹⁰ Diese prägten die Mission nach 1945 auf ganz eigene Weisen und trugen somit zur Vielfarbigkeit der Entwicklungen bei.

Das dritte und letzte bestehende Narrativ schließlich folgt der *Presumption of Marginality*. Es stellt die Geschichte der Mission nach 1945 direkt oder indirekt als ein Versinken in die Bedeutungslosigkeit dar.

Diese These findet sich beispielsweise oft in der Geschichtsschreibung der indigenen Kirchen. Diese war ab den 1940er Jahren entstanden, parallel zu der sich zunehmend ausbildenden Eigenständigkeit dieser Kirchen. Die

89 Becker, *Missionaries Speak*, S. 132.

90 Vgl. dazu auch die Ausführungen im Abschnitt 5 des Kapitels I. Vgl. aber als Ausnahmen in den schon existierenden Forschungen, die die Geschichten der individuellen Missionare berücksichtigen, zur Missionsgeschichte nach 1945 ebd.; Penner, *Russians, North Americans, and Telugus*.

Gegenstände ihrer Schriften unterschieden sich nicht von denen der Chroniken der westlichen Mission: Auch bei ihnen ging es vor allem um die Entwicklung der christlichen Gemeinden in den außereuropäischen Gebieten. Da sich die Autoren aber als Mitglieder selbstständiger Kirchen sahen, folgten ihre Darstellungen deutlich anderen Formen: Sie ließen den eurozentrischen Ansatz vielfach zurück, der die missionseigenen Schriften, auch im 20. Jahrhundert, noch weithin prägte. Stattdessen schenkten sie Aspekten indigener *agency* mehr Beachtung.⁹¹ Unter diesen neuen Vorzeichen wurde nun vermehrt indigene Christentums- oder Kirchengeschichte geschrieben. Die Geschichte der Mission fand in diesen keine oder nur noch beiläufige Erwähnung – als überwundene, fremde Vergangenheit oder allenfalls als zwar positiv zu bewertende, aber eben doch abgeschlossene Vorgeschichte.⁹² Als vernachlässigbar wurde sie in beiden Fällen angesehen.

Wie oben gesehen, wird auch in einer Vielzahl anderer Studien zu Aspekten des westlich-nichtwestlichen Zusammentreffens nach 1945 die Geschichte der Mission nicht oder kaum beachtet. Dies gilt zum Beispiel und besonders für jene Abhandlungen, die sich mit der Entwicklungshilfe beschäftigen. Zumindest implizit steht gerade bei diesen die Annahme im Hintergrund, dass die Entwicklung der Mission in dieser Zeit in die Geschichte einer allgemeinen Säkularisierung eingebettet werden kann: Ohne Zweifel konnte ja auch beobachtet werden, dass die Mission nach 1945 zunehmend an Zuspruch, finanzieller Unterstützung und interessierten Personal verlor und gleichzeitig weltliche Hilfsorganisationen an Bedeutung gewannen.⁹³ Dies entsprach ganz jenem Muster einer Säkularisierung des Westens, die bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert weithin mehr als Faktum denn als Hypothese

91 Hiermit trugen sich mit dazu bei, dass es auch in der westlichen Wissenschaften zu ähnlichen Wechsellagen in der Perspektive kam. Vgl. über diese Abkehr vom Eurozentrismus in der Missionsgeschichtsforschung Stanley, *Mission Studies and Historical Research*, S. 385–388; Nielsen u. a., *Introduction*, S. 12–15. Von den Postkolonialismusstudien inspirierte Forscher verstanden die Missionssituationen nun zunehmend als *contact zones*, aus der beide Seiten nicht unverändert hervorgingen; vgl. dazu im Kapitel I den Abschnitt 4 sowie exemplarisch den jüngst erschienenen Tagungsband Becker, *European Missions in Contact Zones*. Studien mit dezidiertem *bottom-up*-Ansatz trugen dazu bei, die Geber-Empfänger-Vorstellung aufzubrechen, die in der missionszentrierten Sichtweise vorherrschte – beachtenswert ist hier vor allem das *Œuvre* Frykenbergs; vgl. dazu Young, *The Frykenberg Vamsavali*. In manchen Forschungen werden diese Relativierungen der Rolle der Mission im Missionskontext sogar so weit getrieben, dass die Missionare beinahe aus der Geschichte herausgeschrieben werden; vgl. für dieses Urteil Cox, *Global Christianity in the Contact Zone*, S. 30f.

92 Vgl. beispielsweise aus der Geschichtsschreibung der – für die vorliegende Untersuchung besonders relevanten – CSI die einzelnen Aufsätze in Gladstone, *United to Unite* sowie George, *Church of South India* und vor allem Somasekhar, *The Missionary Societies and the Church of India*. Vgl. außerdem zum Beispiel auch Grafe, *Die indische Christenheit*, S. 113–121.

93 Vgl. Barnett / Stein, *Introduction*, S. 4f.

galt.⁹⁴ Für die Mission schien nach dieser Ansicht das Gleiche zu gelten wie für das Christentum als Ganzes – dass sie in einem säkularen Zeitalter allmählich marginalisiert werde.⁹⁵

Der Bedeutungsverlust der Mission nach 1945 ist nicht zu ignorieren. Aber selbstverständlich wird in dieser Studie die Mission nicht einfach als vollständig vernachlässigbare Größe angesehen. Indirekt wird dieses Anliegen dabei durch die zunehmende Anzahl von Forschern unterstützt, die die Säkularisierungsthese grundsätzlich infrage stellen.⁹⁶ Gerade auch ein Blick auf das Feld der Entwicklungshilfe befeuert deren Anliegen: Dort nämlich kam es in den vergangenen beiden Jahrzehnten zu einem deutlichen Wiederaufleben religiöser Tendenzen, was der Vermutung einer linear verlaufenden Verweltlichung zuwider läuft.⁹⁷ Dieses Phänomen wurde zum Teil mit großem Unverständnis aufgenommen und es wurde dazu aufgefordert, die existierenden Muster der Deutung zu überprüfen. Diesem Bedürfnis kommt diese Untersuchung nach, indem sie eine Form von Entwicklungsarbeit ins Licht rückt, die von der Mission geprägt war.⁹⁸ Gleichermaßen wird durch das Fokussieren der Geschichte der Mission nach 1945 dafür plädiert, sie auch nicht vollkommen aus der nicht-westlichen Christentumsgeschichte auszublenden. Dies zielt nicht darauf ab, eine eurozentrische Deutungsweise wiedereinzuführen. Es soll damit stattdessen dem Umstand Rechnung getragen werden, dass auch in den eigenständigen Kirchengeschichten des Südens und Ostens die Stimmen und das Wirken der Mission nach 1945 noch eine ganze Zeit vorhanden und einflussreich blieben.

Wie durch die Kritik der drei Thesen bereits aufgezeigt wurde, kann eine Geschichte der Mission nach 1945 nicht entsprechend eines einzelnen Narrativs dargestellt werden.⁹⁹ Dieser Standpunkt wird auch in dieser Untersuchung vertreten. In der gewählten Fallstudie werden deshalb die genannten Mutmaßungen über die Entwicklung der Mission in dieser Zeit auf den Prüfstand gestellt – aber vor allem auch miteinander in Dialog gebracht. Hierbei wird

94 Vgl. zur Säkularisierungsthese – in einer Form, die schon einige der kritischen Anfragen berücksichtigt, die ihr gegenüber geäußert worden sind – Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*.

95 Sichtbar ist diese Deutungsweise zum Beispiel noch im Titel von und in den Ausführungen bei Bro uwer, *When Missions Became Development*. Vgl. für Hinweise auf den Zusammenhang von Säkularisierung und der Wandlung von Missionsorganisationen nach 1945 u.a. Nielssen u.a., *Introduction*, S. 20.

96 Vgl. aus den Infragestellungen der Säkularisierungsthese, die seit etwa den 1990er Jahren verstärkt aufkamen, v. a. Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

97 Vgl. Barnett/St ein, *Introduction*, S. 5.

98 Vgl. hierzu im Kapitel IV den Abschnitt 2.2.

99 Ähnliches haben – vor allem mit Blick auf die Geschichte von Mission und Kolonialismus – geäußert: Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 13–19; Stuart, *British Missionaries and the End of Empire*, S. 12f.

deutlich, dass gerade ein solches Oszillieren zwischen den verschiedenen Erklärungsansätzen es ermöglicht, die heterogene Geschichte der Mission und die vielfarbigen Erfahrungen der daran Beteiligten einzufangen.

Wenn auf solche Weise den großen Meistererzählungen eine Absage erteilt wird, dann verweist dies deutlich auf eine zentrale These der Studie: Die Geschichte der Mission war und ist keine homogene und lineare Geschichte und somit können die Entwicklungen nach 1945 auch nicht einfach als Teil – oder womöglich sogar als Endphase – in einen solchen Verlauf eingebettet werden. Zweifellos gab es zwar zu gewissen Zeiten bestimmte prägende Tendenzen in der Entwicklung – wie auch in der vorliegenden Untersuchung für die nachkoloniale Zeit deutlich wird. Aber wie ein ganzheitlicher Blick auf die allgemeine protestantische Missionsgeschichte seit etwa 1800 zeigt, waren alle diese Trends Teile eines durchgehend wechselhaften Prozesses, einer langen Geschichte von andauernden Aushandlungen innerhalb der Mission.¹⁰⁰

4. Theoretische Grundlagen

Genauso wenig, wie in dieser Untersuchung nur einem einzigen unilinearen Narrativ gefolgt wird, genauso wenig wird davon ausgegangen, dass es die eine Theorie gibt, ihren Gegenstand zu interpretieren. Theoretische Konzepte haben deshalb für diese Studie keinen Absolutheitsanspruch. Sie liefern lediglich Anstöße dazu, für bestimmte Aspekte der Forschungsinhalte stärker sensibilisiert zu sein, und dienen als Werkzeuge, um die einzelnen Erkenntnisse besser fassen und verständlich machen zu können.

Die Studie ist zum ersten beeinflusst von den Postkolonialismusstudien.¹⁰¹ Dies zeigt sich zum einen schon in ihrer Themensetzung: Bewusst wird ein spannungsreicher Moment westlich-nichtwestlichen Kontakts abseits des Bereichs des Politischen in den Blick genommen. Hiermit wird angeknüpft an jene Tradition in der Forschung, die Edward Said 1978 mit seinem einflussreichen Werk über den westlichen Orientalismus begründet hat.¹⁰² Saims Anliegen, kulturimperialistische Elemente des westlichen Kolonialismus und deren fortgesetzten Einfluss aufzuzeigen, folgten eine Vielzahl weiterer Werke.¹⁰³ Besonders auch die christliche Mission wurde als Teil eines solchen

100 Vgl. dazu auch die Ausführungen im abschließenden Kapitel VIII.

101 Vgl. einführend zu den Postkolonialismusstudien generell u.a. Castro Var el a/Dhawan, Postkoloniale Theorie; Conrad/Rand er ia, Einleitung.

102 Vgl. Said, Orientalism.

103 Vgl. Dunc h, Beyond Cultural Imperialism, S. 303.

kulturellen Ausgreifens des Westens dargestellt.¹⁰⁴ Zumindest implizit wird auch im Folgenden diese Grundidee fortgeschrieben, dass die Mission als ein westliches Unternehmen aufzufassen und dass eine Opposition von »The West and the Rest«¹⁰⁵ in vielen kolonialen und nachkolonialen Situationen gegeben war: Denn die Untersuchung zielt auch in die Richtung, die Bedeutung der Dekolonisation als ein Phänomen zu erschließen, das die westliche Herrschaft infrage stellte. In den Ergebnissen aber wird über diese Tradition in den Postkolonialismusstudien hinausgegangen: Die genannte Dichotomie wird nicht einfach fortgeschrieben. Stattdessen wird veranschaulicht, dass die Missionsgesellschaften und die Missionare in den vielfarbigsten Konstellationen der Zeit nach 1945 nicht zwangsläufig – und besonders nicht primär – als westliche Akteure agierten.¹⁰⁶

Hiermit schließen die Ausführungen aber durchaus auch an eine Strömung innerhalb der Postkolonialismusstudien selbst an. Denn dort ist gerade in jüngerer Zeit die Auffassung zunehmend erstarkt, dass die Kontakte in der kolonialen und nachkolonialen Welt nicht alleine unter den Vorzeichen von Macht, Konflikt und Gegenüberstellung gelesen werden können. Stattdessen wird betont, dass auch Momente von Grenzüberschreitung und konstruktiver Interaktion bestanden: Aus diesen »contact zones«¹⁰⁷, so hat dies vor allem Mary Louise Pratt geäußert, kommen beide Seiten nicht unverändert hervor. In der missionsgeschichtlichen Forschung wurden solche Anstöße aufgenommen und zur Untersuchung dieser vielfältigen Wechselbeziehungen und der Wandlungen der darin Beteiligten aufgefordert.¹⁰⁸ Diese Vorstellungen werden ausdrücklich aufgegriffen, wenn im Folgenden die Neugestaltungen der westlichen Mission in der Zeit nach 1945 analysiert werden.

Dass solche Neubestimmungen der Mission untersucht werden, verweist bereits auf einen zweiten theoretischen Hintergrund der Studie. Ausdrücklich werden die Entwicklungen dieser Zeit als Suche der Mission und der Missionare nach neuen Orientierungspunkten ihrer Identität verstanden. In der Untersuchung wird dabei jenen wissenschaftlichen Strömungen gefolgt, die Identität als wandelbare, fluide Größe auffassen. Sie steht somit in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus und insbesondere von George Herbert Mead: Dieser und andere Wissenschaftler betonen, dass Identitäten

104 Vgl. ebd., S. 307–313 – dort sind auch Verweise auf die entsprechende Forschungsliteratur zu finden.

105 Hal l, *The West and the Rest*.

106 Vgl. dazu besonders die Ausführungen im Abschnitt 1.1 des Kapitels III und im Abschnitt 2.2 des Kapitels V. Zur grundsätzlichen Problematik der Dichotomie von *westlich* und *nicht-westlich*, vor allem zur inhärenten Beliebigkeit dieser Gegenüberstellung, vgl. u.a. die knappen Bemerkungen bei Becker /Sta n l ey, Introduction, S. 10f.

107 Pr att , *Imperial Eyes*, S. 4.

108 Vgl. u.a. Becker , Introduction, darin vor allem S. 8.

sich nicht durch einen statischen, einheitlichen und zwangsläufig kohärenten Wesenskern bestimmen, wie es die sprachlichen Wurzeln des Begriffs nahelegen.¹⁰⁹ Stattdessen zeichnen sie sich gerade dadurch aus, dass sie immer wieder neu den Umständen der Umwelt angepasst werden. Für Mead ist in diesem Sinne »das *Selbst* nicht etwas, das zuerst da ist und dann in eine Beziehung mit anderen eintritt; vielmehr ist es, sozusagen ein Strudel [...] im sozialen Strom [...]. Es ist ein Prozess, in dem sich das Individuum kontinuierlich im Hinblick auf die Situation einstellt [...], deren Teil es ist, und auf die es reagierend einwirkt«¹¹⁰.

Diese Vorstellung ist verwandt mit dem, was Roger Brubaker und Frederick Cooper als »self-understanding« (Selbstverständnis) in die geschichtswissenschaftliche Erforschung von Identitäten eingeführt haben: Ein solches Selbstverständnis wird von ihnen verstanden als »one's sense of who one is, of one's social location«¹¹¹. Die Idee Meads von veränderlichen Verortungen des Eigenen im Kontext der jeweiligen Umwelt steht sichtbar hinter dieser Definition. In den folgenden Ausführungen wird Brubaker und Coopers Begriff bevorzugt verwendet und damit deutlich auf genau diese Auffassung von Identität Bezug genommen.

Die Studie ist zudem vom Gedanken geprägt, dass solche stetigen Wandlungen und die damit einhergehenden Uneinheitlichkeiten und Instabilitäten von den beteiligten Personen und Gruppen nicht zwangsläufig als bedrohlich wahrgenommen werden mussten. Im Anschluss an Erik Erikson wird vielmehr die Ansicht vertreten, dass die Beteiligten im Zuge tiefgreifender Veränderungen eine »proteische Persönlichkeit« ausbilden können, die es ihnen erlaubt, »durch eine Haltung bewusster Veränderlichkeit mit dem ungeheuren Wandel fertig zu werden, [...] durch Spielen mit der Veränderung die Initiative zu behalten«¹¹². Diese Vorstellung findet sich auch in der jüngeren Tradition der bereits genannten Postkolonialismusstudien, besonders in den Werken Homi Bhabhas: Bhabha zufolge fordern Situationen des Kulturkontakts die beteiligten Personen auf vielfache Weise heraus. Eine Möglichkeit zur Bewältigung dieser Umstände bestehe für sie aber darin, sich in Zwischenräume (*third spaces*) zu begeben und sogenannte hybride Personen zu werden. Hierunter versteht Bhabha nicht das Ausbilden einer neuen Mischidentität.¹¹³ Hybride Personen sind für ihn vielmehr jene Menschen,

109 Vgl. dazu u.a. die Anmerkungen bei Zirfa, *Identität in der Moderne*, S. 11.

110 Jörissen, George Herbert Mead, S. 101 (Herv. i. Orig.). Vgl. zu Meads Konzept des *self*, das Mead anstelle des Begriffs *Identität* benutzt, insgesamt ebd., S. 91–102.

111 Vgl. Brubaker / Cooper, *Beyond »Identity«*, hier vor allem S. 17–19, Zitat: S. 17.

112 Zit. n. Noack, Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*, S. 50.

113 Vgl. in diesem Sinne auch Bachmann-Medick, *Cultural turns*, S. 250: »Hybridität ist aber mehr als nur Kulturenvermischung: sie ist eher als ein Handlungsraum von Übersetzungsprozessen

die sich ein Selbstverständnis erschaffen, das sich dadurch auszeichnet, in der Suche nach solchen Zwischenräumen selbst heimisch zu werden: »Third Space people« have decided to create new *routes* for themselves as an alternative to finding their *roots* in a particular community identity.«¹¹⁴ Auch Bhabha sieht in den scheinbaren Inkohärenzen innerhalb einer Persönlichkeit keine Gefahr. Vielmehr wird in seiner Perspektive das bewusste Leben und Ausleben dieser Verschiedenartigkeit sogar selbst als Wesensmerkmal des Eigenen aufgefasst.¹¹⁵

In dreierlei Hinsicht sind diese theoretischen Grundlagen elementar für die vorliegende Studie. Erstens ermöglicht erst die Ansicht von einem wandelbaren Selbstverständnis der Mission, die Entwicklungen der Mission nach 1945 in all ihrer Vielfältigkeit wahrzunehmen. Diese Geschichte war nämlich mehr als die Geschichte einer Dekolonisation, in der die Mission ihr Selbstbild beharrlich verteidigt hat, weil sie unbedingt ihre Identität wahren musste, und nur durch äußeren Druck zum Einlenken gezwungen werden konnte.¹¹⁶ Indem in der Untersuchung auf die Vorstellungen Meads, Eriksens und Bhabhas zurückgegriffen wird, werden auch jene Formen des Verhaltens der Mission besser sichtbar, in der sie sich offen für Veränderungen ihres Wesens zeigte oder diese sogar an Elemente ihres früheren Selbstverständnisses anzuschließen vermochte.¹¹⁷ Zweitens ist für die folgenden Ausführungen die Auffassung prägend, dass Identitäten in fortlaufenden Prozessen ausgebildet werden. Genauso nämlich richtete sich auch die Mission nach 1945 nicht an einem einzelnen Punkt neu aus. Sie wandelte sich vielmehr im Zuge einer längeren Aushandlung zwischen gegenläufigen Formen des Denkens in der Mission, wie in dieser Studie anhand mehrerer Themen veranschaulicht wird. Drittens schließlich wird es in der vorgestellten Perspektive verständlich, wie die beteiligten Missionare sich in weitreichende Veränderungen hineinbegeben konnten, ohne daran zu zerbrechen. An mehreren Stellen wird deutlich, wie diese in sich das Nebeneinander von scheinbar widersprechenden Wesenszügen und die damit einhergehende

zu verstehen statt als bloßer Vermischungsraum.« Freilich können dennoch aus verschiedenen Kulturformen sichtbar verschmolzene Praktiken Ausdruck einer solchen hybriden Identität sein; vgl. für Beispiele für solche Vermischungen im missionarischen Kontext Cox, *Sing Unto the Lord a New Song*; Hübner, *To Sigh Before God*.

114 Ingleby, *Beyond Empire*, S. 104 (Herv. i. Orig.), der hier terminologisch auf Gilroy, *The Black Atlantic* Bezug nimmt.

115 Zu diesen Konzepten Bhabhas vgl. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*; Bonz/Sturve, *Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz*.

116 Vgl. in einem solchen Sinne aber die gängige These von der Dekolonisation der Mission nach 1945 und dafür die Darstellungen im Abschnitt 3 des Kapitels I.

117 Vgl. dazu besonders den Abschnitt 2.2 im Kapitel IV, den Abschnitt 2.2 im Kapitel VI und den Abschnitt 2.2 im Kapitel VII.

Instabilität aushalten mussten und konnten¹¹⁸ – und dass sie die Bereitschaft zur permanenten Veränderung sogar zum Teil ihrer Grundhaltung werden ließen.¹¹⁹

Die Vorstellung von immer wieder prozesshaft ablaufenden Bestimmungen der eigenen Identität ist auch in der dritten theoretischen Strömung, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, sehr bedeutsam: in der sogenannten Positionierungstheorie. Ursprünglich war diese in der psychologischen Forschung entwickelt worden. Sie diente dort dazu zu analysieren, wie im Verlauf von *face-to-face*-Gesprächen Selbstbilder konstruiert werden. Mittlerweile sind die Ideen dieser Theorie aber in vielen anderen Disziplinen adaptiert worden.¹²⁰ Für diese Studie ist besonders ihre Aussage relevant und anwendbar, dass Akteure sich im Rahmen von Unterhaltungen verorten und dabei stetig mit Positionierungen des Gegenübers konfrontiert sind. In dieser Situation versuchen sie immer wieder neu einen Platz für sich zu finden, indem sie diese sogenannten Fremdpositionierungen entweder akzeptieren oder ablehnen. Dieses Entwickeln des eigenen Selbstverständnisses geschieht erkennbar nicht im luftleeren Raum: Die von außen auf den Kontext einwirkenden Anforderungen, vor allem auch bestehende Machtverhältnisse, wirken jeweils darauf ein, wie ein Akteur sich selbst positionieren kann und positioniert.¹²¹

All diese genannten Elemente lassen sich auch in den Neuausrichtungen der Mission nach 1945 erkennen bzw. sinngemäß auf diese übertragen: In der Unterhaltung darüber, welchen Ort Mission in dieser Zeit haben sollte, stellten die sich ändernden Rahmenbedingungen im Zeitalter von Dekolonisation und Ökumene mächtige Fremdpositionierungen dar.¹²² Wenn die Vertreter der Mission einerseits nahegelegte neue Rollen ablehnten und versuchten, eigene Ansichten geltend zu machen, dann lässt sich dies als eine eigene Positionierung verstehen. Wenn andererseits missionarische Arbeit im Einklang mit den herangetragenen Vorstellungen neu bestimmt wurde, dann ist dies als ein Einlassen auf die vorgenommenen Festlegungen des Gegenübers lesbar. Beide Formen des Verhaltens werden von der Analyse in jedem der Hauptkapitel zutage gefördert.

118 Vgl. hierfür besonders im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

119 Vgl. hierfür besonders die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VII.

120 Vgl. Har r é u.a., *Recent Advances in Positioning Theory*, die überblicksmäßig vorgestellt haben, wie die Positionierungstheorie im Laufe der Zeit verstärkt auch außerhalb des zunächst intendierten Themenraums angewendet und erfolgreich nutzbar gemacht wurde.

121 Vgl. zur Positionierungstheorie und den genannten zentralen Aspekten u.a. Davies/Har r é, *Positioning*, vor allem S. 45–55 sowie Luc ius-Hoene/Depper mann, *Narrative Identität und Positionierung*, besonders S. 167–172.

122 Dies legt der Abschnitt 3 des Kapitels II ausführlich dar.

5. Methodik und Quellen

Die beiden letztgenannten theoretischen Ansätze haben gemeinsam, dass sie sich besonders für die Selbstbestimmungen von Individuen interessieren. Dies macht sie eben auch für diese Studie so relevant. Denn wie bereits angedeutet¹²³, wird in der Untersuchung die Geschichte der Mission nach 1945 nicht nur als eine Geschichte der missionarischen Organisationen verstanden. Neugestaltet wurde die Mission in dieser Zeit vielmehr auch von den einzelnen Missionaren, also auf einer ganz persönlichen Ebene.

Beide methodischen Zugangsweisen, jene *von oben* über die Institutionen und jene *von unten* über die Personen, werden in den folgenden Kapiteln miteinander verbunden. In der ersten Herangehensweise kommen vor allem Meilensteine und Endpunkte längerer Aushandlungen in den Blick. Sie erlaubt es somit, die Entwicklungen der Mission zwischen 1945 und 1972 in ihren großen Linien nachzuzeichnen. Vom Mainstream abweichende oder schwächer werdende Denkrichtungen in der Mission geraten hierbei aber tendenziell aus dem Fokus, ebenso die Prozesse der Neubestimmung selbst. Der weitere Verlauf der Geschichte zeigt jedoch, dass diese Nebenlinien in der Mission keinesfalls ganz ausstarben, sondern abrufbar und wichtig blieben.¹²⁴ Erst dadurch, dass auch die individuellen Erfahrungen von Missionaren berücksichtigt werden, ist es möglich, diese Perspektiven – und damit auch die Vielfarbigkeit der Entwicklungen nach 1945 – zu erfassen.¹²⁵ Denn diese Personen brachten auch die gegenläufigen Tendenzen in die Debatte über die Neuausrichtung der Mission in dieser Zeit immer wieder ein. Zum Teil taten sie dies auch gegen die Widerstände einer sich bereits in eine andere Richtung wandelnden Mission, also als Vertreter einer kleinen Minderheit. Für die folgenden Hauptkapitel spielt es dabei nur auf den zweiten Blick eine Rolle, ob eine bestimmte Positionierung in der Mission wenige oder viele Anhänger hatte, ob also die dargestellten Aussagen von Missionaren für viele ähnliche Meinungen standen oder nicht. Wichtig für die Untersuchung ist, dass auch die kleinste Zahl anderslautender Stimmen dazu führte, dass das Ringen um die neue Form und den neuen Ort der Mission stetig neu angestoßen wurde und verhandelbar blieb. Auch mit sich selbst trugen Missionare eine solche Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Denkweisen häufig aus.

123 Vgl. die Bemerkungen in den Abschnitten 2 und 3 des Kapitels I.

124 Vgl. hierzu auch die Ausführungen des Kapitels VIII.

125 Schon Langmør e, *Missionary Lives*, hier vor allem S. xiv hat der Missionsgeschichtsschreibung vorgeworfen, dass sie tendenziell institutionelle Schwerpunkte setze und damit die individuellen Missionare, »their objectives and aspirations, their ideals, convictions, and opinions, their actions and responses«, missachte – und diesem empfundenen Missstand eine umfangreiche Studie entgegengesetzt, in der sie 327 Missionare berücksichtigte.

Die Studie knüpft mit diesem Herangehen¹²⁶ an die Ideen der neuen Biographieforschung (*new biography*) an. Diese rückte in den vergangenen Jahren die Untersuchung historischer Individuen wieder verstärkt in den Mittelpunkt. Damit grenzte sich diese Strömung explizit von denjenigen sozialgeschichtlichen Ansätzen ab, die die Bedeutung von Strukturen für die geschichtliche Entwicklung stark betonten. Die *new biography* strebt nicht danach, auf das Neue die Geschichte der großen historischen Gestalten zu erzählen. Aber sie betont, dass die einzelnen Personen in den strukturellen Gegebenheiten dazu fähig waren, selbstständig zu handeln.¹²⁷ Gerade darin, diese Akteure in ihren Auseinandersetzungen mit den sie umgebenden Umständen zu erforschen, erhoffen sich die Vertreter der *new biography* sogar neue Erkenntnisse: »historians have come back to biography [...] in order to understand the play of those forces on individual lives or to use one life – often obscure – as a prism through which to examine larger forces. [...] [T]he lives of individuals can illuminate the larger historical forces.«¹²⁸ Dass dadurch besonders auch bestehende Meisternarrative relativiert und in ein neues Licht gerückt werden können, haben die Vertreter der neuen Biografieforschung explizit betont.¹²⁹ Für die Missionsgeschichte wurden diese Grundideen bereits rezipiert.¹³⁰ Zwar werden im Folgenden keine Biographien im engeren Sinne dargestellt, aber das Ansinnen der *new biography*, die großen Neuausrichtungen der Mission nach 1945 im Kleinen sichtbar zu machen und am Kleinen zu schärfen oder zu brechen, ist an vielen Stellen prägend.

Nicht für alle Kapitel trifft dies jedoch in gleichem Maße zu: Manche Fragen der Zeit waren für die organisatorische Entwicklung der Mission sehr relevant, spielten aber im alltäglichen Leben der Missionare nur eine nachgeordnete Rolle. Deshalb wurde nicht jede anstehende Neujustierung der Mission von den beteiligten Personen intensiv reflektiert. Somit sind die Stimmen der einzelnen Missionare nicht in jeder Angelegenheit stark vernehmbar. In diesen Fällen zeigen aber selbst die vergleichsweise wenigen Aussagen von Missionaren bereits verschiedene Möglichkeiten der Positionierung auf.¹³¹

126 Vgl. auch den ähnlichen Ansatz bei Strong, *Sisters Crossing Boundaries*, S. 33.

127 Vgl. Margadant, Introduction, S. 3–10; Curtis, *Civilizing Habits*, S. 17f.

128 Ebd., S. 18f.

129 Vgl. Margadant, Introduction, S. 9f.

130 Vgl. Nielsen u.a., Introduction, S. 18f. Vgl. auch das Plädoyer, narrative Ansätze für die Erforschung der Mission nutzbar zu machen, bei Adeney, *Why Biography?*

131 Hier ist besonders das Kapitel IV angesprochen.

Für die Analysen entsprechend der genannten theoretischen und methodischen Grundlagen sind Primärquellen besonders wichtig. Wie beschrieben, existiert nämlich bisher kaum Literatur zur Geschichte der Mission nach 1945.¹³²

Der beschriebene doppelte Zugang *von oben* und *von unten* fordert dazu auf, bestimmte Quellentypen besonders zu berücksichtigen. Die großen Linien der Entwicklung der Basler Mission nach 1945 können dabei vor allem mit Archivalien zur organisatorischen Neuaufstellung der Missionsgesellschaft und ihrer Kirchen erforscht werden: Deren Verlauf und ihre einzelnen Meilensteine werden zuvorderst in Memoranden und Korrespondenzen des Basler Leitungspersonals sowie in Materialien aus den Verhandlungen zwischen der Mission und den indischen Kirchen greifbar. Allgemeine Nejustierungen missionstheoretischer Art wiederum können zuvorderst in Referaten und anderen öffentlichen Stellungnahmen von Vertretern der Basler Mission erkannt werden.

Der Zugang *von unten* erfolgt demgegenüber besonders über die Korrespondenzen der in Indien arbeitenden Missionare.¹³³ Als weniger geeignet für das Anliegen dieser Studie erweisen sich dabei jedoch die Berichte, die die

132 Vgl. dazu den Abschnitt 3 des vorliegenden Kapitels I. Ähnlich hatte sich zum Beispiel auch schon die thematisch verwandte Studie von Guido Jura vor allem auf archivalische Quellen beziehen müssen; vgl. Jura, *Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias*, S. 22. Dabei erschweren jedoch mehrere Aspekte die Erforschung der Geschichte der Mission nach 1945. Ganz grundsätzlich ist der Zugang zu Materialien jüngeren Datums nicht einfach: Im Archiv der Basler Mission beispielsweise sind die Archivalien bis in die späten 1940er Jahre umfassend erschlossen, die Materialien der späteren Zeit wurden aber bisher nur vereinzelt in dieses System eingegliedert. Die meisten der späteren Akten lagern noch im sogenannten Zwischenarchiv. In der vorliegenden Untersuchung wurden vor allem diese Materialien verwendet. Die Belege verweisen auf die Signaturen, die diese Akten üblicherweise – bis zur umfassenden Erschließung und Eingliederung – im Zwischenarchiv auffindbar machen. Außerdem erschweren teilweise rechtliche Regelungen, zum Beispiel Datenschutzrichtlinien im Personenrecht, den Zugang zu bestimmten Quellen. Zudem sind Teile der relevanten Materialien in den Missionsarchiven in Europa nicht vorhanden, weil in der Zeit nach 1945 die aus der Mission entstandenen Kirchen selbstständig und in diesem Zuge auch die Verwaltungssysteme dezentralisiert wurden. Dieser Umstand trifft aber weniger für die Materialien zu, die die einzelnen Missionare betreffen, da diese weiterhin intensiv mit der Heimatzentrale in Kontakt standen. Während also eine Geschichte, die sich für die indische Seite der Missionsgeschichte nach 1945 interessiert, allein mit in Europa vorhandenen Archivalien nicht geschrieben werden könnte, ist die Beschränkung auf das in Europa zugängliche Material für die vorliegende Studie und ihre Frage nach der Veränderung der europäischen Akteure nicht problematisch.

133 Ein weiterer wichtiger Quellentypus hätten für dieses Vorhaben auch die Referate und Diskussionsmitschriften bei Missionarskonferenzen sein können, die Differenzen in den Ansichten von Missionaren komprimiert sichtbar hätten machen können. Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 6 hat auf die Vorzüge dieser Quellenart hingewiesen. Für die vorliegende Untersuchung konnte sie aber fast überhaupt nicht benutzt werden, da diese Form regelmäßiger Treffen im Zuge der Integration von Mission und Kirche abgeschafft wurde; vgl. dazu im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

Missionare regelmäßig nach Basel schicken mussten. Viele andere missionshistorische Werke haben zwar für sich diesen seriell vorliegenden Quellentypus zu nutzen vermocht, um Verläufe von Entwicklungen nachzuzeichnen. Doch diese Berichte waren in ihrer inhaltlichen Gestaltung zum Teil engen Regulierungen unterworfen.¹³⁴ Auch waren sie in ein offizielles Kommunikationsnetz eingebunden, wodurch der Rahmen für mögliche Äußerungen vorgegeben wurde.¹³⁵ Aus diesen Gründen enthalten sie kaum persönliche Reflexionen von Missionaren. Nur teilweise können sie deshalb dazu beitragen, Nebenlinien der Entwicklungen sichtbar zu machen.¹³⁶ Lediglich selektiv wurden deshalb diese Berichte in der Analyse zu Rate gezogen.

Die alltäglichen Korrespondenzen der Missionare erweisen sich dafür als nützlicher. Diese waren zwar ebenfalls im gewissen Rahmen verpflichtend und hatten den Charakter von Arbeitsbriefen, aber diese Schreiben waren doch freier als die Berichte.¹³⁷ Denn die Missionare konnten selbst Anlass, Form und Inhalt der Schreiben wählen: »Es kann sich auch nur um tagebuchartige Kurzberichte handeln«, lauteten hierzu die kulantesten Vorgaben, »um ein knappes Festhalten irgend eines Erlebnisses oder um Mitteilung eines Gebetsanliegens. Wenn Ihnen auch die Zeit zur stilistischen Ausfeilung fehlt, so macht das gar nichts. Freud und Leid, spontan mitgeteilt, mag sich in diesen kurzen Berichten spiegeln.«¹³⁸ Besonders dass diese Korrespondenzen »Freud und Leid« in tagebuchartiger¹³⁹ Form vermittelten, ist für die Untersuchung von großem Wert, ebenso dass diese Schreiben von einem persönlichen Ton und einer großen Offenheit geprägt sind¹⁴⁰: Auf vielfache und

134 Vgl. Kurtz, Zirkular an alle Indien-Mitarbeiter, 15.01.1948, in: Basler Mission/mission21, Q-9.33, S. 2f.

135 Vgl. dazu explizit – die freilich für das indische Feld nicht in exakt der gleichen Weise geltende – Missionsordnung für die Goldküste, 30.01.1935, in: Basler Mission/mission21, D-9.1a.7a, S. 10 bzw. 14: »Mitteilungen über amtliche Verhältnisse, deren Bekanntwerden bei Uneingeweihten falsche Urteile hervorrufen könnte, missliebige Urteile über Vorgesetzte oder Mitarbeiter, sollen von der Privatkorrespondenz ferngehalten werden. [...] Alle Schreiben müssen hinsichtlich des Inhalts in strenger Sachlichkeit, hinsichtlich des Tones mit dem nötigen Takt gegenüber den Instanzen auf dem Feld und gegenüber dem Komitee abgefasst sein. Schriftstücke, welche gegen diese Grundsätze verstossen, hat der Präses zur Abänderung zurückzugeben.«

136 Wegen dieser Vorbedingtheit in Ausgestaltung und Ton wurden Missionarsberichte schon von früheren Forschungen reserviert bewertet; vgl. Rüegg, *Die Chinesische Revolution*, S. 175f., 222f. Vgl. ähnlich auch Cox, *The British Missionary Enterprise Since 1700*, S. 116.

137 Darauf, dass beim Abfassen dieser Schreiben eine größere Freiheit bestand, hat – in einem anderen thematischen Kontext – auch schon Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 6 verwiesen.

138 Kurtz, Zirkular an alle Indien-Mitarbeiter, 15.01.1948, in: Basler Mission/mission21, Q-9.33, S. 2.

139 Gerade, weil im Archiv der Basler Mission von den betroffenen Missionaren keine Tagebücher überliefert sind, haben diesen Korrespondenzen einen besonderen Wert.

140 Dies fällt besonders im Vergleich zu Quellen der *London Missionary Society* und der *Church*

auf sehr private Weise wird darin fassbar, wie sich die Missionare mit den neuen Anforderungen in ihrer Umgebung auseinandersetzen – zum Teil ausdrücklich, zum Teil eher unbewusst, nur indirekt oder zwischen den Zeilen.

All diese Quellen führten den damaligen Leser und führen den heutigen Leser in eine Welt mit einer fremden Sprache. Im Gebrauch der Basler Mission entwickelten sich deshalb geographische Begriffe, die zum Teil von den in Indien gängigen Termini abwichen – zum Beispiel schrieben Basler Vertreter nicht von Nordkarnataka, sondern von Südmahratta. Um Verwirrungen zwischen den direkten Zitaten und den sonstigen Ausführungen zu vermeiden, werden durchgehend die von den Basler Vertretern benutzten Bezeichnungen verwendet.

6. Gliederung der Studie

Die Untersuchung umfasst neben dieser Einleitung sieben weitere Kapitel. Im Kapitel II wird dabei in den historischen Kontext eingeführt und damit werden die Grundlagen für das Verständnis der weiteren Ausführungen gelegt: Hier wird die Vorgeschichte der Fallstudie vorgestellt, das heißt die Entwicklung der modernen protestantischen Mission insgesamt sowie der Basler Mission allgemein und speziell in Südindien. Auch die Gemeinsamkeiten und Eigenarten der drei indischen Basler Kirchendistrikte kommen hier zur Sprache. Schließlich werden im Rahmen jenes Kapitels das Streben nach Autonomie und das ökumenische Denken und damit die beiden Faktoren ausführlich dargestellt, die besonders die Umwelt für die Mission nach 1945 veränderten.

Jeweils eine der daraus resultierenden neuen Bedingungen steht dann im Mittelpunkt der folgenden fünf Kapitel, der Hauptkapitel der Studie. Im Kapitel III wird gefragt, wie vonseiten der Basler Mission mit der nachkolonialen Situation in Indien umgegangen wurde. Es beschäftigt sich vor allem damit, wie ihre Vertreter auf das auf volle Selbstständigkeit ausgerichtete Klima im Land und auf religionspolitische Verschärfungen reagierten. Stellungnahmen zum Systemwechsel allgemein und zu verschiedenen Strömungen werden untersucht. Daneben wird auch beantwortet, inwiefern schon die bloße Fortführung der Missionsarbeit im neuen Indien als ein politisches Statement aufgefasst werden musste.

Missionary Society auf, mit denen ich in anderen Zusammenhängen in Berührung gekommen bin. Äußerst wahrscheinlich ist es, dass in der numerisch deutlich kleineren Basler Mission die persönlichen Verbindungen unter den Mitgliedern intensiver gepflegt werden konnten und gepflegt wurden. Ich danke John Stuart für die Diskussion dieses Aspekts.

Das Kapitel IV schließt hieran unmittelbar an, indem es eine spezielle Aufforderung des neuen Indiens an die Mission in den Blick nimmt: Die politische Situation legte es ihr nahe, sich stärker auf soziale Arbeiten zu konzentrieren. Dies zwang die Basler Mission und die Missionare zu klären, wie diese Form des Wirkens mit dem Auftrag zur unmittelbaren Verbreitung des Glaubens zusammenpasste. Im Kapitel wird in diesem Zusammenhang auch analysiert, wie die Mission eine eigenständige Rolle neben den Ambitionen des indischen Staats, das Land selbst zu modernisieren, sowie neben der aufkommenden Entwicklungshilfe für sich zu finden versuchte.

Ab dem dritten Hauptkapitel wird verstärkt der kirchliche Bereich zum Thema der Studie. Die drei Kapitel V–VII sind dabei inhaltlich sehr eng miteinander verbunden und stellen ähnliche Situationen in den Mittelpunkt. Die Aufteilung in einzelne Kapitel ist dennoch notwendig. Denn so werden gezielte Schlaglichter auf jeweils einen bestimmten Aspekt geworfen. Werden die Kapitel zusammengelesen, dann werden die einzelnen darin angelegten Fäden zu einem größeren Muster verwoben. Im Kapitel V wird hierbei der Schwerpunkt auf die Frage gelegt, wie sich die Basler Mission zum Streben nach Selbstständigkeit in ihren Kirchen stellte. Untersucht wird dabei vor allem, inwiefern in Zeiten großer Machtverschiebungen der beinahe sprichwörtliche Paternalismus der Mission erhalten und prägend bleiben konnte. Die Reformen der kirchlichen Strukturen sind hier von besonderem Interesse. Daneben kommt aber auch in den Blick, wie die einzelnen Basler Missionare in Wort und Tat den Forderungen nach einer Übergabe von Verantwortung begegneten. Im Rahmen des Kapitels können dabei auch die gängigen Vorstellungen von der bevormundenden Mission maßgeblich relativiert werden.

Kapitel VI widmet sich dann stärker den ökumenischen Zusammenhängen in der Aushandlung der neuen Beziehung von Mission und Kirche. Es wird untersucht, wie sich die Vertreter der Mission gegenüber dem Appell verhielten, die Trennung von Mission und Kirche zu überwinden. Hier steht die Frage der organisatorischen Verschmelzung gewachsener Strukturen ebenso im Mittelpunkt wie die nach der Eingliederung der Missionare in den Kirchendienst. Im Anschluss an die Feststellungen, wie sich einzelne Basler Missionare in den südindischen Kirchen unmittelbar gegenüber der an sie herangetragenen Aufforderung verhielten, wird auch sichtbar, wie sich die protestantische Mission als Ganzes theoretisch neu ausrichtete.

Dem folgt mit Kapitel VII das letzte Hauptkapitel der Studie. Dieses handelt von der wohl sichtbarsten ökumenischen Herausforderung an die Basler Mission und an die Missionare in Indien: Wie verorteten sich diese in der gelebten Unionskirche der 1947 gegründeten *Church of South India*? Hier wird dargelegt, wie sowohl in den indischen Kirchen als auch bei den Vertretern der Basler Mission spezifische konfessionelle Traditionen und überkonfessionelle Tendenzen aufeinandertrafen – gerade auch im ganz alltäglichen

Kirchenleben. Dass im Zuge dessen Missionare überkonfessionelle Selbstverständnisse ausbilden konnten, die ihr weiteres Wirken auch in westlichen Ländern beeinflussten, kommt in diesem Kapitel ebenso zur Sprache.

Im Kapitel VIII werden die in den einzelnen Kapiteln ausgelegten Erkenntnisse aufgegriffen und zu übergreifenden Schlussfolgerungen zusammengeführt. Hierbei wird vor allem auch die über die eigentliche Fallstudie hinausgehende These komprimiert greifbar, dass die Missionsgeschichte als eine Geschichte stetiger Aushandlungen über die Gestalt der Mission verstanden werden muss.

II. Einführungen in die Fallstudie

Dieses Kapitel klärt darüber auf, wie die protestantische Mission entstand und wie sie und ihre Missionsarbeit in Indien sich entwickelten. Im darauf folgenden Abschnitt werden die Verhältnisse, die in den dortigen Basler Missionskirchen bestanden, vorgestellt. Im letzten Unterkapitel wird schließlich in jene Rahmenbedingungen eingeführt, die in der Zeit nach 1945 die Missionsarbeit besonders beeinflussten.¹

1. Die Geschichte der Mission

Diese Studie handelt von einem Teil der protestantischen Missionsgeschichte in Indien. Deshalb wird sich auch die Einführung zur Geschichte der Mission im Sinne dieses thematischen Zuschnitts beschränken. Die Darstellung auf solche Weise zu begrenzen, ist notwendig, weil es unmöglich ist, die Geschichte der christlichen Mission im Ganzen wiederzugeben. Denn die Geschichte des Christentums ließe sich insgesamt als eine Geschichte der Mission schreiben, in der sich die Religion ausgehend von einem begrenzten Gebiet im heutigen Israel im Laufe der Jahrhunderte weltweit ausbreitete.² Noch nicht einmal ist es hier möglich, die Geschichte der neuzeitlichen, von Europa ausgehenden Mission vollständig darzustellen.³ Nur kursorisch und nur mit Blick auf Indien verweist das vorliegende Kapitel auf die Entwicklungen vor 1800, als von katholischer und später dann auch in kleinerer Dimension von protestantischer Seite Mission betrieben wurde. Das

1 Es wird in diesem Kapitel darauf verzichtet, einen Überblick über die politische Geschichte Indiens im Untersuchungszeitraum zu geben, da das Kapitel III in die politische Umgebung und gezielt in diejenigen politischen Fragen, die für die christliche Mission relevant waren, einführt. Vgl. ergänzend dazu auch im Kapitel II den Abschnitt 3.1. Vgl. außerdem zur Geschichte Indiens in der Zeit des Kolonialismus und zur Geschichte der indischen Nationalbewegung u.a. Mann, *Geschichte Indiens*, S. 100–123; Reinhard, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, S. 333–339; Betz, *Epochen der indischen Geschichte bis 1947*; Thomas, *India, South India*, S. 83f.

2 Für eine Studie, die sich mit den verschiedenen Wellen der Missionsgeschichte seit der Begründung der Religion befasst vgl. zum Beispiel Rosenkrantz, *Die christliche Mission*. Auch Sanneh, *Translating the Message* hat in seiner einflussreichen Studie eine zeitlich umfassende Geschichte geschrieben, sich dabei freilich vor allem darauf konzentriert, jene Prozesse zu zeigen, mittels derer das Christentum im Laufe seiner Geschichte immer wieder auf das Neue in andere kulturelle Kontexte übersetzt wurde.

3 Vgl. aber für einen Versuch, genau diese Periode umfassend und trotzdem in komprimierter Form zu leisten, Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*.

Hauptaugenmerk liegt vielmehr auf der Geschichte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, auf der sogenannten modernen protestantischen Mission, in deren Tradition auch die Basler Mission steht. Zudem wird das Kapitel inhaltlich darauf beschränkt, die Missionsgeschichte in den Heimatländern und auf den Missionsgebieten vor allem in ihren strukturellen Linien ihrer Entwicklung darzustellen: Im Fokus steht, wie sich die moderne protestantische Mission bildete, wie sie sich in ihren Arbeitsfeldern ausbreitete und wie ihre dortigen Missionskirchen entstanden und wuchsen. Da sich die Hauptkapitel der Studie auf ebendiese Themen beziehen, können die folgenden Ausführungen auch als Vorgeschichte der späteren Darstellungen gelesen werden.⁴

1.1 Die Geschichte der modernen protestantischen Mission im Allgemeinen

Die Gründung der *Baptist Missionary Society* 1792 wird gemeinhin als Gründung der modernen protestantischen Mission angesehen.⁵ Mit der Missionsgesellschaft entstand ein neuer Typus von Missionsträgerschaft, der bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die protestantische Missionsarbeit prägen sollte: Mission wurde fortan nicht mehr – wie noch zuvor – von einzelnen Personen oder kleinen Gruppen mit den notwendigen finanziellen Mitteln gefördert.⁶ Stattdessen wurde die Missionsarbeit nun von privat organisierten Vereinigungen getragen, die die Missionsarbeit finanzierten und die dafür sorgten, die Missionare auszubilden, auszusenden und deren Arbeit organisatorisch zu betreuen.⁷ Hinter diesen Vereinen standen hunderttausende Menschen aus allen gesellschaftlichen Schichten. Dies war Folge und

4 In den einzelnen Kapiteln des Hauptteils werden jedoch ergänzend weitere Teilgeschichten der protestantischen Mission im 19. und 20. Jahrhundert zur Sprache kommen, so zum Beispiel die Geschichte von Mission im Kolonialismus, die Geschichte des sozialen Wirkens der Mission oder die Geschichte der Mission in ihrem Verhältnis zu ihren Missionskirchen. Andere Teilgeschichten der Missionsgeschichte, zum Beispiel die Geschichte vom Zusammenspiel von Mission und Wissenschaft werden dagegen nicht geleistet werden; vgl. dazu aber u.a. van der Heyden / Fel dt kel l er, Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen.

5 Die protestantische Missionsgeschichte nach 1800 als eigenständigen Teil der Missionsgeschichte zu verstehen, geht u.a. auf den einflussreichen Missionswissenschaftler Gustav Warneck zurück; vgl. zum Beispiel War neck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, S. 77–90. Zu protestantischen Missionsbemühungen vor dem 19. Jahrhundert – und gegen die Meistererzählung, erst um 1800 sei die Mission von den Protestanten entdeckt worden – vgl. jedoch Ust or f, Die Diskussion der Missionsgeschichte, S. 12–14. Vgl. zu prominenten Missionsunternehmungen vor 1800, für die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine bzw. der Dänisch-Englisch-Halleschen Mission, u.a. Meyer, Zinzendorf, vor allem S. 76–78 bzw. Liebau, Die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission.

6 Vgl. zum Konzept der Missionsgesellschaft Fr eyt ag, Über die Missionsgesellschaft, S. 80f.

7 Vgl. Haber mäs, Mission im 19. Jahrhundert, S. 642f.

Ausdruck dessen, dass sich der Missionsgedanke ab etwa 1800 fast überall in Europa breiter niederschlug. Mit dieser neuen und ausgeweiteten Basis konnte Mission überhaupt erst in einem größeren Ausmaß betrieben werden. Nach 1792 setzte ein wahrer »Gründungsboom von Missionsgesellschaften«⁸ ein. Weltweit missionarisch aktiv zu werden, wurde als Ziel formuliert.

Diese Geschehnisse waren die Folge mehrerer früherer Entwicklungen. Zum einen hatten Entdeckungsreisen und technische Neuerungen die Sichtweise auf die Welt verändert: Menschen begannen, in globalen Dimensionen zu denken und ihr Wirken an diesen Dimensionen auszurichten.⁹ Zum anderen war es ab den 1750er Jahren im englisch- wie im deutschsprachigen Gebiet zu umfassenden religiösen Erweckungsbewegungen gekommen. Im deutschsprachigen Raum waren diese Strömungen vor allem geprägt vom Pietismus.¹⁰ Diese Bewegungen erfassten alle Konfessionen Europas und veränderten in diesen das christliche Glaubensleben. In diesen *erweckten* Gruppen wurde in neuer Stärke betont, dass der einzelne Christ sich bewusst und tiefgreifend bekehren müsse, um zum echten Glauben und zum neuen Leben zu gelangen.¹¹ Das Vorhaben, Mission zu treiben, fand in diesem Zusammenhang neuen Auftrieb, wurde in diesen Gemeinschaften geradezu als Pflicht aufgefasst. Dadurch, dass die millenaristische Ansicht, das Ende der gegenwärtigen Welt rücke näher, zunehmend in das Denken dieser Gruppen einging, erschien dieser Auftrag zudem als äußerst dringlich.¹² Da ihnen die Kirchen aber als zu passiv in dieser Frage erschienen,¹³ gründeten sie für ihren Zweck ihre eigenen Organisationen.

Auch die Basler Mission ist ein Kind dieser Entwicklungen. Im südwestdeutschen und schweizerischen Gebiet wurden nämlich viele Christen von der pietistischen Erweckungsbewegung erfasst und geprägt. Diese Personen schlossen sich bald zu ersten Gemeinschaften zusammen. So wurde zum Beispiel in Basel schon 1780 ein äußerst einflussreicher Zweigverein der Deutschen Christentumsgesellschaft gegründet.¹⁴ Diese Gesellschaft nahm

8 Holt wick, Licht und Schatten, S. 225.

9 Vgl. u.a. Willi ams, *British Religion and the Wider World*, S. 381f.; Holt wick, Licht und Schatten, S. 227f.

10 Vgl. für grundlegende Informationen dazu Lehmann, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg.

11 Vgl. Becker, *Conversio im Wandel*, S. 119–128, vor allem S. 120.

12 Vgl. zur Bedeutung der religiösen Erweckungsbewegung für die Missionsbewegung und für ihre Inhalte Willi ams, *British Religion and the Wider World*, S. 382f.; Piggis, *Making Evangelical Missionaries*, S. 142–146.

13 Vgl. hierzu auch im Kapitel VI den Abschnitt 1.1.

14 Vgl. zum württembergischen Pietismus und dafür, wie er sich organisatorisch in Basel niederschlug, u.a. Dah, *Missionary Motivations*, S. 7–25; Rossel, *The Basel Mission and India*, S. 49–51. Vgl. zum Pietismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert Lehmann, *Die neue Lage*. Vgl. zur protestantischen Frömmigkeit im Allgemeinen auch Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*.

mit den britischen Missionsgesellschaften bereits bald nach deren Gründung Kontakt auf und stand fortan im engen Austausch mit diesen.¹⁵ Dadurch hielt sie das Programm der Mission in Basel präsent und steigerte dort das Interesse daran. Dies führte 1815 zur Gründung der Basler Mission. Ursprünglich war diese als reine Ausbildungsorganisation für andere Gesellschaften entworfen worden.¹⁶ Doch ab den 1820er Jahren begann sie, selbst Missionare¹⁷ auszusenden und eigene Missionsarbeit zu betreiben: Ein erstes Unternehmen im Kaukasus-Gebiet scheiterte zunächst noch.¹⁸ In Ghana (ab 1828), Indien (ab 1834),¹⁹ China (ab 1847), Kamerun (ab 1886) und Borneo (ab 1906) erschloss sich die Basler Mission jedoch Gebiete, die sie dauerhaft betreute. 1939 waren in diesen fünf Regionen etwa 300 Mitarbeiter in Kirchen mit insgesamt etwa 160.000 Gemeindemitgliedern aktiv.²⁰

Der wachsende Umfang der Arbeit, verteilt über die ganze Welt, führte zum Aufbau umfassender organisatorischer Strukturen, in den einzelnen Missionsgebieten ebenso wie in der Heimat.²¹ In Indien wie anderswo wurden selbstverständlich vor allem Kirchen gegründet, um die Konvertiten zu betreuen. Parallel dazu – bzw. teilweise sogar ausdrücklich vom Bereich der Kirche getrennt – gab es zudem lange Zeit eine eigenständige Organisation für die Mission an sich: Auf der Ebene der einzelnen Distrikte bestanden so Missionsräte, die unter der Führung eines Distriktspräsidenten standen. In diesen kamen jeweils die Angestellten der Basler Mission eines Bereichs zu Besprechungen zusammen. Für das jeweilige Missionsgebiet als Ganzes, zum Beispiel für Indien, bestanden auf einer übergeordneten Ebene noch einmal ähnliche Ordnungen, um übergreifende Fragen zu klären: eine

15 Vgl. Rossel, *The Basel Mission and India*, S. 51f.

16 Vgl. Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, S. 58–93. Vgl. für die Ausbildung von Missionaren für die britische *Church Missionary Society* auch Jenkins, *The Church Missionary Society and the Basel Mission*. Vgl. zur Konzeption des Basler Missionsseminars auch Schweizer, *Mission an der Goldküste*, S. 37–40.

17 Erhellend zu den sozialen und religiös-kulturellen Hintergründen deutschsprachiger Missionare, u.a. jenen der Basler Mission, ist die Studie von Altena, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«, S. 191–314 bzw. knapper ders., *Missionarsbiographien*. Dabei sind viele Parallelen zu britischen Missionaren zu erkennen; vgl. zu diesen Piggin, *Making Evangelical Missionaries*, S. 28–78.

18 Zu dieser Unternehmung vgl. Waldburger, *Missionare und Moslems*; Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, S. 93–119.

19 Siehe dazu auch ausführlicher im Abschnitt 1.2 des Kapitels II.

20 Für einen deskriptiven Überblick über die Geschichte der Basler Mission in der Heimat und auf ihren Missionsgebieten von den Anfängen bis ca. 1940 vgl. ders./Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, 5 Bde., bzw. – deutlich komprimierter, aber mit einem weiteren zeitlichen Fokus – Jenkins, *Kurze Geschichte der Basler Mission*. Für die genannten Zahlen vgl. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 82.

21 Der Chronist der Basler Mission, Wilhelm Schlatter, hat dieser Aufteilung auch in seinem Werk Rechnung getragen, indem er seine Bände in die Missionsgeschichte der sogenannten Heimatgemeinde und die Missionsgeschichten der Missionsgebiete aufteilte; vgl. Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, 3 Bde.

Generalkonferenz für alle Missionare mit dem sogenannten Feldleiter und dem Generalkassier an der Spitze, die die oberste organisatorische und finanzielle Verantwortung trugen.²² All diese Organisationen in den Missionsgebieten standen in enger Abhängigkeit zu Basel. Von dort aus wurden sie bis in die 1930er Jahre hinein straff geführt.²³

Eben weil die Fäden in der Basler Zentrale zusammenliefen, stellte diese Hauptverwaltung den Kern der Basler Organisation dar. Das wichtigste Entscheidungsgremium war das Komitee. Es war lange Zeit von führenden Vertretern des christlichen Bürgertums aus Basel besetzt.²⁴ An der Spitze der Basler Zentrale standen ein Präsident und ein Inspektor, die für die exekutive Arbeit der Gesellschaft verantwortlich waren. Dem Inspektor, der daraufhin Direktor genannt wurde, wurden ab den 1880er Jahren Inspektoren unter- bzw. zur Seite gestellt, um die einzelnen Arbeitsgebiete gezielt zu betreuen. Für die Missionare, die in Indien tätig waren, wurde somit der Indien-Inspektor zum wichtigsten Ansprechpartner in allen dienstlichen und persönlichen Fragen.²⁵

Diese Zentrale war jedoch nur der Hauptpunkt in einem weit verzweigten Netz von Organisationen. Denn getragen wurde das Wirken der Basler Mission durch die Heimatgemeinde, einer Vielzahl von Unterstützergruppen. Dabei reichte die »mit der Basler Mission verbundene Heimatgemeinde [...] von Genf bis Kassel und von Straßburg bis Wien« – unter Beteiligung von »25 evangelischen Kirchen verschiedener konfessioneller Prägung und Struktur«.²⁶ Dort überall bestanden Missionsvereine. Diese organisierten Missionsfeste und -gottesdienste und verteilten Schriftgut – alles mit dem Ziel, in ihren Kreisen stetig für die Mission zu begeistern. Diese Vereine sammelten zumeist auch die Spenden und gaben sie nach Basel weiter.²⁷

22 Kuster, Mission und Dekolonisation, S. 125 veranschaulicht in einer Grafik diese Organisationsstruktur der Basler Missionsordnung in Indien, wie sie ab den 1930er Jahren bestand.

23 Vgl. zu den Wandlungen der 1930er Jahre Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 19. Jon Miller hat sich in seiner organisationssoziologischen Studie Miller, Missionary Zeal and Institutional Control mit der straffen Organisationsführung der Basler Mission befasst und dabei auch die Spannungen zwischen Zentrale und Missionsgebieten, die sich daraus ergaben, herausgearbeitet.

24 Vgl. ebd., S. 38–43.

25 Vgl. zur Organisationsstruktur in Basel und zu ihren Wandlungen sowie zu den Arbeitsweisen in den leitenden Gremien Schlatter, Geschichte der Basler Mission 1815–1915, Bd. 1, S. 268–270, 320f.; Schweizer, Mission an der Goldküste, S. 35f.

26 Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 36. Vgl. zum Hilfsvereinswesen der Basler Mission, vor allem zu seinen Anfängen, Schlatter, Geschichte der Basler Mission 1815–1915, Bd. 1, S. 38–58. Vgl. für die überkonfessionellen Tendenzen in der Missionsbewegung auch die Ausführungen im Kapitel VII.

27 Die Bedeutung der Heimatgemeinde wird auch darin sichtbar, dass ein großer Teil der Arbeit der Basler Missionsgesellschaft aufgewendet wurde, um die Verbindungen zu diesen Gruppen zu pflegen, zum Beispiel durch die Publikation von Missionszeitschriften oder durch die Organisation von Missionspredigerreisen und Missionsfesten; vgl. Witschi, Geschichte der Basler

Weitergehende Rechte, zum Beispiel dazu, über die Strategien der Basler Mission mitzubestimmen, hatte die Heimatgemeinde aber lange Zeit nicht. Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts änderte sich dies durch die Bildung entsprechender Körperschaften.²⁸

Im Allgemeinen war das 20. Jahrhundert eine Zeit grundlegenden Wandels für die Basler Mission. Die Zeit zwischen 1914 und 1950 galt Historikern vor allem als eine Zeit der Krisen:²⁹ Während des Ersten Weltkriegs verboten die Alliierten in ihren Kolonialgebieten die Missionsarbeit von Organisationen mit deutschem Hintergrund. Ab 1914 blieb es so für mehr als ein Jahrzehnt fraglich, ob die Basler Mission überhaupt ihre Arbeit würde fortführen können.³⁰ Ab den 1920er Jahren trafen zudem Wirtschaftskrisen die traditionellen Unterstützerkreise der Mission. Die Missionsgesellschaft bekam dies durch finanzielle Einbußen auch zu spüren.³¹ Die Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland 1933 und der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs 1939³² hatten schließlich auch für die Basler Mission besonders weitreichende Folgen: In diesen Zeiten war sie sogar dazu gezwungen, ihren deutschen Zweig organisatorisch vollständig abzutrennen. Nur somit konnte sie der Gefahr vorbeugen, erneut vonseiten der Alliierten in den Missionsgebieten eingeschränkt zu werden.³³ Die alten Verbindungen nach Deutschland wurden nie wieder ganz aufgegriffen. Nach 1945 lebte der abgetrennte Teil zwar wieder auf, jedoch unter dem Namen Basler Mission – Deutscher Zweig als eigenständiger Verein.³⁴

Mission, Bd. 5, S. 38–42. Vgl. für weitere Informationen zu Missionsvereinen im Allgemeinen und zu denen in Bayern im Speziellen Heil, Bayerischer Staat und protestantische Missionsvereine, vor allem S. 7–9.

28 Vgl. Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 37f. zur Bildung der Missionsgemeinde-Vertretung (ab 1924: Heimatgemeinde-Vertretung). Vgl. Rossel, The Basel Mission and India, S. 50f. zum Zusprechen weiterer Einflussrechte in den 1950er Jahren.

29 Vgl. Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 17.

30 Vgl. für die Ausweisungen deutscher Missionare im Allgemeinen und der Basler Missionare in Indien im Speziellen u.a. Oehler, Geschichte der deutschen evangelischen Mission, S. 285–291; Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 17f.

31 Vgl. Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 29–36. Vgl. allgemeiner für diese Probleme, die die deutsche Mission in dieser Zeit insgesamt betrafen, Oehler, Geschichte der deutschen evangelischen Mission, S. 295–316.

32 Vgl. zu den Auswirkungen der Machtergreifung auf die Basler Mission – auch zu den heterogenen Positionierungen der Basler Mission zum Dritten Reich – Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 60–82; Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 18–20; Brassel-Moser, Trennung als Preis der Einheit, S. 363–371.

33 Vgl. für ausführliche Schilderungen des Trennungsprozesses 1939 Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 82–90; Brassel-Moser, Trennung als Preis der Einheit, S. 369–371. Freilich waren deutsche Missionare, auch jene der Basler Mission, dennoch ähnlichen Maßnahmen ausgesetzt wie ihre Vorgänger; vgl. Tucher, Nationalismus.

34 Vgl. Brassel-Moser, Trennung als Preis der Einheit, S. 371–375.

Wie in dieser Untersuchung noch ausführlich behandelt wird, änderten sich die Bedingungen für die Mission nach 1945 grundlegend. Doch nicht nur außerhalb Europas,³⁵ sondern auch in der Heimat führte dies zu umfangreichen Reformen in der Basler Mission. Als die sich dekolonialisierenden Staaten beispielsweise die Möglichkeiten zur Einreise von Missionaren beschränkten,³⁶ wirkte sich dies auf die Basler Programme in der Ausbildung aus: An einen lebenslangen Dienst der Missionare war nun nicht mehr zu denken. Das Seminar in Basel, die älteste Einrichtung der Gesellschaft, blieb unter diesen Voraussetzungen nicht mehr erhalten.³⁷ Auch dass in den Missionsgebieten die Beziehungen von Mission und Kirche neu bestimmt wurden, brachte Veränderungen mit sich: Die Basler Mission nahm diese Anstöße auch mit in die Heimat. Sie begann, sich stärker als zuvor an verschiedene Kirchen in der Schweiz und in Süddeutschland anzubinden.³⁸ Und nicht zuletzt die nach 1945 prägend werdende Ansicht, dass »Mission [...] keine Einbahnstrasse mehr«³⁹ sein könne, wirkte zurück: Mit mehreren Reformen brach die Gesellschaft die Ausrichtung auf Basel in ihrer organisatorischen Ordnung auf.⁴⁰

Die letzten großen Umgestaltungen durchlief die Basler Mission schließlich in den 1990er Jahren. Hier schloss sie sich mit vier weiteren Missionsgesellschaften zusammen. Seither trägt sie den Namen *mission21*. Auch folgt sie nun einem anderen Selbstbild: Sie versteht sich nicht mehr primär als eine aussendende Gesellschaft. Stattdessen sieht sie sich als »eine internationale Lern- und Glaubensgemeinschaft«,⁴¹ deren Mitglieder als Partner gemeinsam auf Basis des Evangeliums gegen Armut und für Bildung und Frieden wirken sollen.⁴² Sie will hierin unter anderem als Forum dienen, um »über die Möglichkeiten nachzudenken, welche die Christen haben, um die Entwicklung der gegenwärtigen weltweiten Gesellschaft zu mehr wirtschaftlicher Solidarität zu beeinflussen.«⁴³

35 Vgl. zu den sich wandelnden Umständen den Abschnitt 3 des Kapitels II sowie für die daraus resultierenden Folgen auf den Missionsgebieten die Kapitel III–VII.

36 Vgl. dazu im Kapitel III den Abschnitt 2.1.

37 Vgl. Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 23; Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 131f.

38 Vgl. ders., In the Process of Change, S. 26–29; Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 25 bzw. generell die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI.

39 Ebd., S. 26. Vgl. dazu auch ausführlicher im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

40 Vgl. zum sog. GWATT-Prozess der 1980er- und 1990er Jahre Schmidt, Die Basler Mission im Gesamtprozess der Erneuerung, S. 219–223.

41 Vgl. Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 152.

42 Vgl. o.A. [mission 21. Evangelisches Missionswerk Basel], Porträt Mission 21.

43 Hier in den Worten des früheren Präsidenten der Basler Mission wiedergegeben: Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 152. Vgl. zu dieser jüngsten Neuselbstverständigung der Basler Mission am Ende des 20. Jahrhunderts auch Schweizer, Mission an der Goldküste, S. 31–33.

1.2 Die protestantische Missions- und Kirchengeschichte in Indien im Überblick

Nach dieser allgemeinen Einführung lohnt sich nun ein gezielter Blick auf die Geschichte der protestantischen Mission und ihrer Kirchen in Indien. Hierdurch werden die spezifischen Hintergründe der Fallstudie erhellt.

Die indische Christentumsgeschichte⁴⁴ beginnt freilich aber nicht erst um 1800 mit der modernen protestantischen Mission. So können die sogenannten Thomas-Christen in Indien auf jahrhundertealte Linien verweisen: Deren Selbstverständnis, Nachfahren der Bekehrten des Apostels Thomas zu sein, ist zwar zweifelhaft, doch dass die Gruppe in Kerala seit mindestens dem vierten Jahrhundert existiert, ist belegt.⁴⁵ Auch begannen westliche Organisationen mit missionarischer Arbeit in Indien weit vor 1800: Ab dem 15. Jahrhundert kamen mit den portugiesischen Händlern und Kolonisatoren katholische Missionare zum Beispiel nach Goa oder Malabar. Dort gründeten sie Kirchen, die noch heute bestehen und etwa 14 Millionen Mitglieder umfassen.⁴⁶ Im Umkreis von dänischen Handelsposten in Tranquebar wirkten wiederum schon ab dem frühen 18. Jahrhundert auch protestantische Missionare. Diese Unternehmungen lösten sich jedoch ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend auf.⁴⁷

Zu einer beachtlichen Größe wuchs die protestantische Mission erst im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts an. Auch die ersten britischen Missionsgesellschaften hatten zwar schon um 1800 angestrebt, in Indien zu arbeiten, doch während sie in anderen Teilen der Welt bereits aktiv werden konnten, blieb es ihnen in Indien zunächst weitgehend verwehrt. Der Grund dafür war, dass die *East India Company* in den britischen Besitzungen in Indien lange Zeit tonangebend war und solche Pläne verhinderte. In der Handelsgesellschaft befürchtete man nämlich, dass derartige Unternehmungen religiöse Unruhen hervorrufen würden. Die wirtschaftlichen Interessen des Königreichs sah sie dadurch gefährdet.⁴⁸ Die Mission erlangte nur schrittweise Freiräume für ihre Arbeit. Hier profitierte sie davon, dass im frühen 19. Jahrhundert ihr Anliegen in einflussreichen Kreisen Großbritanniens

44 Zur indischen Christentumsgeschichte im Allgemeinen vgl. Frykenberg, *Christianity in India*.

45 Vgl. zu den Thomas-Christen in Kerala Visvanathan, *The Christians of Kerala*; Mallampalli, *South Asia*, S. 422f.; Narayanan, *The Christian Community*, S. 56–61.

46 Vgl. zur katholischen Mission in Indien seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert zum Beispiel die größtenteils ereignisgeschichtlichen Darstellungen von Neil, *A History of Christianity in India*, S. 111–309 sowie die knappen Informationen bei Mallampalli, *South Asia*, S. 423f. Vgl. Melton, *Art. India*, S. 284 für die Zahlenangabe.

47 Vgl. zur hier besonders wichtigen Dänisch-Englisch-Holländischen Mission und ihrem Wirken in Indien vor allem Jeyaraj, *Inkulturation in Tranquebar*.

48 Vgl. Hastings, *The British Empire and the Missionary Movement*, S. 84.

zunehmend salonfähig wurde. Besonders die politisch äußerst wirksame Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei wurde zu einem ihrer Förderer. Mithilfe dieses politischen Rückhalts gelang es der Mission darauf einzuwirken, dass die Grundsätze der *East India Company* stückweise geändert wurden. In der 1833 neu gefassten Satzung der Handelsgesellschaft wurden schließlich die Beschränkungen für die Mission vollständig aufgehoben.⁴⁹ Infolge dessen begannen immer mehr Organisationen – mit verschiedenen nationalen und konfessionellen Hintergründen – mit ihrer missionarischen Arbeit in Indien.⁵⁰ Als 1858 dort eine direkte koloniale Herrschaft eingeführt wurde⁵¹, verstärkte sich dies noch weiter.

Zu diesen Missionsgesellschaften gehörte auch die Basler Mission. Indirekt war sie dort schon seit 1819 aktiv gewesen: Für die dortige Arbeit der *Church Missionary Society* hatte sie mehrere Missionare zur Verfügung gestellt.⁵² Von 1834 an widmete sie sich dann auch eigenständig der Missionsarbeit in Indien. Ausgehend von Mangalore baute sie in den folgenden Jahrzehnten ihre Stützpunkte aus – zunächst weiter in Südkanara, später auch in Kurg, Südmahratta⁵³ und Malabar (siehe Abb. 1). In diesen drei Gebieten gewann die Basler Mission Menschen für ihren Glauben. Aus diesen Gemeinden bildete sie dann Kirchen. Diese wurden jeweils zu einer Distriktskirche zusammengefasst.⁵⁴ In der Organisation dieser Kirchen waren vor allem presbyterianische Züge prägend: Dies zeigte sich darin, dass auf lokalen wie übergeordneten Ebenen Ältestenvertretungen und Synoden die Kirchen verwalteten. 1914 bestanden in den drei Distrikten der Basler Mission in Indien 26 Haupt- und 128 Außenstationen sowie drei Distriktkirchen mit insgesamt etwa 20.000 Mitgliedern.⁵⁵

49 Vgl. dazu, wie sich das indische Missionsgebiet für die Missionsorganisationen sukzessive öffnete, Murray, *Proclaim the Good News*, S. 24–30, 59f.; Williams, *British Religion and the Wider World*, S. 383f.; Stein, *Christentum und Kastenwesen*, S. 382.

50 Eine große, aber längst nicht alle Missionsorganisationen umfassende Konferenz in Kalkutta 1882/83 kann dies veranschaulichen: 29 europäische und zwölf amerikanische Gesellschaften kamen dort zusammen; vgl. für dieses Beispiel ebd., S. 387. Williams, *British Religion and the Wider World*, S. 389 zufolge hatten bis 1858 bereits 559 Missionare von dreizehn großen Missionsgesellschaften in Indien gearbeitet und Gemeinden mit einer Gesamtgröße von etwa 112.000 Mitgliedern aufgebaut.

51 Zur Entwicklung der britischen Kolonialherrschaft in Indien insgesamt vgl. James, *Raj*.

52 Insgesamt 42 in Basel ausgebildete Missionare waren zwischen 1819 und 1858 – in der Hochzeit der Zusammenarbeit – von der CMS nach Indien ausgesandt worden; vgl. Jenkins, *The Church Missionary Society and the Basel Mission*, S. 45.

53 Heute: Coorg bzw. Nordkarnataka.

54 Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der drei Distriktkirchen Malabar, Südmahratta und Südkanara (mit Kurg) auch den Abschnitt 2 des Kapitels II.

55 Vgl. für eine vor allem deskriptive Darstellung der Geschichte der Basler Mission in Indien bis zum Ersten Weltkrieg Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 2, S. 1–268. Für die Entwicklungsgeschichte in ihren großen Linien und für die angegebenen Zahlen vgl. Franz, *mission21*, S. 4–7.

Der Erste Weltkrieg stellte für die Geschichte der Basler Mission in Indien, wie auch andernorts, ein einschneidendes Ereignis dar. Die Basler Missionare wurden, weil ihre Missionsgesellschaft einen zumindest teilweise deutschen Hintergrund hatte, interniert oder ausgewiesen. Die Gebiete der Basler Mission wurden anderen Missionsgesellschaften zur Betreuung übertragen bzw. gingen, so im Falle Malabars, in der *South India United Church* auf, die selbstständig ihre Missionsarbeit betrieb.⁵⁶ Nach Kriegsende konnte die Basler Mission erst ab 1924, nur sukzessive und insgesamt in kleinerer Dimension, ihre alte Missionsarbeit wieder aufgreifen.⁵⁷

In der Zeit zwischen dieser Rückkehr 1924 und 1947 veränderte sich im Kontext dieser Basler Missionskirchen vieles. In dieser Periode wurden grundlegende – vor allem institutionelle – Reformen in den Kirchen durchgeführt. Dabei wurde auch das Verhältnis von Mission und Kirche neu bestimmt. In den Aushandlungen der Reformen trafen dabei gegensätzliche Meinungen aufeinander: Eine Gruppe unter den Kirchenmitgliedern und unter den Missionaren forderte, die Kirchen müssten selbstständiger werden und die Mission müsste sich tiefer in die Kirche eingliedern. Demgegenüber war ein anderes Lager in Kirche und Mission darauf aus, eine herausgehobene oder getrennte Stellung der Mission wiederherzustellen.⁵⁸ Dieser Gegensatz führte in den späten 1920er- und frühen 1930er Jahren in allen drei Basler Kirchendistrikten zu anhaltenden Debatten über die angemessene Beziehung von Mission und Kirche. Sie mündeten schließlich in mehrere Neugestaltungen: In einem ersten Schritt wurden in den einzelnen Distriktkirchen neue Verfassungen verabschiedet. Danach wurde 1933 die *United Basel Mission Church in India* (UBMC) gegründet. Die gesamte Organisation der Basler Mission in Indien wurde damit auf eine gemeinsame Grundlage gestellt:

56 Vgl. zu den unterschiedlichen Entwicklungen der Distriktkirchen nach 1914, die sich daraus ergaben, die Ausführungen im Abschnitt 2 des Kapitels II.

57 Südkanara und Südmahratta wurden noch bis 1927 von der schweizerischen Kanaresischen Mission, Kurg noch bis 1929 von der wesleyanisch-methodistischen Mission betreut; für die Betreuung der Basler Missionskirchen durch andere Missionsgesellschaften bzw. für das Aufgehen in die SIUC sowie für die erneute Übernahme der Verantwortung für die Missionsarbeit durch die Basler Mission vgl. Wit schi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 47–55, 223–225, 238–240, 247–249, 254f.; Ar angaden, *Church Union in South India*, S. 18–24; Oehl er, *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*, S. 346–349; Al agodi, *The Karnataka Southern Diocese*, S. 242. Für weitere Informationen zur SIUC vgl. auch Sundk l er, *Church of South India*, S. 36–49.

58 In der vorliegenden Studie wird dabei die in kulturellen Dichotomien denkende Deutung von zum Beispiel Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 53 nicht mitgetragen, dass die Mission im Allgemeinen »die Inanspruchnahme wesentlicher Machtpositionen anstrebte, sich einer Integration in die einheimische Kirche widersetzte und auf eine getrennte Organisation hinarbeitete.« Paternalistische Denkmuster waren in Missionskreisen ohne Zweifel verbreitet, jedoch nicht allgegenwärtig – gleichermaßen strebten auch nicht alle indischen Kirchenmitglieder nach der vollen Selbstständigkeit ihrer Kirchen; vgl. dazu ausführlicher im Abschnitt 2 des Kapitels II und vor allem im Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

Die Ordnungen der einzelnen Distriktskirchen blieben dabei erhalten. Sie wurden aber um übergreifende Institutionen auf höherer Ebene ergänzt, vor allem um eine gemeinsame Synode aller Distrikte. Es wurde geregelt, dass diese Synoden auf den verschiedenen Ebenen per Wahl bestimmt werden und sich größtenteils aus Indern zusammensetzen sollten. Missionare konnten aber weiterhin in diese Gremien gewählt werden. Die Reformen änderten aber nichts daran, dass neben den Kirchen Strukturen der Mission fortbestanden, die eigenen Verfassungen unterstanden. Insgesamt wurde somit bei diesen Neugestaltungen die Rolle der Mission als einflussreiche und separat neben der Kirche bestehende Größe doch bekräftigt.⁵⁹

Weitere Reformen folgten im Verlauf der 1930er Jahre. Diese wurden mit den Zielen durchgeführt, den indischen Kirchen mehr Eigenverantwortlichkeit zuzugestehen und die Trennung von Mission und Kirche zu überwinden. Hierfür wurden die Bereiche, die für das finanzielle Überleben der dortigen Kirchen zum Teil von Bedeutung waren, neu geordnet: Zum einen ging in diesem Zusammenhang 1933 die Verwaltung von Kirchen- und Missionsliegenschaften auf einen Eigentumstrust (*UBMC Trust Association*) über. Zum anderen wurde 1939 eine *Education Society* gebildet. Diese trug fortan die Verantwortung für die *Colleges* und *High Schools*, die die Basler Mission in den drei Distrikten gegründet hatte. Die Verwaltungen dieser Institutionen wurden primär mit Mitgliedern der Kirchen besetzt. So wurden ab dieser Zeit die Kirchen zumindest indirekt für die betroffenen Arbeitsfelder verantwortlich. Vollständig eingegliedert in die Kirche waren diese Bereiche in dieser Form aber noch nicht. Vielmehr entwickelten und kultivierten die beiden Organisationen im Laufe der folgenden Jahrzehnte eine Stellung neben der Mission und neben der Kirche.⁶⁰

59 Vgl. zu den Basler Reformen in den einzelnen Distriktskirchen und insgesamt in Indien in dieser Periode bzw. zu den vorgelagerten Debatten Wit schi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 240–243, 250–252, 258–270; Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 47–55.

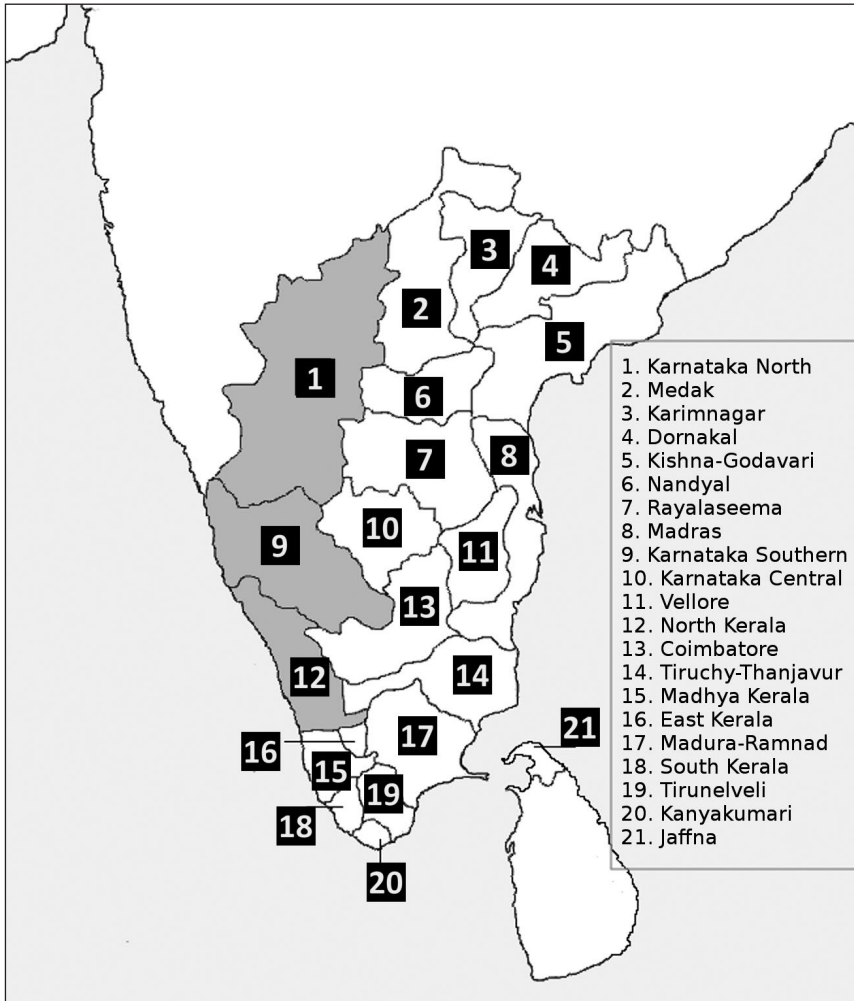
60 Vgl. zur Bildung der genannten Institutionen Wit schi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 267, 290–292. Die Bedeutung der Stellung dieser Organisationen neben Mission und Kirchen für die Konflikte in den Missionskirchen – auch nach 1947 – wird im Kapitel V, Abschnitt 2.2 und im Kapitel VI, Abschnitt 2.1 thematisiert.

Abb. 1:
Arbeitsgebiete/Distriktskirchen der Basler Mission
(eigene Darstellung⁶¹)



61 Bei der Erstellung diente die Karte als Orientierung, die im Jahresbericht der Basler Mission (1960/61), S. 3 abgebildet ist. Schlatter, Geschichte der Basler Mission 1815–1915, Bd. 2 enthält als Beilage eine Karte, die ebenfalls das Arbeitsgebiet der Basler Mission in Indien – äußerst detailliert – darstellt. Vgl. für eine Beschreibung der Wirkungsgebiete der wichtigsten protestantischen Missionsgesellschaften in Indien Stein, Christentum und Kastenwesen, S. 382–387.

Abb. 2:
Die *Church of South India* in ihrer Diözesaneinteilung, Stand 1999⁶²
(eigene Darstellung). Hervorgehoben sind die Diözesen
mit Beteiligung früherer Basler Missionskirchen



⁶² Diese Karte reflektiert noch nicht die grundlegenden Veränderungen der auch für diese Studie relevanten Diözese Nordkerala in den vergangenen Jahren: 2015 wurde sie – entlang der früheren regionalen Trennlinien zwischen den Konfessionen – in die Diözesen Malabar und Cochin aufgeteilt; vgl. dazu Sada nanda, *Towards a borderless Church*, S. 2–4. Vgl. George, *Church of South India*, S. 16–71 sowie die einzelnen Aufsätze in Gl adst one, *United to Unite* für Angaben zu den konfessionellen Hintergründen der Missionskirchen, die jeweils an den CSI-Diözesen beteiligt waren, und ebenso für deskriptive Darstellungen der Entwicklungsgeschichten der einzelnen CSI-Diözesen.

Diese Entwicklungen in den Basler Kirchen waren kein Einzelfall. Zu einer »Devolution of Mission from Paternalism to Partnership«⁶³ kam es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in fast allen protestantischen Missionskirchen in Indien. Hierin zeigte sich, dass das Streben nach Autonomie, das Indien erfasste, auch in die Kirchen hineinwirkte.

Nicht weniger grundlegend wurde die missionskirchliche Landschaft in dieser Zeit durch überkonfessionelle Bewegungen verändert. Diese wollten sich nicht mit den Aufsplitterungen zwischen den Kirchen abfinden. Zum Teil sahen sie darin einen unnötigen Import aus der westlichen Christenheit.⁶⁴ Um die Gräben zu überwinden, arbeiteten sie darauf hin, die einzelnen Kirchen unter einem gemeinsamen Dach zusammenzuschließen. Schon in der Gründung der oben genannten *South India United Church* 1908 hatte sich dieses Streben nach Ökumene gezeigt. In einer noch größeren Dimension diskutierten dann ab 1919 Vertreter episkopaler, presbyterianischer und kongregationalistischer Kirchen darüber, eine Unionskirche in Südindien zu bilden. Nach fast drei Jahrzehnten wurden diese Verhandlungen erfolgreich abgeschlossen und die *Church of South India* geschaffen.⁶⁵ Mit einem Gottesdienst in Madras wurde diese Kirche am 27. September 1947 feierlich ins Leben gerufen. Sie bestand aus zunächst vierzehn Diözesen. An deren Spitze wurden indische wie westliche Bischöfe aus den verschiedenen Gründungskirchen gewählt.⁶⁶ Als oberste legislative Organe wirkten in den Diözesen die Diözesanräte, auf der Ebene der Gesamtkirche die CSI-Synode.⁶⁷ Von den Basler Missionskirchen ging 1947 zunächst nur die Distriktkirche von Malabar in die CSI auf. Die Kirchen von Südmahratta und Südkanara vollzogen diesen Schritt erst 1958 bzw. 1968 (siehe Abb. 2), nach zum Teil tiefgehenden Auseinandersetzungen.⁶⁸

63 Vgl. zum Beispiel Heide man, *From Mission to Church*, S. 437–443, 478–489, 576–584, Zitat: S. 437.

64 Vgl. hier zum Beispiel das bei Ludwig, *Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse*, S. 78 vermittelte Zitat des einflussreichen indischen Bischofs Vedanayagam Samuel Azariah, »dass man sich die denominationellen Aufsplitterungen vielleicht in Europa leisten könne, diese aber in einem nicht-westlichen Land wie Indien eine »tödliche Sünde« darstellten.« Vgl. zum Einfluss des ökumenischen Denkens auf die Entwicklungen der missionskirchlichen Landschaft in Indien außerdem die Ausführungen im Abschnitt 3.2 des Kapitels II.

65 Zum langanhaltenden Verhandlungsprozess zur Gestaltung und Gründung der CSI vgl. vor allem Sundk l er, *Church of South India*; Manick am, *Formation of the Church of South India*, S. 11–23 sowie die Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels VII. Vgl. *Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland e. V.*, Indien, S. 19 für eine Landkarte von der CSI.

66 Vgl. Gl adst one, *The Beginnings and the Landmarks*, S. 26–29. Vgl. zur umstrittenen Definition des Episkopats und zu weiteren konfessionellen Streitfragen in den CSI-Aushandlungen die Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels VII.

67 Vgl. Geor ge, *Church of South India*, S. 72.

68 Vgl. dazu auch im Abschnitt 2.2 des Kapitels VII. Vgl. Manick am, *Formation of the Church of South India*, S. 23 für eine Übersicht über die bereits 1947 teilnehmenden und über erst später eintretende Kirchen.

Schon diese nachträglichen Beitritte zeigen, dass das Jahr 1947 zwar als Zäsur angesehen werden kann, dass Missions- und Kirchengeschichte sich aber auch nach diesem Einschnitt weiterhin überlappten. In diese fortgesetzte Entwicklungsgeschichte wurde 1947 auch die Basler Mission hineingestellt – und mit ihr: ihre drei Kirchen, ihre insgesamt gut 28.000 Gemeindeglieder sowie ihre im Verlauf der nächsten 25 Jahre etwa fünfzehn ordinierten Missionare und 25 weiteren Angestellten.⁶⁹ Zur Vorbereitung auf die Analysen der Studie in den Hauptkapiteln III–VII lohnt sich bereits an dieser Stelle ein deskriptiver Überblick über die Linien dieser Entwicklung.

Neben der CSI-Beitrittsfrage in Südkanara und Südmahratta beschäftigte dabei besonders die Frage der Beziehung von Mission und Kirche nach wie vor die drei Basler Kirchen. Dies ging mit weiteren institutionellen Reformen, den Integrationen,⁷⁰ einher. Deren Aushandlungen vollzogen sich in äußerst wechselhaften und lang andauernden Verfahren. Dies war vor allem in den energisch geführten Parteikämpfen in den Kirchen selbst begründet.⁷¹

In zwei Schritten wurden die Reformen in der Kirche doch vollzogen: Zum 1. Januar 1953 (respektive in Südmahratta zum 1. Januar 1954) traten Integrationsprogramme in Kraft. Hierin wurden die Felder Evangelisations-, Elementarschul-, Frauen- und Waisenarbeit neu geregelt, für die zuvor Missionare oder Institutionen der Mission verantwortlich gewesen waren: Fortan wurden diese Bereiche von der Distrikts- bzw. der Diözesankirche geleitet.⁷²

69 Die Zahlen sind Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 262 (Stand: 1940) bzw. Oehler, *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*, S. 428 (Stand: 1951) entnommen bzw. Ergebnis eigener Recherchen in den Jahresberichten der Basler Mission. Nach Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1958/59), S. 2 waren es Ende der 1950er Jahre dann etwa 35.000 Gemeindeglieder. Zu den numerischen Stärken der Kirchen in den einzelnen CSI-Diözesen vgl. o.A., *Facts and Figures*. Bei der Basler Mission handelte es sich um eine numerisch vergleichsweise kleine Missionsgesellschaft. Die *London Missionary Society* beschäftigte zum Beispiel alleine in Südindien mehr Missionare als die Basler Mission in all ihren Feldern: 1945 waren es bei dieser Missionsgesellschaft noch 77, 1950 noch immerhin 56 ordinierte Missionare; vgl. für diese Zahlen Thomas, *India, South India*, S. 106. Vgl. auch o.A., o.T. [Eine Übersicht über aktive britische Missionsgesellschaften], die Angaben zu den numerischen Stärken britischer Missionsgesellschaften beinhaltet: Weltweit standen zu diesem Zeitpunkt beispielsweise bei der *Church Missionary Society* 960, bei der *Society for the Propagation of the Gospel* 669 Arbeiter im Dienst – der Anteil der in Indien tätigen Missionare wird aus dieser Übersicht leider nicht ersichtlich.

70 Zum Konzept der Integration und zu deren verschiedenen möglichen Konzeptionen vgl. die Bemerkungen im Abschnitt 2 des Kapitels VI.

71 Vgl. zur Situation in den drei Distriktskirchen den Abschnitt 2 des Kapitels II und im Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

72 Vgl. zu den Beschlüssen in den Kirchen, mit denen die Integrationsprogramme angenommen wurden, Witschi, 10. Bericht. Abschluss des Besuches in Malabar und Sued-Kanara, 03.04.1952, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2114, S. 2; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1953), S. 17; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1954), S. 17; ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: *Basler Mission/mission21*, C-4.7.6, S. 27. Vgl. für die Inhalte der Integrationsprogramme in den verschiedenen Distriktskirchen o.A., *Scheme for Integration [for the Church of Bombay*

Die *Education Society* und die *Trust Association* – und damit die Verwaltung der Liegenschaften der Mission – blieben bei diesen Verträgen von 1953 und 1954 jedoch noch außen vor.⁷³ Deren Reform war dabei zuvorderst deswegen ausgeblieben, weil sie alle drei Basler Distrikte gleichermaßen betrafen, die einzelnen Distrikte aber unterschiedlichen kirchlichen Konstitutionen unterworfen waren – je nachdem ob sie bereits Teil der CSI waren oder nicht. Deshalb verband sich dieser zweite Schritt der Integration unumgänglich mit der Frage des CSI-Beitritts der Kirchen von Südkanara und Südmahratta. So ist es nicht verwunderlich, dass erst nach dem Eintritt Südkanaras in die CSI 1968 diese offenen Fragen letztlich geklärt werden konnten: Erst dann fassten die Basler Kirchen in Indien und die Heimatzentrale jene Beschlüsse, durch die diese Strukturen vollständig in die Kirchen eingehen konnten.⁷⁴

In dem Moment, als diese Resolutionen im Dezember 1972 ausgeführt wurden, galt die Basler Mission in Indien als aufgelöst.⁷⁵ Nur noch ideell oder personell, aber nicht mehr strukturell, war sie anschließend noch mit ihren früheren Kirchen in Indien verbunden. Die fortgesetzten Auseinandersetzungen nach 1972,⁷⁶ ob die durchgeführten Integrationen rechtmäßig seien oder nicht, gehörten deswegen schon zu der allein innerkirchlichen Geschichte der drei Kirchenbezirke.

2. Die Basler Missionskirchen in Indien: Unterschiede und Gemeinsamkeiten

In den bisherigen Darstellungen wurde die Geschichte der Basler Mission und ihrer Missionare in den Kirchen in Indien als eine große, zusammenhängende Geschichte dargestellt. So sehr sie das auch war – in den einzelnen Kirchendistrikten in Malabar, Südkanara und Südmahratta (siehe Abb. 1) vollzog sich diese Geschichte selbstverständlich doch immer auf jeweils ganz eigene Weise.

Karnatak], o.D. [1953], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101; Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 27–33.

73 Zum Stand der beiden Institutionen zum Zeitpunkt, als die ersten Integrationsprogramme verabschiedet wurden, vgl. ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 14–16.

74 Vgl. zum Beispiel für den entsprechenden Beschluss in Bezug auf die *Trust Association* Maier, Schreiben an Albert Veigel, 27.04.1970, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L02-05-299, S. 4.

75 Vgl. Rossel, Schreiben an das Synod Secretariat der Church of South India, 20.01.1977, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L03-03-14006, S. 1.

76 Vgl. zu diesen Auseinandersetzungen u.a. zusammenfassend ders., Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 154f. Vgl. auch die Schilderungen, die im Abschnitt 1 des Kapitels I gemacht wurden.

Für diese Untersuchung sind beide Aussagen wichtig: Dass sich Missionsgeschichte in größeren Linien vollzog und dass sie sich ebenso aber auch je nach Kontext ganz unterschiedlich ausformen konnte. Die Ausführungen dieses Unterkapitels übertragen diese Doppelaussage auf die Basler Mission in Indien: Sie stellen zum einen Besonderheiten der einzelnen Kirchen vor, durch die die Entwicklungen nach 1947 jeweils unterschiedlich verlaufen sollten. Sie benennen zum anderen aber auch Gemeinsamkeiten der drei Basler Kirchen und zeigen somit, dass übergreifende Feststellungen in dieser Fallstudie möglich sind.

Dass im Umfeld der Basler Kirchen in Indien alleine schon die strukturellen Bedingungen, unter denen sich die Mission nach 1947 mit den gewandelten Umständen auseinandersetzen musste, sehr unterschiedlich waren, war historisch bedingt: Die drei Kirchen hatten vor allem nach 1914, infolge der kriegsbedingten Ausweisung der Basler Missionare, jeweils eigene Entwicklungen durchlaufen: Während der malabarische Bezirk in die *South India United Church* (und deshalb schon 1947 in die *Church of South India*) aufging, blieben Südkanara und Südmahratta zunächst als eigene Distriktskirchen bestehen. Die Reformen der 1930er Jahre, in denen die *United Basel Mission Churches* als Dachorganisation sowie die *Education Society* und die *Trust Association* geschaffen wurden,⁷⁷ verdichteten die Verbindungen zwischen den Kirchen zwar wieder. Die Trennung zwischen den Bezirken wurde damit aber nicht aufgelöst.

Diese Entwicklungen hatten für die Zeit nach 1947 mehrere Folgen. Erstens standen die Reformen der missionskirchlichen Strukturen in Südkanara und Südmahratta 1947 an einem anderen Punkt als in Malabar: Unterschiedlich war beispielsweise die Stellung von Missionaren innerhalb des Kirchensystems geregelt.⁷⁸ Zweitens wurden die anstehenden Reformen in je eigenen personellen Konstellationen behandelt: Im Fall von Südkanara und Südmahratta im Zusammen- und Gegenspiel von Vertretern der Mission und der Distriktskirche, in Malabar unter zusätzlicher Beteiligung von Vertretern der CSI-Diözese von Nordkerala. Selbstverständlich vollzogen sich die Entwicklungen nach 1947 in den drei Kirchen auch generell mit unterschiedlichem Personal, nämlich jeweils vor allem mit den vor Ort anwesenden Kräften. Drittens stand man zunächst nur bei der malabarischen Kirche vor

⁷⁷ Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 1.2.

⁷⁸ Vgl. Sargant, *From Missions to Church in Karnataka*, S. 144f., Zitat: S. 144: »[In] the [...] Constitution [of the UBMC] missionaries had place in all the governing bodies, but in the S.I.U.C. there was no place for them ex-officio.« Vgl. hierzu auch in den originalen Quellen *Basel Evangelical Mission in India: Constitution and Rules of Mission and Church in the Districts of South Kanara (with Coorg), South Mahratta and Malabar, 1931*, in: *Basler Mission/mission21*, Q-9.25, S. 13f. gegenüber *The Constitution of the Basel Mission Malabar Church Council, S.I.U.C.*, 01.08.1928, in: *Basler Mission/mission21*, Q-9.25, S. 11f.

der Aufgabe, sie in die CSI einzugliedern und dabei mit der anglikanischen Kirche von Travancore-Cochin eine funktionierende Diözese zu schaffen.⁷⁹ Derartige Fragen stellten sich Südmahratta und Südkanara erst ab den späten 1950er- bzw. 1960er Jahren. Ein vierter Unterschied ging schließlich auf die soeben erwähnten gebietsübergreifenden Verknüpfungen zurück: In Malabar war man schon ab 1947 mit der – auch rechtlichen – Problematik konfrontiert, dass diese Teile des Kirchenwesens nicht mit der Mitgliedschaft in einem anderen kirchlichen Zusammenschluss vereinbart werden konnten.⁸⁰ In Südkanara und Südmahratta wurde diese Problematik erst im Laufe der 1950er Jahre offenbar. Dort führte sie dazu, dass die Debatte über die Kirchenreformen eng mit der Debatte über den CSI-Beitritt der Bezirke verknüpft wurde.

All dem standen jedoch mehrere Gemeinsamkeiten der Kirchen gegenüber. Auch hierüber, und eben nicht nur über die genannten Institutionen der 1930er Jahre, waren Malabar, Südkanara und Südmahratta miteinander verknüpft.

Eine erste und offensichtliche Verbindung bestand darin, dass in allen drei Distrikten die Basler Mission und ihre Missionare zugegen waren. Explizit oder implizit hatten sie vielfach Positionen inne, die es ihnen ermöglichten, auf die Entwicklungen der Kirchen mit einzuwirken. In allen drei Bezirken spielten deshalb Vertreter der Basler Mission eine tragende Rolle in den Reformen – ganz unabhängig davon, ob sie sich von deren Zielen und Inhalten distanzieren oder diese anzutreiben versuchten.⁸¹

Eine zweite Gemeinsamkeit der Basler Kirchen in Indien war, dass diese Kirchen selbst nicht homogen waren oder in ihnen einheitliche Meinungen vertreten wurden. Vielmehr bestanden in den drei Kirchen starke Gegensätze zwischen verfeindeten Gruppen. Diese Animositäten hatten zum Teil schon Jahrzehnte lange Geschichten.⁸² Sie gingen dabei auf unterschiedliche Ursachen zurück: auf Unterschiede in theologischen Standpunkten,⁸³ auf

79 Vgl. zu diesen Verhandlungen, die auch eine konfessionelle Note hatten, im Kapitel VII den Abschnitt 2.1.

80 Vgl. Bhaty u.a., Report of the N.C.C. Commission to the North Kerala Diocese, Church of South India, 23.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103, S. 10 – für eine von außen hinzugezogene Kommission zur Bewertung der Situation in der Kirche von Malabar: »[O]rganic Church Union does not admit of dual Church membership or of the existence of a constituent body as separate Church under its own constitution«.

81 Die Unterschiedlichkeit der Positionierungen der Mission und ihrer Missionare zu den Reformprozessen in den Kirchen ist Teil der umfassenden Analyse der Kapitel V und VI.

82 Vgl. zur Tradition der Parteienkonflikte und zu den früheren Auseinandersetzungen in den verschiedenen Basler Kirchen u.a. Wit schi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 250–252, 264; Sargant, From Missions to Church in Karnataka, S. 136f., 148f.; Wit schi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 19f.

83 Besonders in den Positionierungen zur CSI wurden theologische Unterschiede betont; vgl. dazu ausführlicher im Kapitel VII den Abschnitt 2.

soziale Spannungen⁸⁴ und auf Konkurrenz um die Geldmittel der Kirchen und ihrer Institutionen.⁸⁵ Die Neubestimmung des Verhältnisses von Mission und Kirche nach 1947 wurde zu einem weiteren Konfliktfeld in diesen Auseinandersetzungen. Die wiederholten Versuche, zwischen den gegnerischen Parteien zu vermitteln, blieben weitgehend erfolglos.⁸⁶ So blieben in den drei Kirchen solche Gegensätze prägend – zum Teil bis in die heutige Zeit. Zu grundlegenden Veränderungen im missionskirchlichen System kam es deshalb zwischen 1947 und 1972 oftmals nicht dadurch, dass ein Konsens unter verschiedenen Gruppen gefunden worden wäre. Stattdessen folgten solche Umgestaltungen zumeist darauf, dass eine Gruppe an entscheidender Dominanz gewinnen und dann eigene Positionen durchsetzen konnte.⁸⁷

Drittens ähnelten sich die drei Kirchen darin, dass in ihnen jeweils grob zwischen zwei Gruppen unterschieden werden konnte: zwischen denen, die grundlegende Veränderungen in den kirchlichen Ordnungen wünschten, und jenen, die die alten Zustände zu erhalten trachteten.⁸⁸ Alle Entwicklungen in den Kirchen nach 1947 waren somit eng mit Neuaushandlungen der Machtverhältnisse in den Bezirken verknüpft. Sie entweder ganz positiv

84 Zum Beispiel aufgrund von Kastengegensätzen; vgl. für die Bedeutung dieses Aspekts in der Südmahratta-Kirche Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 87f.

85 Gerade die Reform von *Education Society* und *Trust Association* sollte sich in der Zeit nach 1947 als schwierig erweisen, weil diese Institutionen auch mit der Verwaltung des Eigentumswesens der Basler Missionskirchen betraut waren; vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 1.2, im Kapitel V den Abschnitt 2.1 und im Kapitel VI den Abschnitt 2.1. Vgl. für die Betonung der Bedeutung von materiellen Aspekten für die Konflikte in den Basler Kirchen Alagodi, The Karnataka Southern Diocese, S. 247; Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 251 sowie für einen allgemeineren Kontext Holli s, C.S.I.: The Way Beyond, S. 5. Gerade auch Basler Missionare in der Zeit selbst identifizierten solche materiellen Gründe in den Auseinandersetzungen; vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 06.09.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2.

86 Vor allem in Malabar kam es zwischen 1947 und 1952 zu mehreren Schlichtungsversuchen, in der auch außenstehende Akteure, zum Beispiel aus der CSI oder aus dem NCC involviert waren. Vgl. für Ersteres Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 08.08.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2f.; ders., Schreiben an Adolf Streckeisen, 23.08.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1, für Letzteres u.a. Bhat ty/Cannaday/Sundaram, Report of the N.C.C. Commission to the North Kerala Diocese, Church of South India, 23.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103; Dies., Vereinbarung zwischen den Delegierten der Distrikts-Kirchenleitung Malabar und der Diözese von Nord-Kerala (Übersetzung), 23.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103.

87 Im malabarischen Fall beispielsweise erfolgten die ersten Kirchenreformschritte nach 1947 erst nach einem – in seiner Legitimität umstrittenen, aber von der Basler Mission sanktionierten – Eingreifen der CSI in die Besetzung der Kirchenleitung; vgl. dazu Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1952), S. 17. Vgl. dazu auch im Kapitel V den Abschnitt 2.2.

88 Gerade auch in der Überlieferung der Basler Mission wurden die Auseinandersetzungen immer wieder auf Auseinandersetzungen zwischen zwei führenden Personen als Repräsentanten der Lager verkürzt: Beispielsweise erschien in Südmahratta der Konflikt als eine Auseinandersetzung zwischen B. G. Matapathy und G. S. Deodhar, in Südkanara als eine zwischen K. R. Karunakar und W. R. Sunita. Im Laufe der Zeit wurde das Personal freilich zum Teil durch

oder ganz negativ⁸⁹ gegenüber allem Wandel zu stellen, war unter diesen Umständen naheliegend. Die sich hierdurch formenden Gruppen konnten deshalb recht klar als progressiv bzw. konservativ verstanden werden.

Eine vierte Gemeinsamkeit der Distriktskirchen schloss hieran an: Einzelne exponierte Akteure, vor allem auch Missionare, wurden von den Parteien für ihre jeweiligen Positionen vereinnahmt. In Malabar beispielsweise versuchte die konservative Gruppe bei Missionaren wie Richard Lipp bestehende Vorbehalte gegenüber den Reformen weiter zu fördern. Demgegenüber suchte die progressive Gruppe die Nähe zu Personen, die für eine neue Form der Kirchen standen, zum Beispiel zum CSI-Bischof Thomas Geoffrey Stuart Smith. Dass derartige Allianzen dabei aber nicht mit den – sich aufdrängenden – Bezeichnungen Missionspartei und Kirchenpartei⁹⁰ gefasst werden können, wird an anderer Stelle eingehend behandelt werden.⁹¹

Die Folge solcher Vereinnahmungen war jedoch, dass sich die Konflikte in den Distrikten teilweise als Auseinandersetzungen zwischen Personen ausformten – dies ist eine fünfte Übereinstimmung. In Malabar beispielsweise prägte ein tiefer Gegensatz zwischen Lipp und Stuart Smith⁹² die Neugestaltungen in der Kirche bis in die frühen 1950er Jahre hinein. In Südkanara war eine ähnlich angespannte Beziehung zwischen Jacques Rossel und den Konservativen W. R. Sunita und Christian Karyappa vorhanden.⁹³ Durch Feindschaften, Vorwürfe und Unterstellungen wurde so die eigentliche inhaltliche Debatte um die Reformen zum Teil in den Hintergrund geschoben.

andere Akteure abgelöst. Vgl. zu den Lagern und Personen in Südmahratta und Südkanara u.a. ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 12f. sowie ebenso Sar gant, From Missions to Church in Karnataka, S. 168f.

89 Teilweise kam es auch zu distriktsübergreifenden Bündnissen gegen jede Form von Veränderung; vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 24.11.1958, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2087.1, S. 1.

90 In zeitgenössischen Polemiken lassen sich diese Bezeichnungen aber ebenso finden wie in retrospektiven Darstellungen; vgl. [Church Union Forward Movement], Schreiben an den CSI-Moderator Michael Hollis, 21.01.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103, S. 11f. bzw. Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 145–147.

91 Vgl. für eine Problematisierung derartiger Dichotomien sowie zur Relativierung der Position der Mission im Kirchenreformprozess, den Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

92 Vgl. dies illustrierend u.a. Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 04.09.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2f. Vgl. zu dieser Auseinandersetzung auch ausführlicher den Abschnitt 2.1 des Kapitels VII.

93 Vgl. vor allem Karyappa, Schreiben an die Heimatleitung der Basler Mission, 20.06.1958, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, der Jacques Rossel in seinem zehnteiligen Anklageschreiben u.a. Günstlingswirtschaft zugunsten ihm eng verbundenen Familien in der Kirche vorwarf. Vgl. zu diesen persönlichen Auseinandersetzungen rückblickend auch Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 110–112, 138f.

Aus all diesen Gründen bestand in jeder der drei Kirchen eine vergiftete Atmosphäre, die sich – dies war eine sechste Gemeinsamkeit – auf verschiedenen Ebenen zeigte. Sie war zum Beispiel im allgemeinen Kirchentag spürbar: Die Parteien hielten teilweise voneinander getrennte Gottesdienste ab⁹⁴ oder störten provokativ Gottesdienste, die von der anderen Seite gehalten wurden.⁹⁵ Ausgetragen wurden die Konflikte zudem und vor allem in den kirchlichen Institutionen⁹⁶ – bzw. diesen vorgeordnet: in den Wahlen zur Kirchenleitung. Fast nach jeder Wahl entbrannte in den drei Bezirken eine Auseinandersetzung darüber, ob die abgehaltenen Wahlen oder daran anschließende Maßnahmen der Gewinnerparteien rechtmäßig waren. Dies brachte die gegnerischen Gruppen auch immer wieder in den Gerichtssaal: Ab 1947 gehörten rechtliche Verfahren ebenfalls zum Alltag im Kirchenleben von Malabar, Südkanara und Südmahratta.

Die siebte und letzte Gemeinsamkeit folgt aus dem bisher Dargestellten: Im polarisierten Klima der Basler Kirchen in Indien konnte sich die anstehende Aufgabe, die Beziehung von Mission und Kirche neu zu bestimmen, nur in einem enorm wechselhaften Prozess vollziehen. Die Jahresberichte der Basler Mission legten davon anschauliches Zeugnis ab: Im jährlichen Wechsel berichteten die Autoren von Aussöhnungen und vom Wiederaufbrechen alter Streitigkeiten, von Einigungen und von neuer Uneinigkeit in den Verhandlungen, vom Aufstellen und vom Verwerfen der Entwürfe für die Reformen. Dass sich das gesamte Verfahren der Integration über zwei getrennte Etappen und über 25 Jahre erstreckte, zeigt das schleppende Vorankommen ebenso.⁹⁷

94 Vgl. zum Beispiel ders., Schreiben an Adolf Streckeisen, 24.07.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 4; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 20.06.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 4.

95 Vgl. zum Beispiel ebd., S. 3–5, Zitat: S. 4, zu einer Streitigkeit in Mercara über den Umgang mit einer Kirchenschule: »Da brach der Teufel los. Der grösste Teil der Gemeinde revoltierte und begann, die Gottesdienste zu sabottieren[sic!] (beim Gesang, statt zu stehen, wurde sitzend gesungen. Während der Predigt wurde ein Lied angestimmt. Opfertgaben wurden verweigert und an dessen Stelle wurden Knöpfe und sogar Aschen und anonyme Briefe eingeworfen).«

96 Hierzu zählen auch die *Trust Association* und die *Education Society*, in denen die auf Erhaltung des Alten zielenden Kräfte – nach Machtverlusten in den Kirchenleitungen selbst – Einflussrechte zu erhalten gedachten; vgl. dazu Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 29.01.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1–3.

97 Vgl. dazu auch die Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels II, im Abschnitt 2 des Kapitels V und im Abschnitt 2 des Kapitels VI.

3. Dekolonisation und Ökumene als Herausforderungen für die Mission nach 1945

In der Einleitung ist bereits angedeutet worden, dass die Zeit nach etwa 1945 eine »new era of mission«⁹⁸ darstellt, in der diese grundlegenden »gales of change«⁹⁹ ausgesetzt war. Wie sich Mission und Missionare zu diesen »gales of change« stellten, wird in den fünf Hauptkapiteln dieser Studie (III–VII) untersucht.

Die thematischen Inhalte und Schwerpunkte dieser Kapitel werden durch die nun folgenden Ausführungen verständlich: Hier werden jene beiden Bedingungen vorgestellt, die besonders auf die Mission in Indien nach 1947 einwirkten und damit die Mission und die Missionare herausforderten. Hierbei handelte es sich zum einen um das Streben nach Autonomie, das sich in erster Linie, aber nicht nur im Gewand der politischen Dekolonisation zeigte. Zum anderen war es der – auch missionstheoretische – Diskurs über Ökumene, der immer entschiedener zur Reflexion von Kirche und Mission aufforderte.

Mit der Beschränkung auf diese zwei Einflüsse bleiben manche strittigen Fragen an die Mission nach dem Zweiten Weltkrieg unerwähnt.¹⁰⁰ Aber es sind doch damit genau die beiden Herausforderungen berücksichtigt, die – wie die Quellen zeigen – auch die einzelnen Missionare besonders beschäftigten.

98 Thorogood, *The Gales of Change*, S. 18. Ludwig, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*, S. 300–302 hat freilich dennoch zu Recht darauf verwiesen, dass bestimmte Verbindungslinien von der Missionsgeschichte vor zu jener nach 1945 gezogen werden können.

99 Thorogood, *Gales of change*.

100 Besonders einige neuen Bedingungen für die Missionsarbeit, die sich aus der zeitgenössischen missionstheoretischen Debatte ergaben, stehen in der vorliegenden Untersuchung eher im Hintergrund und werden nicht direkt zum Gegenstand der Analyse gemacht. Hier ist besonders an jene missionstheoretische Unterhaltung zu denken, die sich an die Debatten im Rahmen der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 angeschlossen hatte und seit dieser Zeit – gerade im indisch-christlichen Diskurs – bedeutsam geblieben war. In dieser Debatte wurde beispielsweise die Frage thematisiert, wie das Christentum und andere Religionen zueinanderstünden – und daran anschließend, ob eine Konversion zum Christentum einen vollständigen Bruch mit dem vorherigen Leben bedeuten und eine Selbstabsonderung von der alten Gemeinschaft notwendig machen würde. Durch die damit implizierte Frage, was Konversion bedeute, wurde auch die grundlegende Frage an die Mission gestellt, worauf ihr Wirken genau hinzielen würde. Vgl. für die hier vorgestellte Debatte im Rahmen der Tambaram-Konferenz vor allem Kraemer, *Die christliche Botschaft* sowie – als besonders bedeutsame Replik auf Kraemer – Devasahyam/Sunarisana, *Rethinking Christianity*, darin besonders die Aufsätze von Pandipeddi Chenchiah: Chenchiah et al. lehnten zum Beispiel die Ansicht Kraemers ab, dass die Christengemeinde sich entschieden von ihrer nicht-christlichen Umwelt abgrenzen müsste. Zur beschriebenen Debatte, zum Teil auch zu ihrem Nachspiel nach 1938, vgl. Ariarajah, *Hindus and Christians*, S. 69–88; Kim, *In Search of Identity*, S. 89–102; Ludwig, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*, S. 137–175.

Denn diese Missionare wurden vor allem von den Fragen des alltäglichen Lebens und Arbeitens umgetrieben: Wie sollte man als Missionar mit der neuen politischen bzw. mit der neuen kirchlichen Situation umgehen?¹⁰¹

3.1 Das Streben nach politischer und kirchlicher Selbstständigkeit

Für die Neuausrichtungen der Mission nach 1945 mussten unumgänglich diejenigen Tendenzen bedeutsam werden, die mit der Dekolonisation zusammenhingen. Denn westliche Personen und Gruppen in Indien waren generell besonders stark von den politischen Entwicklungen dieser Zeit betroffen: Zumindest teilweise prägte eine aggressive Note den verbreiteten Wunsch nach Selbstständigkeit in den vormals kolonialen Gebieten. Autonomie wurde in solchen Fällen geradezu gleichgesetzt mit der Befreiung von allem Fremden.¹⁰² Derartige Ansichten waren vor allem in den ersten Jahren der Unabhängigkeit verbreiteter. Hier nämlich befand sich die indische Nation noch in einer Phase der Selbstfindung und auf der Suche nach Stabilität. All jenes, was die Eigenständigkeit und Einheit Indiens infrage stellen konnte, wurde in dieser Zeit als bedrohlich angesehen. Besonders sensibel reagierte die indische Politik – nach der Erfahrung mit der Abtrennung Pakistans – auf Anzeichen religiöser Zersplitterung. Die Furcht, andere Länder könnten Einfluss auf Indien nehmen, war damals ebenfalls sehr prägend, nachdem sich die USA und die Sowjetunion im beginnenden Kalten Krieg bereits expansiv gezeigt hatten.¹⁰³

Das Christentum konnte in beiden genannten Perspektiven als gefährlich angesehen werden. Dies war zumindest dann der Fall, wenn es zuerst als westliche Ideologie oder als nicht-indische Religion aufgefasst wurde. Zwar folgte die erste Generation der indischen Führung stark dem Gedanken der religiösen Toleranz und verankerte deshalb auch das Recht auf Religionsfreiheit in der indischen Verfassung.¹⁰⁴ Aber zwei Strömungen gewannen im Laufe der Zeit im politischen und gesellschaftlichen Diskurs in Indien an

101 Auch schon zeitgenössische Missionstheoretiker haben diese beiden Bedingungen als jene Umstände identifiziert, die in der Zeit nach 1945 besonders grundlegende Fragen auch generell an die Mission stellten; vgl. u.a. Beyerhaus, *Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen*, S. 18. Vgl. ähnlich zum Beispiel auch Freytag, *Über die Missionsgesellschaft*, S. 79f. Vgl. zudem die auch terminologischen Anlehnungen an Neil I, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene* – jedoch wurde dieser Titel nur in der deutschen Übersetzung verwandt.

102 Vgl. für diesen Zug in der indischen Nationalbewegung u.a. die wiederkehrenden Hinweise bei Mann, *Geschichte Indiens*, S. 107–123.

103 Vgl. für diese Tradition der Angst vor Desintegration und dafür, wie diese Angst in die beschriebenen innen- und außenpolitische Befürchtungen überführt wurde, Bauman, *Post-colonial Anxiety*, S. 194–203.

104 Vgl. dazu im Abschnitt 1.1 des Kapitels III.

Bedeutung. Und deren Anhänger machten sich die beschriebenen kritischen Sichten auf das Christentum doch zu eigen: Im kommunistischen Lager gab es – wie auch in anderen asiatischen Ländern – zum Teil entschiedene anti-westliche und anti-christliche Züge.¹⁰⁵ Hindunationalistische Gruppen wiederum traten für eine religiöse Basis der indischen Nation ein und begegneten so zwangsläufig anderen Religionen feindselig: »To those who embraced such a definition of Indian unity, converts to Christianity (or Islam) were by definition foreigners, to be treated with suspicion as potential traitors, and at the very least represented a threat to national unity.«¹⁰⁶ Derartige Ängste vor illoyalen indischen Christen wurden noch dadurch verstärkt, dass Christen wiederholt das universale Wesen ihres Glaubens und die internationale Verbundenheit in der Weltkirche betonten. Auch litt das Ansehen der Christen in Indien darunter, dass man sie als Vertreter der Religion der früheren kolonialen Herrscher wahrnahm. Im Laufe der Zeit wurden somit auch in führenden politischen Kreisen christentumskritische Ansichten dominanter.¹⁰⁷

Die christliche Missionsarbeit, besonders wenn sie von westlichen Vertretern betrieben wurde, war solcher Kritik besonders ausgesetzt. Denn die Missionsarbeit konnte als ein expansives und aggressives Unternehmen ausgelegt werden. Diese Deutung wurde sowohl von Radikalen vertreten, für die Indien hinduistisch sein musste, als auch von Moderaten, für die Religionen friedlich nebeneinander leben sollten. Beiden Richtungen erschien das Christentum als »an intrusive, meddling, and imperialistic religion. [...] [T]he notion that Hindus mind their own business while Christians stick their noses in everyone else's was a common one in this context«¹⁰⁸. Dass zur gleichen Zeit hinduistische Gruppen in zunehmendem Maße weltweit – zum Teil zurückhaltender, zum Teil aggressiver – missionarisch wirkten¹⁰⁹, milderte den Vorwurf an ein expansives Christentum nicht ab. Kritiker der Mission stießen sich vor allem daran, dass diese anstrebte, Menschen zu konvertieren. Dieses Ansinnen war für den großen Teil der indischen Bevölkerung, die einem hinduistisch geprägten Verständnis von Toleranz

105 U.a. Thorogood, *The Gales of Change*, S. 3–5 identifizierte in der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus eine zentrale Herausforderung der Mission nach 1945 im Allgemeinen.

106 Vgl. zu den Tendenzen in Indien, den Hinduismus als einheitsstiftendes Element der indischen Nation anzusehen, Bauman, *Postcolonial Anxiety*, S. 181–183, Zitat: S. 183. Vgl. zu den kommunistischen und hindunationalistischen Strömungen in Indien und seinen christentumskritischen Tendenzen auch im Kapitel III die Abschnitte 1.2 und 2.1.

107 Vgl. für die beschriebenen Vorbehalte gegenüber dem Christentum ergänzend auch die ausführlichen Darstellungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels III.

108 Ebd., S. 203f.

109 Zum missionarischen Zug des Hinduismus und zum missionarischen Wirken hinduistischer Gruppen vor allem seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert vgl. zum Beispiel Mat hew, *Neo-Hinduism*, besonders S. 25–57.

folgten, schwer zu ertragen. Denn von ihrem Standpunkt aus erschien Konversion als Proselytisierung, also als der Versuch einer religiösen Gruppe, die eigenen Mitgliedszahlen auf Kosten anderer Religionen zu vergrößern. Wurde das Christentum wiederum als westliche Ideologie verstanden, dann war es zudem naheliegend, die Konversion als eine »colonization of consciousness«¹¹⁰ zu interpretieren. Derartige Ansichten wurden im nachkolonialen Indien immer verbreiteter.¹¹¹ Auch manche indische Wissenschaftler urteilten in diesem Sinne, dass das christliche Unternehmen der Mission in sich »falsch, töricht und unchristlich«¹¹² sei.¹¹³

In den westlichen Ländern wuchs – in Zeiten von Kolonialismuskritik und Säkularisierungstendenzen – in ähnlicher Weise der Unmut gegenüber diesem von westlichen Kräften getragenen Unterfangen, ihre Religion auszubringen. Andere Elemente der Missionsarbeit, zum Beispiel ihre sozialen Programme, wurden zunächst nicht in gleichem Maße verurteilt. Aber doch erschien in solchen westlichen Kreisen die säkulare Entwicklungshilfe als das zeitgemäßere Werkzeug für derartige Arbeiten.¹¹⁴

Sicherlich ist in der Forschung der vergangenen Jahre zu Recht vielfach relativiert worden, dass Kolonialismus und Mission zwangsläufig eng aufeinander bezogen gewesen wären.¹¹⁵ In der nachkolonialen Zeit selbst spielte diese Grundannahme, zumindest implizit, aber häufig eine Rolle. So mussten die Mission und die Missionare in ihrer Suche nach einem Platz im neuen

110 Im kulturwissenschaftlichen Diskurs hat die Deutung eine gewisse Dominanz erlangt, dass Konversion als eine sogenannte mentale Kolonisation und christliches Missionswirken als ein imperialistisches Programm mit dem Ziel, Gläubige von den einheimischen Religionen zu gewinnen, zu verstehen sei. Erst kürzlich hat jedoch Robert S. Is Conversion a »Colonization of Consciousness«?, S. 278 mit überzeugenden Argumenten gegen eine solche Deutung Stellung bezogen: Die gängige Perspektive gehe von der Authentizität des ursprünglichen religiösen Zustands aus, ohne ihn als Ergebnis einer ersten kulturellen Prägung zu verstehen. Die Perspektive lasse auch nicht zu, dass das Erkennen einer größeren Wahrheit in einer anderen Glaubensform möglich sein könnte: »[It] is only when one adopts a secular humanist perspective in which religious truths appear as mere »cultural representations«, but never potentially true as such, that conversion can be regarded as a fundamentally arbitrary movement from one belief system to another, and therefore as an ideological mask dissimulating an inherent conflict between one set of interests (those of the convert) and another (the convertor's).«

111 Vgl. For man, *The Nation and the Kingdom*, S. 169. Zu der hier beschriebenen, in Indien verbreiteten Distanzierung vom missionarischen Wirken des Christentums, vor allem auch zur Grundlage dieser Haltung im Toleranzverständnis, wie es in Indien gängig war, vgl. ergänzend die umfassenden Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels III.

112 Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens*, S. 406. Vgl. zu Panikkar auch die Ausführungen im Abschnitt 3 des Kapitels I.

113 Vgl. grundlegend zur Auseinandersetzung mit der Idee in Konversion in Indien, besonders auch zu den religiösen und philosophischen Grundlagen der verschiedenen Deutungen, Kim, *In Search of Identity*, vor allem S. 13–87 für die verschiedenen Positionen indischer Gruppen.

114 Vgl. dazu im Abschnitt 2.1 des Kapitels IV.

115 Vgl. dazu auch die Bemerkungen und Verweise im Abschnitt 3 des Kapitels I sowie – für ein ebensolches ambivalentes Urteil in der vorliegenden Studie selbst – im Abschnitt 1.1 des Kapitels III.

Indien vielfach mit der Zuschreibung leben, Vertreter der alten kolonialen Ordnung bzw. eines drohenden Neokolonialismus zu sein. Sie bekamen dies auch unmittelbar zu spüren: Denn der Gedanke, dass der westlichen Mission Einhalt zu gebieten sei, wirkte sich spätestens ab den 1950er Jahren auch auf die offizielle Gesetzgebung aus. Für die Mission und ihre Missionare galt es zunehmend, sich in einem Wirkungsumfeld zu verorten, in dem zunächst die Verkündigung im engeren Sinne, später dann auch Arbeiten im sozialen Bereich eingeschränkt¹¹⁶ wurden.

Das in Indien allgemein verbreitete Streben nach Autonomie zeigte sich jedoch nicht nur im politischen Feld. Auch unter den Mitgliedern der aus der Mission entstandenen Kirchen wurde Selbstständigkeit zu einem wichtigen Ziel. Zwar wurde in der Mission dafür geworben, die politische Freiheit von der kolonialen Herrschaft und die kirchliche Eigenständigkeit nicht gleichzusetzen. Doch eine große Gruppe in den Kirchen teilte diese Ansicht nicht. Sie nahm die politische Dekolonisation zum Anlass dafür, auch in den Kirchen noch entschiedener Eigenverantwortung zu fordern.¹¹⁷

Solche Forderungen konnten an eine lange Tradition im Denken der Mission selbst anschließen: Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich deren Vertreter eingehend mit der Frage der Selbstständigkeit der Missionskirchen befasst. Besonders hervor tat sich in diesem Rahmen Henry Venn¹¹⁸, der Generalsekretär der *Church Missionary Society* von 1841–1873, mit seinem Programm der *three selves*. Diesem Entwurf zufolge, sollten sich die aus der Mission entstandenen Kirchen schrittweise die Fähigkeiten aneignen, sich selbst zu verwalten (*self governing*), sich selbst zu erhalten (*self supporting*) und sich selbst auszubreiten (*self propagating*). Zu dem Zeitpunkt, an dem sie diese drei Aufgaben voll übernehmen, könnten sie als selbstständig verstanden werden. An diesem Punkt seien dann auch die Pflichten der Mission gegenüber der Kirche erfüllt: Die aufgebaute Kirche könnte sich selbst überlassen werden. Die Mission würde sich dann wieder ihrem eigentlichen Anliegen zuwenden und die noch nicht christianisierten Gebiete erschließen: »The Mission is the scaffolding; the Native Church is the edifice. The removal of the scaffolding is the proof that the building is completed. You will have achieved the greatest success when you have taught your converts to do

116 Im Kapitel III beschäftigt sich der Abschnitt 2.1 ausführlicher mit diesen Einschränkungen.

117 Vgl. Funkenschmidt, *Earthing the Vision*, S. 23f.; Freytag, *Changes in the Patterns*, S. 163f.

118 Freilich haben auch andere Missionsvertreter und -wissenschaftler ähnliche Konzepte wie Venn entwickelt und propagiert, teilweise sogar in derselben Zeit, so zum Beispiel Rufus Anderson. Vgl. vor allem Beyerhaus, *Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen*, besonders S. 112–115 für einen Überblick über sieben verschiedene Missionstheoretiker sowie deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Frage der missionskirchlichen Selbstständigkeit. Vgl. außerdem auch Nelson, *The Indigenous Policy*, S. 27, 32f.

without you and can leave them, for fresh inroads into the regions beyond«¹¹⁹, beschrieb Venn dieses Programm beispielsweise in einer Anweisung an Missionare 1863 eindringlich. Im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verloren diese optimistischen Sichtweisen in der Missionstheorie zwar an Rückhalt¹²⁰, doch die Idee der selbstständigen Missionskirche blieb präsent und abrufbar.

Als in Indien im politischen Bereich eine Nationalbewegung entstand, lebten diese Konzepte auch wieder auf. Seit dem späten 19. Jahrhundert stimmten so auch Christen in die Forderungen nach mehr Selbstständigkeit mit ein. Das politische und das kirchliche Streben nach Autonomie waren fortan aufeinander bezogen. Zwar verliefen die Entwicklungen in den beiden Fragen nicht im genauen Gleichschritt¹²¹, aber gewisse Parallelen gab es durchaus.¹²²

Im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Idee generell immer einflussreicher, dass die Missionskirchen selbstständiger werden sollten. Die Debatte um die Eigenständigkeit überschritt in dieser Zeit auch wieder stärker die Grenzen dieser Kirchen. Sie wurde nun auch wieder im allgemeinen Missionsdiskurs geführt, zum Beispiel und vor allem auf den Weltmissionskonferenzen. Auch durch die beiden Weltkriege wurde das Streben nach Autonomie noch weiter angeschoben: Denn in den Kriegszeiten konnten die außereuropäischen Kirchen nicht mehr in gleichem Maße wie zuvor mit Missionaren versorgt werden. Hier stellte man vonseiten der Kirchen vielfach unter Beweis, dass sie auch ohne diese Unterstützung bestehen konnten. Ihr Selbstbewusstsein wuchs, ihre Forderungen nahmen zu.¹²³

Die westliche Mission und die westlichen Missionare waren von diesem Streben nach Autonomie in den Kirchen selbstverständlich unmittelbar betroffen. Denn sie wurden in den Kirchen oftmals als diejenigen Kräfte

119 Zit. n. Shenk, Henry Venn, S. 46. Vgl. zu Venns Konzept der *three selves* außerdem Beyershaus, Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen, S. 31–44; Williams, The Ideal of the Self-governing Church, vor allem S. 1–51.

120 Es war Folge und Ausdruck dieser schwindenden Unterstützung für die Ideen Venns, dass der erste prominente Versuch, Venns Konzept im Niger-Gebiet mit dem Episkopat des Afrikaners Samuel Crowther umzusetzen (1864–1891), scheiterte. Vgl. dazu sowie zu den Entwicklungen im Missionsdiskurs in der Frage der missionskirchlichen Selbstständigkeit die umfassenden Ausführungen im Abschnitt 1 des Kapitels V.

121 Vgl. Funkenschmidt, Earthing the Vision, S. 15.

122 Vgl. zu diesem Befund – nicht nur auf Indien bezogen – Forman, The Nation and the Kingdom, S. 47–57; Mallampalli, South Asia, S. 427; Koschorke/Ludwig, Einheimische Bischöfe, S. 37f. Vgl. für den nach 1945 auch in afrikanischen Staaten verstärkt aufkommenden Nationalismus und dessen Einwirkung auf die Selbstständigkeitstendenzen in den dortigen Missionskirchen Stuart, British Missionaries and the End of Empire, S. 6–11.

123 Dazu, wie die Frage der missionskirchlichen Selbstständigkeit in Missionstheorie und Missionspraxis in der Missionsgeschichte behandelt wurde, vgl. ergänzend zu den Darlegungen des vorliegenden Kapitels auch die umfassenden Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels V – dort auch mit Verweisen auf weitere Literatur.

angesehen, die die Entwicklung zu mehr Selbstständigkeit aufhielten. Dieses Urteil war nicht immer zutreffend, es wurde aber auch nicht vollkommen zu Unrecht gefällt: Denn nicht alle Missionare folgten Venns Ideen. Vielmehr gab es in den Geschichten der indigenen Kirchen auch viele Beispiele für Missionare, die der paternalistischen Ansicht anhängen, zum Wohle der Kirche selbst verantwortlich bleiben zu müssen.¹²⁴ Seit Beginn des 20. Jahrhunderts mögen dann zwar manche Reformen die Stellung des Missionars im Kirchensystem bereits geschwächt haben. Doch solange die Mission am Kirchenalltag noch in irgendeiner Form beteiligt war, konnten die früheren Erfahrungen prägend bleiben – und im missionskirchlichen Kontext die Furcht vor Bevormundung fort existieren:

Dem Mann der jungen Kirche mag [...] der Missionar als Inkarnation der westlichen Überlegenheit und Anmaßung erscheinen, dessen bloße Anwesenheit eine Bedrohung der Unabhängigkeit und Spontanität der sich entwickelnden Kirche ist, weil er wahrscheinlich wirtschaftliche Macht einsetzen wird, um seinen eigenen Weg durchzusetzen, wenn dieser mit den Vorstellungen der einheimischen Kirchenleute nicht übereinstimmt.¹²⁵

Solche Befürchtungen bewogen radikale Vertreter in den Kirchen dazu, westliche Missionare in den indischen Kirchen auch grundsätzlich zu kritisieren und vehement zu fordern: »Let us throw 'em out!«¹²⁶ Für die Mission und die Missionare wurde es in einem solchen nationalistischen Klima unumgänglich, sich eingehend mit der eigenen Rolle im kirchlichen System zu befassen, diese zu prüfen und zu hinterfragen.

3.2 Der ökumenische Blick auf Mission und Kirche

Die beschriebenen Debatten um die Selbstständigkeit der Kirchen waren jedoch eingebunden in eine Unterhaltung, die über die Frage der bloß äußeren Unabhängigkeit der Kirchen deutlich hinausging. Eine von der ökumenischen Bewegung beeinflusste Diskussion stellte nämlich grundlegende Fragen dazu, wie Mission und Kirche überhaupt zueinander stehen sollten. Die Antworten, die in ihr hervorgebracht wurden, stellten die bestehenden Bilder dieser beiden Größen und ihre bisherige Beziehung zueinander

124 Vgl. u.a. Willi ams, *British Religion and the Wider World*, S. 391–393; Huber, *Das Christentum*, S. 70–75; Neil I, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, S. 153–155.

125 Vgl. ebd., S. 155–159, Zitat: S. 157.

126 So der indische Christ C. Arangaden 1947; hier zit. n. Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism*, S. 235–243, Zitat: S. 241.

infrage. Diese Konstellation stellte die zweite große Herausforderung dar, mit der die westliche Mission und ihre Missionare in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts konfrontiert wurden.

Auf die Mission hatte in dieser Debatte der Aspekt zentralen Einfluss, dass die Kirche selbst als missionarisch aktive Kraft zu verstehen sei. Spätestens in den 1940er Jahren gewann diese Vorstellung im missionstheoretischen Diskurs über den Zusammenhang von Mission und Kirche entscheidende Stärke. In gewissem Sinne handelte es sich dabei um die Wiederentdeckung einer alten Idee: Schon die ersten Missionsgesellschaften waren der Auffassung gefolgt, dass eine Kirche nicht selbstzufrieden auf sich bezogen bleiben sollte. Sie müsse nach außen wirken, wenn sie eine wahre Gemeinschaft von Gläubigen sein wolle, so deren Sichtweise. In die praktische Wirklichkeit wurde dieser Gedanke aber kaum umgesetzt: Gemeinhin bestanden Kirchen- und Missionsstrukturen in den indigenen Kirchen als getrennte Größen nebeneinander. Erstere dienten der pastoralen Betreuung der schon vorhandenen Gemeinden, letztere der Ausbreitung des Glaubens.¹²⁷ Erst im Rahmen der Weltmissionskonferenzen ab 1910 wurde die Frage des Missionsauftrags der Kirchen wieder verstärkt auf die Tagesordnung gesetzt. Denn in der Debatte um die Selbstständigkeit der Missionskirchen kam zwangsläufig auch wieder die Aufgabe der Selbstausbreitung der Kirche zur Sprache. Besonders auf der Konferenz in Whitby 1947 wurde dieser Gedanke dann entschieden aufgegriffen. Dort wurde die *partnership in obedience* als neue Losung der Mission formuliert: Im Gehorsam gegenüber dem Evangelium müsse die christliche Glaubensgemeinschaft als Ganzes, Missionsorganisationen und Kirchen, in Partnerschaft der missionarischen Aufgabe nachgehen.¹²⁸

Dieser Wunsch stellte nicht zuletzt die praktische Anforderung, die Missionskirchen in die Lage zu versetzen, dass sie den – auch an sie gerichteten – Missionsauftrag nachgehen könnten. Entschieden wurde fortan in den Diskursen über Mission formuliert, dass in der Ausrichtung auf den gemeinsamen Missionsauftrag Kirche und Mission (wieder) eins werden sollten und dass deshalb die bestehenden Trennungen überwunden werden müssten.¹²⁹ Dieses Vorhaben wurde unter dem Schlagwort der Integration gefasst. Dabei sollte zum einen die organisatorische Gegenüberstellung von Mission und

127 Vgl. dazu die Ausführungen des Abschnitts 1.1 im Kapitel VI.

128 Vgl. zu der Behandlung dieser Frage auf den Missionskonferenzen zwischen 1910 und 1952 ergänzend die Darlegungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels VI – sowie die dort angeführte weiterführende Literatur.

129 Vgl. Gossweiler, *Unterwegs zur Integration*, S. 22f., Zitat: S. 22. Goßweiler bezieht sich in seiner Studie freilich auf die ab den 1960er Jahren eingeleiteten Prozesse, Mission und Kirche in Europa zusammenzubringen. Vgl. zu diesen Prozessen in den westlichen Gesellschaften auch im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

Kirche in den Missionskirchen angegangen werden. Zum anderen, und darüber hinaus, wurde auch angestrebt, das Verhältnis von Mission und Kirche konzeptionell auf grundsätzliche Weise neu zu bestimmen.

Dieses Programm konnte dabei an die Forderungen anknüpfen, die das Streben nach Autonomie aufbrachten. Würden Mission und Kirche integriert werden, erst dann würde die Selbstständigkeit der Kirche vollständig sein, so der Gedanke: Denn wenn ein abgetrennter Bereich der Mission fortbestand, wenn also eine Aufgabe noch aus dem Einflussbereich der Kirchen herausgenommen war, konnte dies als eine Beschneidung der Eigenständigkeit aufgefasst werden. Außerdem konnte eine Kirche auch erst dann als vollwertiger Teil der globalen Gemeinschaft der Kirchen gelten, wenn Missionsgesellschaften nicht mehr als verbindende Glieder zwischen den sogenannten alten und jungen Kirchen auftreten müssten.¹³⁰

Aber trotz solcher Verbindungen: Das Ansinnen, die Beziehung von Mission und Kirche neu zu bestimmen, ging in Motivation und Ziel doch weit über diesen Diskurs über Autonomie hinaus. Das von Missionskirchen geäußerte »desire [...] to establish a new relationship between missionary society and young church is actuated not only by a nationalistic attitude and by the questions of prestige«¹³¹. Prägend war in den Forderungen nach Integration vielmehr – so stellten dies zeitgenössische Missionswissenschaftler auch fest – »the Christian desire [...] to achieve a genuine oecumenical fellowship and co-operation«¹³²: Das ökumenische Ideal, *eine* Kirche Christi zu sein und Mission in einer Grenzen überschreitenden Arbeitsgemeinschaft zu betreiben, war in diesem Programm ebenso bedeutsam. Eine solche Sichtweise auf die Mission schwächte sogar manche kritischen Töne der Mission gegenüber ab. Denn wenn Christ-Sein und Missionar-Sein auf solche Weise gedacht wurden, dann traten nationale Herkunft und die Forderung nach einer Unabhängigkeit der Kirche von der Mission in den Hintergrund: »[W]enn die Zeit angebrochen sein wird, wo [...] [die Kirche in Indien Missionare] nicht mehr *benötigt* [...], wird [sie] doch noch Missionare wünschen,

130 Vgl. für die beiden hier genannten Punkte, in denen die Integrationsfrage mit der Selbstständigkeitsfrage verbunden war, auch den Abschnitt 1.2 des Kapitels VI.

131 Vicedom, *The Rôle of the Missionary*, S. 165.

132 Vgl. ebd., S. 163–165, Zitat: S. 165 über Forderungen indischer Christen an die Mission, wie sie bei einer Konsultation im zentralindischen Nagpur 1961 gemacht wurden. Vertreter von Missionsgesellschaften sahen gerade in der terminologischen wie praktischen Überwindung der Trennung von Mission und Kirche einen geeigneten Schritt, um die nationalistisch motivierten Angriffe in der Kirche gegen die Mission abzumildern; vgl. zum Beispiel Gray, *New Relationship*, vor allem S. 241.

um zu zeigen, dass die Sache der Kirche nicht eine nationale Angelegenheit ist, sondern Teil der weltweiten Gemeinschaft mit einer gemeinsamen Aufgabe«¹³³, stellten führende indisch-christliche Vertreter in diesem Sinne fest.

Dieses ökumenische Denken forderte die Mission und die Missionare in jener Zeit dennoch zu grundlegenden Neubestimmungen heraus. So zielte das Plädoyer, Grenzen zu überschreiten, in den Missionsgebieten häufig auch auf das konfessionelle Feld ab. Dies förderte in Indien die Gründung der *Church of South India*. Die Mission und die Missionare, die in diesem kirchlichen Umfeld weiter arbeiten und leben wollten, wurden damit dazu aufgefordert, ihre jeweiligen konfessionellen Selbstverständnisse zu überdenken. Darüber hinaus stellte dieses Denken das gesamte westliche Unternehmen der Mission in seiner vorherigen Form fundamental infrage: Gemäß der ökumenischen Idee von Mission und Kirche konnten die Missionsgesellschaften nicht mehr allein die Träger der Mission sein. So wurde die westliche Mission letztlich vor die Frage gestellt, ob sie auch zu weitreichenden Konsequenzen bereit sei: Ob sie bereit dazu sei, ihren Auftrag auch ganz anders zu definieren, zum Beispiel sich vermehrt (oder ausschließlich) sozialen Arbeiten zu widmen? Oder gar noch grundsätzlicher: Ob sie bereit sei, sich von der Vorstellung zu lösen, Mission habe zwangsläufig mittels Missionsgesellschaften zu geschehen; ob sie bereit sei, »im Gehorsam [der *einen* Kirche gegenüber dem Auftrag zur Mission] ihre eigene Existenz zu opfern«¹³⁴?

Die Einflüsse von Dekolonisation und Ökumene forderten auf diese Weise das Selbstverständnis der Mission und ihrer Missionare entschieden heraus. In den folgenden Kapiteln dieser Studie (III–VII) wird analysiert, wie die Vertreter der Basler Mission sich in Indien nach 1947 zu einzelnen, dadurch neu geschaffenen Umständen positionierten.

133 Rajaiah D. Paul, »Der Einsatz von Missionaren von Uebersee«. Übersetzt durch Missionar Maurer, 13.01.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 1 (Herv. i. Orig.).

134 Vgl. Freytag, Über die Missionsgesellschaft, S. 79, 81–83, Zitat: S. 83. Vgl. auch Dürr, Sendung, vor allem S. 150–152 für ein kritisches Hinterfragen dieser Annahme, dass Missionsgesellschaften als Träger des Missionsauftrags fungieren müssten.

III. Die Basler Mission und die neuen politischen Verhältnisse im nachkolonialen Indien

Die Dekolonisation führte in Indien 1947 zu einer vollkommen neuen politischen Situation. Die Unabhängigkeit des Landes war dabei der deutlichste Ausdruck des Strebens Indiens nach Selbstständigkeit im politischen Bereich. Sie brachte auch für die christliche Mission grundlegende Veränderungen mit sich. Denn wie bereits angedeutet¹, waren die westliche Mission und ihre Missionare vom Klima der Autonomie besonders betroffen: Als Christen waren sie für all jene radikalen nationalistischen Gruppen schwer zu akzeptieren, die eine hinduistische indische Nation erreichen wollten. Da sie es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatten, ihren Glauben zu verbreiten, waren sie zudem auch der Kritik moderater Kräfte in Indien ausgesetzt: Für diese stellte das Programm der Mission einen Angriff auf ihre Ideale der religiösen Toleranz bzw. der liberalen Religionsfreiheit dar. Als westliche Personen erschienen die Missionare den ehemals Kolonisierten außerdem zum Teil auch als Mitglieder der früheren »ruling race«² oder sogar als Personifikation eines unterschwellig womöglich fortbestehenden westlichen Herrschaftssystems.³ Viele Zeitgenossen nahmen deshalb an, dass die aus der Mission entstandenen Kirchen nach dem Kolonialismus vor ihrem Ende stünden – und dass sich die Mission deshalb tendenziell den politischen Veränderungen entgegenstellen würde.⁴

Wie an anderer Stelle gezeigt,⁵ beeinflussten die Ansichten dieser Zeit auch die bisherigen Forschungen zur Mission nach 1945. Die Mission wurde als eine der Veränderung abgeneigte Kraft vorgestellt – vor allem in jenen Studien, die von der indigenen, nationalistischen Geschichtswissenschaft und von den frühen Postkolonialismusstudien beeinflusst waren. Für sie waren Mission und Kolonialismus zwei eng aufeinander bezogene Größen und somit war für sie auch die Geschichte der Mission nach 1945 primär die Geschichte einer Dekolonisation.⁶

1 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.1.

2 Vgl. Holli s, *Paternalism and the Church*, S. 40–46, Zitat: S. 42. Vgl. für eine solche Beobachtung auch bei der Basler Mission zum Beispiel Kellerhals, Rundschreiben an die afrikanischen Mitarbeiter, o.D. [1948], in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.7, S. 7.

3 Vgl. u.a. For man, *The Nation and the Kingdom*, S. 71f.

4 Vgl. – hier freilich mit Fokus auf den afrikanischen Kontext – Maxwell , *Post-Colonial Christianity*, S. 401.

5 Vgl. dazu im Kapitel I den Abschnitt 3.

6 Vgl. zum Beispiel Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism*, S. 250: »The missionaries in general supported the colonial regime with a theological and practical justification.

Die Vermutung, dass die Mission an einer fortgesetzten kolonialen Herrschaft Interesse gehabt haben könnte, erscheint auf den ersten Blick plausibel. Denn tatsächlich bedeutete die politische Veränderung einen bedrohlichen Verlust an Sicherheit für die Mission: »Zwar waren die Missionare mit den Kolonialregierungen oft gar nicht einverstanden, aber der von ihnen aufgewungene Friede erleichterte die Arbeit eben doch.«⁷ Mit der Dekolonisation wurde nun die Macht aus den Händen von europäischen,⁸ zumindest nominell christlichen⁹ Kräften genommen. Bei den neuen Machthabern schien, schon aufgrund deren Herkunft, die grundsätzliche Bereitschaft, die westliche Mission zu unterstützen, nicht mehr garantiert zu sein.¹⁰

They looked upon the British domination in India as ordained of God and their theological understanding of the relation between Church and State precluded any revolt against the powers in authority.« Vgl. ebenso – mit Fokus auf die Basler Mission – Kuster, Mission und Dekolonisation, S. 64–68, 108f.

- 7 Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 16. Vgl. auch Thomas, Christian Indians and Indian Nationalism, S. 250; Kuster, Mission und Dekolonisation, S. 108 sowie Robert, Shifting Southward, S. 51: »Most missionaries [...] preferred the status quo of colonialism to the uncertainties of nationalist revolution.« Vgl. für positive Positionierungen von führenden Missionsvertretern zum Kolonialismus noch in späteren Zeiten zum Beispiel Neil I, Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene, S. 191: »Die Übel des ›Kolonialismus‹ mögen gewesen sein, wie sie wollen; eines läßt sich nicht bestreiten: er hat in großen Teilen der Erde Ruhe und Ordnung einziehen lassen, wie sie vorher dort ganz unbekannt waren.« Auch die finanzielle Basis für die Arbeit der Mission konnten unsicherer werden. Denn Kernbereiche der Missionsarbeit seit dem frühen 20. Jahrhundert, wie die medizinischen Strukturen und die Schulstrukturen, basierten in großen Teilen auf Subventionen der Kolonialregierung; vgl. dazu Doss, Contextualising Missionary Engagement, S. 155–158; For man, The Nation and the Kingdom, S. 69f.
- 8 Wie Analysen missionarischer Quellen zeigen, verstanden sich Missionare im kolonialen Kontext auch als Teil einer grenzüberschreitenden *imagined European community*; vgl. dazu Becker, *Conversio* im Wandel, S. 36–38; Dies., What was European about Christianity, S. 32–38. Das Selbstverständnis als Europäer blieb im Denken zum Beispiel der Basler Mission auch in nachkolonialer Zeit prägend; vgl. zum Beispiel Kellerhals, Rundschreiben an die afrikanischen Mitarbeiter, o.D. [1948], in: Basler Mission/mission21, Q-41.7, S. 6f. – und besonders illustrativ die retrospektiven Darlegungen des Missionars Rossel, »Umkehr in die Zukunft«. Notizen für den Badischen Landesmissionstag, o.D. [ca. 1977], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L02-02-200, S. 1: »Ich bin [...] Europäer. Ich bin es durch und durch. Die vielen Kontakte und das Zusammenleben mit Menschen anderer Kulturen [...] haben mich immer wieder darin bestätigt, dass ich ein Europäer bin«. Zum Konzept der *imagined community* allgemein vgl. Anderson, Imagined Communities.
- 9 Sicherlich verstanden sich nicht alle Vertreter der Kolonialherrschaft primär als Christen. Vielmehr provozierten ihre als unchristlich wahrgenommenen Handlungen sogar oftmals die harsche Kritik von Missionaren; vgl. Becker, What was European about Christianity, S. 38f. Jüngere Studien wie zum Beispiel Studdert-Kennedy, British Christians, S. 3–6 haben jedoch dennoch mit Recht dafür plädiert, die christlichen Selbstverständnisse von britischen Kolonialvertretern nicht zu unterschätzen.
- 10 Dieses Urteil gilt es freilich zu relativieren: In kolonialen Zeiten war das religionspolitische Handeln der britischen Herrschaft zumeist eher von einem Programm der Nichteinmischung geprägt; vgl. exemplarisch Kawashima, Missionaries and a Hindu State.

In dieser Studie werden diese verbreiteten Annahmen einer Prüfung unterzogen. Dafür wird gezielt untersucht, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare tatsächlich zur gewandelten politischen Situation in Indien nach 1947 stellten.

Nicht zuletzt die Erkenntnisse der jüngeren Forschungen zum Zusammenhang von Mission und Kolonialismus laden zu diesem Unternehmen ein. In diesen wurde die pauschale These, Mission und Kolonialismus seien stets eng aufeinander bezogen gewesen, verstärkt zurückgewiesen.¹¹ Stattdessen wurde herausgearbeitet, dass in der Mission durchgehend zwei gegenläufige Tendenzen bestanden: Die Nähe der Mission zu den kolonialen Systemen und obrigkeitkonforme Haltungen gab es ebenso wie die Distanz und Verweigerung gegenüber dieser politischen Herrschaft.¹²

Mit dem vorliegenden Kapitel wird an diesen Befund direkt angeknüpft. Es wird argumentiert, dass die Geschichte der Mission in ihrem Verhältnis zur politischen Herrschaft generell eine Geschichte der Aushandlung zwischen diesen beiden gegenläufigen Zügen war. Die jeweils bestehende zeitliche und örtliche Situation und die jeweils gegebene Konstellation der Akteure bedingten, welche der beiden Tendenzen im Denken und Handeln der Mission prägend wurde. Ein solches Verständnis schließt nicht aus, größere Linien der Entwicklung zu bestimmen oder Phasen voneinander zu unterscheiden, in denen die Übereinstimmung mit der Obrigkeit bzw. das Verweigern dominant gewesen sind.¹³ Die Aushandlung in der Mission über ihre Haltung zum politischen System setzte jedoch immer wieder ein, wenn sich die Bedingungen in ihrem Umfeld änderten.

Die Dekolonisation stellte genau eine solche grundlegende Veränderung der Umwelt der Mission dar. So fordert diese Perspektive geradezu dazu auf, einen gezielten Blick auf diese Zeitenwende zu werfen. Selbstverständlich ändert sich dabei der Fokus der Untersuchung geringfügig: Nicht die

11 Offenheit gegenüber der Kolonialismuskritik und der Nationalbewegung in Indien unter den Missionaren haben u.a. Ludwig, Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse, S. 73–75 und Studder t-Kennedy, *British Christians*, S. 114–116 identifiziert. Interessant für die vorliegende Studie ist dabei, dass zum Beispiel auch die Einflüsse aus der protestantischen Ökumene-Bewegung als Ursachen dafür erkannt wurden, dass sich die Mission tendenziell von der kolonialpolitischen Agenda distanzieren; vgl. Stanley, *Mission Studies and Historical Research*, S. 382. Vgl. für einen aktuellen Forschungsüberblick, der die Uneindeutigkeit des Verhältnisses von Mission und Kolonialismus betont, Nielsen u.a., *Introduction*, S. 4–6.

12 Vgl. besonders Porter, *Religion versus Empire*.

13 Es spricht jedoch Bände, dass übergreifende Darstellungen jüngerer Datums, die solche Einteilungen vornehmen, doch gleichfalls entschieden betonen, dass hierbei stets kontextspezifische Relativierungen notwendig seien; vgl. für eine solche Einteilung und ihre Relativierung zum Beispiel ders., *Church History, History of Christianity, Religious History*, S. 562–567. Eine ähnliche Unterteilung – jedoch ohne Relativierung – nimmt mit Blick auf die deutsche Mission im deutschen Kolonialismus Ludwig, *Der deutsche »missionstheologische Sonderweg«*, S. 103–107 vor.

Positionierung der Basler Mission und ihrer Missionare zum kolonialen System, sondern zur unabhängigen indischen Führung, gilt es im Folgenden zu erschließen. Dabei geht es in diesem Kapitel sowohl darum, wie sich Obrigkeitskonformität und Verweigerung im nachkolonialen Indien ausgestalteten, als auch darum, wie die beiden Züge in der Basler Mission tatsächlich miteinander verhandelt wurden.

1. Konformität und Verweigerung: Grundzüge des Verhaltens der Basler Mission gegenüber der politischen Situation

1.1 Nähe und Konformität gegenüber der politischen Obrigkeit in Indien

Auch nach der kolonialen Zeit hielt sich in der protestantischen Mission der Grundzug, sich gegenüber der politischen Obrigkeit konform zu verhalten. Dies zeigte sich beispielsweise darin, wie die westliche Mission das Ende der kolonialen Herrschaft bzw. die neue Führung Indiens bewertete. Dabei wirkte der politische Wandel auf die westlichen Missionsgesellschaften durchaus auch bedrohlich, zum Beispiel weil im Zuge dessen die Sicherheit der Mission auf dem Spiel zu stehen schien.¹⁴ Doch musste dies die Vertreter der Mission eben nicht zwangsläufig dazu verleiten, deshalb die neue politische Ordnung oder ihre Führung gänzlich abzulehnen. Eine derartige Haltung ist auch bei der Basler Mission kaum zu beobachten. Allgemein zeigte sie sich nicht widerständig gegenüber dem unabhängigen Indien. Stattdessen prägte ein obrigkeitskonformer Zug vornehmlich ihr Handeln. Augenfällig wurde dies beispielsweise, als die Basler Mission ihre offizielle Anerkennung in Indien beantragte. Ausdrücklich versicherte sie in diesem Gesuch – genau wie andere Missionsgesellschaften auch – der Regierung des Landes ihre politischen Zurückhaltung:

On behalf of the Society I am giving herewith the required declaration to the effect that all due obedience and respect will be given by their members to the Government, in whatever part of India they may be, that their members will carefully abstain from political affairs and will comply with all regulations of the country.¹⁵

14 Vgl. hierzu den Titel des schon in der Einleitung erwähnten Vortrags des Basler Afrika-Inspektors Raaflaub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797.

15 Vgl. o.A., Schreiben an die Regierung von Indien, Ministerium für Innere Angelegenheiten, 19.07.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2094.1, S. 1.

Die Missionare vor Ort wurden dazu angehalten, sich ebenso auf eine solche Weise zu verhalten. So betonte man zum Beispiel zu dieser Zeit auch in der Basler Mission in mehreren Vorträgen gegenüber den Missionaren, dass sie sich gerade als Botschafter des Christentums für Schwache und Unterdrückte einsetzen sollten. Und aus diesem Grund sei es nicht angeraten, aus Angst vor potentiell bedrohlichen Entwicklungen, die eigene westliche Zugehörigkeit festzuschreiben. Stattdessen sei »ein eindeutiges Ja zum [...] Nationalismus«¹⁶ zu geben, dessen Ziele der Selbstbestimmung gutzuheißen und das Ende der kolonialen Ungerechtigkeiten zu unterstützen:

[Es] hängt jetzt alles daran, dass wir in Zukunft noch viel entschlossener als bisher unsere Zugehörigkeit zur weissen Rasse bewusst und gewollt zurückstellen hinter unsern Auftrag als Botschafter Christi. Um es zugespitzt zu sagen: man müsste bei einem Missionar vergessen, dass er Europäer ist, vor dem alles beherrschenden Eindruck, dass er Christ und Missionar ist. [...] Aber es wird nun alles darauf ankommen, Weiss und Schwarz ohne viel Worte (wenn es sein muss, allerdings auch *mit* Worten) klar zu machen, dass wir von dieser ganzen Welt frei und unabhängig sind, [...] dass wir einzig dem Herrn Christus verpflichtet sind und deshalb allen, Weissen und Schwarzen, in keinem andern Charakter als in dem eines Boten des Evangelium gegenüberstehen.¹⁷

Die Missionare vor Ort beherzigten solche Appelle, offen zu sein für das selbstständige Indien. Schon am Vorabend der Unabhängigkeit äusseren sich manche von ihnen ausdrücklich positiv darüber – und dabei durchaus hoffnungsvoll auch mit Blick auf die zukünftige Situation der westlichen Missionare. »Inzwischen gehen wir rasch dem 15. August entgegen«, stellte beispielsweise der Basler Malabar-Missionar Carl Keller zum Tag der Unabhängigkeit fest, »[w]as uns Europäer betrifft, so glaube ich nicht, dass unsere Stellung als Missionare irgendwie gefährdeter sein wird als bisher, im Gegenteil.«¹⁸ Teilweise äusseren die Missionare sogar ausdrücklich ihre Bereitschaft, sich für die Entwicklung des unabhängigen Indiens

16 Kellerhals, Rundschreiben an die afrikanischen Mitarbeiter, o.D. [1948], in: Basler Mission/mission21, Q-41.7, S. 1 (Herv. i. Orig.).

17 Vgl. ebd., Zitat hier: S. 6 (Herv. i. Orig.) – Kellerhals Rundschreiben bezieht sich freilich zuvorderst auf die Entwicklungen in Ghana. Vgl. in einem vergleichbaren Sinne auch ders., »Zwischen zwei Fronten«. Vortrag gehalten in Bern, April 1948, in: Basler Mission/mission21, Q-41.7, S. 6f. sowie mit einem breiteren geographischen Fokus ders., »Die Mission und der Nationalismus der farbigen Völker«. Vortrag, o.D. [1947], in: Basler Mission/mission21, Q-41.7, S. 16–24.

18 Keller, Schreiben an Hermann Witschi, 06.08.1947, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 2.

einzusetzen.¹⁹ Auch in der folgenden Zeit bis 1972 prägte ein größtenteils wohlwollender Ton gegenüber dem politischen Systemwechsel die Stellungen der Basler Mission. In diesen gab es keinen Hinweis darauf, dass für die Mission die frühere koloniale Herrschaft allein ihren Vorstellungen von guter politischer Ordnung in Indien entsprochen hätte. Vielmehr verurteilten sie sogar die Relikte des Kolonialismus, wie die portugiesischen Besitzungen in Goa, als Anachronismen. Und als der politische Kolonialismus in Indien formell tatsächlich vollständig beendet wurde, begrüßten dies die offiziellen Organe der Basler Mission auch ausdrücklich.²⁰

Unmissverständlich und durchgehend positiv wurde vor allem auch die Führung des unabhängigen Landes bewertet. Dies zeigt sich besonders in den Basler Jahresberichten über das indische Missionsgebiet. Dort ist jeweils ein Abschnitt der Einschätzung der politischen Entwicklungen vorbehalten: Wiederholt wird hier von »der überragenden Führung Nehrus«²¹ und anderer Politiker sowie vom tatkräftigen Einsatz der Regierung in der Entwicklung des Landes gesprochen. Ebenso werden darin die »eindrückliche[n] Fortschritte«²² durch die Nationalpläne gefeiert: Sehr gelobt wird, dass Landwirtschaft, Infrastruktur, Gesundheits- und Bildungswesen ausgebaut, die industrielle Produktion gesteigert oder zuvor benachteiligte Gruppen sozial und wirtschaftlich besser gestellt wurden. Auch die »relative Stabilität«²³ des politischen Systems und sein demokratischer Charakter werden positiv beurteilt.

Auch die Missionare vor Ort äußerten sich kaum kritisch über das unabhängige Indien und dessen Führung im Allgemeinen. Stellungen, die aufkommende Unruhen damit in Verbindung brachten, dass Indien selbstständig geworden war, waren eher Ausnahmen.²⁴ Dass skeptische Bewer-

19 So Missionare verschiedener Missionsgesellschaften im Mai 1947; vgl. dazu Heide man, *From Mission to Church*, S. 595f.

20 Vgl. zum Beispiel Wit sch i, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1961/62)*, S. 2.

21 Ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1955)*, S. 14. In derartigen Bewertungen unterschied sich die veröffentlichte Meinung der Basler Mission nicht wesentlich von den Ansichten führender indischer Christen über die politische Führungsspitze; vgl. zum Beispiel Devanandan, *The India We Live In*, S. 11; o.A., *From the Editor. In Memoriam*, S. 1f.

22 Wit sch i, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1956)*, S. 14. Vgl. zur Positionierung der Basler Mission zu diesem Entwicklungsprogramm des indischen Staates im Kapitel IV den Abschnitt 2.1.

23 Maier, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1969/70)*, S. 25f. Der indische Fall wurde unter anderem deshalb in der Basler Mission angeführt, um eine affirmative Einstellung auch gegenüber den Unabhängigkeitsbewegungen andernorts zu begründen; vgl. Keller hals, *Rundschreiben an die afrikanischen Mitarbeiter*, o.D. [1948], in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.7, S. 2f.

24 Vgl. in diesem Sinne Lipp, *Referat vor dem Komitee der Basler Mission*, 15.11.1950, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 3: »Mit der Erwerbung der politischen Freiheit ist diese Unruhe losgebrochen und sie ist seitdem im Zunehmen begriffen. Die Massen wissen nicht, wie sie all die Freiheiten austoben sollen. Die Unrast steigt sich noch

tungen weitgehend ausblieben, passte sich dabei in die Stille der Missionare gegenüber politischen Fragen generell ein.²⁵ Außerhalb des institutionalisierten Berichtswesens oder der persönlichen Besprechungen mit der Leitung der Basler Mission²⁶ befassten sie sich nur selten mit politischen Themen. Dies taten sie in ihren freien Korrespondenzen nur dann, wenn politische Entwicklungen unmittelbar die Mission selbst betrafen.²⁷ Missionare fühlten sich scheinbar nur auf äußeren Anlass hin dazu aufgefordert, sich zur politischen Lage und zur politischen Führung zu positionieren.

Dies alles weist darauf hin, dass die Basler Mission und ihre Missionare die gewandelte politische Situation in Indien 1947 nicht grundsätzlich ablehnten. Vielmehr gaben sie sich auch gegenüber dem neuen Indien und dessen eigenständiger politischer Führung vielfach obrigkeitkonform.

Zwei besonders wichtige, bereits angedeutete Gründe bedingten dieses Verhalten. Zum einen fühlten sich die Vertreter der Mission in Indien zunächst wenig dazu veranlasst, das neue politische System als instabil und unsicher anzusehen. Zum anderen war für die Mission politisches Interesse oder Engagement generell nicht typisch. Sowohl externe als auch interne Ursachen, sowohl kontextspezifische als auch kontextunabhängige Motivationen standen also hinter dem beschriebenen Auftreten der Basler Mission.

Der erstgenannte Grund für das fügsame Verhalten der Mission resultierte zunächst daraus, wie die politische Ordnung im nachkolonialen Indien verändert worden war. Das angesprochene Gefühl relativer Sicherheit hing damit zusammen, dass der Übergang zu einem unabhängigen Indien sich weitestgehend gewaltfrei vollzog. Sowohl die indische als auch die koloniale Seite hatten sich verhandlungsbereit gezeigt. Der Systemwechsel verlief also evolutionär, nicht revolutionär. In den Augen der Mission erschien das neue Indien damit von Beginn an als rechtmäßiger Staat.²⁸

Diese zustimmende Einstellung der Mission wurde dadurch noch gefördert, dass die politischen Verantwortlichen der ersten Generation anstrebten, eine Nation zu schaffen, in der Christen auch weiter in Indien leben und

durch das Versagen, die ungeheuren neuen Chancen zu nützen, die dem Volk seit einigen Jahren offen stehen. [...] Indien ist trotz seiner Freiheit ein abhængiges Volk. [...] [D]iese [...] Widersprueche liegen komplexartig auf den Gemuetern der Menschen. Sie suchen einen Ausgleich zu schaffen[,] indem sie um so lauter von der Freiheit reden.«

25 Vgl. zum unbeständigen Interesse von Missionaren an politischen Fragen zum Beispiel auch Port er, *Religion versus Empire*, S. 324.

26 Vgl. zum Beispiel Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1.

27 Siehe dazu im Abschnitt 1.2 des Kapitels III.

28 Das koloniale Selbstverständnis der Briten, lediglich Träger einer interimistische Mandats-herrschaft zu sein, förderte sicherlich die Verhandlungsbereitschaft; vgl. zu diesem Selbstverständnis Funkschmidt, *Earthing the Vision*, S. 16–18. Vgl. für positive Bewertungen moderater Nationalisten durch Vertreter der Basler Mission schon in früheren Zeiten Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 71.

arbeiten konnten. Beruhigend war hierbei besonders das Programm der Religionstoleranz, das für die ersten indischen Staatsführer äußerst bedeutsam war: Diese folgten der Auffassung, dass die nationale Einheit auch im Nebeneinander verschiedener Religionen und Ethnien möglich sei. Gläubige Hindus, wie Gandhi, leiteten dafür aus ihren religiösen Überzeugungen Toleranzgebote ab. Weniger religiös geprägte Kräfte, wie Nehru, bezogen sich auf liberale Bürgerrechte, vor allem auf das Recht der Religionsfreiheit.²⁹ Es »kann nicht übersehen werden, daß sich die heute führende und verantwortliche Schicht des indischen Volkes stärker auf der säkularen Linie bewegt und nicht so sehr die hinduistische Tradition als die nationalen Belange voranstellt«,³⁰ urteilte 1948 auch der Basler Indien-Inspektor Hermann Witschi in diesem Sinne beruhigt. Ihre Zuversicht wurde sicherlich dadurch weiter gesteigert, dass diese Ideen schließlich auch in der Verfassung von 1950 verankert wurden: Einem dezidiert säkularen Programm folgend, wurde darin jedem Staatsbürger das Recht zugesprochen, seine Religion frei zu bekennen, zu praktizieren und zu verbreiten.³¹ Religiöse Minderheiten in Indien, wie die Christen, begrüßten Regelungen und Haltungen dieser Art. Denn die möglichen Alternativen, ein hinduistisches oder kommunistisches Indien, schreckten sie ab.³² Hier verwirklichten sich die Hoffnungen, die indische Christen schon während des Kampfes um die Unabhängigkeit zum Teil gehegt hatten.³³ Auch für das Anliegen der Mission erschienen die Inhalte der Verfassung günstig: Sie gaben den christlichen Gemeinschaften nicht nur die Sicherheit fortzubestehen. Die freie Religionswahl und das Verbreiten des Glaubens wurden ebenfalls zugesagt. Dadurch schienen auch die beiden notwendigen Bedingungen für eine christliche Missionsarbeit

29 Vgl. For man, *Freedom of Conversion*, S. 184–186. Vgl. zu Nehru auch Brown, *Indian Christians*, S. 222: »His life's work [...] [was] to create a sense of Indian national identity that was not predicated on religion but that welcomed India's religious pluralism as a source of cultural strength. A composite nation would, in his long-term view, find its proper political shape in a secular state that safeguarded all religious minorities.«

30 Witschi, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1948)*, S. 18.

31 Vgl. Brown, *Indian Christians*, S. 217, 222–225.

32 Dass der neue Staat säkular-demokratisch konzipiert wurde, wirkte beruhigender als wenn eine religiöse oder kommunistischen Prägung angestrebt worden wäre; vgl. Kr at oska, *Elites and the Construction of the Nation*, S. 43f. dafür, dass westliche Beobachter diese verschiedenen Möglichkeiten, wie sich die unabhängigen Länder entwickeln konnten, auf solche Weise bewerteten. Diese Einteilung ist auch auf Missionare in Indien übertragbar; vgl. die Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels III sowie – als Aussage eines führenden Vertreters des deutschen Zweigs der Basler Mission – u.a. Haug, Bericht von Landesbischof D. Haug über seine Indienreise am 26. Februar 1956 in der Leonhardskirche in Stuttgart, 26.02.1956, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 11: »Die christliche Religion ist [...] offiziell geduldet, und der Staat macht ernst mit dieser politischen Toleranz, wie wir überhaupt dankbar sein dürfen, daß Zustände wie im deutschen Osten dort bis jetzt jedenfalls nirgends zu sehen sind.«

33 Vgl. Ludwig, *Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse*, S. 80–83.

weiterhin gegeben zu sein.³⁴ Zufrieden reagierte man deshalb gerade auch in Kreisen der Basler Mission auf diese Entwicklungen.³⁵ »[D]aß in einem Land wie Indien mit seinem Erbe vieler Religionen der in diesem Sinne verstandene säkulare Staat die bestmögliche Lösung darstellt«,³⁶ erkannte beispielsweise auch der indische Theologe Stanley Samartha 1953 an, der zu dieser Zeit in der Basler Distriktskirche von Südkanara als Geistlicher und Dozent arbeitete.

Sichtbar wurde allerdings, dass diese affirmativen Bewertungen der Mission auf der Hoffnung aufbauten, in einem säkularen Indien sicher leben und arbeiten zu können. Diese Urteile stehen deshalb nicht exemplarisch für alle Fälle politischen Wandels in der nachkolonialen Zeit. In anderen räumlichen Kontexten – oder wie noch zu zeigen sein wird: zu anderen Zeiten in Indien – war eine solche relative Sicherheit nicht gegeben. In diesen Situationen behielten die Vertreter der Mission nicht immer diese unbedingte konforme Haltung gegenüber der politischen Obrigkeit bei.

Dass die Mission sich aber selbst in ungünstigeren Umständen auf solche Weise gehorsam fügte, ging auf den zweiten genannten Grund zurück: Eine grundsätzlich apolitische Einstellung war in den allermeisten Fällen ein prägender Zug im Denken der Mission.³⁷ Abgeleitet wurde diese Ansicht von der auf den Römerbrief des Apostels Paulus³⁸ basierenden Vorstellung, dass bestehende Ordnungen gottgewollt seien.³⁹ Kritisiert wurden jene von der Mission deshalb nur sehr selten. Die besonders hervorstechende Zusammenarbeit der Mission mit der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei war eine solche Ausnahme.⁴⁰ Diese Tendenz zur politischen Enthaltensamkeit fand sich nicht nur, aber in besonderem Maße, in der deutschsprachigen Missiologie in der Zeit nach 1918, von der auch die Basler Mission geprägt wurde: Diese rezipierte in dieser Periode – besonders in der Zeit, in der sich die Kirchen

34 Vgl. zur kontroversen Debatte über Religionsfreiheit und Konversion im nachkolonialen Indien im Abschnitt 1.2 des Kapitels III.

35 Vgl. Strecken, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1950), S. 21f.; Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1949), S. 7.

36 Samartha, Lage und Aufgabe, S. 69. Ähnliche Urteile äußerten auch Christen in anderen Ländern Asiens und Afrikas während der Dekolonisation; vgl. Forman, *The Nation and the Kingdom*, S. 125–128.

37 Vgl. Maxwell, *Decolonization*, S. 291 über die Verbreitung apolitischer und gehorsamstreuer Einstellungen in britischen Missionskreisen.

38 Vgl. Römer 13, 1–7. Vgl. zum Inhalt und zur Geschichte der Auslegung dieser biblischen Passage u.a. Dietrich u.a., Art. Staat/Staatsphilosophie, S. 12–14; Keienburg, *Die Geschichte der Auslegung*.

39 Vgl. für eine solche Ableitung und eine Kritik daran Thangasamy, *Christians and Politics*, S. 3, 7.

40 Vgl. dazu u.a. Brown, *Moral Capital*, S. 333–450; Jakobsson, *Am I Not a Man and a Brother*, S. 62–130. Vgl. zur speziellen Verbindung der Basler Mission mit den Anliegen der Abolitionsbewegung Becker, *Liberated by Christ*, dort vor allem S. 68–72.

mit dem NS-Regime auseinanderzusetzen hatten – verstärkt die dialektische Theologie. Sie übernahm dabei vor allem deren ausdrückliche Absage an eine »auf allen Ebenen kompromittierten Welt«. ⁴¹ Ganz ausdrücklich formulierte man daran anschließend in der Basler Mission, dass Missionare »politisch leidenschaftslose Jünger Christi« ⁴² sein müssten. Die Basler Missionare im unabhängigen Indien folgten gemeinhin solchen Aufforderungen zum politischen Gehorsam. Wie natürlich es ihnen erschien, diese zu befolgen, zeigt beispielsweise eine Aussage des Basler Missionars Christian Schuler. Zu Einschränkungen der Missionsarbeit in Indien ⁴³ stellte dieser nur nüchtern fest: »Selbstverständlich unterziehen wir Missionsleute uns ihnen ohne Widerrede«. ⁴⁴

Wenn man diese typische Eigenart im Denken der Mission entschieden in den Blick nimmt, dann wird auch deutlich, wie unzutreffend die verbreitete Annahme ist, dass die Mission als politischer Akteur zu verstehen ist. Genauso wenig kann die daran anschließende These überzeugen, dass man in der Mission feste politische Ansichten vertrat und diese auch gegen alle Widerstände verteidigte. Ohne Zweifel konnten solche apolitischen Einstellungen auf indirekte Weise politisch doch wirksam werden. Denn selbstverständlich förderte diese Einstellung, dass die Mission tendenziell nicht in politische Entwicklungen eingriff, sondern eher abwartete und Missstände zu ertragen versuchte. Hierdurch wurden dann bestehende Machtssysteme eher stabilisiert als herausgefordert. ⁴⁵ Doch genauso wie diese Zurückhaltung im Umfeld kolonialer Herrschaft auf eine Nähe zum Kolonialismus hinauslief, ⁴⁶ genauso förderte sie in einer unabhängigen Nation die Tendenz, die indigene Führung anzunehmen. ⁴⁷ In diesem Sinne wandelten sich also in Zeiten der

41 Vgl. besonders Kamphausen/Ustor f, *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung*, S. 23–30, Zitat: S. 25. Vgl. dazu auch Ludwig, *Der deutsche »missionstheologische Sonderweg«*. Zur Grundlage dieser Haltung in der lutherisch-erastianischen Zwei-Reiche-Lehre vgl. Tucher, *Nationalism*, S. 118–122. Vgl. spezieller zur apolitischen Grundeinstellung unter den Vertretern der Basler Mission nach dem Ersten Weltkrieg Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 10–15, 19–21; Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 64f.

42 Hier in den Worten des früheren Präsidenten der Basler Mission, Karl Hartenstein; zit. n. Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 64.

43 Siehe dazu auch den Abschnitt 2.1 des Kapitels III.

44 Vgl. Schuler, *Wieder in Indien*, S. 85f., Zitat: S. 85.

45 Vgl. für diese praktischen Folgen, die sich – vor allem im deutschen Fall – aus den missions-theoretischen Entwicklungen ergaben, Kamphausen/Ustor f, *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung*, S. 30–37.

46 Vgl. als Hinweis auf diesen Zusammenhang zum Beispiel Gründer, *Welteroberung und Christentum*, S. 570f.

47 Vgl. aber zum Beispiel Kawashima, *Missionaries and a Hindu State*, besonders S. 186f., 219–221, der am Verhalten von Missionaren gegenüber dem – im *British raj* semi-autonomen – Fürstenstaat Travancore illustriert, dass auch schon in kolonialer Zeit die Obrigkeitstreue von Christen teilweise auf hinduistische, indische Führung bezogen gewesen war.

Dekolonisation die Positionierungen von Mission und Missionaren gegenüber der politischen Ordnung einerseits grundsätzlich. Andererseits blieben sie in den zugrundeliegenden Haltungen aber doch gleich.

1.2 Distanz und Verweigerung der Basler Mission gegenüber der politischen Situation im neuen Indien

Untersucht man auf solche Weise die Stellungnahmen zum Systemwechsel insgesamt und zur obersten Führungsebene, dann werden in erster Linie obrigkeitkonforme Züge der Mission sichtbar. Dies ist aber freilich eine eingeschränkte Perspektive: Nicht berücksichtigt werden dabei nämlich jene Kräfte in Indien, die in der Religionspolitik bedrohlichere Ansichten gegenüber den Christen und der Mission vertraten. Auch sind bisher vor allem Äußerungen, nicht jedoch Handlungen der Akteure in Politik und Mission in den Blick genommen worden. Wie in Indien aber tatsächlich mit den Minderheiten umgegangen würde, ob also der von der Regierung offiziell proklamierte Anspruch der Toleranz sich bewahrheiten würde, waren Fragen, die ebenso aufkommen mussten und zu denen die Mission Stellung beziehen musste.⁴⁸ Und auch in ihrem Handeln musste sie erst beweisen, dass sie selbst ihren apolitischen Worten auch entsprechende Taten folgen lassen würde. Im zweiten Abschnitt dieses Unterkapitels wird der Blickwinkel ausgeweitet, um genau diese bisherigen Leerstellen zu untersuchen. Hier wird deutlich werden, dass ebenso ein Moment der Verweigerung in den Positionierungen der Mission und der Missionare bestand.

Die Mission und die Missionare mussten sich eigentlich sogar in eine sehr vielfarbige politische Situation einordnen. Die politische Landschaft in Indien nach 1947 war äußerst heterogen. Das politische System bestand eben nicht nur aus der zentralen Führungsebene und nicht nur aus Anhängern liberal-säkularer Ideen, auch wenn die Kongresspartei für fünf Jahrzehnte die maßgebliche Rolle spielte. Denn abseits dieser Partei gab es weitere Strömungen, die Einfluss auf die politischen Entwicklungen nehmen konnten und nahmen. Durch diese anderen Gruppierungen wurden die Vertreter der Mission dazu veranlasst, sich zum unabhängigen Indien in einer weiter gefassten Weise zu positionieren: nicht nur zu einem neuen Indien, wie es theoretisch und zunächst sein sollte, sondern auch zu einem Indien, wie es unter Umständen noch werden könnte.

⁴⁸ Vgl. zum Beispiel auch Keller, Schreiben an Hermann Witschi, 06.08.1947, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 2 am Vorabend der Unabhängigkeit, der in seinem Bericht zunächst äußerst wohlwollend die indische Selbstständigkeit begrüßt, um später die Relativierung folgen zu lassen, dass die christentumspolitischen Folgen erst noch abgewartet werden müssten.

Für die Mission waren aus dem vielfarbigem Feld der indischen Politik nach 1947 zwei Strömungen besonders beachtenswert. Relevant wurden diese Richtungen dabei deshalb, weil sie zum Teil auch ausdrücklich zum Christentum und der christlichen Missionsarbeit in Indien kritisch Stellung bezogen.

Dies war zum einen die kommunistische Bewegung. Die Kommunisten und ihre Partei, die CPI, waren besonders in den ersten beiden Jahrzehnten des unabhängigen Indiens äußerst einflussreich: Im indischen Parlament war die CPI lange Zeit die zweitstärkste Kraft. In einzelnen Regionen hatte die Bewegung besonders viele Anhänger, so vor allem in Kerala. Dort übernahm die kommunistische Partei nach den Regionalwahlen 1957 sogar die Regierung. Die Basler Mission in Malabar, einem Teilgebiet Keralas, war von diesen Entwicklungen ganz unmittelbar betroffen. Unter den Vertretern der Mission galt der Kommunismus zum Teil als der größte Gegenspieler des Christentums. Schließlich nahmen dessen Anhänger ganz offensiv feindlich Stellung gegen Christentum und Kirche. In den späten 1940er- und frühen 1950er Jahren wurde diese Haltung in Teilen des Ostblocks auch in handfeste Maßnahmen gegen religiöse Gemeinschaften umgesetzt. In der Mission nahm man zudem auch wahr, wie in dekolonialisierten Ländern unter kommunistischer Führung mit der christlichen Mission umgegangen wurde: Im China Maos wurden beispielsweise die westlichen Missionare 1951 ganz ausgewiesen. Gerade in dieser Zeit fand die Ablehnung des Kommunismus in der Mission also neue Nahrung.⁴⁹ Speziell in Indien befürchteten die Vertreter der Mission, dass durch diese Gruppierungen die Religionspolitik – mit ungünstigen Auswirkungen für die Mission – beeinflusst werden könnte.⁵⁰

Zum anderen waren die Hindunationalisten in Indien bedrohlich für die Christen und die Mission. Die Wurzeln dieser – mit Blick auf ihre oftmals regionale Orientierung auch als Hindukommunalismus bezeichneten – Strömung reichen bis vor 1900 zurück. Zu einem einflussreichen politischen Machtfaktor wurde sie jedoch erst im Laufe der Zeit. Ihr verstärktes Wachstum war dabei vor allem eine Folge der Gegensätze, die sich in den letzten Jahrzehnten des kolonialen Indiens zwischen Hindus und Muslimen aufgetan hatten: Diese Polarisierung entlang religiöser Zugehörigkeiten bedingte ab den 1920er Jahren zunächst, dass sich die Gruppen innerhalb

49 Vgl. zum Beispiel dazu, wie die deutsche Missionshistoriographie den Kommunismus als Hauptwidersacher stilisierte, die Bemerkungen bei Kamphausen/Ustorf, *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung*, S. 31f.

50 Vgl. für diese auf Indien bezogenen Befürchtungen Flachsmeier, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, S. 394. Vgl. für die Basler Mission selbst auch Witschi, *Bericht über die Indienreise 1952*, 14.08.1952, in: *Basler Mission/mision21*, C-4.7.6, S. 27: »Vergesst nicht, was während des Krieges in Indonesien und jetzt in China gesehen ist, da plötzlich alle Missionare aus der Arbeit genommen und die Kirchen auf sich selber gestellt feindlichen Mächten gegenüberstanden.«

der Nationalbewegung allmählich voneinander entfremdeten. Sie führte 1947 dann schließlich dazu, dass der Subkontinent in die zwei Staaten Pakistan und Indien aufgeteilt wurde. Dass Pakistan dezidiert als muslimischer Staat ausgestaltet wurde, ließ auch in Teilen der indischen Bevölkerung den Wunsch erstarken, Indien religiös als *Hindustan* zu prägen.⁵¹ Solche Vorstellungen gingen zum Teil auch in das Denken führender Vertreter des neuen Indiens ein. Die Anhänger dieser Vorstellungen verstanden das Religiöse als eine einheitsstiftende Grundlage, die der jungen Nation helfen könnte, zur notwendigen Stabilität zu finden.⁵² Ab den 1950er Jahren wurde der Einfluss dieser politischen Strömung und ihrer Ideen in der indischen Politik insgesamt zunehmend größer.

Die Christen in Indien im Allgemeinen und die westlichen Missionare im Besonderen waren dazu angehalten, diese Bewegungen und die von diesen beeinflussten politischen Entwicklungen intensiv zu verfolgen. Denn zwar erkannten diese Strömungen im Kapitalismus bzw. im Islam ihre größten Feinde, doch die christlichen Gemeinschaften konnten ebenso in deren Fokus hineingeraten.

Für die Christen und die Mission war es aus mehreren Gründen unumgänglich, das politische Umfeld nicht zu ignorieren, sondern wachsam zu beobachten.⁵³ Es war nötig, weil im unabhängigen Indien durchgehend eine religiös aufgeladene Stimmung herrschte. Denn der beschriebene Gegensatz zwischen Hindus und Muslimen hatte sich auch mit der Teilung 1947 keinesfalls aufgelöst. Vielmehr war es gerade in diesem Zusammenhang zu Tendenzen auf beiden Seiten gekommen, ihre Länder jeweils religiös zu vereinheitlichen. Dies hatte große, zum Teil auch gewaltsame Wellen von Ausweisungen, Vertreibungen und massenhaften Auswanderungen zur Folge. Das religionspolitische Klima auf dem indischen Subkontinent wurde hierdurch nachhaltig vergiftet. Und entgegen der ersten Vermutung, zum Beispiel des Basler Indien-Inspektors Hermann Witschi, dass die »Opposition der Moslems [...] die Hindus den Christen eher geneigter«⁵⁴ machen könnte,

51 Vgl. For man, *The Nation and the Kingdom*, S. 128f. Gegen Stimmen, die diesem Ansinnen widersprachen, wurde teilweise auch gewaltsam vorgegangen. Das Attentat auf Gandhi 1948 ist hierfür das augenfälligste Beispiel; vgl. hierzu Reinhard, *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, S. 338. Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung des Hinduationalismus Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement*, S. 11–158.

52 Vgl. für eine solche Wahrnehmung auch innerhalb der Basler Mission zum Beispiel Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 18.09.1950, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1: »Sardhar Patel [= der indische Innenminister; AK] [...] hat verstanden, dass man dem Kommunismus eine Ideologie entgegenstellen muss. [...] Deshalb nimmt er die Ideologie[,] wo sie ist: in der R.S.S. [= Rashtriya Swayamsevak Sangh] und in der Hindu Mahasabha [...], die er gegen den Kommunismus mobilisiert.«

53 Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch ergänzend die verwandten Ausführungen im Abschnitt 3.1 des Kapitels II.

54 Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1947), S. 20.

wurden zunehmend auch die Christen in Indien angefeindet. Denn in einer religiös orientierten Sichtweise auf die indische Nation wurde vonseiten der Hindunationalisten alles ausgegrenzt, was als nicht-indisch wahrgenommen wurde. Durch diese Entwicklungen wurde es immer ungewisser, ob das Staatsideal des toleranten Indiens in der Politik durchgehend umgesetzt würde.

Die religiösen Polarisierungen gefährdeten die christliche Gemeinschaft in Indien außerdem deshalb auf besondere Weise, weil sie als kleine Minderheit ohnehin leicht marginalisiert oder majorisiert werden konnte. Die Christen stellten lediglich 2,3 % der gesamten Bevölkerung. Zudem war die Gemeinschaft entlang von Konfessions- und Kastengrenzen zersplittert und ihr Einfluss dadurch noch weiter eingeschränkt.⁵⁵ Die Regelungen der Verfassung milderten diese bedrohliche Situation nicht ab: Denn die verfassungsgebende Versammlung wurde von der Angst getrieben, dass die Gesellschaft auseinander brechen könnte, wenn ihre inneren Unterschiede zu stark betont werden. Sie verzichtete deshalb – mit ausdrücklicher Zustimmung auch ihrer christlichen Vertreter – darauf, feste Vertretungen der Minderheiten im politischen System einzurichten.⁵⁶

Gleichzeitig und zusätzlich aber waren Christen in Indien von Angriffen besonders bedroht, da sie aufgrund ihrer Religion als nicht indisch oder westlich angesehen werden konnten. Weil die christlichen Gemeinschaften sich als Teil der Weltkirche verstanden und weil sie einem universalistischen Programm folgten, wurde ihnen unterstellt, illoyal gegenüber der indischen Nation zu sein.⁵⁷ Unter Nationalisten und Kommunisten waren solche Vorbehalte noch verbreiteter. Denn manchen von ihnen erschien das Christentum als Religion des westlichen Kolonialismus oder des Kapitalismus.⁵⁸

55 Vgl. Brown, *Indian Christians*, S. 218f. Die Zahl entspricht dem Stand 1951.

56 Zum politischen Status der religiösen Minderheiten vgl. Huber, *Das Christentum*, S. 106–108. Zum christlichen Einfluss darauf, die Überlegung fallen zu lassen, Minderheiten in politischen Vertretungen Sitze zu garantieren, vgl. Webster, *A Social history of Christianity*, S. 279.

57 Vgl. Bauman, *Postcolonial Anxiety*, S. 205f. Vgl. auch Jacob, Schreiben an Jacques Rossel, 27.04.1963, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-05-289, S. 1. Dass christliche Gruppen weitgehend von der indischen Nationalbewegung ferngeblieben waren, wurde ebenso in diesem Sinne gedeutet; vgl. Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism*, S. 248–252. Vgl. für den publizistischen Versuch eines Christen in Indien, nationale Zugehörigkeit und Zugehörigkeit zur Christengemeinschaft zu versöhnen zum Beispiel o.A., *From the Editor. Christian Patriotism*, S. 1 (Herv. i. Orig.) und 3, der einerseits betonte, dass »a Christian not merely *may*, but indeed *must*, love the country in which it has pleased God to place him«, der aber andererseits doch – entsprechend der nationalistischen Befürchtungen – wieder einforderte, dass »if ever his duty to his country should conflict with his duty to his God, there is, and there can be, but one answer – God first and God last.«

58 Von westlichen Vertretern wurden solche Empfindungen deutlich wahrgenommen; vgl. zum Beispiel Duckwitz, »Einstellung der indischen Regierung zur Tätigkeit der christlichen Missionsgesellschaften«. Schreiben der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland, Neu-Delhi, an das Auswärtige Amt, Bonn. Abschrift »zur Information an die in Indien wirkenden Missionsgesellschaften«, 12.10.1962, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-04-2146.1,

Schließlich provozierte es bei einigen indischen Zeitgenossen ferner noch Unmut, dass dem Christentum zu eigen war, nach außen zu wirken und sich weiter auszubreiten. Dies widersprach den Vorstellungen, die den religionspolitischen Diskurs in Indien nach 1947 dominierten. In diesen war die Ansicht prägend, dass die verschiedenen Religionsgemeinschaften friedlich koexistieren und auf gegenseitige Einflussnahmen verzichten sollten. Auf offensichtliche Weise betraf dies vor allem auch die westlichen Missionare in ihrem zentralen Lebensentwurf: Das grundsätzliche Streben ihrer Arbeit stand den gegebenen politischen Idealen diametral entgegen. Dies wird später in diesem Kapitel noch weiter ausgeführt werden.

Hier ist aber zunächst von Interesse, wie sich Mission und Missionare zu diesen religionspolitischen Gegebenheiten und Entwicklungen sowie zu diesen einflussreichen Strömungen positionierten. Schon kurz nach 1947 wurde dabei die Mission dazu veranlasst, in diesem Feld Stellung zu beziehen. Denn die Hoffnungen der Christen, in ihrem Leben und Wirken nicht beeinträchtigt zu werden, relativierten sich schon in den ersten Jahren des neuen Indiens: Hindunationalistisches Denken gewann auch unter den politischen Entscheidungsträgern an Einfluss. Dies bereitete den Boden dafür, dass einzelne, für die Christen kritische Maßnahmen gefördert oder zumindest geduldet wurden. Der Nationale Christenrat Indiens, die Dachorganisation für die meisten christlichen Kirchen in Indien, listete in der Folge dessen 1953 in einer Denkschrift bereits insgesamt dreißig Punkte auf, in denen er den Grundsatz der Gleichheit der Religionen in Indien durch anti-christliche Handlungen angegriffen sah.⁵⁹ Im öffentlichen Raum, so die Auflistung, habe sich dies durch einzelne Äußerungen, durch polemische Kommentare in den Medien und auch in Handgreiflichkeiten gegenüber Christen gezeigt. Offizielle politische Maßnahmen würden, so der Bericht weiter, zudem die christliche Minderheit gezielt diskriminieren, so zum Beispiel die *Scheduled Caste Order* von 1950: Deren Programm, benachteiligte Schichten zu fördern, sei in manchen Regionen so gehandhabt worden, dass Nicht-Hindus davon ausgeschlossen blieben.⁶⁰ Auch im Umfeld der Basler Missionskirchen

S. 2; Raaf laub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 8f., Zitat: S. 9: »Das Christentum wird in manchen Kreisen Asiens heute mehr als früher als die Religion des weissen Mannes, die durch die Missionare währen der Kolonialepoche gebracht wurde, angefochten.«

59 Vgl. o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102.

60 Vgl. ebd., S. 1–3, 9–11. Vgl. für einen Überblick über ähnliche christentumskritische Maßnahmen zusätzlich u.a. Robert , *Shifting Southward*, S. 52; Brown, *Indian Christians*, S. 224–233. In Anbetracht dessen, dass die protestantischen Missionen besonders unter solchen – zumeist als Dalits bezeichneten – Gruppen erfolgreich gewirkt hatten, waren davon besonders auch die Mitglieder der dortigen Missionskirchen betroffen; vgl. Mall ampalli , *South Asia*, S. 424f. für diese sozialen Schwerpunkte der protestantischen Mission.

wurde von ähnlichen Ungerechtigkeiten berichtet, denen Mitglieder der Kirchen in Zeiten von wirtschaftlichen Krisen ausgesetzt waren: »Unsere Gemeinden sind Industriegemeinden und der Zusammenbruch der alten Industrie hat sie auf die Strasse gebracht. Die Tore sind fuer sie auch in den Fabriken der ComTrust Gesellschaft geschlossen«, schrieb der Malabar-Missionar Richard Lipp 1956, um anschließend zu erläutern: »Man will die Christen nicht.«⁶¹ Ganz unmittelbar machten manche Missionare also ihre Erfahrungen damit, dass Christen von Widrigkeiten stark getroffen wurden. Deshalb reagierten Vertreter der Mission grundsätzlich sensibel darauf, was aus dem unabhängigen Indien werden könnte, sollten sich derartige Entwicklungen fortsetzen.

So prägten also auch angstvolle Blicke in die Zukunft die Ansichten der Mission zum neuen politischen System. Hieran schlossen sich zum Teil auch distanzierte oder ablehnende Haltungen an – auch wenn sich solche Positionierungen in großem Maße nur auf mögliche, nicht auf tatsächliche politische Situationen bezogen. Eine latente Furcht in der Mission vor dem Kommunismus und dessen Einfluss auf die indische Religionspolitik ist in einer solchen Weise durchgehend spürbar. Verstärkt wurde dieses Gefühl der Bedrohung dann besonders infolge der Entwicklungen, die seit den späten 1940er Jahren zum Beispiel in Europa, in Korea oder in China vonstatten gingen.

Diese Angst zeigte sich in Stellungnahmen der Basler Mission und ihrer Missionare gegen die »kommunistischen Umtriebe«⁶² in Indien. In den Jahresberichten wurde zudem die Warnung vor Engpässen in der Versorgung mit Lebensmitteln und vor wirtschaftlichen Krisen üblich. Denn hierdurch, so der Tenor der Berichte, entstehe eine allgemeine Unzufriedenheit in Indien, in der der Kommunismus bestens gedeihen könnte.⁶³ Unter den Missionaren vor

61 Vgl. Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 25.07.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f., Zitat: S. 2. Beim *Commonwealth Trust* handelte es sich um die Nachfolgeorganisation der Basler Industrieorganisation in Indien: Dieser war 1919 gebildet worden, um die Basler Industrierwerke zu verwalten, welche die britische Kolonialherrschaft zuvor konfisziert hatte; vgl. zur Geschichte der Industrieorganisationen der Basler Mission in Indien nach 1919 Wanner, Die Basler Handels-Gesellschaft, S. 374–421.

62 Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 14.

63 Vgl. ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 18; Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1949), S. 7; Streckeisen, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1950), S. 21f.; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1951), S. 17f.; Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1952), S. 16; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 14. Vgl. im gleichen Sinne die Berichte über Indienreisen, die Vertreter der Basler Mission anfertigten: ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 3; ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 7f.; Haug, Bericht von Landesbischof D. Haug über seine Indienreise am 26. Februar 1956 in der Leonhardskirche in Stuttgart, 26.02.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 11.

Ort bestand ebenfalls zum Teil die Tendenz, kommunistische Ordnungen entsprechend dem Missionsdiskurs generell abzulehnen.⁶⁴ Besonders einige der Missionare in Kerala neigten zu kritischen Bewertungen. Denn sie beobachteten, wie die kommunistische Bewegung in diesem Gebiet Zulauf bekam und sich selbst Christen der eigenen Kirche in Malabar zum Teil anschlossen: »Es tat uns sehr leid zu sehen, wie etliche unserer eigenen Christen unter der roten Fahne marschierten. Viele, viele junge Leute sind begeistert und andere lassen sich mit wenig Geld und schönen Versprechungen kaufen. Wie wird es wohl in einem Jahr sein?«,⁶⁵ äußerte beispielsweise Hans Zuber 1954 sein Missfallen und seine Beunruhigung über die Entwicklungen in Malabar. Für Missionare, die die Mission als Verwaltungskörperschaft vertraten, war der Aufstieg der Kommunisten in Kerala in noch grundlegender Weise bedrohlich. Sie mussten bei einer Machtübernahme von diesen sogar um ihre persönliche Sicherheit fürchten.⁶⁶ Als die CPI schließlich in Kerala die regionalen Wahlen 1957 tatsächlich gewann, erklärte man in der Basler Mission, dass »kommunistisch inspirierte Elemente in unseren Gemeinden viel Not bereitet« haben und währte, dass nun »die Dinge noch viel problematischer geworden«⁶⁷ seien.

Dass die Hindunationalisten erstarkten, rief ebenfalls Unbehagen unter den Vertretern der westlichen Mission hervor. Diese Entwicklung erschien ihnen sogar noch viel bedrohlicher. Denn während die oberste Führung Indiens sich selbst auch gegen den Kommunismus stellte,⁶⁸ zeigte sie sich

64 Illustrativ ist hier beispielsweise, wie Rossel, An die Machtmattkonferenz 1958 durch Herrn Inspektor Witschi. Bericht von Feldsekretär J. Rossel, Indien, o.D. [1958], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2087.1, S. 16 (Herv. i. Orig.) kommunistische Politikordnungen als Negativfolie verwendet, um über die inneren Verhältnisse in den Basler Kirchen in Indien zu urteilen: »Man könnte folgenden Satz, der kürzlich geschrieben wurde, auf die Südkanara-Kirche anwenden: »Wenn diejenigen, die ihre Anführer wählen, Dummköpfe sind und die Gescheiten *stumm* bleiben und *schläfrig* sind, ist eine Demokratie dann nicht nur noch ein schlimmer Scherz!?!« Unsere *kirchliche* Demokratie hat einen Tiefstand erreicht, der demjenigen der Volksdemokratie ähnlich ist.«

65 Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 05.10.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

66 Vgl. zum Beispiel Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 12.09.1952, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2 mit Bezug auf kommunistische Nationalisierungspläne, von denen auch die Eigentumsverwaltung der Basler Indienmission betroffen gewesen wäre: »Eigentum, das die Mission hier besitzt, würde freilich, wenn der Kommunismus kommt, nicht anerkannt [...], aber in solchem Fall gibt es ja überhaupt keinen Schutz als den Schutz Gottes. Ich habe mir schon manchmal Gedanken gemacht und bin zu dem Schluss gekommen, dass wenn der Kommunismus jetzt käme und ich stünde an der Spitze dieses Eigentumlabyrinths, so würden sie dahinter sicher einen verkappten Schurken vermuten und mich einsperren.«

67 Ders., Schreiben an Alfons Koechlin, 20.03.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

68 Vgl. für diese Beobachtung zum Beispiel Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 8.

gegenüber den radikalen Hindus deutlich offener. Dadurch wandelte sich der politische Diskurs im Laufe der Zeit auch allgemein deutlich. Diese Veränderung schlug sich zwar nicht vor den 1960er Jahren auf die parlamentarische Wirklichkeit nieder, also nicht so früh wie zum Beispiel in der Basler Mission befürchtet.⁶⁹ Doch unterschwellig übten diese extremen Tendenzen schon weit früher Einfluss aus. Deshalb erschien es Christen in Indien schon im Laufe der 1950er Jahre so, dass sich das Land religionspolitisch in einer »revolutionary situation«⁷⁰ befinde, in der es seinen toleranten Charakter schrittweise oder auch plötzlich verlieren könnte. Alarmiert reagierte man auch in der Basler Mission schon in den frühen Tagen des unabhängigen Indiens: »Auf der äußersten Rechten strebt eine neue Bewegung unter dem Namen »Heimatliche Dienstgenossenschaft« [= Rashtriya Swayamsevak Sangh; AK] einen rein hinduistischen Staat an und zeigt faschistische Züge«,⁷¹ vermerkte beispielsweise Indien-Inspektor Hermann Witschi 1949 in seinem Jahresbericht. Seine Wortwahl, besonders seine Beschreibung der Strömung als faschistisch, musste gerade im deutschen Einzugsgebiet der Basler Mission besondere Ängste hervorrufen. Die Missionare, die selbst in Indien arbeiteten, nahmen die Veränderungen im politischen Klima noch viel unmittelbarer wahr. Jacques Rossel kam beispielsweise bereits 1950 sogar zum beinahe schon fatalistischen Urteil, dass sich Indien zu einem Land entwickle, das sich zukünftig alleine über eine hinduistische Grundlage bestimmen könnte: »Hindu raj [= Hindi: Herrschaft; AK] rötet heran.«⁷²

In all diesen Feststellungen zu den religionspolitischen Entwicklungen zeigt sich, dass die vielfach wohlwollenden Einstellungen gegenüber dem neuen Indien nur eine Seite der Geschichte darstellten. In mancher Hinsicht stellten sich die Mission und die Missionare doch auch distanziert zur gewandelten politischen Situation.

Noch vielmehr als solche Aussagen konnten aber manche Handlungen der Mission als Verweigerungen gegenüber dem neuen politischen System verstanden werden. Ganz besonders gehörte hierzu, dass sie ihre Missionsarbeit wie zuvor durchzuführen versuchte. Damit positionierte sich die Mission implizit gegen den prägenden politischen Diskurs in Indien über religiöse Toleranz.

69 Vgl. hier das Urteil bei ebd., S. 7: »[D]ie »Niederlage der hinduistischen Konservativen [bei den nationalen Wahlen; AK] zeigte, dass die Gefahr von der Rechten eher überschätzt worden war«.

70 Vgl. Bhat t y, *Is the Church in India Thinking*, S. 252f., Zitat: S. 253.

71 Witschi, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1949)*, S. 7.

72 Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 18.09.1950, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1. Rossel scheint hier auf die Idee der Morgenröte im christlichen Denken anzuspielen, diese aber umzudeuten; vgl. zum positiv konnotierten Verständnis der Begrifflichkeit zum Beispiel im Selbstverständnis Luthers *Kast nung*, *Morgenröte künftigen Lebens*, vor allem S. 17.

Hierbei handelte es sich nicht um eine absichtliche Distanzierung. Die missionarische Arbeit fortzuführen, war von der Mission selbst nicht als ein politisches Statement gedacht. Für die missionarischen Organisationen und für die Missionare schien die Legitimität ihrer Arbeit wohl schlicht gar nicht infrage zu stehen. Schließlich legte es der vergleichsweise reibungslose Übergang in die Unabhängigkeit nahe, dass die Dinge wie zuvor weiterlaufen könnten. Und auch die ersten Stellungnahmen und Maßnahmen des neuen Indiens nach 1947 im Sinne der Religionsfreiheit verstärkten diesen Eindruck.⁷³

Im Hintergrund dieses Wirkens standen aber doch Punkte, die politisch brisant waren oder werden konnten. Sichtbar wurden diese zuvorderst darin, wie vonseiten indischer Christen und der Mission die missionarische Arbeit begründet wurde: Zum ersten wurde nämlich das missionarische Wirken mit dem Hinweis darauf legitimiert, dass der christliche Glauben ein universaler sei. Damit wurde vor allem auch dem indischen Nationalismus eine tiefgehende Absage erteilt. Indische Christen traten in einen solchem Sinne der Kritik an der Missionsarbeit, die von westlichen Personen betrieben wurde, entgegen, indem sie betonten, dass die christliche Gemeinschaft Grenzen überschreite und deshalb die Tätigkeit von Geistlichen überall in der Weltkirche gerechtfertigt sei.⁷⁴ Missionsarbeit wurde darüber hinaus sogar ausdrücklich als ein Instrument universalistischen Denkens dargestellt, das verhindern sollte, dass das nationale Denken zu sehr um sich greift. So formulierte man in dieser Form auch in Kreisen der Basler Mission: »[D]urch nichts kann die Kirche ihr Nein zum Nationalismus besser zum Ausdruck bringen als durch die *Mission*. Dass die Kirche Boten sendet in alle Welt, ist ein Zeugnis dafür, dass sie nicht nur ihrer eigenen Nation dienen will, sondern allen Völkern.«⁷⁵

Zum zweiten begründete sie das Fortführen der Arbeit damit, dass ein solches Engagement zu einer guten Entwicklung der unabhängigen Nationen beitragen würde. In der Mission hielt man eine solche Beihilfe sogar für erforderlich. Viele ihrer Vertreter hingen weiterhin dem Denken an, dass ein christliches Gepräge für die Gesellschaft unerlässlich sei. Und sie sahen die Mission in der Verantwortung, weiter für diese Prägung zu sorgen. Nur dadurch sei es möglich, so eine gängige Meinung im Missionsdiskurs, demokratische Systeme in den dekolonialisierten Staaten zu etablieren und

73 Vgl. Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 18.

74 Vgl. zum Beispiel Addy, Should Foreign Missionaries Continue to Work.

75 Vgl. Kellerhals, »Die Mission und der Nationalismus der farbigen Völker«. Vortrag, o.D. [1947], in: Basler Mission/mission21, Q-41.7, S. 1–16, 24–27, Zitat: S. 26 (Herv. i. Orig.). Vgl. für ähnliche Kritiken an solchen als Ersatzreligionen wahrgenommenen Strömungen in Indien auch Devanandan, The India We Live In, S. 3–11; Addy, Should Foreign Missionaries Continue to Work, S. 233.

die nötigen sozialen Reformen gründlich durchzuführen.⁷⁶ Die Vertreter der Mission bestätigten sich diese Vorurteile auch immer wieder auf das Neue, wenn sie in ihren Berichten die weiter bestehenden Probleme im neuen Indien wiederholt ins Zentrum stellten: Auch bei der Basler Mission gehörten die fortbestehenden Kastenunterschiede in der Gesellschaft, die wirtschaftlichen Probleme, die daraus resultierenden Unruhen sowie die anhaltenden Engpässe in der Versorgung mit Nahrungsmitteln zu den typischen Inhalten in den Jahresberichten.⁷⁷ Mit dieser Auffassung, notwendig für die weitere Entwicklung Indiens zu sein, stellte sie dessen Anspruch infrage, eine selbstständige Nation zu sein.⁷⁸

Eine dritte Form dessen, wie für die missionarische Arbeit argumentiert wurde, war schließlich von ganz entscheidender Relevanz. Manche Vertreter der Mission rechtfertigten ihr Wirken nämlich auch damit, dass sie ganz bestimmte Deutungen von Konversion, Toleranz und Religionsfreiheit als gültig erklärten. Diese Auslegungen standen jedoch im Gegensatz zu jenen, die in Indien und im indischen Staatskonzept gemeinhin prägend waren.

Die Frage, wie diese drei Begriffe zu verstehen seien, war dabei für die Mission wie für den indischen Staat ausgesprochen bedeutsam: Für die Mission war dies der Fall, weil es sich bei der Konversion um den zentralen Kern ihrer Arbeit handelte. Für das neue Indien wiederum galt dies deshalb, weil es sich besonders darüber definierte, wie es das Zusammenleben der Religionen im Land regelte. So waren die Konflikte um die Deutung dieser Termini nicht nur religiöser, sondern auch politischer Natur: Sie berührten zentrale Elemente des staatlichen Wesens Indiens. Denn, wie erwähnt, sicherte die Verfassung von 1950 das Recht, den eigenen Glauben zu bekennen, zu praktizieren und auszubreiten. Für letztgenannten Punkt hatten sich bei der Ausarbeitung nicht zuletzt die christlichen Vertreter eingesetzt.⁷⁹ Die Christen in Indien, gerade auch die Missionare, sahen darin die Freiheit zur Mission begründet. Ihre Kritiker wiederum verstanden genau diese Regelung als einen grundlegenden Angriff auf das Ideal der religiösen Toleranz, das als ebenso grundsätzlich für den indischen Staat bestimmt worden war.

76 Vgl. für derartige Positionen im Missionsdiskurs Neil I, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, S. 197–208; For man, *The Nation and the Kingdom*, S. 135–159. Vgl. für Traditionen solcher Ansichten auch in der Basler Mission Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 75–77.

77 Vgl. dazu jeweils in den Jahresberichten der Basler Mission in den Kapiteln über das Arbeitsfeld Indien: 1948, S. 18; 1949, S. 7; 1950, S. 21f.; 1951, S. 17f.; 1952, S. 16; 1953, S. 15; 1955, S. 14f.; 1956, S. 14; 1957, S. 15; 1957/58, S. 14f.; 1958/59, S. 2; 1959/60, S. 2; 1960/61, S. 2; 1961/62, S. 2; 1964/65, S. 16; 1965/66, S. 12; 1966/67, S. 12; 1967/68, S. 32; 1969/70, S. 25f.

78 Im Kapitel IV wird der Abschnitt 2.1 diesem Aspekt noch ausführlicher nachgehen.

79 Vgl. Neil I, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, S. 197.

Diese unterschiedlichen Positionen bestanden nebeneinander, weil diese auf einen ersten Blick eindeutigen Begriffe vielfältig ausgestaltet sein konnten. Die Antwort auf die Frage, ob durch die indische Verfassung missionarische Arbeit gutgeheißen oder abgelehnt wurde, war abhängig davon, welcher Deutung man folgte:⁸⁰ Bedeutete Religionstoleranz zuallererst, dass Religionen in friedlicher Koexistenz bestehen sollten oder dass jeder Einzelne die Freiheit haben sollte, sich derjenigen religiösen Gruppe anzuschließen, der er sich zugehörig fühlte? Hinduistisch geprägte Gruppen folgten vor allem der ersten Sichtweise. Diese ging zurück auf die philosophische Vorstellung im Hinduismus, dass der Mensch eine göttliche Offenbarung nur unvollständig erfahren kann. Eine solche Perspektive war, so betonten es christliche Missionswissenschaftler in der Zeit selbst, »favorable to religious tolerance but antagonistic to freedom of conversion«.⁸¹ Denn diese Deutung konnte in einem Glaubenswechsel nur den Tausch eines nicht perfekten Weges gegen einen anderen sehen, auf dem sich die Konvertiten dem Göttlichen auch nicht besser annähern könnten.⁸² Demgegenüber bauten die christlichen Ansichten von Religionsfreiheit und Mission auf der Annahme auf, dass durch die Vermittlung Jesu Christi eine volle Offenbarung des Göttlichen erfahrbar sei. Gerade durch das Ausrichten auf Gott in einem christlichen Sinne, so diese Deutung weiter, sei der Blick auf eine höchste Wahrheit möglich. Auch wenn in indisch-christlichen Kreisen teilweise entschieden dagegen Stellung bezogen wurde, die Konversion an den auch äußerlich sichtbaren Wechsel der Glaubensgemeinschaft zu koppeln, so war allgemein doch lange Zeit die Vorstellung vorhanden, dass beides zusammengehört.⁸³

Die Vertreter beider Deutungsweisen konnten sich nun durch die Position der jeweils anderen Seite angegriffen fühlen: Von einem hinduistisch geprägten Standpunkt aus erschien das Betreiben der Mission als ein letztlich sinnloses Treiben. Wenn in einem Religionswechsel aber kein spiritueller Nutzen zu erkennen war, dann war es auch naheliegend, eine andere Agenda hinter den Aktivitäten der Mission zu vermuten: Der Versuch der

80 Vgl. für die im Folgenden ausgeführten Unterschiede zwischen hinduistischen und christlichen Toleranz- und Konversionskonzepten Kim, *In Search of Identity*, S. 10f., 37–87 sowie – mit einer dezidiert christlich-apologetischen Perspektive, aber nicht minder ergiebig – For man, *Freedom of Conversion*, besonders S. 180–186, 191–193; Devanandan, *The India We Live In*, S. 15–19; Neil I, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, S. 220f. Vgl. zur Vielfältigkeit der Konnotationen, mit denen der Konversionsbegriff belegt werden kann, den schon in seinem Titel emblematischen Artikel Robinson / Clarke, *Introduction*, vor allem S. 5–10.

81 For man, *Freedom of Conversion*, S. 181.

82 Vgl. als Beispiel für eine solche hinduistische Stellungnahme zur Konversion zum Beispiel Rajagopalachari, *Is Any Missionary Activity Justifiable*. Vgl. für diese hindunationalistische Position im Allgemeinen auch zum Beispiel Devanandan, *The India We Live In*, S. 12.

83 Vgl. zu dieser langanhaltenden Debatte im indischen Christentum und in der Missionsbewegung, ob innere Konversion und äußerlich-institutionelle Sichtbarkeit dieser Konversion miteinander verbunden sein müssten, u.a. Kim, *In Search of Identity*, S. 89–102.

christlichen Mission, Konvertiten für die christlichen Gemeinschaften zu gewinnen, war schnell als Proselytisierung gedeutet, das heißt als der bloße Versuch, die eigene Mitgliedszahl zu maximieren.⁸⁴ Schon alleine, dass die Mission überhaupt ihre Arbeit fortführte, konnte in einer solchen Perspektive als ein aggressiver Akt verstanden werden. Vom christlichen Standpunkt aus erschienen derartige Vorwürfe als ungerecht⁸⁵ und unzutreffend. Vor allem die Auffassung, dass die Religionsfreiheit nicht durch ein Werben für eine andere Religion unterlaufen werden sollte, wurde selbst als voreingenommen und vereinnahmend angesehen: Indische Christen und christliche Wissenschaftler, die sich mit der religionspolitischen Lage in Indien beschäftigten, kritisierten, dass Christen somit dazu gedrängt werden, einen Begriff von Toleranz zu akzeptieren, in dem für Bekehrung kein Platz war. Darin sahen sie selbst eine Konversion: eine Konversion zum beschriebenen – hinduistisch grundierten – Verständnis von Religion.⁸⁶ In einem solchen Sinne stellte man auch in den Kreisen der Basler Mission distanzierend fest, dass im neuen Indien das »christliche Zeugnis, das auf Bekehrung ausgeht, [...] klar abgelehnt« wird und somit die »religiöse Neutralität des Staates [...] den klaren Anspruch des Hinduismus [nicht hindert], Indiens nationale Religion zu sein«.⁸⁷ Diese Debatte über die verschiedenen Vorstellungen von Konversion

84 Gerade die anhaltende Benutzung von politisch oder militärisch aufgeladenen Begriffen wie jenem von der Eroberung von Seelen u. ä. im Missionsdiskurs sowie die anhaltende Betonung, dass die letzte Loyalität Christus gehöre, konnte den Eindruck erwecken, dass Christen die Errichtung eines »future worldwide Christian empire« anstreben würden; vgl. Bauman, *Post-colonial Anxiety*, S. 203–206, Zitat: S. 206.

85 Die christliche Mission musste sich nicht verpflichtet fühlen, ihr Wirken an Zahlenzielen auszurichten; vgl. als eine Stellungnahme in diesem Sinne im indischen Fall zum Beispiel Devanandan, *The India We Live In*, S. 19, der hier A. G. Hogg zitiert: »In its worst form, proselytism is the effort to get men to join our party because it is ours. [...] Evangelization [...] is the effort to bring men to the feet of our Divine Master, leaving it to Him to tell them whether to join our party, or some other party, or no party at all.« Diese Gedanken sind freilich John Mott und dessen berühmt gewordenen Slogan von der *Evangelisierung der Welt in einer Generation* verpflichtet: »Der Weckruf meint nicht die Bekehrung der Welt, denn es ist Sache des Hörers, Christus aufzunehmen, nicht die des Sprechers. Er meint auch nicht die Christianisierung [...] der Welt [...]. Unsere Bewegung bedeutet lediglich den Ausdruck der Überzeugung, daß [...] das Evangelium in die Reichweite jedes Menschen der heute lebenden Generation getragen werden könnte«; hier zit. n. Neil I, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, S. 168.

86 Vgl. zum Beispiel Devanandan, *The India We Live In*, S. 14–23. Vgl. Fox, *Foreign Money for India*, S. 140f. für eine ähnliche Kritik von indischen Christen an der gegen Konversion gerichteten Stimmung auch im heutigen Indien.

87 Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 14. Vgl. für ähnliche Beobachtungen und Reflexionen auch Haug, Bericht von Landesbischof D. Haug über seine Indienreise am 26. Februar 1956 in der Leonhardskirche in Stuttgart, 26.02.1956, in: *Basler Mission / mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 11 (Herv. i. Orig.): »Für indisches Denken sind vielfach alle Religionen eben verschiedene Wege zu der einen Gottheit, von der niemand so genau weiß, wer das ist und wie sie ist, sind die Religionen eine Kette von Perlen um den Hals der Gottheit. Da drunter gehört auch das Christentum. Aber eine Konversion, eine Bekehrung etwa vom Hinduismus zu Christus ist unerwünscht und, wie sie meinen, unnötig. Davon, daß

treibt die indische Öffentlichkeit noch heute um. Die Argumentationslinien sind dabei die gleichen wie zur damaligen Zeit. Auch wissenschaftlich wurde die Frage ausgiebig behandelt. Vor allem wurden die Grundlagen des Konflikts überzeugend herausgearbeitet.⁸⁸ Dies hat jedoch nichts daran geändert, dass noch immer die jeweils voreingenommenen Positionen in der Diskussion prägend sind und von einem gegenseitigen Verständnis nicht gesprochen werden kann.⁸⁹

Für diese Studie sind diese jüngeren Entwicklungen aber weniger interessant als die Implikationen, die diese Divergenzen für die Mission in Indien zwischen 1947 und 1972 mit sich brachten: Wenn die Mission die christliche Perspektive auf Konversion betonte, dann erklärte sie damit ausdrücklich in Wort und schließlich auch in der Tat, den »Verkündigungscharakter«⁹⁰ in ihrer Arbeit nicht aufgeben zu wollen. Auch die einzelnen Missionare trugen diese Haltung mit, indem sie in ihrem missionarischen Lebensentwurf weiter fortlebten. In solcher Weise zeigte sich also auch in den Handlungen der Mission ein Zug, der sich vom zuvor vorgestellten Modus unterschied, sich gehorsam in das neue politische System einzufügen: Wenn die Möglichkeiten, Mission zu betreiben, infrage gestellt wurden, dann distanzierte sich die eigentlich apolitische Mission naheliegenderweise zum Zweck des Selbsterhalts von der politischen Ordnung.

Jesus Christus der *eine* Weg des lebendigen Gottes in unsere verlorene Menschenwelt herein ist und der Glaube an ihn der *eine* Heimweg aller Menschen zu dem verlorenen Vater, davon will das heutige Indien offenbar noch weniger hören als das alte.« Vgl. für eine solche Feststellung auch in Kreisen der *London Missionary Society* Firth, Hinduism, S. 126–128, Zitat: S. 128: »The fact that the Christians are being required to deny a fundamental belief in order to conform to this modern version of Hinduism does not seem to register. The modern Hindu is fond of denouncing the dogmatism of intolerance; he fails to perceive that there is also a dogmatism of tolerance, and that he is in danger of falling into it.«

88 Vgl. besonders Kim In Search of Identity. Vgl. ebd., S. 1–9 für eine Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur zur Konversion in Indien.

89 Vgl. als Beispiel für die hindunationalistische Position Goel, Vindicated by Time – darin vor allem die einleitenden Kommentare ders., The Sunshine of »Secularism« und ders., Rift in the Lute.

90 Keller, Schreiben an Hermann Witschi, 06.08.1947, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 2, der hier mit Bezug auf die Frage der Erhaltung des Bekenntnisschulwesens ausdrücklich als vorausseilenden Gehorsam Tendenzen der Anpassung, wie zum Beispiel die Ersetzung von Bibel- durch Ethik-Unterricht, ablehnte.

2. Die Auseinandersetzung der Basler Mission mit den politischen Restriktionen im nachkolonialen Indien

Die Bereitschaft zur Unterordnung und die potentielle Distanzierung waren also auch nach 1947 zwei parallel bestehende Wesenszüge in der Mission. Welcher Zug im Denken und Handeln der Mission dominant werden sollte, hing jedoch jeweils vom Kontext ab. Denn in jeder nachkolonialen Situation waren die örtlichen und zeitlichen Umstände anders und die beteiligten Personen und Gruppen unterschiedlich.

Im Folgenden wird deshalb zunächst interessieren, wie das Umfeld der Mission im speziellen Falle Indiens genau ausgestaltet war. Besonders sind hier die Entwicklungen im religionspolitischen Klima und die daraus folgenden politischen Maßnahmen von Interesse. Zum Teil betrafen sie auch unmittelbar die Mission und deren Arbeit. Hierdurch wird es möglich zu untersuchen, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare gegenüber den für sie ganz konkreten Herausforderungen stellten.

2.1 Einschränkungen christlicher Missionsarbeit in Indien nach 1947

Dass in Indien – wie im Unterkapitel 1.2 bereits angedeutet – das Betreiben von Mission zum Teil als Eingriff in die politischen Entwicklungen der Nation aufgefasst wurde, zeigte sich darin, wie im allgemeinen und dann auch im politischen Diskurs dazu Stellung genommen wurde.

Gerade in nationalistischen Kreisen wurde die Arbeit der Mission von Anfang an scharf kritisiert. Das Christentum wurde an sich schon zum Teil als fremde Religion verstanden. Ein auf Ausbreitung ausgerichtetes Christentum erschien diesen Gruppen als noch gefährlicher. Für sie führte das Wirken der Mission unweigerlich zu einer Zersplitterung Indiens. Sie meinten zudem eine auswärtige Agenda hinter der missionarischen Arbeit zu erkennen. Denn schließlich wurde die Missionsarbeit auch vielfach mit ausländischen Geldern unterstützt⁹¹ und von missionarischen Akteuren ausgeführt, die selbst keine Inder waren.⁹² Auch in der Leitung der Basler Mission nahm man diese Stimmungslage wahr und stellte über diese fest:

91 Vgl. Jacob, Schreiben an Jacques Rossel, 27.04.1963, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-05-289, S. 1 für den Nationalen Christenrat Indiens, der sich aus Furcht vor Illoyalitätsvorwürfen von der Annahme ausländischer Gelder distanzierte.

92 Vgl. hier zum Beispiel auch die umfassenden Proteste 1964, als die katholische Kirche den Eucharistischen Weltkongress in Bombay veranstaltete und Paul VI. als erster Papst nach Indien reiste, was von hindunationalistischer Seite als Einleitung eines neuen Missionsprogramms interpretiert wurde. Die Gründung der bis heute einflussreichen Vishva Hindu

Wir haben es heute mit selbständigen Staaten zu tun, die eifersüchtig über ihre Selbständigkeit wachen und alle Einflüsse gegen die Nachwirkungen oder verkappten Ueberreste des westlichen Imperialismus ausschalten wollen. [...] Manche dieser Länder im Osten (in Afrika ist dies noch kaum der Fall) sehen in der Mission einen Ueberrest des westlichen Imperialismus, den es auszuschalten gilt.⁹³

Die Deutung, dass die Arbeit der Mission eine Form implizit fortbestehenden westlichen Kolonialismus sei, ging auf einige Aspekte zurück, die bereits an anderer Stelle angesprochen worden sind:⁹⁴ Das unabhängige Indien befand sich in den Jahren unmittelbar nach seiner Gründung generell in einer Phase der Selbstfindung. Im politischen Diskurs galt der neue Staat noch als verwundbar: Denn im Inneren musste sich die Politik ausdauernd damit beschäftigen, die heterogenen Regionen in einen Staat zusammenzufügen. In Assam oder Kaschmir bestanden zudem politisch angespannte Situationen. Auch hatte das inmitten des indischen Territoriums gelegene Goa immer noch den Status einer europäischen Kolonie. Die Weise, wie sich die Abtrennung Pakistans vollzogen hatte, galt in der Politik als warnendes Beispiel, welche Folgen innere Spaltungen mit sich bringen konnten. Die Überlegungen in stärker christlich geprägten Gebieten, zum Beispiel in Assam, im Stile Pakistans ein *Krististan* zu erschaffen, ließen die Vorbehalte gerade auch gegenüber Christen wachsen. Im Äußeren erschien dagegen seit Ausbruch des Kalten Kriegs die Gefahr neuer fremder Einflussnahmen als gegeben. Dafür gaben die offensiven Versuche von USA und Sowjetunion, andere Staaten nach ihren Vorstellungen zu prägen, Anlass. Insgesamt war somit die beobachtbare »hostility [...] towards conversion to Christianity [...] not merely the expression of inter-religious jealousy, but also, and perhaps more significantly, the manifestation of understandable postcolonial anxieties about the very survival and coherence of the Indian nation.«⁹⁵

Auch in die oberste Führungsriege des Landes gingen solche kritische Ansichten über die christliche und besonders über die westliche Missionsarbeit vermehrt ein: »While everyone in India has a right to propagate religion as he pleases, we do not want people from outside to come and do that«,⁹⁶

Parishad als Reaktion darauf hatte grundlegende religionspolitische Implikationen; vgl. zu diesen Zusammenhängen Lochtefeld, Art. Vishva Hindu Parishad, S. 761.

93 Raaflaub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 4.

94 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.1.

95 Bauman, Postcolonial Anxiety, S. 182. Vgl. ebd., S. 181–183, 194–203 generell für die Tradition der Desintegrationsangst in Indien und dafür, wie sie in die beschriebenen innen- und außenpolitische Ängste überführt wurde.

96 Zit. n. o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 9. Vgl. dazu auch Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1953), S. 15; Brown, Indian Christians, S. 229f.

betonte beispielsweise 1953 der Innenminister Indiens, Kailash Nath Katju. Nicht nur saßen Personen wie Katju an den Stellen, an denen diese Haltungen auch in gesetzliche Maßnahmen übersetzt werden konnten, auch trugen führende Politiker mit derartigen Aussagen dazu bei, die Position der kritischen und lauter werdenden Stimmen allgemein zu stärken.⁹⁷

Infolge dessen wurde die Arbeit der Mission zunehmend umstrittener und sie wurde schließlich auch unmittelbaren gesetzlichen Einschränkungen ausgesetzt. Angedeutet hatte sich dies bereits in der Folge der Unabhängigkeit 1947 darin, wie mit den von der Mission betriebenen Schulen umgegangen wurde. Den Schulen galt nämlich das besondere Augenmerk der Politik, die sich wohl bewusst war, wie über diese die Gesellschaft auf breiter Ebene geformt werden konnte. Schon in kolonialen Zeiten waren in Indien deshalb vor allem die Arbeiten der westlichen Mission im Bildungsbereich kritisch betrachtet und von hinduistischen Obrigkeiten beschränkt worden.⁹⁸ Daran schloss sich die Debatte nach 1947 an, ob Schulen Bekenntnisschulen bleiben dürften. Hier schienen die beschriebenen Gegensätze zwischen den beiden verschiedenen Ideen von religiöser Toleranz bereits zum ersten Mal auf: Denn je nach Standpunkt konnte der Versuch, die Schulen als bekenntnisfreie Institutionen zu gestalten, entweder als Vollziehen des Leitgedankens der Religionsfreiheit oder als Angriff auf diese interpretiert werden. Die staatlichen Stellen mancher Regionen nahmen implizit Stellung zu dieser Frage: Zum Teil stellten sie Regelungen auf, die es Diakonen verboten, neben dem geistlichen Amt auch ein Lehramt auszuüben. Andernorts wurden Leitungen christlicher Schulen dazu gezwungen, in ihren Verwaltungsgremien Vertreter der Regierung mitwirken zu lassen.⁹⁹ Damit erteilten diese Stellen den in der Mission gängigeren Auffassungen von religiöser Toleranz eine Absage.

Der potentielle Einfluss politischer Maßnahmen auf ihr Wirken wurde den westlichen Missionsgesellschaften außerdem dadurch früh deutlich, dass sie mit der Unabhängigkeit insgesamt als in Indien wirkende Organisationen neu auf den Prüfstand kamen: Die missionarische Arbeit in Indien war nur mit einer Genehmigung der Regierung möglich.¹⁰⁰ Von den ersten 79 Anträgen

Vgl. zur ähnlichen Haltung Nehrus ebd., S. 231: »As he explained [...] The real question was that of missionaries as foreigners, and too many foreigners was undesirable from a political and social point of view.«

97 Vgl. o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 10.

98 Vgl. zum Beispiel Kawashima, *Missionaries and a Hindu State*, S. 82–113.

99 Vgl. für eine Darstellung dieser Maßnahmen und einer Kritik daran o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 2f.

100 Vgl. zu diesen Regelungen o.A., *Editorial Notes*, 1950, S. 197; Brown, *Indian Christians*, S. 232.

blieben immerhin 27 zunächst in der Schwebe und zwei wurden letztlich sogar abgelehnt.¹⁰¹ Hier deuteten sich bereits die Möglichkeiten an, die Arbeit der westlichen Mission in Indien gesetzlich einzuschränken.

Die Missionare vor Ort bekamen die sich verschärfende Situation unmittelbar zu spüren. Denn selbst wenn das Ersuchen einer Missionsgesellschaft positiv beschieden wurde, bedeutete dies nicht, dass ihre Missionare so ungehindert weiterarbeiten konnten, wie sie es bisher getan hatten. Ausländische Missionare benötigten von nun an eine offizielle Einwilligung, wenn sie ihr Wohngebiet länger verlassen wollten, zum Beispiel für eine Evangelisationsreise. Ihre Reiseroute mussten sie sich in diesen Fällen ebenfalls erst bestätigen lassen.¹⁰² Manche Gebiete, die die politische Führung aufgrund von religiösen oder politischen Spannungen als kritisch einstufte, blieben für diese Unternehmungen gänzlich verschlossen.¹⁰³ »Heidenpredigt, so wie sie einst Hebich gehalten hat auf den Götzenfesten, auf den Straßen usw., Heidenpredigt von europäischen oder amerikanischen Missionaren, von Ausländern, wie der Inder sagt, in dem neuen Indien ist nicht erlaubt, ist wie die Missionare immer neu versicherten, gar nicht möglich«¹⁰⁴ – so berichteten in diesem Sinne auch Besucher aus der heimatlichen Gemeinde der Basler Mission von ihren Reisen in Indien. Diejenigen Missionare, die noch nicht in Indien waren oder das Land – zum Beispiel für einen Erholungsurlaub in Europa – zeitweise verlassen wollten, waren noch stärkeren Einschränkungen unterworfen. Zwar hatte die indische Regierung die zuständigen Behörden dazu angehalten, »to allow replacement of all evangelistic missionaries as well as their augmentation, if a satisfactory case can be made out for enlarged personnel.«¹⁰⁵ Doch in vielen Einzelfällen musste man in der Mission bereits ab den späten 1940er Jahren feststellen, dass es schwieriger als zuvor¹⁰⁶ war, westliche Kräfte für die Kirchen in Indien auszusenden: Anträge auf Visa-Genehmigung, auf Aufenthaltsgenehmigung oder auf Wiedereinreise blieben lange in der Schwebe oder wurden zum Teil ganz abgelehnt.¹⁰⁷ Trotz solcher bereits früh vorhandenen Beschränkungen blieb in der indischen

101 Vgl. o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 7.

102 Vgl. o.A., Editorial Notes, 1950, S. 199f.; Schuler, Wieder in Indien, S. 85.

103 Vgl. Brown, Indian Christians, S. 232; Thomas, India, South India, S. 92f.

104 Haug, Bericht von Landesbischof D. Haug über seine Indienreise am 26. Februar 1956 in der Leonhardskirche in Stuttgart, 26.02.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 10, der hier ausdrücklich auf den Missionar Samuel Hebich verweist. Hebich war einer der ersten Basler Missionare in Indien gewesen und nahm in der kollektiven Erinnerung der Basler Missionsanhänger eine besondere Rolle ein. Zur Vita und zur Wirkungsgeschichte Hebichs vgl. vor allem Becker, *Conversio* im Wandel, S. 154–157.

105 Vgl. o.A., Editorial Notes, 1949, S. 515.

106 Freilich war auch in kolonialen Zeiten die Einreise von christlichen Missionaren in Indien zum Teil Einschränkungen unterworfen; vgl. Jacob, The Government of India, S. 410f.

107 Vgl. für eine zeitgenössische Beobachtung der Verschärfung o.A. [National Christian

Politik die Annahme gängig, dass »the large influx of missionaries into the country [...] prevented Christian nationals from [...] develop[ing] initiative and administrative experience«. ¹⁰⁸ Diese Ansicht veranlasste in der Folge die politische Führung um Nehru zu noch weiter reichenden Restriktionen: Auf Basis neuer Gesetze war westlichen Missionaren die Einreise ab Mitte der 1950er Jahre nur noch dann erlaubt, »if they have *outstanding qualifications* or are specialists in any field where Indians with sufficient qualifications are not available.« ¹⁰⁹ Allein Missionare aus den Ländern des *Commonwealth* blieben von diesen Regelungen zunächst noch ausgenommen. In jedem einzelnen Fall mussten die Kirchen und die missionarischen Organisationen deshalb fortan genau begründen, warum eine offene Stelle mit einem ausländischen Missionar besetzt werden sollte. ¹¹⁰

Die missionskritischen Stimmungen und Maßnahmen verstärkten sich ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre noch erheblich. Angetrieben wurde dies dabei von der Auseinandersetzung mit christlichen Konversionen im zentralindischen Staat Madhya Pradesh. Dort hatten hinduistische Gruppen gegenüber den Trägern missionarischer Arbeit scharfe Vorwürfe erhoben: »[They] were employing »force, fraud, or ... illicit means« to win converts from among the »illiterate aboriginals and other backward people.« ¹¹¹ Damit nahmen sie direkt auf den gängigen Vorwurf Bezug, dass das Wirken der Mission allein auf Proselytisierung ziele. Nachdem radikale Gruppen sogar zu Aktionen gegen die ausländische Mission aufgerufen hatten, fühlte sich die Regierung des Staates veranlasst, die Vorwürfe zu untersuchen. Sie setzte sich dabei auch zum Ziel, generell zu prüfen, ob die missionarische Arbeit in der Region rechtmäßig sei. Dazu richtete sie eine Kommission unter der Leitung des ehemaligen Richters Bhawani Shankar Niyogi ein.

Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 7f.

108 Ebd., S. 8. Diese Deutungsweise war selbst in den indigenen Missionskirchen äußerst wirksam; vgl. u.a. Raaf laub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 5–8 sowie das Kapitel V, darin vor allem die Abschnitte 1.2 und 2.1.

109 So die Formulierungen in den Regelungen zur Visa-Vergabe; wiedergegeben in o.A., Extrakt aus einem Artikel der Zeitung »Mail«, 10.04.1955: »Entry of foreign Missionaries. Passport rules tightened«, o.D. [April 1955], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 1 (Herv. i. Orig.).

110 Vgl. für die Erschwerung des Zugangs für Missionare sowie zu den Inhalten der Restriktionen auch Jacob, *The Government of India*, S. 411–416; Webster, *A social history of Christianity*, S. 281.

111 Bauman, *Postcolonial Anxiety*, S. 189. Die darin enthaltenen Zitate sind dem sog. Niyogi-Report entnommen, der sogleich detailliert vorgestellt wird: vgl. für die Zitate Niyogi, *Report of the Christian Missionary Enquiry Committee Madhya Pradesh*, Bd. 1, S. 163, bzw. 167.

Aus der Arbeit dieses Gremiums entstand 1956 der *Report of the Christian Missionaries Enquiry Committee Madhya Pradesh*.¹¹² Im Bericht wurde die Konversion zum Christentum selbst zwar nicht als illegitim erklärt. Die Autoren prangerten jedoch energisch die dafür verwendeten Methoden an. Ihrer Ansicht nach benutzte die Mission ihr Bildungsangebot und Ähnliches als Köder, um Inder für den christlichen Glauben zu gewinnen. Der regionalen Regierung empfahlen die Autoren des Reports deshalb, für die Ausreise der ausländischen Missionare zu sorgen, die Veröffentlichungen der Mission zu kontrollieren und die von ihr getragene Sozialarbeit zu verbieten. Damit sollte all jenen Bekehrungen Einhalt geboten werden, welche durch Zwang, Täuschung oder Vereinnahmung geschähen. Die Kommission forderte die Führung des Staates zudem auf, sich dafür einzusetzen, dass auch in der Verfassung des Gesamtstaates die Regelungen zur Konversion in einen solchem Sinne näher bestimmt werden sollten.¹¹³

Die Folgewirkungen dieses Berichts sind nicht zu unterschätzen. Bis heute ist er der wichtigste Bezugspunkt in der hindunationalistischen Kritik an christlicher Mission geblieben.¹¹⁴ Zwar wurden nicht alle seine Forderungen auf die nationale Ebene überführt, aber diese Stellungnahme und ihre Verbreitung lösten in der Folgezeit doch weitere politische Entwicklungen in einzelnen Staaten Indiens aus: In Madhya Pradesh beispielsweise blieb die Stimmung auch deswegen angespannt. Dies äußerte sich unter anderem in heftigen, zum Teil gewaltsamen Konflikten zwischen Hindus und Christen. Dort und in der Region Orissa wurden in den späten 1960er Jahren, in Arunachal Pradesh in den späten 1970er Jahren zudem sogenannte *Freedom-of-Religion*-Gesetze verabschiedet. Durch diese wurden einige der Forderungen des Reports rechtlich bindend. Auch in der Politik des Gesamtstaats fand das Klima der Kritik an der Mission seinen Niederschlag: Die Möglichkeiten westlicher Missionare zur Einreise und zum Aufenthalt im Land wurden noch weiter beschränkt. Missionare aus *Commonwealth*-Ländern waren nun ebenfalls restriktiven Visa-Bestimmungen unterworfen. Denn in der Mitte der 1960er Jahre wurde auch die für sie zuvor geltende besondere Behandlung aufgehoben.¹¹⁵

112 Niyogi, *Report of the Christian Missionary Enquiry Committee Madhya Pradesh*, 2 Bde.

113 Zu Entstehung, Durchführung und Inhalt des Berichts vgl. vor allem Bauman, *Postcolonial Anxiety*, S. 188–191, daneben u.a. Fox, *Foreign Money for India*, S. 138, 140; Heideman, *From Mission to Church*, S. 600–604.

114 Vgl. zum Beispiel die Wiederauflage des Berichts in den 1990er Jahren: Goel, *Vindicated by Time*.

115 Vgl. für die Auswirkungen des Niyogi-Reports auf politische Debatten und Maßnahmen bis in die Gegenwart u.a. Bauman, *Postcolonial Anxiety*, S. 191–194; Goel, *Rift in the Lute*, S. 39–50; Fox, *Foreign Money for India*, S. 140; Huber, *Das Christentum*, S. 106–108; Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society*, S. 422f.

2.2 Handlungsweisen der Basler Mission angesichts der politischen Einschränkungen in Indien

Diese politischen Maßnahmen richteten sich nun ausdrücklicher gegen das, was man unter Umständen doch als ein stets vorhandenes politisches Programm der eigentlich apolitischen Mission bezeichnen könnte: Nämlich gegen das Ansinnen, im gegebenen Umfeld den Raum zu erhalten, von dem aus missionarische Arbeit ungehindert durchgeführt werden könnte.¹¹⁶ Dies war nach 1947 sehr viel schwieriger zu erreichen. Die Basler Mission stellte dies früh daran fest, dass auch einige ihrer ersten Anträge auf Einreisegenehmigungen für ihre Missionare problematisch oder gar erfolglos verliefen.¹¹⁷

Die Schwierigkeiten für das Unternehmen der Mission in Indien verstärkten sich dadurch spürbar – sowohl für die Basler Mission als Ganzes als auch für die Missionare vor Ort. Für die Organisation war es nun beispielsweise nicht mehr möglich, im Personalbereich längerfristig zu planen und Kandidaten gezielt für die Arbeit in Indien auszubilden.¹¹⁸ Für die einzelnen Missionare hatten die politischen Unsicherheiten sogar noch grundsätzlichere Bedeutung. Sie stellten ihren Lebensentwurf gänzlich infrage: Frühere Generationen von Missionaren waren bei ihren Einreisen kaum eingeschränkt worden und hatten so ihren Dienst als Lebensaufgabe verstehen und verwirklichen können. Eine solche Lebensplanung war im unabhängigen Indien mit seinen politischen Ungewissheiten nicht mehr möglich: Nun war für einen Missionar schon ungesichert, ob er bei der gegebenen restriktiven Visa-Politik überhaupt einreisen konnte. Und bei jedem zeitweiligen Verlassen des Landes wurde die Erlaubnis zum Aufenthalt in Indien neu auf den Prüfstand gestellt: Eine Rückkehr war nicht möglich ohne ein sogenanntes *No objection to return*-Zertifikat, mit welchem dem Missionar bestätigt wurde, dass er sich als verlässlich bewiesen habe und seine zukünftige Mitarbeit unerlässlich sei.¹¹⁹ Die Genehmigungsverfahren wurden für die Missionare dadurch noch bedrohlicher, da sie damit auch immer subjektiven Urteilen vonseiten offizieller Stellen ausgeliefert waren. Diese neue, recht schutzlose Situation stellte für viele Missionare eine große Belastung dar. Im Fall der Basler Mission bekam beispielsweise der Malabar-Missionar Hans

116 Vgl. Porter, *Religion versus Empire*, S. 324.

117 Vgl. für die Basler Mission Witschi, *Indien*, in: Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 15; ders., *Indien*, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 15; ders., *Indien*, in: Jahresbericht der Basler Mission (1957/58), S. 15.

118 Vgl. Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 30.08.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2f. für Reflexionen, die in diesen Zusammenhängen entstanden.

119 Vgl. zu all diesen Regelungen u.a. o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 8; o.A., *Editorial Notes*, 1950, S. 199f.

Zuber die Unsicherheit seiner Lage deutlich zu spüren: Für seinen für 1954 angesetzten Erholungsurlaub in Europa erhielt er die entsprechende Erlaubnis zur Rückreise erst nach wiederholten Anträgen. Über Monate hinweg war so seine Zukunft im missionarischen Dienst ungewiss geblieben. Wie seine Briefe und Berichte deutlich illustrieren, strapazierte ihn dies sehr stark.¹²⁰

Generell lässt sich bei der Basler Mission beobachten, wie ihre Vertreter immer aufmerksamer die sich verschärfende Situation für die Missionsarbeit in den Blick nahmen: Diesen wurde mehr und mehr bewusst, wie es der Malabar-Missionar Richard Lipp schon 1950 formuliert hatte, dass die »Kraefte, die der Mission feindlich gesonnen sind, [...] immer deutlicher und unverkennbarer ihre Stimme«¹²¹ erhoben. Auch in den öffentlichen Stellungnahmen der Missionsgesellschaft ließ sich diese gesteigerte Sensibilität immer deutlicher erkennen: In den ersten Jahresberichten nach 1947 waren, innerhalb weitestgehend positiv gefärbter Schilderungen, nur vereinzelt Zweifel angedeutet worden, wie es um die Zukunft der Arbeit der Mission stehe.¹²² Zu dieser Zeit zeigte sich die Unzufriedenheit auch eher indirekt, beispielsweise in den Urteilen über die Entwicklungen in der Schulpolitik in Indien. Wiederholt wurden hierzu vonseiten der Basler Mission Befürchtungen gegenüber den Vorhaben der Regierung, die Schulen zu säkularisieren, geäußert: Die Berichte prognostizierten, dass christliche Unterweisungen verboten werden könnten oder der Unterricht in anderen Religionen ergänzt werden müsste. Es wurde vermutet, dass dadurch die christliche Prägung der Missionsschulen gefährdet sei.¹²³ Ab der Mitte der 1950er Jahre wurden dann die radikalere und missionskritische Atmosphäre in Indien sowie die damit

120 Vgl. für die Entwicklungen in dieser Frage Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 01.09.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 03.04.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 02.06.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 31.08.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 05.10.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

121 Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2. Vgl. ähnlich auch die Urteile von Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 03.04.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 02.06.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2 sowie – im Anschluss an die Veröffentlichung des Niyogi-Berichts – Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 25.07.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

122 Vgl. Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1949), S. 7; ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 4f.

123 Vgl. ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1947), S. 20; ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 4f.; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 18; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1949), S. 7; Streckeisen, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1950), S. 21f.

einhergehenden politischen Vorgaben für die Arbeit der Mission immer häufiger Teil der Jahresberichte. Dies trug zur besorgten Stimmung bei der Basler Mission weiter bei.¹²⁴

Die Christen in Indien empfanden diese Entwicklung – von der relativen Duldung der Missionsarbeit hin zu immer stärkeren Einschränkungen – ebenfalls als bedrohlich. Vor allem sahen manche von ihnen in den zunehmenden Restriktionen einen Angriff auf den verfassungsmäßig verankerten Leitsatz der Religionsfreiheit.¹²⁵ Nicht alle Christen stimmten in solche Klagen mit ein, auch nicht alle Vertreter der Mission. Diese vertrauten weiter auf die ausgleichende Haltung einzelner politischer Führer, wie zum Beispiel die des Ministerpräsidenten Nehru.¹²⁶ Aber gerade bei den unmittelbar betroffenen Missionaren vor Ort wurde zunehmend doch ein pessimistischer Unterton prägend, wenn sie ihre Situation und ihre Erwartungen für die weitere Tätigkeit in Indien bewerteten. Besonders Missionare wie Hans Zuber, die die negativen Auswirkungen persönlich erfahren hatten, wurden vorsichtiger in ihren Aussagen über die Zukunft. So äußerte er 1956, also in der Zeit der Veröffentlichung des Niyogi-Reports, hinsichtlich eines geplanten Besuchs des Basler Indien-Inspektors Witschi in Indien mit einiger Sorge, dass »hoffentlich [...] die politische Entwicklung keine ›dummen Streiche‹«¹²⁷ mehr spiele. In Anbetracht der verschärften Visa-Bedingungen verfestigte sich bei Missionaren zudem auch vermehrt der Eindruck, dass in der neuen Zeit »Missionare nach Indien nur noch als ›Lückenbüsser‹ herauskommen«¹²⁸ könnten und »an eine Lebensaufgabe in Indien nicht mehr zu denken ist.«¹²⁹

124 Vgl. Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1953), S. 15; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1954), S. 15–17; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 14f.; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 14.; Koechl in, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1957), S. 15; Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1967/68), S. 32; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1969/70), S. 25f.

125 Vgl. Goel, *Rift in the Lute*, S. 38f. – hier freilich mit kritischer Abgrenzung zu diesen Beschwerden vonseiten der Christen.

126 Vgl. zum Beispiel die zurückhaltende Bewertung des Niyogi-Reports bei Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 14.08.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1. Vgl. ähnlich und mit Bezug auf die Entwicklung des Kommunismus in Kerala auch Richard Lipp; wiedergegeben in Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 2. Vgl. des Weiteren auch Thomas, *Christian Attitudes*, S. 15.

127 Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 17.09.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

128 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 30.08.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2.

129 Ders., Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2. Vgl. ebenso zu einer späteren Zeit, nach weiteren Einschränkungen, zum Beispiel auch Veigel, »Kurzbericht«, 24.07.1968, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-05-298, S. 2: »Die Visa-Schwierigkeiten werden immer mehr

Für den Südkanara-Missionar Christian Schuler bedeutete es deshalb auch »jedemal ein Geschenk, für das wir dankbar sein müssen, wenn wieder eine Einreisegenehmigung erteilt wird«.¹³⁰

In all dieser Unzufriedenheit und Sorge war den Christen in Indien aber gleichzeitig bewusst, dass der politische Rückhalt für die eigene Position in Indien nach 1947 zunehmend fehlte. Dies galt umso mehr, da auch die aus der Mission entstandenen Kirchen ebenso entschieden nach größerer Eigenständigkeit riefen. Auch führende christliche Vertretungen in Indien nahmen bevorzugt eine apolitische Haltung ein. Denn sie wussten um die zahlenmäßige Schwäche der christlichen Gemeinschaft in Indien und es lag nicht in ihrem Interesse, ihre Lage durch aktiven politischen Widerstand womöglich noch zu verschärfen. In der Mission nahm man dies beinahe resigniert auf. So stellte der Missionar Richard Lipp schon 1953 über die Lage und die fehlende Unterstützung durch den Nationalen Christenrat fest, man könne »in Malabar als weisser Missionar, der nicht die Staatsbürgerschaft besitzt, nicht mehr evangelistisch arbeiten [...]. Es hat sicher keinen Zweck, hierin auf bessere Zeiten zu hoffen. [...] Dass ›Proselytisieren‹, wie man es hierzulande nennt, eine unerlaubte Sache ist, damit hat man sich leider auch bis hinauf in den N.C.C. abgefunden«.¹³¹

In dieser Situation wurde es den Missionsgesellschaften und ihren Missionaren somit insgesamt nahegelegt, sich eher politisch unauffällig und fügsam zu verhalten. Dies sollte verhindern, von der Führung Indiens und seiner Staaten noch skeptischer wahrgenommen zu werden.¹³² Selbst in Fragen, die die westliche Mission grundsätzlich betrafen, war Widerstand also keine wirkliche Option. Eher folgten die Handlungen der Mission dem Ziel, sich in die gegebenen Umstände einzupassen, Bedrängnisse zu ertragen und nach Erleichterungen innerhalb der geschaffenen Ordnungen zu suchen. In der Frage der Visa-Politik überließ die Mission letztlich dem Nationalen Christenrat die Vertretung ihrer Interessen vollständig. Dieser Verband wiederum versuchte, den offiziellen Stellen die Ängste vor der westlichen Mission zu nehmen: Zum Beispiel wies der NCC auf die vielen Bemühungen hin, mit denen die indischen Kirchen nach 1947 mehr und

werden. Wir müssen uns darüber klar sein. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dass sogar Aufenthalte in einzelnen Fällen nicht mehr verlängert werden«.

130 Schuler, Wieder in Indien, S. 85.

131 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 14.07.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2. Vgl. ähnlich auch Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1.

132 Solche Überlegungen hatten westliche Missionare auch schon angestrengt, als es in kolonialen Zeiten darum ging, sich zur indischen Nationalbewegung zu positionieren. Hier ging es ihnen freilich noch um die Gunst der Kolonialführung; vgl. dazu Studdert-Kennedy, *British Christians*, S. 110–114; Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 65f.

mehr Eigenständigkeit zugesprochen bekamen.¹³³ Sogar in politisch besonders angespannten Situationen blieb das Erdulden und das Arrangieren das gängige Muster im Verhalten der Mission. Dies zeigte sich auch, als in Kerala 1957 die kommunistische Partei die Regierung übernahm: Selbst in diesem Kontext betonte die große Mehrheit der Christen, vor allem auch der Nationale Christenrat, dass eine Regierung, die auf legitimen Wege gewählt wurde, zu akzeptieren sei.¹³⁴ Dieser Linie folgte man dann auch in der Basler Mission.¹³⁵

Diese Bereitschaft dazu, empfundene Missstände zu erdulden, ging dabei aber nicht allein auf strategische Überlegungen zurück. Geprägt war dieses Handeln auch von der in der Mission seit jeher verbreiteten Ansicht, dass die Gegebenheiten der Welt einem göttlichen Plan folgten und der göttlichen Führung pflichtbewusst und gehorsam zu folgen sei.¹³⁶ Diejenigen, die dieser Idee nachgingen, konnten mit Gottvertrauen auf die für sie unangenehmen Begebenheiten blicken und die Hoffnung ableiten, dass all diese Entwicklungen doch einen Sinn haben könnten. Nötig sei für die westliche Mission auch unter diesen Umständen eine »attitude of obedience, which takes the

133 Vgl. für die Versuche, durch eine engere Zusammenarbeit mit dem Nationalen Christenrat die Probleme bei den Visa-Vergaben zu reduzieren o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 8f.; Jacob, Rundschreiben des National Christian Council. »New Visa Procedure«, 27.02.1958, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 1f. Vgl. zu den Devolutionsbemühungen in den Kirchen im Kapitel V den Abschnitt 2.2.

134 Teile der Katholiken stellten sich dagegen entschieden gegen die neue Regierung und setzten sich für deren schnellstmögliche Beendigung ein; vgl. für das Verhalten der katholischen Kirche Narayanan, *The Christian Community*, S. 65f. Vgl. Thomas, *Christian Attitudes*, S. 15 für die verschiedenen möglichen Handlungsoptionen der Christen gegenüber der kommunistischen Regierung. Vgl. ebd., S. 15 auch zum Argument, dass dieses vielfach praktizierte Arrangement mit der kommunistischen Regierung sogar noch weiter gehen konnte, indem man sich auch als Christ für die sozial-egalitären Anliegen der Kommunisten offen zeigte. Diese Haltung basierte auf einer Einstellung gegenüber dem Kommunismus, die zu jeder Zeit innerhalb der christlichen und missionarischen Kreise in Indien – neben der schon angeführten Furcht – auch bestand: Von einer Position der Standfestigkeit aus eine konstruktive und verständnisvolle Auseinandersetzung mit zum Beispiel den sozialen Zielvorstellungen der Kommunisten zu suchen, forderten u.a. Bryce, *Our Christian Responsibility*, S. 26–28; o.A., *Missionaries and Communism*, S. 15; Garlick, *The Floods Came*, S. 17f., 43–47 – oder vonseiten der Basler Mission o.A., Schreiben an Richard Lipp, 21.12.1948, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1; Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 8; Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 25.07.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f.

135 Vgl. Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2059, S. 1.

136 Vgl. zur Bedeutung der Werte Treue, Gehorsam und Pflichtbewusstsein für Basler Missionare des 19. Jahrhunderts Becker, *Conversio im Wandel*, S. 260–264; 266–269; 635–649. Vgl. zum Vertrauen auf einen göttlichen Plan auch die Ausführungen im Abschnitt 2.3 des Kapitels V und jene im Kapitel VIII.

situation and tries to learn the lesson that God gives us«¹³⁷ – so formulierte es zum Beispiel auch der Missiologe Walter Freytag in den späten 1950er Jahren. In einem solchem Sinne äußerte man sich auch in der Basler Mission zum Teil zuversichtlich – auch in den Zeiten, in denen sich die Bedingungen für die Arbeit der Mission sichtbar verschlechterten. Gerade darin meinten manche Basler Vertreter sogar das Nahen des Reiches Gottes zu erkennen: »Diese grandiose Unruhe wird zu einem Zeichen der Zeit und hat für den Christen nach Matthäus 24 ihre letzte Begründung und Bezogenheit auf das entscheidende Geschehen: *Er kommt*«¹³⁸. Eine derartige Haltung, ausdrücklich auf Gottes Führung zu vertrauen, schien auch manchem Basler Missionar in Indien in kritischen Situationen, zumindest teilweise, die Angst vor den Bedrohungen genommen zu haben: »Im Gespräch mit Indern und Europäern spüre ich immer wieder die lähmende Angst vor dem Kommunismus«, berichtete beispielsweise der Südkanara-Missionar Albert Veigel, um anschließend entschieden zu betonen: »Ich frage mich, ob das am Platze ist. Dienen wir wirklich dem »Kommanden Herrn«, also dem Sieger, dann kann uns jene Macht nicht mehr imponieren. Wir werden sie nicht unterschätzen, aber als besiegt betrachten.«¹³⁹

Doch die Mission und die Missionare beschränkten sich dennoch nicht alleine darauf, sich mit den zum Teil unbefriedigenden Umständen zu arrangieren. Vielmehr strebten sie auch stets danach, noch bestehende Räume für die missionarische Arbeit aktiv wahrzunehmen oder neue Möglichkeiten des Wirkens ausfindig zu machen und zu nutzen. Beides – das Erdulden von Missständen und der Versuch, kreativ mit den Einschränkungen umzugehen – wird beispielsweise in einer Positionierung Richard Lipps 1950 deutlich. Der Malabar-Missionar war zu diesem Zeitpunkt vor die Frage gestellt, ob und wie der Bekenntnischarakter der Missionsschulen aufrechterhalten werden kann: »Die Regierung sieht sich als säkularer Staat, der jeder Religion Glaubensfreiheit garantiert, nicht in der Lage, einer bestimmten Religion das Monopol der Verkuendigung zu geben, wenn in der Schule Kinder von Eltern verschiedener Religionen vertreten sind«, schilderte er. »Es gehoert, meine ich, zu unserer evangelischen Haltung, dass wir hier um unserer Schulhaeuser willen nicht versuchen sollten, diese Ordnung zu umgehen«, gestand Lipp hierzu fügsam zu, um dann aber im Folgenden andere Formen des Wirkens auszuloten und in den Blick zu nehmen: »Es ist uns Gelegenheit geboten,

137 Vgl. Freytag, *Changes in the Patterns*, S. 167–169, Zitat: S. 167.

138 Witschi, »Der Wandel der Lage draussen, unser Werk und wir«, Referat an der Mitgliederkonferenz der Basler Mission, 16.04.1951, in: Basler Mission/mission21, Q-41.29, S. 2 (Herv. i. Orig.).

139 Veigel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 10.06.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2093.1, S. 1.

ausserhalb des Stundenplans, vor oder nach den Schulstunden, die Kinder im christlichen Glauben zu unterrichten.«¹⁴⁰

Die Organisationen der Mission versuchten zudem auch generell, neue Wege einzuschlagen und zu gehen. In einem solchen Sinne passten sich viele Gesellschaften der neuen Situation an, indem sie sich stärker auf soziale Arbeiten konzentrierten. Denn den im sozialen Bereich angestellten Vertretern der Mission wurde lange Zeit deutlich leichter die Einreise nach Indien gewährt als ihren im engeren Sinne missionarisch wirkenden Kollegen. Hier ergriffen die Missionsgesellschaften also die Chance, zunächst vergleichsweise unbehelligt weiterarbeiten zu können, ohne dass sie die Restriktionen ihrer Arbeit selbst angreifen mussten.¹⁴¹ Einer ähnlichen Intention folgte es, dass die Mission die Kirchen früher in die eigene Verantwortung entließen und die Trägerschaft der Mission in deren Hände legten. Ein solches Verhalten stand durchaus auch im Einklang mit lange gehegten Ansprüchen im Missionsdiskurs selbst. In der Situation nach 1947 aber bedeutete es vor allem auch, den verbreiteten Forderungen nach der sogenannten Nationalisierung der Kirchen nachzukommen.¹⁴² Als Verleugnung ihres eigenen Auftrags musste die westliche Mission dieses Vorgehen dabei gar nicht verstehen oder deuten lassen: Es musste ihr nämlich nicht zwangsläufig darum gehen, ihre eigenen Räume zur missionarischen Arbeit zu erhalten. Eine »Kirche [zu] hinterlassen, der die Möglichkeit zum Weitermachen gegeben ist«, auch »in dem allgewaltigen Hindureich«,¹⁴³ konnte in der gegebenen Situation als annehmbare Lösung empfunden werden: Das Fortbestehen der Missionsarbeit schien der Basler Mission auf diese Weise als ausreichend gesichert.

140 Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2.

141 Vgl. dazu ausführlicher im Abschnitt 2.1 des Kapitels IV.

142 Ein solches Verhalten war auch strategisch sinnvoll, weil die indischen Kirchen durch eine größere Selbstständigkeit als freier von westlichen Einflüssen erscheinen konnten; vgl. in einem solchen Sinne auch. o.A. [National Christian Council], »Government Matters, 1951–1953«, 15.12.1953, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 9, der die Visa-Schwierigkeiten auf das fortbestehende eigenständige Engagement westlicher Missionen zurückführt und argumentiert, dass durch die volle Integration auch Anforderungen neuer westlicher Kräfte glaubwürdiger als indischer Wunsch erkannt werden könnten.

143 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 20.03.1955, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f. Vgl. für eine ähnliche Argumentation auch Veigel, Schreiben an Friedrich Maier, 27.06.1968, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-05-298, S. 1. Auf den Zusammenhang von politischen Druck und Reformbereitschaft im missionskirchlichen System verweisen auch Studien über andere Missionsgesellschaften, zum Beispiel Penner, Russians, North Americans, and Telugus, S. 207.

3. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde analysiert, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare zur nachkolonialen politischen Ordnung in Indien stellten. Dabei wurde sichtbar und für die Untersuchung bedeutsam, dass die dortigen Bedingungen vielfarbig waren: Einerseits gab es im neuen Indien einen politischen Mainstream, der stark von säkularen Ideen geprägt war. Dieser betonte den Schutz der religiösen Freiheiten als eine seiner wichtigsten Aufgaben und brachte dies auch in die Verfassung ein. Dies vermittelte auch der Mission Sicherheit für ihr Bestehen und Arbeiten. Andererseits gab es politische Bewegungen, die – von verschiedenen Standpunkten ausgehend – die westliche, christliche Mission ablehnten. Dazu gehörten zuvorderst kommunistische und hindunationalistische Gruppen. Deren kritische Einstellungen gingen zunehmend in den politischen Diskurs ein und verschärften diesen damit. In der Folge dessen wurden die Bedingungen für die Mission im Laufe der 1950er- und 1960er Jahre immer problematischer. Denn ihre Möglichkeiten des Wirkens wurden verstärkt gesetzlich eingeschränkt.

Diese Vielfarbigkeit bedingte auch, dass sich die Basler Mission gegenüber der politischen Lage in Indien nach 1947 nicht einheitlich verhielt. Zum Teil ordneten sich ihre Vertreter fügsam und konform in die neue Situation ein. Dies zeigte sich vor allem in ihren Beurteilungen zum Systemwechsel und zu den allgemeinen politischen Reformen des neuen selbstständigen Staats. Das neue Indien, wie es zunächst war, fand die Zustimmung der Basler Mission. Demgegenüber wurden andere Elemente des nachkolonialen Indiens von ihr nicht akzeptiert. Ein Zug der Verweigerung gegenüber dem neuen Indien zeigte sich bei der Mission besonders im religionspolitischen Bereich. Von den missionskritischen Strömungen in die Defensive gedrängt, äußerten sich die Vertreter der Mission diesen gegenüber vielfach ablehnend. Diese Distanzierung richtete sie sich nicht gegen die bestehende Situation, aber gegen das, was das neue Indien politisch werden könnte – und wie die weitere Geschichte zeigte: auch werden sollte. Daneben verweigerte sich die Mission der neuen politischen Ordnung auch dadurch, dass sie ihre Arbeit einfach in der bisherigen Weise fortzuführen versuchte bzw. die bisherige Form der Missionsarbeit verteidigte. Damit brachte sie, oftmals ungewollt, aber entschieden ihre eigene Vorstellung von Konversion deutlich im politischen Diskurs Indiens zur Sprache. Dadurch trat sie in Widerspruch zu den Ansichten von religiöser Toleranz, die dort gängig waren. Die missionarische Arbeit weiter zu betreiben, war deshalb eine implizite, aber doch äußerst grundlegende Stellungnahme gegenüber dem neuen Staat und seinen weltanschaulichen Grundfesten.

Dieses Nebeneinander von Gehorsam und Distanzierung war dabei kein Novum in der Geschichte der protestantischen Mission. Vielmehr war diese

Aushandlung zwischen gegenläufigen Denkweisen in der Basler Mission in Indien nach 1947 eingebettet in eine lange Tradition einer genau solchen Auseinandersetzung der Mission mit den politischen Umständen. Der Zug der Konformität ging dabei zurück auf eine grundsätzlich apolitische Ansicht in der Mission, derzufolge die jeweils bestehende politische Ordnung zu akzeptieren sei. Die verweigernde Haltung war im Streben der Mission begründet, sich selbst zu erhalten und ihre Arbeit möglichst ohne äußere Einflussnahmen fortführen zu können.

Wie zuvor in den verschiedenen kolonialen Konstellationen, so bestimmte nun auch die spezielle Situation im nachkolonialen Indien, dass eine der beiden Tendenzen des Verhaltens dominant wurde, während die andere nur in schwächerer Form fortbestand: In Indien nach 1947 war es nun so, dass es der Mission und den Missionaren an Stärke fehlte, um politisch Einfluss zu nehmen. So konnte sie ihren entstehenden Unmut kaum in widerständiges Handeln überführen. Die Vertreter der Mission fügten sich deshalb vor allem fügsam in die Umstände ein. Sie strebten danach, sich mit der Lage zu arrangieren und kreative Auswege aus den Einschränkungen zu finden: Manche althergebrachten Muster westlicher Missionsarbeit wurden im Zuge dessen zurückgelassen, um andere Formen der Mission zu entwickeln, die im neuen Indien weniger Kritik ausgesetzt waren.

IV. Die Basler Mission zwischen Missionsarbeit und Entwicklungshilfe

Im vorherigen Kapitel wurde aufgezeigt, wie es unter den neuen politischen Bedingungen in Indien nach 1947 zunehmend schwieriger für westliche Personen wurde, missionarisch zu arbeiten. Besonders führte eine restriktive Politik der Visa-Vergabe dazu, dass sich die Zahl der in Indien tätigen auswärtigen Missionare schrittweise verringerte. Dieses Verhalten der politischen Führung war vor allem vom Streben nach Selbstständigkeit motiviert, das im zeitgenössischen Diskurs dominant war:¹ Westliche Personen sollten nur noch dann ins Land kommen, wenn sie sich in ihren Qualifikationen vom einheimischen Personal abhoben.

Von den immer strengeren Einreisebeschränkungen waren aber nicht alle Angestellten der westlichen Missionsgesellschaften gleichermaßen betroffen. Im politischen Hauptdiskurs war speziell die missionarische Arbeit im engeren Sinne, das heißt jene Arbeit, die ganz unmittelbar der Verbreitung des Christentums diene, breiter Kritik ausgesetzt. Denn diese widersprach wesentlich den verbreiteten säkularen bzw. hinduistischen Vorstellungen von Toleranz. Demgegenüber blieben die Programme der Mission, die im Sozial- und Entwicklungsbereich angesiedelt waren,² zunächst größtenteils akzeptierter. Sie wurden nämlich vonseiten der indischen Politik als durchaus förderlich für ihr Programm des sogenannten nationalen Aufbaus verstanden. Der Mission eröffnete sich so die Möglichkeit, ihren Arbeitsschwerpunkt in dieses Feld zu verlagern und damit auf eine andere Weise, aber eben doch weiter, im unabhängigen Indien zu wirken.³ Die Mission konnte sich hier auch in das Programm der westlichen Entwicklungshilfe einordnen, das ab den späten 1940er Jahren aufkam und schnell an Bedeutung gewann.⁴

1 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.1.

2 In den folgenden Darstellungen wird der vereinheitlichende Begriff *Sozialarbeit* verwendet, um all jene Arbeiten der westlichen Mission zusammenzufassen, die nicht unmittelbar missionarische oder pastorale Gestalt hatten. Er umfasst – wie die Abschnitte 1.1 und 2.1 des vorliegenden Kapitels noch ausführlicher darlegen werden – dabei sowohl die Arbeiten der westlichen Missionen in der sogenannten *Zivilisierungsmission* der kolonialen Zeit als auch die Arbeiten im 20. Jahrhundert, die sich in das Programm der westlichen Entwicklungshilfe einfügten.

3 Vgl. zum bisher Dargestellten auch die Ausführungen im Abschnitt 2 des Kapitels III.

4 Zur Begründung der Entwicklungshilfe, vor allem auch für seine Entstehung als westliches Instrument im Kontext des Kalten Kriegs, vgl. u.a. Zeiler, *Offene Türen*, S. 220–236; Ziai, *Entwicklung als Ideologie?*, S. 103–106.

Dadurch, dass die Mission auf eine solche Weise den Fokus ihrer Arbeit verschob, wurden freilich alte Fragen zum Selbstverständnis der Mission auf das Neue aufgeworfen: Wie sollten sich missionarische Arbeit und soziale Arbeit zueinander verhalten? War letzteres ebenfalls Missionsarbeit, das heißt zielte sie auch auf Konversionen ab? Oder war soziales Wirken immer nur allein darauf ausgerichtet, diesseitige Bedingungen zu verbessern statt dem Ziel der Seelenrettung zu folgen?

Dies waren deshalb alte Fragen, weil seit den Anfängen der Geschichte der protestantischen Mission soziale Tätigkeiten stets auch zu den Arbeiten der missionarischen Kräfte gehört hatten. Zu den meisten Zeiten war es sogar so, dass eine größere Zahl der Angestellten der Mission in sozialen Bereichen tätig war als im eigentlichen missionarischen Feld.⁵ Unumstritten war eine solche Ausrichtung aber nie gewesen.

In der Geschichte der protestantischen Mission waren auch in dieser Frage zwei gegenläufige Positionierungstendenzen prägend, die miteinander in ständiger Aushandlung standen: So gab es einerseits in der Mission eine gewisse Offenheit dazu, Sozialarbeit statt eigentlicher Missionsarbeit zu betreiben. Andererseits bestand die Tendenz, sich von einer solchen Definition von Missionsarbeit zu distanzieren. Der erste Teil dieses Kapitels wird ausführlicher einführen, wie die Mission in ihrer Geschichte ihre Stellung zu ihrem sozialen Arbeitszweig aushandelte.

Im Hauptteil des Kapitels wird anschließend untersucht, welche Antworten in der Basler Mission nach 1947 auf diese alten Fragen gegeben wurden. Hier wird analysiert, wie die Basler Mission darauf reagierte, dass sich die politischen Rahmenbedingungen grundlegend veränderten und dass in dieser Zeit säkulare Entwicklungshilfeprogramme entstanden und im selben Arbeitsfeld wirkmächtig wurden.

Dabei wird sich das Kapitel vor allem mit jener These auseinandersetzen, derzufolge die Mission nach 1945 säkularisiert bzw. durch die säkulare Entwicklungshilfe marginalisiert worden sein soll.⁶ »[B]y the end of the 1960s«, so beschreiben auch jüngere Forschungen die Entwicklungen dieser Zeit, »the churches' social activism had become ›unhitched‹ from its original mandate

5 Vgl. Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 7f. – auch mit Verweis auf die Geschlechterverhältnisse in der Missionsarbeit – gegenüber der verbreiteten Vorstellung, dass in kolonialen Zeiten der typische Missionar ein männlicher Wanderprediger gewesen wäre: »The overwhelming majority of missionaries were [...] institution-builders presiding over churches, schools, and hospitals. A typical missionary in the late nineteenth century [...] was [...] a female schoolteacher or administrator.«

6 Vgl. zur Einordnung dieser These in die Forschungslandschaft den Abschnitt 3 im Kapitel I. Für einen Verweis auf das Säkularisierungsnarrativ in der Entwicklungshilfeforschung – mit anschließender Abgrenzung – vgl. Bar net t / St ein, *Introduction*, S. 3–5.

[...] to win overseas souls for Christ«.⁷ Wegen der Konkurrenzsituation mit der aufkommenden säkularen Entwicklungshilfe um Spendengelder seien aus Missionsorganisationen nach 1945 Entwicklungshilfeorganisationen geworden, so diese Argumentation weiter. Diese seien dann in ihrer inhaltlichen Zielrichtung kaum mehr von anderen Hilfswerken zu unterscheiden gewesen.⁸ Diese Säkularisierungsthese hat jedoch, gerade in ihrer zugespitzten Formulierung, zuletzt verstärkt an Überzeugungskraft verloren. Denn gerade das Wiedererstarken religiös geprägter Entwicklungshilfe in den letzten beiden Jahrzehnten wird durch sie nicht befriedigend erklärt.

In diesem Kapitel werden gerade auch diese Beobachtungen zum Anlass genommen, die Auseinandersetzung innerhalb der Missionsbewegung, wie Sozial- und Missionsarbeit zueinander standen, auf das Neue und gezielt für diese Zeit zu untersuchen. Diese gezielte Analyse wird sichtbar machen, dass auch in der nachkolonialen Zeit eine Aushandlung zwischen den beiden traditionellen Positionierungstendenzen der Mission zur Sozialarbeit fortbestand. Indem sie beide Tendenzen nebeneinander stellt, verdeutlicht sie, dass der Eindruck, die Mission habe sich säkularisiert, nachvollziehbar, aber nicht gänzlich zutreffend ist.

1. Offenheit und Distanz gegenüber Sozialarbeit in der Geschichte der Mission

Das erste Unterkapitel dient dazu, in die Aushandlungen zwischen Offenheit und Distanz gegenüber der Sozialarbeit in der (Basler) Missionsgeschichte bis etwa 1947 einzuführen. In zwei Teilabschnitten werden dabei nacheinander die beiden Positionierungstendenzen vorgestellt.

1.1 Die Tradition der Verschränkung von Missions- und Sozialarbeit

In der Geschichte der Mission waren Missions- und Sozialarbeit vielfach verschränkt. Schon beim Beginn des Missionswirkens war man sich in vielen Missionsgesellschaften bewusst, dass missionarische Arbeit im Reinzu-stand, also eine Konzentration darauf, für den eigenen Glauben zu werben und Bekehrungen auszulösen, nicht möglich war. Denn mit dem Wirken

7 Bro uwer , *When Missions Became Development*, S. 285 – hier ist von Kirchen die Rede, weil sich Brouwer auf die Missionsarbeit bezieht, die von den großen kanadischen Kirchen getragen wurde.

8 Vgl. für solche Deutungen zum Beispiel ebd., vor allem S. 260–266, 277–279, 285f., 289–291. Brouwer relativiert im Verlauf ihres Aufsatzes aber selbst die Radikalität dieser Aussage in einer ähnlichen Weise, wie es auch der Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels tun wird.

unter Menschen waren die Missionare von Anfang an auch mit deren Nöten konfrontiert. Diese Situationen schienen nach Maßnahmen christlicher Nächstenliebe zu rufen: Missionare begannen deshalb, sozialen Tätigkeiten nachzugehen, um jenen Problemen Abhilfe zu leisten, die sie in ihrem unmittelbaren Wirkungsbereich wahrnahmen oder wahrzunehmen glaubten.⁹

Auch im Fall der Basler Mission in Indien war dieser Zusammenhang gegeben, dort womöglich sogar in besonderem Maße. Denn aufgrund des indischen Kastensystems wurden die Basler Konvertiten durch ihren Religionswechsel vollkommen aus ihren gesellschaftlichen Bezügen herausgelöst und damit ihrer Lebensgrundlage beraubt: »Es ist unmöglich von der Kaste, in die man hineingeboren ist, in eine andere überzutreten. Jede Kaste hat ihren eigenen, genau umschriebenen Beruf [...]. Nach der Tradition darf niemand den Beruf einer anderen Kaste ausüben. So bedeutete der Übertritt zum Christentum für viele Arbeitslosigkeit.«¹⁰ Dem versuchte die Basler Mission nun entgegenzuwirken, indem sie ab den 1840er Jahren Ziegelei- und Webereibetriebe aufbaute. Diese Unternehmen sollten den Konvertiten Beschäftigung und Auskommen sichern.¹¹ Das Industrieprogramm¹² der Basler Mission wuchs im Laufe der Zeit immer weiter an. 1913 war die Basler Mission mit ihren missionsindustriellen Strukturen sogar »the largest single industrial entrepreneur in South Kanara and Malabar«¹³ und stellte Arbeitsplätze auch für rund 2.500 der insgesamt 20.000 Gemeindeglieder der Basler Missionskirchen.

Doch nicht nur aus den genannten pragmatischen Gründen bestand in der Mission eine Offenheit dafür, sich in ihren Wirkungsgebieten in der Sozialarbeit zu engagieren. Vielmehr erschien der Einsatz missionarischer Kräfte für soziale Tätigkeiten auch dadurch als angemessen, weil damit eine *Zivilisierung*, also eine Angleichung der Missionsgebiete an das als überlegen angesehene westliche Kulturniveau erreicht werden könnte. Mehr oder weniger ausdrücklich folgten auch viele Missionsvertreter der Ansicht, dass ein solcher Auftrag zur *Zivilisierung* bestünde. Vielfach war diese Vorstellung

9 Vgl. für diese Argumentation in Bezug auf das Programm der Basler Mission Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«. Vortragsskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 4.

10 Jenkins, Kurze Geschichte der Basler Mission, S. 7f.

11 Vgl. für die beschriebenen Gründe dazu, derartige Betriebe aufzubauen, u.a. Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«. Vortragsskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 5; Witschi, Entwicklungshilfe und Basler Mission. Artikel für den »Bethlehem-Kalender« 1967, Immensee, o.D. [1966], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 3; Alagodi, The Impact of the Basel Mission, S. 36f. sowie – mit Verweis auf ein eigenes Programmpapier der Basler Mission von 1884 zu ihrem Sozialarbeitsprogramm – Stenzl, Racial Stereotypes, S. 47f.

12 Dass in Indien Sozialarbeit durch Aufbau von Industrien betrieben wurde, war dabei einzigartig in der Basler Missionsarbeit; vgl. Raghaviah, Basel Mission Industries, S. 81.

13 Fischer, Mission and Modernisation, S. 200.

cher implizit prägend: Die eigenen Lebens- und Verhaltensweisen wurden als normal eingestuft, diejenigen der indigenen Kulturen demgegenüber als fremd oder defizient wahrgenommen. Mit einer solchen Perspektive war es naheliegend, von den Personen in den Wirkungsgebieten eine grundsätzliche Veränderung ihrer Lebensweise zu fordern. Spätestens ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert wurde im westlichen Denken dann auch grundsätzlich die Vorstellung zunehmend dominant, dass ein kulturelles Gefälle zwischen dem Westen und Norden auf der einen Seite und dem Osten und Süden auf der anderen Seite existiere. Auch das in der europäischen Ideengeschichte lange Zeit als Hochkultur eingestufte Indien wurde in dieser Sichtweise der zweiten Gruppe zugerechnet.¹⁴ Dies war die Grundlage dafür, dass westliche Akteure eine sogenannte *Zivilisierungsmission* zum Teil auch expliziter und in einem umfassenden Maße durchführen wollten. Zum Ziel wurde erklärt, die kolonialisierten Länder auf einen höheren kulturellen Stand zu bringen – wobei nicht thematisiert wurde, ob und inwiefern die westlichen Kulturformen tatsächlich höher einzustufen seien. Mit dem Programm der *Zivilisierungsmission* ließen sich nicht zuletzt auch die kolonialen Unternehmungen der westlichen Nationen ideologisch legitimieren: Der Kolonialismus bringe mittels solcher Programme Fortschritt, Gerechtigkeit, Ruhe und Ordnung in die Kolonialgebiete und trage dazu bei, barbarische Praktiken zu beenden, so die Argumentation. Mit einer solchen Darstellung blieben die Kolonialprojekte auch in kolonialismuskritischen Kreisen, die es bereits zu dieser Zeit gab, anschlussfähig.¹⁵

Gerade auch die Missionsbewegung, die dem Kolonialunternehmen zunächst oftmals distanziert gegenübergestanden hatte, konnte sich mit einem solchen Programm identifizieren. Hierin sah man in der Mission nicht nur die Möglichkeit, früheres Fehlverhalten im westlichen Ausgreifen in den Kolonien wiedergutzumachen. Vor allem erschien Missionsvertretern gerade auch die Vermittlung dessen, was man als Kultur verstand, der Verbreitung des Christentums zuträglich zu sein. Denn nicht ohne Grund gehörte es zum Standardrepertoire der Missionsrhetorik, den Entwicklungsstand der westlichen Länder auf deren christliche Prägung zurückzuführen und dagegen jenen als mangelhaft angesehenen Entwicklungsstand der Anderen

14 Zur Grundlage der Idee der Zivilisierung in der aufklärerischen Philosophie, vor allem zur Vorstellung eines global gültigen, linearen Entwicklungspfad und eines Fortschrittsgefälles, vgl. Lepenies, Lernen vom Besserwisser, S. 49–54; Mann, »Torchbearers Upon the Path of Progress«, S. 4–6.

15 Vgl. Conrad, Deutsche Kolonialgeschichte, S. 70–74 zum Programm der sogenannten Zivilisierungsmission und wie es in das koloniale Projekt eingebunden wurde – hier freilich mit Fokus auf den deutschen Kolonialkontext. Vgl. mit spezieller Konzentration auf das koloniale Indien Fischer-Tiné/Mann, Colonialism as Civilizing Mission, darin besonders ders., »Torchbearers Upon the Path of Progress«, der sich auch mit der Rolle der christlichen Mission in diesem Programm befasst.

als Ausdruck des *Heidentums* zu stilisieren.¹⁶ In Indien wurden vonseiten der Mission primär das Kastenwesen oder die frauenfeindliche Sati-Praktik als zu überwindende kulturelle Gegebenheiten benannt:¹⁷ Dies seien Handlungsweisen, die auf Aberglauben und Unwissen zurückgehen und mit dem christlichen Glauben nicht zusammengebracht werden können. »[B]efore people could acquire knowledge of the Christian truth, their mind had first to be cleared of all superstition and ignorance«,¹⁸ formulierten deshalb auch Missionare in Indien. Und an solchen Feststellungen schloss sich für die Missionsorganisationen unmittelbar die praktische Konsequenz an, sich mittels Schulaufbau an der Bildungsreform zu beteiligen, welche die dortige Kolonialherrschaft ab Mitte des 19. Jahrhunderts forcierte.

Auch die Arbeit der Basler Mission war von einem Zivilisierungsimpetus mitgeprägt. Bereits die Gründer der Missionsgesellschaft hatten das Ziel, eine »[w]ohlthätige Zivilisation«¹⁹ zu verbreiten, als Arbeitsziel neben das Verkündigen des Evangeliums gesetzt. Selbst dann, wenn die soziale Arbeit nur als pragmatische Reaktion darauf verstanden und dargestellt wurde, gesellschaftlich ausgestoßenen Konvertiten zu helfen, wirkte ein solches *zivilisierungsmissionarisches* Anliegen zumindest implizit auch mit. Denn diese Industriearbeit unterstützte ja das weitergehende Programm der Mission, die bestehende Ordnung des Kastensystems zu überwinden.²⁰

16 Vgl. Stanley, *The Bible and the Flag*, S. 160–171.

17 Vgl. Cox, *The British Missionary Enterprise Since 1700*, S. 116f. Vgl. zur umfassenden Auseinandersetzung der protestantischen Mission mit dem indischen Kastenwesen Forrester, *Caste and Christianity*. Dass im kolonialen Zeitalter, und gerade auch durch Missionare, das Kastenwesen und die Sati-Praktik mitkonstruiert wurden, haben Wissenschaftler in den letzten Jahren immer wieder diskutiert; vgl. u.a. Dirks, *Castes of Mind*; Waligora, *What Is Your Caste?*; Spivak, *Can the Subaltern Speak*, S. 80–106.

18 Kooiman, *Who is to Benefit from Missionary Education*, S. 158, der hier aus einem Jahresbericht des Missionars Samuel Mateer von der *London Missionary Society* von 1884 zitiert.

19 So im Schreiben 1815, mit dem der erste Inspektor der Basler Mission, Christian Gottlieb Blumhardt, berufen wurde; vgl. Rennstich, *The Understanding of Mission*, S. 94f.; ders./Schmidt, *Eine Bewegung*, S. 125, 127–129 sowie – für das Berufungsschreiben im Originallaut – Schlatter, *Geschichte der Basler Mission, 1815–1915*, Bd. 1, S. 28.

20 Das »social engineering« der Basler Missionsindustriearbeit und besonders das Fördern von »social mobility [...] in a caste stratified society« wurden von Forschern teilweise sogar als zentrale Aspekte dieses Arbeitsfelds verstanden: vgl. Raghaviah, *Basel Mission Industries*, vor allem S. 83f., Zitate: S. 83 sowie ähnlich auch Agodi, *The Impact of the Basel Mission*, S. 23f., 30–35, 40f., 45f. Folgt man der stichhaltigen Argumentation Catherine Stenzls, dann muss die vielfach übermittelte Begründung, dass die Missionsindustrien lediglich dazu dienten, ostrakisierte Kastenausgetoßene aufzufangen, sogar noch genereller relativiert werden: Auffallenderweise nämlich, so Stenzl, hätten die Missionare vor Ort nur äußerst selten den Aufbau der Werke mit den ausgestoßenen Konvertiten in Verbindung gebracht: »I therefore suggest that this was an idea that prevailed more in Basel than in India. It was a simple argument well suited to eliciting sympathy among supporters. It represented all Indian converts as hapless victims of a cruel society [...]. It justified the size of the [...] factories and reinforced[sic!] the stereotype of caste-bound India.« Durch diese Argumentation erschien das Wirken der Basler

Gerade auch in Form und Ausführung war das Industrieprogramm – zum Teil stillschweigend, zum Teil ausdrücklich – von den ansozialisierten Mustern der Missionsvertreter geprägt. Besonders das Leitbild einer idealisierten »German-Swabian civilization«²¹ wurde hier wirksam, vor allem in der Zeit des Inspektorats Joseph Friedrich Josenhans (1850–1879): Arbeitsethos im Sinne des süddeutsch-schweizerischen Pietismus²² zu vermitteln, wurde damals zu einem wichtigen Nebenziel in der Basler Missionsarbeit. Zudem wurden die Arbeitsweisen dieser Zeit unausgesprochen an westlichen Vorbildern orientiert: So ersetzten in den Ziegelei- und Webindustrien vielfach westliche Technologien die indischen Produktionstechniken. Auch wurden zum Teil kapitalistische Arbeitsrhythmen implementiert. In der Betrachtungsweise der Mission waren Frömmigkeit und Arbeits-eifer aufeinander bezogen. Derartige Arbeitsformen halfen demzufolge, die Arbeiter zu wirklich christlichen Arbeitern zu erziehen.²³ So zielte das Industrieprogramm deutlich darauf ab, die erwachsene Bevölkerung zu prägen und umzuprägen. Damit ergänzte es das Programm des Aufbaus von Schulen, mit denen die Mission unter der jüngeren Generation wirkte.²⁴

Diese Darstellungen zur Geschichte der westlichen Mission allgemein und der Basler Mission im Speziellen zeigen, dass »Evangelisieren und Zivilisieren«²⁵ in der Vorstellung der Mission zwei oftmals miteinander verknüpfte Programme waren. Forschungen, die von den frühen Postkolonialismusstudien inspiriert wurden, haben auf diesem Befund die These aufgebaut, die Mission sei ein zentraler Akteur des westlichen Kulturimperialismus

Mission weiterhin als Arbeit an bestehenden Missständen – statt als bewusstes Eingreifen in bestehende Gesellschaftsstrukturen; vgl. hierzu Stenzl, *Racial Stereotypes*, S. 47–51, Zitat: S. 51. Diese Deutung Stenzls wird auch unterstützt durch Alagodi, *The Impact of the Basel Mission*, S. 37–39, der ebenfalls abweichende Gründe für den Aufbau der Missionsindustrie nennt.

21 Rennstich, *The Understanding of Mission*, S. 96.

22 Vgl. dazu Vontobel, *Das Arbeitsethos*; Glöckner, *Pietismus und Bürgertum*, S. 311. Für die These eines Zusammenhangs des sogenannten calvinistischen Arbeitsethos der Basler Mission und dem Aufbau der Missionsindustrie in Indien vgl. Raghaviah, *Basel Mission Industries*, S. 81; Alagodi, *The Impact of the Basel Mission*, S. 22f.

23 Vgl. hier Schläpfer, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, S. 387f., der referiert, dass die Basler Mission 1853 im *Evangelischen Heidenboten* auch auf diese Weise ihren Unterstützern erklärte, warum Industriearbeit in Indien betrieben werden müsste.

24 Vgl. für die beschriebenen und für weitere Impulse in der Arbeit der Basler Mission im Sinne einer *Zivilisierungsmission* – generell und speziell in Indien – Rennstich, *The Understanding of Mission*, S. 94–97; Fischer, *Mission and Modernisation*, S. 200–207; Alagodi, *The Impact of the Basel Mission*, S. 35–37, 40f.; Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 90; Binder, *Die Basler Mission in Karnataka und Kerala*. Vgl. zum sozialen Wirken der Basler Mission generell auch die – apologetisch-würdigenden – Ausführungen bei Rennstich, *Handwerker-Theologen*, darin für Indien vor allem S. 107–160.

25 Gensichen, *Evangelisieren und Zivilisieren*.

gewesen.²⁶ Diese entschiedene Deutungsweise wurde freilich in den jüngeren Forschungen vielfach infrage gestellt und relativiert.²⁷

Aber unabhängig davon, ob man das Wirken der Mission auf diese Weise bewertet oder nicht, ist folgende Feststellung wichtig: Indem die Mission das *Zivilisieren* als vorteilhaft für die Missionsarbeit einschätzte, wurde es für sie legitim oder sogar naheliegend, Missionsarbeit auch mittels nicht primär missionarischer Tätigkeiten zu betreiben. Ein *zivilisierungsmisionarischer* Zeitgeist scheint dabei die Denkweisen, sich stärker auf soziale Arbeiten zu konzentrieren, noch gefördert zu haben. Darauf weisen zum Beispiel auch Analysen zur Missionsarbeit in Zeiten des Hochkolonialismus hin: In dieser Zeit waren die Vorstellungen von notwendiger westlicher Entwicklungsarbeit besonders dominant. Zur gleichen Zeit waren dann auch protestantische Missionsgesellschaften verstärkt in diesem Arbeitssektor aktiv.

1.2 Stimmen in der Mission gegen die Sozialarbeit

Doch zu jeder Zeit erhoben sich auch Stimmen in den protestantischen Missionskreisen gegen die Sichtweise, in der Sozialarbeit missionarische Arbeit zu betreiben. Diese Kritiker sahen eine Gefahr darin, dass mit dem Auf- und Ausbau des sozialen Sektors falsche Anreize gegeben wurden: Sie waren besorgt, dass sich die potentiellen Konvertiten von der Mission nicht durch die Aussicht auf Erlösung, sondern durch die Hoffnung auf sozialen Aufstieg oder materieller Verbesserung überzeugen lassen könnten. Gerade bei den Basler Missionaren in Indien konnten derartige Befürchtungen aufkommen: Auf den ersten Blick konnten sie dort vielen Menschen zuerst als Betreiber des Industriegewerbes und damit als Arbeitgeber erscheinen. Dass ihre Rolle als Glaubensvermittler sichtbar blieb, war ungesichert.²⁸

26 Vgl. zum Beispiel Comaroff, *Images of Empire*, S. 181–183. In der deutschen Forschung mit dieser Zielrichtung erlangte dabei die Aussage des deutschen Missionswissenschaftlers Joseph Schmidlin, dass die »Mission [...] es [ist], die unsere Kolonien *geistig erobert und innerlich assimiliert*« beinahe schon kanonischen Rang; hier zit. n. Gründer, *Welteroberung und Christentum*, S. 572 (Herv. i. Orig.). Vgl. Dunch, *Beyond Cultural Imperialism*, S. 307–313 für Verweise auf weitere Forschungen mit dieser Schwerpunktaussage – und auch für eine kritische Distanzierung von dieser These.

27 Vgl. für ein Plädoyer, das Verhältnis von Mission, Kolonialismus und *Zivilisierungsmision* ambivalenter zu denken, zum Beispiel Porter, *Christentum, Kontext und Ideologie*.

28 Da die Basler Zentrale den Wunsch formulierte, dass die Missionsbetriebe zur Finanzierung der Missionsarbeit in Indien mitbeitragen sollten, waren die für diesen Zweig verantwortlichen Missionare auch selbst vor die Aufgabe gestellt, missionarisches und wirtschaftliches Wirken miteinander zu versöhnen; vgl. für die beschriebenen Zwiespälte bei der Basler Mission Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 87–89; Fischer, *Mission and Modernisation*, S. 207–210.

Manche Missionsvertreter distanzieren sich auch von der Sozialarbeit, weil für sie der tatsächliche missionarische Nutzen der Einrichtungen fraglich erschien. Dieser Vorbehalt war im indischen Fall besonders gegeben. Denn dort versuchte die britische Kolonialherrschaft, sich in religiösen Fragen dezidiert neutral zu verhalten. Wenn die Kolonialführung aber Konversionen kritisch gegenüberstand, dann war unklar, ob die Missionschulen ihren vollen Anspruch erfüllen konnten.²⁹ Ausgiebig diskutierten die Missionsgesellschaften in Indien deshalb in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Frage, wie brauchbar ihre Institutionen, vor allem ihre Schulen, waren. Auch die Basler Mission beteiligte sich an dieser Debatte.³⁰ Diese Unterhaltung hing dabei auch mit der umfassenderen Diskussion innerhalb der protestantischen Mission über die Qualität des westlichen Modells zusammen:³¹ In dem Maße, in dem sich die Mission von westlichen Kulturformen distanzierte, wurde auch die Rolle von Missionaren als Kulturvermittler kritisch bewertet.³²

Wenn noch nicht einmal der missionarische Nutzen dieser Institutionen sicher war, dann war es auch fraglich, ob die zusätzlichen Arbeitsbelastungen für die Missionare durch diesen Arbeitsschwerpunkt gerechtfertigt waren. Auch aus diesem Grund wurde unter Missionsvertretern die Sozialarbeit immer wieder kritisiert. Besonders das umfassende Schulprogramm in Indien war seit seinen Anfängen immer wieder der Frage ausgesetzt, ob das Betreiben der Institutionen für die Missionare nicht bedeute, dass sie von der eigentlichen Verkündigung und Ausbreitung des Glaubens abgehalten werden.³³ Noch 1948 beklagte sich der Basler Indien-Inspektor Hermann Witschi im Bericht über seine Reise durch Indien genau darüber: Er monierte, dass »das Werk durch seinen überdimensionierten Apparat gelähmt« sei und durch diese »zu grosse [...] Saulsrüstung«³⁴ die eigentliche Tätigkeit als Glaubensbotschafter zu kurz komme.

29 Vgl. Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens*, S. 379f. dafür, wie die britische Kolonialherrschaft dazu gezwungen war, religiöse Neutralität zu forcieren. Schon zu dieser Zeit hatte zum Beispiel auch die Basler Mission Abstriche beim missionarischen Anspruch ihrer Institutionen machen müssen. Sie hatte zum Beispiel bei ihren Schulen eine Gewissensklausel akzeptieren müssen, die es Eltern erlaubte, ihre Kinder von den religiösen Unterweisungen gegebenenfalls auch freizustellen; vgl. Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 101f.

30 Vgl. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 286–292; Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 97–105.

31 Gerade in der Zwischenkriegszeit, in der Zeit der politischen Krisenerfahrungen in Europa, verlor das Vertrauen in eine westlich-christliche Kultur an Stärke. Vgl. zur Debatte, die ihren Kristallisationspunkt in der Tamaram-Konferenz von 1938 und der daraus resultierenden Studie Kraemer, *Die christliche Botschaft erreichte*, u. a. Dejung, *Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt*, S. 435–438, 441–444.

32 Vgl. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 287.

33 Vgl. für diese Auseinandersetzung in der CMS beispielsweise Murray, *Proclaim the Good News*, S. 62f.

34 Vgl. Witschi, *Bericht über die Indienreise 1948*, April 1948, in: *Basler Mission/mission21*,

Mit dieser Aussage Witschis wird jedoch bereits sichtbar, auf welchem Stand sich die Auseinandersetzung der Mission mit der Sozialarbeit in der Zeit um 1947 befand: In großem Maße waren in dieser Zeit protestantische Missionsgesellschaften wie die Basler Mission auch auf soziale Aktivitäten fixiert. Trotz Gegenstimmen, die im Verlauf des frühen 20. Jahrhunderts stärker geworden waren, blieb es bis in die 1940er Jahre hinein unveränderte Praxis, Institutionen – vor allem Schulen – zu betreiben. In dieser Verhaltensweise zeigte sich, so auch im Fall der Basler Mission in Indien, dass die erstgenannte Positionierungstendenz, Sozialarbeit statt eigentlicher Missionsarbeit zu betreiben, äußerst stark war. In dieses Bild passt auch, dass die Basler Mission während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch nur dann mit ihren sozialen Programmen brach, wenn es äußere Umstände unumgänglich machten: Während des Ersten Weltkriegs mussten beispielsweise aus politischen Gründen die direkten Verbindungen zwischen der Missionsgesellschaft und dem Missionsindustriewesen gekappt werden. Diese konnten auch dann nicht mehr in der althergebrachten Dichte wiederaufgebaut werden, als die politischen Spannungen nachgelassen hatten.³⁵

2. Aushandlungen um die Sozialarbeit der Basler Mission nach 1947

Wie im vorherigen Kapitel der Studie³⁶ aufgezeigt werden konnte, änderten sich für die Mission allgemein die äußeren Umstände in Indien 1947 und in der Zeit danach freilich auf eine nicht weniger grundlegende Weise als während des Ersten Weltkriegs. Für die Missionsorganisationen und ihre Missionare stellte sich somit die Frage, wie sich Missions- und Sozialarbeit zueinander verhalten sollten, 1947 auf das Neue und in veränderter Form.

Ihren Antworten auf die Frage wird im Folgenden nachgegangen. Dabei wird im ersten Teil aufgezeigt, dass eine Offenheit gegenüber den sozialen Arbeiten in der Mission besonders dominant wurde. Er wird die Grundlagen dieser Entwicklung vorstellen und darstellen, wie sich dies dann in der Praxis der Missionsarbeit äußerte. Im zweiten Abschnitt werden dann Aspekte angeführt, die illustrieren, dass die zweite mögliche Positionierungstendenz dennoch ebenso fortbestand. Dieser Teil wird auf diese Weise auch dazu beitragen, die naheliegende Deutung zu relativieren, dass die Missionsarbeit nach 1945 säkularisiert sei.

C-4.7.5, S. 15f., Zitate: S. 15. Vgl. ähnlich zur gleichen Zeit zum Beispiel auch Stewart, Christian Vocation.

35 Vgl. zur Geschichte der Basler Missionsindustrie in der Zeit von etwa 1914–1939 Kuster, Mission und Dekolonisation, S. 80–82.

36 Vgl. das Kapitel III, darin vor allem den Abschnitt 2.1.

2.1 Missionsarbeit als Entwicklungsarbeit ohne sichtbaren Anspruch auf Bekehrung

Dass die Missionsgesellschaften im nachkolonialen Indien ihre Arbeit in Form von Sozialarbeit betrieben, war vor allem auf die Diskurse über Entwicklung, wie sie über Indien und in Indien existierten, zurückzuführen. Hier wurden vielfach wieder die altbekannten Muster wirksam: Denn, wie schon in früheren Zeiten, wurde ein soziales Wirken der westlichen Kräfte als notwendig definiert oder stilisiert. In gewissem Maße blieb hier auch nach 1947 die beschriebene Geisteshaltung vorhanden, derzufolge ein zivilisatorisches Gefälle von Nord/West nach Süd/Ost bestünde. Auch die Tatsache, dass die westliche Entwicklungshilfe gerade in dieser Zeit aufkam, illustriert den Fortbestand dieser Ansicht.³⁷ Sie wurde auch nicht dadurch wirklich abgeschwächt, dass die dekolonialisierten Nationen zwischenstaatlich nun auf Augenhöhe auftraten.

Untersucht man die Stellungnahmen von Missionsgesellschaften und Missionaren zu dieser Thematik, dann wird deutlich, dass auch in deren Vorstellungswelt vielmals weiter von einem solchen Gefälle ausgegangen wurde. Besonders der Topos, dass die Länder des Südens in vielfacher Weise bedürftig seien, wurde in diesen Zusammenhängen bedeutsam. Ganz in diesem Sinne betonte beispielsweise auch der Afrika-Inspektor der Basler Mission, Fritz Raaflaub, in einem Vortrag 1961:

Die farbige Welt streckt uns heute ihre Hände entgegen, Millionen von Händen. [...] [Es] sind auch suchende, bittende Hände. Es sind Hände, die sich nach der Bruderhand ausstrecken, die leer sind und gefüllt werden wollen. Hände, die von Not reden, von schreiender Not, von Hunger nach Brot, nach Bildung, nach Liebe, nach Verstehen, nach Menschenwürde und Ebenbürtigkeit.³⁸

Während der gesamten Zeit zwischen 1947 und 1972 wurde in der Berichterstattung der Basler Mission über die Arbeit in Indien auf genau diese Darstellungsmuster immer wieder zurückgegriffen: Hinweise auf eine Hilfsbedürftigkeit Indiens, vor allem auf angespannte Nahrungsmittelversorgungslagen, wirtschaftliche Krisen und verbreitete Armut, finden sich

37 Vgl. Lepenies, *Lernen vom Besserwisser*, S. 36–39.

38 Raaflaub, »Brot für Brüder«. Vortrag gehalten in Zürich anlässlich der Tagung zur Eröffnung der Sammlung »Brot für Brüder«, 02.09.1961, in: *Basler Mission/mision21*, Q-41.23, S. 1: hier aus Anlass der Gründung des – eng mit der Basler Mission verbundenen – Hilfswerks Brot für Brüder; zur Verbindung der Basler Mission mit diesem Hilfswerk vgl. im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

häufig in diesen Ausführungen.³⁹ Das Bild von einem notleidenden Indien prägten dabei nicht zuletzt auch die Missionare mit ihren Schilderungen von der Situation vor Ort mit.⁴⁰ Auf diese Weise bestätigte sich die Missionsgesellschaft ihre Ansichten gewissermaßen immer wieder auf das Neue.

Dass es notwendig sei, die bestehenden Verhältnisse grundlegend zu verändern, war ein weiterer Topos, der aus solchen Urteilen folgte. Dieses Anliegen speiste sich dabei gerade auch aus dem in der ökumenischen Bewegung gängigen Ansinnen, in der Einheit einer weltweiten Kirche einen gemeinsamen Dienst an der Welt leisten zu müssen. Denn damit direkt verbunden war die Auffassung, in einen wirklichen gemeinsamen Dienst nur eintreten zu können, wenn alle Beitragenden vom gleichen Niveau aus handeln können.⁴¹ Genau an dieser Stelle konnte so auch der Anspruch in der Mission anschließen, dass weiterhin Entwicklungsarbeit zu leisten war. Wenn Fritz Raaflaub im bereits angeführten Vortrag von 1961 betonte, dass es nicht nur einen »Hunger nach Brot« zu stillen gebe, sondern auch – und eigentlich in noch stärkerem Maße – einen »Hunger nach Entwicklung und Fortschritt«,⁴² dann stellte er die Arbeit der Mission auch ausdrücklich in eine solche Linie. Hier sah man es in der Basler Mission auch nicht als problematisch an, als auswärtige Kraft in die dekolonialisierten Länder einzugreifen.⁴³

In den Formulierungen Raaflaubs wird bereits greifbar, dass auch in der Basler Mission vor allem die in den westlichen Ländern gegebenen Muster als Entwicklungsideale für Indien galten. Andere Missionsvertreter führten dies sogar expliziter aus: Walter Ringwald, ein früherer Ghana-Missionar,

39 Vgl. exemplarisch für derartige Schilderungen zu den verschiedenen Zeiten Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 18; ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 8; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 14; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1961/62), S. 2; Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1965/66), S. 12; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1966/67), S. 12; ders., »Dienst der Kirche im heutigen Indien«, Vortrag, 11.03.1971, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2132, S. 2.

40 Vgl. u.a. Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 29.01.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Wie stark die Erfahrungen vor Ort die individuellen Missionare in ihren Ansichten vom hilfsbedürftigen Indien prägten, illustriert auch, welche Episoden das Basler Missionarshpaar Velan für ihr Buch voller retrospektiver Anekdoten über ihre Arbeitszeit in Indien auswählten; vgl. Velan/Velan, A wie Anekdoten, S. 36f., 51f.

41 Vgl. Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt, S. 418–420.

42 Beide Zitate: Raaflaub, »Brot für Brüder«. Vortrag gehalten in Zürich anlässlich der Tagung zur Eröffnung der Sammlung »Brot für Brüder«, 02.09.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 2.

43 Vgl. hier, wie Rossel, Mission und Entwicklungshilfe. Artikel im BUND, 26.02.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 1f., Zitat: S. 1 die Legitimität der Missionsarbeit sogar gerade damit verteidigt, dass selbst Missionskritiker doch »nicht verkennen können, dass die Missionen vielerorts einschneidend in das soziale und wirtschaftliche Leben eingegriffen haben.«

sprach in einem Vortrag beispielsweise den asiatischen und afrikanischen Ländern ein »Vollentwickeltsein«⁴⁴ ab. Er führte dies dann zunächst relativierend darauf zurück, dass sich deren Wirtschaftssysteme von dem westlichen unterscheiden. In einem nächsten Schritt erklärte er aber genau dieses westliche Wirtschaftssystem implizit zum Ziel für die weitere Entwicklung dieser Länder.⁴⁵ Dass sich Missionsvertreter auf unterschiedliche Weise vom westlichen Zivilisationsmodell abgrenzten, fand sich in solchen Argumentationen kaum. Stattdessen wurde das westliche Entwicklungsmuster geradezu idealisiert. Dies geschah ganz im Sinne der Modernisierungstheorie, die ja auch seit den 1950er Jahren eine gewisse Diskurshegemonie erlangte. Deren Ansichten scheinen in dieser Zeit auch in der Vorstellungswelt der Mission eine besondere Stärke erreicht zu haben. Die wirtschaftlichen Erfolgsgeschichten westeuropäischer Länder nach dem Zweiten Weltkrieg, gerade auch jene Deutschlands, dürften die Vertreter der Basler Mission in derartigen Vorstellungen noch bestätigt haben.

Solche Denkmodelle von Entwicklung waren aber auch im gesellschaftlichen und politischen Diskurs in Indien besonders dominant. Wie in der Einleitung dieses Kapitels bereits angedeutet, folgte die politische Elite der Ansicht, dass das Land auf eine andere Entwicklungsstufe zu heben sei. Unabhängige Staaten sahen generell in der Entwicklung ihrer Nation ihre Daseinsberechtigung⁴⁶ – und dies galt eben auch für Indien.⁴⁷ Die indische Staatsführung setzte sich zu diesem Zwecke mit ihren Nationalplänen ein ambitioniertes Entwicklungsprogramm: Mit diesen Plänen stellte sie sich zum Beispiel umfangreiche Aufgaben darin, Agrarreformen zu fördern, die Industrialisierung voranzutreiben, den Analphabetismus zu bekämpfen oder die Stellung von benachteiligten Gruppen der (Kasten-)Gesellschaft zu verbessern.

Es ist offensichtlich, dass gerade solche Vorstellungen und Pläne, das Land umfassend zu verändern, westlichen Akteuren Anknüpfungspunkte dafür boten, ihre *zivilisierungsmissionarischen* Selbstansichten fortzuschreiben. Die Bemühungen der indischen Regierungen entsprachen eben in großem Maße dem, was man sich auch in Missionskreisen an gesellschaftlicher

44 Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«. Vortragskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mision21, Q-41.23, S. 1.

45 Vgl. ebd., S. 3–12. Auch andere Aspekte der westlichen Entwicklung, zum Beispiel die Industrialisierung, wurden von Vertretern der Basler Mission weitgehend unhinterfragt vertreten; vgl. zum Beispiel Rossel, Mission und Entwicklungshilfe. Artikel im BUND, 26.02.1961, in: Basler Mission/mision21, Q-41.23, S. 2. Vgl. demgegenüber aber auch die Relativierungen im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

46 Vgl. Maxwell, Post-Colonial Christianity, S. 411 – der sich hier freilich auf den afrikanischen Kontext bezieht.

47 Vgl. für eine solche Beobachtung u.a. Devanandan, The India We Live In, S. 2.

Entwicklung erhoffte. In Indien haben – in der Folge Gandhis⁴⁸ – dabei zwar auch Stimmen bestanden, die die Entwicklung Indiens nicht darin sahen, das westliche Modell zu kopieren,⁴⁹ aber politisch prägend wurden diese Stimmen nicht mehr.⁵⁰ Aufgrund der vielen Übereinstimmungen wurden die staatlichen Ambitionen im Entwicklungsbereich vonseiten westlicher Missionen auch in großem Maße positiv bewertet. In der Berichterstattung der Basler Mission herrschte während der gesamten Zeit zwischen 1947 und 1972 ein solcher Grundtenor vor:⁵¹ So lobte die Missionsgesellschaft beispielsweise im Rückblick auf die ersten gut zwei Jahrzehnte des unabhängigen Indiens, dass die indische Führung ihr Land »in den breiten Strom der modernen Welt hineinsteuerten, das heißt die Grundlagen zum wirtschaftlichen Aufschwung des Landes legten, den Aufbau eines Wohlfahrtsstaats einleiteten und neue soziale Ordnungen schufen«.⁵²

Die Entwicklungsaufgabe alleine mit westlichen Kräften durchzuführen, daran war im Klima des Selbstständigkeitsstrebens selbstverständlich nicht mehr zu denken. Dadurch aber, dass sich westliche Organisationen und die indischen Regierungen auf ähnliche Ziele verständigten, war es ihnen möglich, sich in ihren Versuchen, das Land zu verändern, weniger als Konkurrenten denn als Mitstreiter zu sehen.⁵³ Auch der westlichen Mission ging es eben nicht um die oberste Trägerschaft, sondern um die Inhalte des Programms.

Dies musste Missionsorganisationen jedoch nicht daran hindern, sich weiterhin als wichtigen Mitwirkenden oder als beinahe unersetzlichen Teil dieses Entwicklungsprogramms zu definieren. Dies taten sie vor allem dadurch,

48 Schon Gandhi hatte die westliche Prägung von Betrieben wie jenen der Basler Mission kritisiert; vgl. dazu Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 78f.

49 Vgl. beispielsweise Zachariah, *In Search of the Indigenous*. Vgl. auch die Beobachtung in diesem Sinne von Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: *Basler Mission/mission21*, C-4.7.6, S. 8.

50 Freilich versuchte die politische Führung dennoch, im nationalistisch aufgeladenen Indien die eigenen Entwicklungsunternehmungen so darzustellen, dass sie als Modernisierung, aber nicht als kolonial oder unindisch erschienen; vgl. dazu Zachariah, *In Search of the Indigenous*, S. 268.

51 Vgl. u.a. Witschi, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1948)*, S. 18; ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: *Basler Mission/mission21*, C-4.7.5, S. 3f.; ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: *Basler Mission/mission21*, C-4.7.6, S. 8; Schuler, *Wieder in Indien*, S. 85; Witschi, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1955)*, S. 14; ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1956)*, S. 14; ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1957/58)*, S. 14f.; ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1959/60)*, S. 2; ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1960/61)*, S. 2; ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1961/62)*, S. 2; Rossel, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1964/65)*, S. 16; Maier, »Dienst der Kirche im heutigen Indien«. Vortrag, 11.03.1971, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2132, S. 1f.

52 Ders., *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission (1965/66)*, S. 12.

53 Teilweise fand dies sogar sichtbaren praktischen Ausdruck, so zum Beispiel im Lepra-Krankenhaus in Guledgudda, das die Basler Mission, die indische Kirche und die Regionalregierung gemeinsam organisierten; vgl. dazu Velan/Velan, *A wie Anekdoten*, S. 69–72.

indem sie den unabhängigen Ländern unterstellten, auf ihrem Entwicklungsweg Führung zu benötigen, wie sie gerade die Mission bereitstellen könne.

So konnten westliche Vertreter eben daran, dass westliche Muster zu den Idealen der Entwicklung erklärt wurden, anknüpfen, wenn sie ihre Teilnahme am Entwicklungsprojekt als absolut notwendig stilisieren wollten: Wenn das westliche Modell als unumstößliches Vorbild gelten sollte, dann musste verhindert werden, dass von diesem Weg abgewichen wurde. In einer solchen Denkweise konnte ein westlicher Vertreter als ein Garant dafür gelten, dass die Entwicklung sich in diesem Sinne richtig und vollständig vollzog.⁵⁴

Ein weiteres Engagement wurde ferner dadurch nahegelegt, dass argumentiert wurde, bei der Größe der zu leistenden Aufgaben sei es nicht geboten, aus der Allianz zur Veränderung des Landes auszuscheren.⁵⁵ »Die Pläne der Regierung gehen dahin[,] in nächster Zeit 40.000 Plätze zu beschaffen [...]. Wenn man an die Bedürfnisse Indiens denkt, ist dies ein Tropfen, und das Feld ist weit offen«,⁵⁶ bemerkte in diesem Sinne der Südkanara-Missionar Jacques Rossel beispielsweise gegenüber den staatlichen Plänen, neue Ausbildungsstätten aufzubauen. Allgemein, so befand man auch in Kreisen der Basler Mission, fehle es den sogenannten Entwicklungsländern an Personal und Geld oder an der Bereitschaft, um die Missstände jedweder Art zu überwinden. Westliche Hilfsorganisationen stehen deshalb hier in der Verantwortung.⁵⁷ Diese Eindrücke verstärkte die Basler Mission auch in ihrer eigenen Berichterstattung: So finden sich beispielsweise in diesen Berichten immer wieder Schilderungen darüber, dass die sozialen Arbeitszweige im missionskirchlichen Kontext fortwährend subventioniert werden müssen.⁵⁸

54 Noch im Rückblick distanzierte sich zum Beispiel Marc Velan, Basler Missionar in Südmahratta, energisch davon, dass Inder die sogenannte Modernisierung nur unvollständig annehmen würden: Im Medizinwesen würden sie zum Beispiel neben der modernen Medizin auch immer wieder auf »landläufige Quacksalver« und abergläubische Praktiken zurückgreifen, um als Dämonen wahrgenommene Krankheiten zu vertreiben; vgl. für zwei verschiedene Anekdoten in einen solchen Sinne ebd., S. 29f., 77–79, Zitat: S. 77.

55 Hier griff die westliche Mission auf, was von indisch-christlicher Seite ebenso formuliert worden war, wenn sie eine fortgeführte Arbeit von westlichen Missionsmitarbeitern guthießen; vgl. zum Beispiel Rajaiah D. Paul, »Der Einsatz von Missionaren von Uebersee«. Übersetzt durch Missionar Maurer, 13.01.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 2; Thar ien, Asia's Call Today.

56 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2.

57 Vgl. Raaf laub, »Brot für Brüder«. Vortrag gehalten in Zürich anlässlich der Tagung zur Eröffnung der Sammlung »Brot für Brüder«, 02.09.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 2.

58 Vgl. u.a. Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1954), S. 21; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 20; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1961/62), S. 4, 6f.; Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1966/67), S. 15.

In besonderem Maße legitimierte die westliche Mission ihre Teilnahme an der Entwicklungshilfe damit, dass sie auf einen besonderen Einfluss verwies, den christliche Akteure hierbei leisten müssen. Dafür setzte sie die vorherrschenden sozioökonomischen Gegebenheiten in Bezug mit religiösen Rahmenbedingungen: In Indien wurden beispielsweise viele Missstände auf das Kastenwesen zurückgeführt. Damit richteten sich die Vorwürfe sowohl gegen die gesellschaftliche Ordnung als auch gegen die hinduistische Religion, mit der diese Ordnung als auf das Engste verwoben angesehen wurde. Von einer christlichen Prägung des Landes konnten in dieser Sichtweise also zweiseitig positive Wirkungen erwartet werden. Christlicher Einfluss auf das Entwicklungsprojekt war in den Augen der Mission und der Missionare auch insgesamt notwendig, weil für sie – unausgesprochen oder ausgesprochen – der richtige Weg für die sogenannten Entwicklungsländer selbstverständlich ein zumindest christlich gefärbter sein müsse. Darunter konnte einerseits ein Programm verstanden werden, das weitgehend deckungsgleich mit einer Modernisierung im westlichen Sinne war – wie es beispielsweise auch bis in die 1960er Jahre in der ökumenischen Bewegung vertreten wurde.⁵⁹ Andererseits bzw. darüber hinaus konnte es als besondere Aufgabe einer christlichen Entwicklungshilfe auch definiert werden, Programme zu korrigieren, in der christliche Aspekte nicht beachtet wurden. In der Mission sah man die Gefahr dafür, dass die unabhängigen Nationen einen solchen Weg gehen könnten, als noch größer als zuvor an. Denn die Mission beobachtete ein erstarktes Selbstbewusstsein der lokalen Religionen ebenso wie das Eingehen des modernisierungstheoretischen Zeitgeists in diesen Ländern. In solchen Fällen warnte die Mission dann nicht nur davor, dass die »abendländische Kultur [...] von ihrer Wurzel abgeschnitten«⁶⁰ werde, also ihre christlichen Ursprünge vergesse. Auch formulierte man in Missionskreisen, dass christliche Akteure im Allgemeinen und die Mission im Speziellen beauftragt seien, die nach Orientierung suchenden und deshalb angeblich leicht beeinflussbaren unabhängigen Nationen auf dem ihrer Ansicht nach richtigen Kurs zu halten.⁶¹

Schon dieser Diskurs, der eine Entwicklung Indiens als notwendig und eine Beteiligung daran geradezu als Verpflichtung beschrieb, legte es also der Mission und ihren Missionaren nahe, auch in der Sozialarbeit tätig zu

59 Vgl. für diese Debatte über die Idee von Entwicklung in der Ökumenebewegung Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt, S. 423–425.

60 Raaflaub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 12.

61 Vgl. für solche Deutungsweisen im missionstheoretischen und ökumenischen Diskurs Forman, The Nation and the Kingdom, S. 135–159; Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt, S. 420–423. Die Distanzierung von einem säkular orientierten Entwicklungskonzept wird auch im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels noch stärker thematisiert werden.

werden. Diesen Weg entschieden einzuschlagen wurde aber dadurch noch plausibler, dass die politischen Maßnahmen gegen die christliche Missionsarbeit in Indien die sozialen Aktivitäten zunächst nicht betraf: Es »ist nicht zu verkennen, daß jedenfalls die evangelistische Tätigkeit im Gegensatz zu Spital- und Schularbeit nicht als zudem gerechnet wird, »was dem Staate nützt«,⁶² stellte der Indien-Inspektor Hermann Witschi 1955 in einen solchen Sinne fest. Zuvor waren ihm Versuche, Visa für Basler Missionskräfte zu beschaffen, bei Missionaren im engeren Sinne nicht geglückt, bei sozial tätigen Kräften aber schon. Auch in öffentlichen Stellungnahmen und Handlungen zeigten politische Kräfte, dass sie das soziale Wirken der Mission immer noch begrüßten.⁶³ Führende indisch-christliche Organisationen nahmen diese Offenheit für Teile der Missionsarbeit ebenso wahr. Im Anschluss daran forderten sie sogar ausdrücklich dazu auf, die Einreisebeschränkungen von Missionaren zu umgehen, indem man diese ausdrücklich als Sozialarbeiter definierte.⁶⁴ Neben den politischen Bedingungen legten es auch die Entwicklungen in den Missionskirchen nahe, den Schwerpunkt zukünftig stärker auf das soziale Feld zu legen. Denn die eigentlichen missionarischen Aufgaben wurden nun gezielt auf die indischen Kirchen übertragen,⁶⁵ so dass andere Beschäftigungsfelder für die Mission zu suchen waren.

Bei der Basler Mission lässt sich zudem auch in ihrem tatsächlichen Wirken in Indien nach 1947 beobachten, dass sie sich bereitwillig darauf einließ, verstärkt sozial zu arbeiten. Zunächst trat die Missionsgesellschaft hier bevorzugt dafür ein, finanzielle Unterstützungsleistungen aus dem Westen bereitzustellen und zu organisieren: Berichte von Missionaren, die über Wirtschaftskrisen, Arbeitslosigkeit und Nahrungsengpässe informiert hatten, bildeten den Anlass dazu, dass die Basler Mission Sonderzahlungen für Indien entrichtete⁶⁶ und an Nahrungsmittelverteilungen mitwirkte.⁶⁷

62 Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 15. Vgl. für die gleiche Beobachtung zum Beispiel auch Schu l e r , Wieder in Indien, S. 86f.

63 Vgl. die Beispiele, die vermittelt werden bei: Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 17; Rossel , Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1964/65), S. 21.

64 Vgl. Lefever , Schreiben an Charles Stuart Craig, 21.05.1953, in: SOAS/CWM, LMS/1951–1960/IN 5/E, S. 3f. für einen solchen Vorschlag durch den Nationalen Christenrat von Indien – den der Missionar der *London Missionary Society*, der davon berichtet, aber entschieden ablehnt.

65 Vgl. dazu ausführlicher im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

66 Vgl. Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1954), S. 15; Edona , A Memorandum Presented to the Rev. H. Witschi, Secretary, Inter-Church-Aid, By The Bishop's Economic Advisory Committee, Diocese of North Kerala, Church of South India, Kozhikode, 11.03.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

67 Vgl. Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 17, 19; Maier , Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1966/67), S. 15.

Diese Maßnahmen schlossen ganz an die verbreitete Ansicht an, dass Indien vor allem materiell bedürftig und der Westen in der Lage zur finanziellen Hilfe sei.

Später setzte die Basler Mission dann ihre Vorstellung von Entwicklung auf sichtbarste Weise darin in die Praxis um, dass sie neue Institutionen aufbaute. Besonders ab den ausgehenden 1950er Jahren drückte sie durch einen umfassenden Ausbau von Institutionen ihre Bereitschaft aus, sich entschieden der sozialen Arbeit zu widmen. So errichtete sie im malabarischen Nettur 1959 eine Mechaniker-Lehrwerkstatt, in Dharwad in Nordkarnataka 1964 eine Lehrwerkstätte für Präzisionswerkzeuge⁶⁸ und im südkanarischen Mangalore die *Hebich Technical Training School*.⁶⁹ In Betageri in Süd-mahratta kam es zur Gründung eines Landwirtschaftlichen Ausbildungszentrums.⁷⁰ Außerdem baute die Basler Mission ab den frühen 1960er Jahren auch bestehende Einrichtungen weiter aus: Das Mädchenwaisenhaus im malabarischen Chombala wurde beispielsweise um eine Haushaltsschule ergänzt, ebenso die Mädchenschule in Dharwad. An das Waisenhaus in Paraperi in Malabar wurde eine Handwerkerschule angeschlossen⁷¹ bzw. im nahegelegenen Manjeri 1964 die Schreiner-Lehrwerkstatt Nazareth gegründet.⁷² Regelmäßige Zahlungen der Missionsgesellschaft und von den ihr nahestehenden Organisationen⁷³ ermöglichten es zudem, das Spitalwesen sowie die medizinische Ausbildung fortzuführen und auszubauen.

Diese Institutionen hatten unterschiedliche inhaltliche Ausrichtungen. Aber sie waren doch dadurch eng miteinander verbunden, dass sie derselben Grundidee verpflichtet waren. Sie folgten nämlich alle der Vorstellung, dass die materiellen Nöte Ausdruck gesellschaftlicher und wirtschaftlich-struktureller Missstände waren. Deswegen wurden die ersten Initiativen, zum Beispiel in der Nahrungsmittelversorgung, auch von der Basler Mission intern als nicht ausreichend angesehen. Statt nur die dringlichsten Nöte zu lindern, sollte das Werkstättenprogramm dafür sorgen, dass sich die zugrundeliegenden Umstände umfassend und nachhaltig veränderten. Gleichzeitig lehnte es die Missionsgesellschaft mit diesem Programm ab, für den ganzen Entwicklungsprozess durchgängig verantwortlich zu bleiben. Forderungen vonseiten der Basler Missionskirchengemeinden, als Missionsgesellschaft selbst wieder Fabriken zu gründen, lehnte die Basler Mission deshalb auch

68 Vgl. Rossel, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1964/65), S. 18.

69 Vgl. ebd., S. 21; Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1965/66), S. 17.

70 Vgl. ebd., S. 16f.

71 Vgl. Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1960/61), S. 3f.

72 Zur Werkstatt Nazareth vgl. Rossel, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1964/65), S. 22; Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1965/66), S. 17.

73 Vgl. zu diesen Organisationen im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

ab.⁷⁴ Stattdessen konzentrierte sie sich darauf, Geldmittel zu organisieren und solche Projekte in die Wege zu leiten. Ihr Ziel war es, sowohl für Christen als auch für Nichtchristen, die im Einzugsgebiet der Basler Missionskirchen lebten, Lehre und Ausbildung, und damit auf lange Sicht Selbstverantwortung, zu ermöglichen.⁷⁵ Die Programme anderer Entwicklungshilfeorganisationen, die zum Teil mit der Basler Mission verbunden waren, passten sich in eine solche Ausrichtung ein.⁷⁶

»Anleitung zur Selbsthilfe«⁷⁷ war in diesem Sinne das Leitmotiv, an dem sich die Basler Mission in ihrer Sozialarbeit in Indien nach 1947 orientierte. In mancherlei Hinsicht griff sie hier Ideen auf, die auch schon in ihrem früheren Industrieprogramm von Bedeutung gewesen waren.⁷⁸ Sie trug in diesem Gedanken aber auch den politischen Umständen Rechnung: Es wäre in Indien auf lange Sicht nicht zu vermitteln gewesen, die indische Seite von der Verantwortung auszuschließen. Denn auch im Feld der Entwicklungspolitik wollte man in Indien autonom handeln.⁷⁹ Der Grundansatz des Programms war deshalb auch ein struktureller: Es ging der Basler Mission darum, Institutionen aufzubauen und Ausbildungs- und Lehrkonzepte aufzustellen. All dies sollte auch unabhängig vom ursprünglichen Betreiber funktionieren können. Eine solche Konzeption schloss freilich trotzdem nicht aus, dass gerade in der Gründungsphase, aber auch danach noch westliche Unterstützung in finanzieller oder personeller Hinsicht geleistet werden sollte.

74 Vgl. Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1961/62), S. 4.

75 Vgl. Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«, Vortragsskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 10: »Die Ausbildung [...] soll sie befähigen, sich selbst und ihre Familien zu unterhalten und vor dem Hunger zu bewahren. [...] Dies ist also eine Hilfe auf lange Sicht, und nicht nur ein rasch gegebenes Almosen. Hilfe durch Selbsthilfe!« Vgl. ähnlich auch Veigel, Hilfe zur Selbsthilfe, S. 74f. Dieses Programm zielte dabei primär auf die christlichen Gemeinden, jedoch nicht ausschließlich auf diese – wie zum Beispiel die Überlegungen bei Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2 illustrieren.

76 So zum Beispiel die Kindernothilfe, die in enger Kooperation mit der Basler Mission in Indien (vor allem mit dem Basler Missionar Richard Lipp) ein Patenschaftssystem mit dem Ziel initiierte, durch deutsche Spenden indische Kinder über Jahrzehnte zu unterstützen und eine langfristige Ausbildung bis ins Studium hinein zu ermöglichen; vgl. Kölle, Kindernothilfe, S. 15f. Vgl. zu diesen anderen Entwicklungshilfeorganisationen ausführlicher im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

77 Raaf laub, »Brot für Brüder«. Vortrag gehalten in Zürich anlässlich der Tagung zur Eröffnung der Sammlung »Brot für Brüder«, 02.09.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 4.

78 Einen direkten Zusammenhang des neuen Programms der *Hilfe durch Selbsthilfe* mit den alten Programmen stellte beispielsweise Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«, Vortragsskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 10 ausdrücklich her.

79 Siehe dazu aber auch ausführlicher im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels sowie für allgemeinere Informationen den Abschnitt 3.1 im Kapitel II.

Das bisher Beschriebene kann anhand des Basler Projekts der Mechaniker-Lehrwerkstatt Nettur noch einmal veranschaulicht werden: Am Anfang stand eben auch dort die Identifikation einer wirtschaftlichen Krise in Malabar in den frühen 1950er Jahren. In deren Folge schossen dort die Arbeitslosenzahlen in die Höhe. Es waren Basler Missionare vor Ort, vor allem der spätere Bischof Richard Lipp, die in ihren Korrespondenzen von diesen Notlagen berichteten und zur Hilfe aufriefen.⁸⁰ Es waren auch diese Basler Missionare, die stärker vertraut mit der Gesamtsituation waren und tieferliegende Ursachen zu erkennen versuchten – und die deshalb nach Möglichkeiten suchten, die über eine Notfallhilfe hinausgingen. In seiner Funktion als Bischof berief Richard Lipp dafür ein Diözesankomitee aus vorwiegend indischen Mitgliedern ein, um die Problemsituation zu untersuchen. Dieses Komitee kam 1957 dann auch zu folgenden Schlüssen: Die Christen in Malabar stellten ihm zufolge eine eigene Klasse dar, die aus den traditionellen sozialen und wirtschaftlichen Bezügen herausgerissen sei. Nur durch den Aufbau von Strukturen zur technischen Ausbildung können sie unabhängiger von den bestehenden maroden Betrieben werden. Ihre Beschäftigungssituation werde sich dadurch langfristig verbessern, da sie damit Fertigkeiten erlangen, die in der sich verändernden Industrielandschaft Indiens notwendig seien. Für den Aufbau solcher Industrieschulen, so der Bericht des Komitees schließlich, sei es angeraten, von ausländischen Organisationen finanzielle und personelle Unterstützung, gerade in der Anfangsphase, zu bekommen.⁸¹ Es ist auffällig, dass diese Stellungnahme, die von Mitgliedern der indischen Kirchen verfasst wurde, genau wieder jenen bekannten Topoi folgte, dass die indische Situation verändert werden und der Westen sich daran aktiv beteiligen müsse. Es ist ungesichert, inwieweit der Basler Missionar Richard Lipp auf die Formulierungen in diesem Bericht Einfluss nahm. Aber seine Stellung als Bischof der Diözese legt eine maßgebliche Beteiligung in der Ausarbeitung zumindest nahe. Dass er sich zur gleichen Zeit ähnlich an anderer Stelle äußerte, macht ein solche Deutung ebenfalls plausibel.⁸² Es waren schließlich dann auch die – durch die Basler Mission und ihre Kooperationspartner

80 Vgl. vor allem Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 25.07.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1. Auch bei den anderen genannten Institutionen gingen die Maßnahmen zum Teil direkt auf Initiativen einzelner Missionare zurück; vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2.

81 Vgl. zum Komiteebericht und seinen Ratschlägen Edona, A Memorandum Presented to the Rev. H. Witschi, Secretary, Inter-Church-Aid, By The Bishop's Economic Advisory Committee, Diocese of North Kerala, Church of South India, Kozhikode, 11.03.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1.

82 Vgl. – indirekt vermittelt – bei Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 3.

vermittelten – finanziellen und personellen Mittel, die es ermöglichten, die Werkstätte aufzubauen und ab 1959 zu betreiben. Und tatsächlich waren es mit Alfred Frischknecht und Alfred Gamper zunächst auch zwei westliche Kräfte, denen es zukam, das Projekt vor Ort zu leiten.⁸³

Für das vorliegende Kapitel ist bezüglich dieser Basler Unternehmungen von besonderem Interesse, dass diese sich stark in das Programm der westlichen Entwicklungshilfe einordneten. Genau jenes Grundkonzept, Hilfe zur Selbsthilfe zu geben, war auch in der Entwicklungshilfe prägend. Wie der Politikwissenschaftler Philipp H. Lepenies pointiert festgestellt hat, stellte es sogar das »Glaubensbekenntnis der internationalen Entwicklungshilfe«⁸⁴ dar.

Das Programm der Basler Mission war mit der westlichen Entwicklungshilfe außerdem darin verbunden, dass es zumindest indirekt Veränderungen nach westlichem Vorbild forderte. Ein näherer Blick auf die genannten Werkstätten macht dies deutlich: Beispielsweise lag gerade den technischen Ausbildungsstätten in großem Maße die Vorstellung zugrunde, Industrialisierung und Rationalisierung seien notwendige Elemente für die nun angeblich unumgängliche Modernisierung Indiens.⁸⁵ An diese Ansicht schlossen weitere Ideen an, die kolonialistischen Entwicklungsprogrammen hätten entnommen sein können. So kann bei der westlichen Entwicklungshilfe ebenso wie bei den Basler Maßnahmen das Streben festgestellt werden, die indische Bevölkerung zur Produktivität zu erziehen: Sicherlich distanzierte man sich in Missionskreisen nun entschieden von kulturalistischen Aussagen, den Nicht-Europäern sei die Faulheit angeboren.⁸⁶ Aber in gemäßigter

83 Vgl. Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1957/58), S. 17f.; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1959/60), S. 7.

84 Lepenies, Lernen vom Besserwisser, S. 37.

85 Rationalisierung spielte besonders in den landwirtschaftlichen Ausbildungsstätten eine besondere Rolle – dies nicht zuletzt mit Blick auf die in Indien generell bestehenden Probleme mit der Nahrungsmittellversorgung, die immer wieder zu Hungersnöten führten; vgl. in diesem Sinne Wit schi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 19; Rossel, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1964/65), S. 18f.; Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1965/66), S. 16f.; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1966/67), S. 16. Die Ausrichtung auf die Industrialisierung muss ebenfalls im Zusammenhang mit dem Modernisierungsdiskurs, wie er allgemein in Indien bestand, gesehen werden – die Basler Mission musste sich in ihren Programmen an diesen bestehenden Ansichten orientieren; vgl. in diesem Sinne auch für Stellungnahmen aus dem Umkreis der Basler Mission und der Basler Missionskirchen selbst Edona, A Memorandum Presented to the Rev. H. Witschi, Secretary, Inter-Church-Aid, By The Bishop's Economic Advisory Committee, Diocese of North Kerala, Church of South India, Kozhikode, 11.03.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 2; Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2.

86 Vgl. für solche Distanzierungen vor allem Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«. Vortragsskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 3.

Form blieben diese Vorstellungen doch vorhanden. In einem solchen Lichte erscheinen auch Aussagen in den Basler Berichten darüber, was ihre Institutionen erreichen: Dort ist immer wieder die Rede davon, dass durch diese Werkstätten »junge Inder [...] zu tüchtigen Landwirten herangebildet«⁸⁷ werden.

Weil nun die Basler Mission für ihre Sozialarbeiten ähnliche Inhalte und Zielrichtungen wie die Entwicklungshilfe identifizierte, war es naheliegend für sie, sich als Teil eines größeren westlichen Projekts in der sogenannten Dritten Welt zu verstehen. Dadurch konnte es auch plausibler werden, die sozialen Tätigkeiten als zentral für die Missionare zu bestimmen und offen dafür zu sein, den eigenen Arbeitsschwerpunkt entsprechend zu verlagern.

Diese Schwerpunktverlagerung bedeutete jedoch nicht nur, die Arbeitskraft der Missionare auf einen anderen, gleichwertigen Sektor umzuwidmen. Sie beinhaltete in gewissem Maße auch, von einem umfassenden Bekehrungsanspruch abzugehen – was man in Missionskreisen als eine drohende Säkularisierung der Missionsarbeit ansah.

Wie an anderer Stelle dieser Studie schon ausgeführt,⁸⁸ legten es die politischen Stimmungen in Indien nahe, vom Ziel abzurücken, Konversionen zu erzielen: Im religionspolitischen Diskurs dominierten nämlich Vorstellungen vom Zusammenleben der Religionen, die auf hinduistische Denkweisen zurückgingen. Von diesen Standpunkten aus galten alle Religionen als gleichwertige Wege zum Göttlichen. Deshalb erschien eine Konversion zu einer anderen Religion als ein geradezu sinnloser Akt. Wenn die christliche Mission an ihrem Bestreben festhielt, Inder von ihrem Glauben zu überzeugen, dann wurde dies unter solchen Vorzeichen von hindunationalistischen Gruppen als Teil einer neokolonialistischen Agenda gedeutet: Die christliche Mission strebe danach, so der Vorwurf, die eigenen Gruppenzahlen zu maximieren und ihre eigene Position zu stärken. Damit würde sie dazu beitragen, die unabhängige Nation zu zersplittern und anfälliger für auswärtige Einflussmöglichkeiten zu machen. Dieser Verdacht hatte schon seit den ersten Jahren des unabhängigen Indiens die direkt missionarischen Arbeiten in die öffentliche und politische Kritik gestellt.⁸⁹

87 Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1965/66), S. 17. Vgl. ebenso ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1966/67), S. 16. Vgl. außerdem Veigel, Hilfe zur Selbsthilfe, S. 75f.; Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«. Vortragsskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 6–10 für Verweise auf ein solches Erziehungsziel.

88 Vgl. deshalb ergänzend zum Folgenden auch den Abschnitt 1.2 des Kapitels III.

89 Auch in den westlichen Ländern selbst entstand ein ähnlicher Druck: Von einem säkularistischen Standpunkt aus wurde der christliche Impetus der Missionssozialarbeit kritisiert und gefordert, Missionsarbeit durch Entwicklungshilfe zu ersetzen; vgl. dazu Funkschmidt, Earthing the Vision, S. 25.

In zunehmendem Maße nahmen diese Kritiker jedoch auch jene Nebensfelder der Missionsarbeit im sozialen Sektor in den Blick, auf die sich die Missionsorganisationen nach den ersten Einschränkungen neu konzentriert hatten. Vor allem auf die hindunationalistischen Beobachter wirkte diese Neuorientierung keineswegs beruhigend. Die sozialen Einrichtungen erschienen diesen Gruppierungen vielmehr als Instrumente, mit denen auf eine verschleierte Weise eine Proselytisierung vorangetrieben wurde. Nicht zuletzt die materiellen Anreize in diesen Programmen, so der Vorwurf dieser Gruppen weiter, seien förderlich für Konversionen. Die zunehmende Bereitschaft von westlichen Staaten, Entwicklungshilfe mit ihren Geldern zu unterstützen, und das zum Teil vorhandene Verfahren, Missionsorganisationen als Vermittler dieser finanziellen Hilfe zu nutzen, waren hinderlich, diese Ängste vor Proselytisierungen zu entkräften.⁹⁰

Schon unmittelbar zu dem Zeitpunkt, als Indien die politische Unabhängigkeit erlangte, wurde diese Problematik zum ersten Mal spürbar. Denn in dieser Zeit ging es darum zu entscheiden, welche Form das Schulwesen im neuen Staat haben sollte: Im politischen Diskurs wurde vor allem betont, dass in einem säkularen Staat Schulen mit Bekenntnischarakter bedenklich seien. Zumindest implizit stand somit schon hier gegenüber den Schulen, die die Mission betrieb, der Vorwurf im Raum, sie würden heimlich proselytisieren. Später, in den offensivsten anti-missionarischen Politikmaßnahmen der ersten Jahrzehnte des unabhängigen Indien, sollten diese Vorbehalte gegen die Sozialarbeit der Mission eine prominente Rolle spielen: Sowohl der Niyogi-Reports 1956 als auch die *Freedom-of-Religion*-Gesetze der 1960er- und 1970er Jahre argumentierten gegen die christliche Mission, indem sie deren Sozialarbeit als indirekte Bekehrungsarbeit angriffen.⁹¹

Missionsorganisationen kamen also nicht umhin, auf derartige Vorwürfe zu reagieren. Ihnen musste daran gelegen sein, zu beschwichtigen, um nicht noch weit bedrohlicheren politischen Konsequenzen ausgesetzt zu sein, als sie es im Feld der eigentlichen missionarischen Arbeit ohnehin schon waren. Im unabhängigen Indien musste die Mission dem Umstand Rechnung tragen, dass Konversion und Proselytisierung vielfach gleichgesetzt wurden. Und

90 Vgl. Duc kwitz, »Einstellung der indischen Regierung zur Tätigkeit der christlichen Missionsgesellschaften«. Schreiben der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland, Neu-Delhi, an das Auswärtige Amt, Bonn. Abschrift »zur Information an die in Indien wirkenden Missionsgesellschaften«, 12.10.1962, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-04-2146.1, S. 3 für eine solche – implizit bestehende – Vermutung und ihre Auswirkungen auf die Visa-Vergabe für Missionskräfte. Auch in verschiedenen christlichen Organisationen im Westen bestand Verständnis dafür, dass Entwicklungshilfeprogramme in dieser Form den Eindruck von Neokolonialismus provozieren könnten; vgl. Rossel, Memorandum »Entgegennahme von staatlichen Entwicklungsgeldern durch Missionen und Kirchen für diakonische Zwecke«, 17.10.1963, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 3, 5f.

91 Vgl. hierzu ausführlich im Abschnitt 2.1 des Kapitels III.

deshalb erschien es ihr auch als dringlich, sich in ihrem Sozialprogramm ausdrücklicher vom Anspruch zu distanzieren, Konversionen anzustreben.

Die Basler Mission machte beispielsweise bereits in den ersten Jahren nach 1947 entschiedene Abstriche beim missionarischen Anspruch ihrer Schulen: Dort wurden christliche Unterweisungen nur noch auf ausdrücklichen Antrag der Eltern gegeben. Zudem wurde alternativer Unterricht, zum Beispiel in allgemeiner Ethik, eingeführt.⁹² Auch andere Institutionen im Umkreis der Basler Mission vollzogen derartige Schritte: Ausdrücklich beruhigend äußerte sich beispielsweise 1969 der frühere Basler Missionar und inzwischen als Vorsitzender der Kindernothilfe agierende Richard Lipp gegenüber den Vorwürfen, in den Schülerwohnheimen der Organisation würde Proselytisierung betrieben: »Wir tun unseren Dienst nicht in der Absicht, Kinder zu Christen zu machen. Wir tun unseren Dienst aber als Christen in christlich geführten Heimen, von der Liebe Christi zu solchem Dienst gerufen.«⁹³

Gerade auch die vor Ort tätigen Missionare machten es sich zum Teil entschieden zu eigen, das Konversionsstreben hintanzustellen.⁹⁴ Dies war nicht verwunderlich: Denn zum einen waren sie viel direkter mit den Notsituationen konfrontiert – und dies legte es umso mehr nahe, das eigene Wirken pragmatisch auszurichten. Zum anderen waren sie auf besonders unmittelbare Weise mit der Frage konfrontiert, ob ihre fortgesetzte Anwesenheit in Indien überhaupt angebracht sei. Der Fall des Basler Südmahratta-Missionars Marc Velan macht dies exemplarisch deutlich: In seinen rückblickenden Schilderungen berichtet er davon, dass immer wieder die vorwurfsvolle Frage an ihn gerichtet wurde, warum er noch immer als christlicher Botschafter in Indien arbeite – und davon, welche Antwort er sich für diese Fälle angewöhnt hatte:

Schließlich schien es mir das Beste, ganz einfach zu sagen, welche Aufgaben ich bekommen hatte: »Ich kümmere mich um die Erziehung von Waisen, Kastenlosen und Kindern aus Hungergebieten. Ich habe eine landwirtschaftliche Siedlung für tamilische Auswanderer vom Staate Madras gegründet, für die die indische Regierung brachliegende Reisfelder zur Verfügung stellte. Ich habe, in Zusammenarbeit mit Regierungspersonen ein Lepra projekt in die Wege leiten können.«⁹⁵

92 Vgl. ders., *Historischer Aufriß*, S. 60f.

93 Zit. n. Funkschmidt, *40 Jahre Kindernothilfe*, S. 11.

94 Studien haben daran anschließend bereits feststellen können, dass nicht zuletzt Missionare, die in den Missionsgebieten tätig gewesen waren, zum Teil bedeutende Rollen darin spielen, ihre Missionsorganisationen als Ganzes verstärkt auf soziale Arbeiten auszurichten; vgl. Bruwer, *When Missions Became Development*, S. 265f.

95 Velan/Velan, *A wie Anekdoten*, S. 91.

Dass Missionare wie Velan auf solche Antworten positive Resonanz erfuhren,⁹⁶ machte sie sicherlich noch offener dafür, ihre Vorstellung von der Missionarstätigkeit zu verändern und darunter auch den sozialen Dienst zu verstehen.⁹⁷ Unter Missionaren, die neu in die Missionsgebiete ausgesandt werden sollten, war die Haltung zum Teil sogar schon von vornherein vorhanden, sich vom missionarischen Programm der Basler Mission abzusetzen und sich als Entwicklungshelfer zu verstehen.⁹⁸

Damit stimmten diese Missionare in die allgemein in der Mission in dieser Zeit formulierten Leitideen ein. Ganz besonders prominent war zum Beispiel in diesem Sinne auf der Konferenz des Ökumenischen Rats der Kirchen 1968 in Uppsala geäußert worden, dass der Dienst für eine gerechte Welt über den Auftrag für die Verkündigung zu stellen sei.⁹⁹ Die Mission fügte sich hiermit auch ganz in die gängigen Diskurse in Europa über Mission und Entwicklung ein: Diesen zufolge passte die Entwicklungshilfe besser in die neue Zeit und in die veränderten Umstände der nachkolonialen Welt.¹⁰⁰

So lässt sich zusammenfassend zum vorliegenden Unterkapitel feststellen, dass die Mission umfänglich ihre Arbeitsschwerpunkte auf die sozialen Arbeitsbereiche verlagerte. Ebenso wurde deutlich, dass die Basler Mission versuchte, ihre Arbeit auch stärker mit Blick auf deren sozialen Nutzen zu legitimieren. Zusätzlich dazu rückte sie auch davon ab, den Anspruch auf Konversion in diesen sozialen Einrichtungen offensiv zu formulieren, um deren grundsätzliche Wirkungsmöglichkeit im nachkolonialen Indien nicht zu beeinträchtigen: Das Feld, das für die eigene Arbeit noch offen war, sollte genutzt werden, statt durch übertriebenes Betonen der direkt missionarischen Aufgabe auch diese Möglichkeit zu verlieren.¹⁰¹

96 Vgl. die direkt daran anschließende Bemerkung ebd., S. 91 selbst: »[Es] kam vor, dass mein neuer Bekannter uns später unerwartet besuchte, um sein Interesse für die Arbeit zu bekunden.«

97 Mancher Basler Missionar engagierte sich nach der aktiven Zeit in Indien in Entwicklungshilfeorganisationen und illustrierte somit den möglichen fließenden Übergang von der Mission in die Sozialarbeit; vgl. zu der Verbindung von Sozialarbeit in der Zeit als Missionar und Entwicklungshilfearbeit in der Zeit danach bei Richard Lipp Bhasme, Bishop Lipp, S. 12–14.

98 Vgl. Hoffmann, Vom Kolonialen zum Experten der Entwicklungszusammenarbeit, S. 208 (Herv. i. Orig.) für einen Bericht über einen Ausbildungskurs in Basel: »Leider war [...] die ganze Kurszeit von einem Geist der Unzufriedenheit und der Rebellion geprägt [...]. Verschiedene Kursteilnehmer betrachteten sich als *Entwicklungshelfer* und lehnten die missionarische Zielsetzung der Basler Mission innerlich ab.«

99 Vgl. Berneburg, Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion, S. 49f.

100 Vgl. Funkschmidt, *Earthing the Vision*, S. 25–27; Stuart, *British Missionaries and the End of Empire*, S. 19f.

101 In diesem Zusammenhang kann auch eine zum Teil sich entwickelnde, zunehmende Offenheit der Mission für eine Zusammenarbeit mit säkularen Entwicklungshilfeorganisationen festgestellt werden; vgl. zum Beispiel Brodner, *When Missions Became Development*, S. 281–284. Dass die Basler Mission gerade nicht die Nähe zu säkularen Organisationen suchte, wird im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels noch stärker thematisiert.

2.2 Im Kern religiös:

Die Pflege des missionarischen Impetus in den sozialen Arbeiten

Die bisherigen Darstellungen scheinen darauf hinzuweisen, dass auch für den Fall der Basler Mission im nachkolonialen Indien die These zutrifft, sie habe sich nach 1945 säkularisiert. In den gegebenen politischen Wirklichkeiten in Indien, in der Konversion eine enorm heikle Angelegenheit war, setzte sich offensichtlich zwangsläufig jener Zug im Missionsdenken durch, dass die Mission Sozialarbeit statt eigentlicher Missionsarbeit betreiben könnte.

Mit den folgenden Ausführungen wird aber noch einmal ein tieferer Blick auf die Positionierungen von Mission und Missionaren zur Frage des Verhältnisses von Missions- und Sozialarbeit geworfen. Diese Analyse wird den bisherigen Befund relativieren, indem sie zeigt, dass die beschriebene Denkweise nicht allumfassend war. Vielmehr bestand in dieser Zeit auch die Tendenz fort, die Konzentration auf soziale Arbeiten abzulehnen oder zumindest für erklärungsbedürftig zu halten.

Sowohl aus externen als auch aus internen Gründen wurde die Schwerpunktverlagerung der Mission in Indien nach 1947 auf soziale Arbeiten infrage gestellt. Dabei bekamen Vorbehalte außerhalb der Mission gegenüber diesem neuen Fokus besonderen Auftrieb dadurch, dass die dem Programm inhärente Vorstellung eines westlich-christlichen Auftrags zur Entwicklung Indiens sehr umstritten war. Denn neben der beschriebenen Ansicht, das Entwicklungsprojekt gemeinsam mit auswärtigen Kräften durchführen zu können, bestanden im politischen Diskurs Indiens auch nationalistische Tendenzen, die auch in diesem Feld stark nach Selbstständigkeit strebten: Der »Wunsch, die Dinge selbst zu tun und nicht überall mehr [der] Empfangende, Lernende zu sein«,¹⁰² prägte deren Ambitionen. Denjenigen, die derartigen Vorstellungen folgten, war schwer zu erklären, warum Missionare als unterstützende Kräfte notwendig sein sollten. Für die Missionsorganisationen wurde es deshalb zum Selbstschutz nötig, die eigene Rolle im Entwicklungsprojekt zu relativieren: Die Ansicht, »dass es [...] nicht mehr angehe, [...] [der Regierung] in der Erfüllung ihrer Kulturaufgabe ergänzend zu Hilfe kommen zu wollen«,¹⁰³ wurde deshalb in der Folge auch teilweise in Kreisen der Basler Mission geäußert.

102 So der deutsche Botschafter in Indien mit Blick auf Probleme bei der Visa-Vergabe, die in den 1960er Jahren dann auch für soziale Arbeiter zunahmen; vgl. Duckwitz, »Einstellung der indischen Regierung zur Tätigkeit der christlichen Missionsgesellschaften«. Schreiben der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland, Neu-Delhi, an das Auswärtige Amt, Bonn. Abschrift »zur Information an die in Indien wirkenden Missionsgesellschaften«, 12.10.1962, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-04-2146.1, S. 3.

103 Wit schi, Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mision21, C-4.7.5, S. 24, der hier Positionen einer Mitarbeiterkonferenz der Indien-Missionare zur Frage wiedergab, ob das Missionsschulwesen erhalten werden sollte.

Vor allem auch missionsintern war die Schwerpunktverlagerung auf soziale Arbeiten schwer zu vermitteln. Denn wie in früheren Zeiten, kam bei Anhängern und Unterstützern der Mission damit der Verdacht auf, es gehe der Mission nur noch darum, die diesseitigen Verhältnisse zu verbessern. Auch den indigenen Kirchen war diese Umstellung nicht immer ganz geheuer. Dies zeigte sich auch darin, dass sie teilweise sogar ausdrücklich den Wunsch äußerten, weiterhin missionarisch tätige Kräfte und nicht Sozialarbeiter gesandt zu bekommen.¹⁰⁴ Und gerade für die Missionsorganisationen selbst war eine solche Schwerpunktverlagerung äußerst kritisch: In dieser Zeit übertrug die Mission vielfach missionarische Aufgaben an ihre früheren Kirchen.¹⁰⁵ Ein umfassender Schwenk hin zur Sozialarbeit konnte so als weiterer Hinweis darauf verstanden werden, dass Missionsorganisationen ihren Missionsauftrag hinter sich lassen wollten. Damit stellte sich aber die Frage, ob Missionsgesellschaften überhaupt noch gebraucht werden: Könnte das indische Arbeitsfeld dann nicht ganz den indischen Kirchen oder eben den säkularen Entwicklungshilfeorganisationen überlassen werden?

Die Basler Mission versuchte als Antwort auf diese Fragen, den veränderten Fokus den Kirchen, den Unterstützern und sich selbst gegenüber zu legitimieren. Hier strebte sie an, bewusst zu machen und zu halten, dass sie den religiösen Antrieb auch bei einer stärkeren Konzentration auf soziale Arbeiten nicht aus den Augen verlor.

Die soziale Arbeit als eine eigene Form der Verkündigung, nämlich als eine Verkündigung durch die Tat, zu präsentieren, wurde dabei zu einer gängigen Figur in den Stellungnahmen protestantischer Missionsgesellschaften,¹⁰⁶ so auch bei der Basler Mission:¹⁰⁷ »Es war für die Missionspioniere der Frühzeit ganz selbstverständlich, dass sich ihr Dienst niemals in der Predigt erschöpfen konnte«, stellte Afrika-Inspektor Fritz Raaflaub beispielsweise den Bezug zwischen früheren Zeiten und dem aktuellen Ausbildungsprogramm her: »Das Evangelium verpflichtet zur Hilfe, zum Opfer«.¹⁰⁸ Auch gelte nun,

104 Vgl. für kritische Beobachter dieser Wandlung bei der kanadischen Mission Bro uwer , *When Missions Became Development*, S. 277–279, 287f.

105 Vgl. dazu im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

106 Vgl. – exemplarisch für andere Missionsgesellschaften – aus der Zeitschrift der *London Missionary Society* Smit h, *A Living Gospel*, S. 263: »The Christian hospital by the very nature of its work has a unique opportunity and responsibility to preach the word by action. [...] [T]he Christian ministry of healing is a preaching in itself.«

107 Vgl. zum Beispiel Rossel , *Der bleibende Auftrag*, S. 247: »Die Verkündigung des Heils an alle Menschen schließt die Tat ein, die aus dem Gehorsam des Glaubens geschieht. [...] Missionstheologisch war man aber oft in Verlegenheit, die Diakonie (Dienst an Kranken, Schularbeit, Hilfe zur Selbsthilfe) »missionarisch« zu begründen. [...] Wenn wir die Bibel richtig lesen, [...] so brauchen wir nicht verlegen zu sein. Es ist [...] ersichtlich, daß Diakonie Bahnbrecherin des Heils schlechthin ist.«

108 Raaf l a u b , »Brot für Brüder«. Vortrag gehalten in Zürich anlässlich der Tagung zur Eröffnung der Sammlung »Brot für Brüder«, 02.09.1961, in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.23,

so assistierte ihm Walter Ringwald: »Wir können [...] den heidnischen Menschen [...] Jesus Christus nicht als Heiland und Helfer anpreisen, wenn wir nicht selbst als die Gehilfen dieses Helfers und Heilands vor ihnen stehen, des Helfers, der sich ihrer in ihrer ganzen Not, geistlich und leiblich annehmen [...] will.«¹⁰⁹ Für den Indien-Inspektor Hermann Witschi waren deshalb die sozialen Einrichtungen Stätten eines »eindrückliche[n] Zeugnis[ses] christlicher Liebe«¹¹⁰ und Orte, in denen der Bevölkerung Indiens die christliche Botschaft am besten sichtbar gemacht werden konnte.¹¹¹

Darin, in diesen Stätten das Vorbild eines christlichen Lebens geben zu können, bestand also eine Chance, in der sozialen Tätigkeit weiterhin missionarisch zu arbeiten. Deshalb musste es für die Mission in ihrer Selbstansicht auch nicht bedeuten, das Wirken für das Christentum ganz hinter sich zu lassen, wenn sie wegen des Verdachts der Proselytisierung nicht mehr auf die Vergrößerung der Christengemeinde abzielte.¹¹² Sie musste missionarische Wirksamkeit nicht an numerischen Größen messen. Dies galt besonders auch für die Basler Mission. Denn in ihr war seit jeher die Idee der Konversion prägend, die sich auf eine innere Erweckung und einen inneren Wandlungsprozess bezog.¹¹³ Bekehrungen zu fördern, war in einem solchem Sinne also

S. 3. Vgl. in einem ähnlichen Sinne u.a. auch Rossel, Mission und Entwicklungshilfe. Artikel im BUND, 26.02.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 2f.; Witschi, Entwicklungshilfe und Basler Mission. Artikel für den »Bethlehem-Kalender« 1967, Immensee, o.D. [1966], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 1; Rossel, Historischer Aufriß, S. 61. Vgl. für ähnliche Bewertungen explizit zum Industrieprogramm früherer Zeiten Raghaviah, Basel Mission Industries, S. 81: Die Basler Mission »conceived religious and industrial activities as one [...] as mission work in itself.« Vgl. ähnlich auch Alagodi, The Impact of the Basel Mission, S. 43.

109 Vgl. Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?« Vortragskript, o.D. [ca. 1960], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 11f., Zitat: S. 12.

110 Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1956), S. 18. Vgl. für Bewertungen in diesem Sinne, die sich besonders auf die medizinischen Institutionen bezogen, u.a. ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1947), S. 21; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1954), S. 21. Vgl. gleichermaßen auch Maier, »Dienst der Kirche im heutigen Indien«. Vortrag, 11.03.1971, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2132, S. 5.

111 Vgl. Witschi, Entwicklungshilfe und Basler Mission. Artikel für den »Bethlehem-Kalender« 1967, Immensee, o.D. [1966], in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 4 – hier freilich über den afrikanischen Kontext: »Der Unterschied zwischen Zeugnis und Proselytenmacherei ist mir eindrücklich geworden, als einmal ein Afrikaner beim Abschied von unserem Spital in Agogo in Ghana zu mir sagte: »Im Dienst und in der Haltung Ihrer Schwestern wurde mir zum ersten Mal deutlich, was Jesus gemeint und gewollt hat.«

112 Auch bei anderen Missionsorganisationen wurde die sichtbare starke Ausrichtung auf soziale Arbeiten begleitet von einer anhaltenden Betonung des eigenen religiösen Charakters; vgl. zum Beispiel Bro uwer, When Missions Became Development, S. 284f.

113 Vgl. Becker, *Conversio* im Wandel, S. 192–224. St r eckeisen, The Heritage of the CSI, S. 80 identifizierte diesen Aspekt sogar als einen der zentralen Beiträge der Basler Mission an die sündischen Kirchen.

möglich, ohne bei den Konvertiten auch auf den Wechsel der Glaubensgemeinschaft zu drängen.¹¹⁴

Auch wenn die Verkündigung also nicht mehr auf die sichtbare Erweiterung der Gemeinden zielte – durch die Personen im missionarischen Dienst könne doch weiterhin missionarisch gewirkt werden, so die Hoffnung und der Anspruch der Basler Mission. Ganz entsprechend dieser grundsätzlichen Ansichten bestimmte man auch neu, was einen Missionar wirklich auszeichnete: So betonte der bis 1959 in Indien tätige Missionar Jacques Rossel, dass unter einem Missionar nun nicht mehr nur der »Berufsmissonar« zu verstehen sei. Vielmehr sei jeder, »der aus innerer Ueberzeugung sich irgendeinem Hilfswerk zur Verfügung stellt«,¹¹⁵ ein Missionar: Nicht das Arbeitsfeld, sondern die innere Überzeugung, der tiefgehende missionarische Antrieb, war dieser Deutung nach der zentrale Wesenszug.¹¹⁶

Wenn Jacques Rossel in dieser Aussage ausführte, dass man sich als Missionar »irgendeinem Hilfswerk zur Verfügung« stellen konnte, dann dachte er dabei eher an Organisationen mit einem christlichen Hintergrund. Hilfswerke mit säkularer Orientierung hatten er oder andere Vertreter der Basler Mission wohl weniger im Sinn. Dies lässt sich deutlich daran erkennen, wie sich die Missionsgesellschaft gegenüber anderen Entwicklungshilfeorganisationen stellte: Während sie mit erstgenannten vielfach kooperierte, grenzte sie sich von letztgenannten stärker ab. Mit einer solchen Positionierung betonte die Missionsgesellschaft auf indirekte Weise, dass sie ihr missionarisches Selbstverständnis auch als stärker sozial arbeitende Institution fortsetzen wollte.

Intensive Verbindungen baute die Basler Mission zu denjenigen neu entstehenden Hilfswerken auf, die sich ebenfalls über eine religiöse Basis definierten. Zu diesen Organisationen zählten das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) sowie die Kindernothilfe, Brot für Brüder und Brot für die Welt. Die Zusammenarbeit mit diesen Hilfswerken¹¹⁷

114 Ein Rückgriff auf Denkweisen, wie sie unter indisch-christlichen Theologen wirkmächtig waren, war hier möglich. Zu denken ist hier besonders an die indische *Rethinking-Christianity*-Gruppe um Pandipeddi Chenchiah und deren Vorstellung, dass bei der Konversion ein Austritt aus allen früheren sozialen Bezügen nicht notwendig sei, um Christ zu werden und als solcher zu leben; vgl. dazu u.a. Kim, *In Search of Identity*, S. 89–102.

115 Rossel, *Mission und Entwicklungshilfe*. Artikel im BUND, 26.02.1961, in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.23, S. 3.

116 Wie wichtig dieser Aspekt weiterhin für die Ausübung des Missionarsberufs sein sollte, haben Vertreter der Basler Mission auch an anderer Stelle klargemacht; vgl. Wit schi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: *Basler Mission/mission21*, C-4.7.6, S. 13; Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 01.08.1957, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2; Rossel, *Der bleibende Auftrag*, S. 248f.

117 Teilweise ergab sich sogar eine engere organisatorische oder personelle Verbindung, so beispielsweise mit Brot für Brüder; vgl. ders., *In the Process of Change*, S. 30. Überlegungen einer engen organisatorischen Anbindung der Kindernothilfe an die Basler Mission wurden dagegen letztlich verworfen; vgl. Köll e, *Kindernothilfe*, S. 18f.

ermöglichte auch erst den beschriebenen umfassenden Institutionenaufbau und -umbau. Denn es waren diese Organisationen, die für solche Unternehmungen entscheidende personelle und finanzielle Beiträge lieferten. Diese Vereinigungen hatten gemein, dass sie vor allem von christlichen Gemeinden in Deutschland und in der Schweiz unterstützt wurden. In der Basler Mission war man überzeugt, dass sie einen ähnlichen religiösen Antrieb hatten.¹¹⁸ Aussagen von Arbeitskräften dieser Hilfswerke bestätigten der Missionsgesellschaft diese Annahme: Denn wenn dieses Personal betonte, dass man nicht nur beabsichtige, »brauchbare Schreiner« auszubilden, sondern auch »gute Christen«¹¹⁹ zu erziehen, dann war dies ganz entsprechend des Basler Anliegens. Dass diese Organisationen sich zum Teil sogar selbst auch als Missionswerke verstanden,¹²⁰ verstärkte sicherlich das Gefühl der religiösen Verbundenheit noch mehr.

Demgegenüber grenzte sich die Basler Mission von der säkularen Entwicklungsarbeit ab. Indem sie die Unterschiede zu dieser Seite hervorhob, machte sie deutlich, dass ihr Programm einen weiterreichenden, nämlich missionarischen Anspruch hatte.

Schon inhaltlich bezog die Missionsgesellschaft mit ihren Programmen eher Stellung gegen die verbreiteten säkularen Entwicklungskonzepte. Dies kann festgestellt werden, auch wenn sich die Basler Mission in ihren Institutionen in der beschriebenen Weise zum Teil am Modell einer westlichen Form der Modernisierung ausrichtete.¹²¹ Denn in ihren Ausbildungsbetrieben setzten sie Schwerpunkte, die nicht alleine der Ansicht folgten, Indien müsste industrialisiert werden. Zumindest teilweise wurde diesen Institutionen zum Ziel gesetzt, auch das Kleinhandwerk und die Landwirtschaft zu fördern.¹²² Hier scheint sich die Basler Mission weiterhin an der traditionellen

118 Vgl. Rossel, Mission und Entwicklungshilfe. Artikel im BUND, 26.02.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 1: Auch diese »sehen in der Entwicklungshilfe mehr als Samariterdienst, mehr als Hilfe zur Selbsthilfe, sie sehen darin ein lebendiges Zeugnis, das für den Herrn Jesus Christus gegeben ist«; Rossel bezog sich in dieser Aussage auf die HEKS.

119 Vgl. eine in diesem Sinne getätigte Aussage des Basler Missionsangestellten Gerhard Lutz, der für die Schreiner-Lehrwerkstatt Nazareth zuständig war – vermittelt bei ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1964/65), S. 22.

120 Vgl. für eine derartige Selbstdefinition der Kindernothilfe Funkschmidt, 40 Jahre Kindernothilfe, S. 10.

121 Ab den späten 1960er Jahren wurde das Konzept einer westlichen Modernisierung aber auch generell in jenen Organisationen, die von der Ökumenebewegung geprägt waren, umstrittener; vgl. zur Debatte in der Ökumenebewegung in dieser Zeit Dejung, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt, S. 426–429. Andere Missionsgesellschaften distanzieren sich ebenfalls zum Teil vom säkularen Entwicklungskonzept; vgl. zum Beispiel Bro uwer, When Missions Became Development, S. 284.

122 Freilich spielte bei der Wahl dieses zweiten Ausbildungsschwerpunkts auch die Nahrungsmittelversorgungslage in Indien eine Rolle; vgl. Maier, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1966/67), S. 16.

Gewerbestructur ihres heimatlichen Einzugsgebiets orientiert zu haben¹²³ – unbeirrt davon, dass sich in Europa wie in Indien in dieser Zeit ein grundlegender sozioökonomischer Wandel vollzog. Es ist denkbar, dass die Mission solche abweichenden Schwerpunkte setzte, weil sie damit die Richtung der säkularen Entwicklungshilfe korrigieren wollte. In den Quellen ist ein solches Ansinnen zwar nicht direkt greifbar, aber in einer ähnlichen Weise hatten auch schon in früheren Zeiten Missionsorganisationen sich in ihren sozialen Programmen teilweise dezidiert von ihrer Ansicht nach falschen Ausrichtungen¹²⁴ der westlichen Modernisierung abgegrenzt.¹²⁵ In einer solchen Auffassung galten sich selbst erhaltende Landdörfer und Kleinstädte, nicht große Industriestädte, als günstig für eine Modernisierung. Diese Vorstellung prägte wiederum auch ausdrücklich das Sozialprogramm der Basler Mission in Indien nach 1947: Denn, wie sie betonte, sollten die Institutionen einer Migration zu Ausbildungsplätzen in den Städten entgegenwirken und auf längere Sicht die Möglichkeiten verbessern, auf dem Lande beruflich tätig zu sein.¹²⁶

Doch auch in einer expliziten und öffentlichen Weise grenzte sich die Mission gegenüber der säkularen Entwicklungshilfe ab. Dies geschah vor allem in der Zeit, als westliche Regierungen immer stärker darüber nachdachten, Entwicklungshilfe mit staatlichen Geldern zu unterstützen. Dabei wollten sie zum Teil Missionsorganisationen zu Vermittlern dieser finanziellen Hilfe machen. Die Basler Mission wurde besonders ab den frühen 1960er Jahren mit diesem Angebot stärker konfrontiert.¹²⁷ Christliche Organisationen wie die Basler Mission erteilten den Überlegungen, westliche Regierungsgelder

123 Dass in der Konzeption der Lehrwerkstätten gerade auch die vor Ort tätigen Missionaren mit ihren ganz individuellen Prägungen die Programme beeinflussten, kann angenommen werden: Zum Beispiel war es vor allem Missionar Richard Lipp, der als ausgebildeter Schlosser (vgl. Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 137) den Aufbau von Lehrwerkstätten für Mechaniker forcierte; ähnliche Verknüpfungen stellt zum Beispiel auch Vijayan, *My Reminiscences of Bishop Lipp*, S. 23f. her. Mit der getrennten Ausbildung von Indern bzw. Inderinnen in technischer bzw. Hausarbeit in den verschiedenen Ausbildungsschulen wurden auch geschlechtsspezifische Vorstellungen, die im Heimatgebiet vorhanden waren, in die indische Situation eingeschrieben.

124 Vgl. dafür Gründer, *Welteroberung und Christentum*, S. 576.

125 Vgl. für solche Ideale in den sozialen Arbeiten der Mission in früheren Zeiten u.a. Alt ena, *Missionarsbiographien*, S. 290–295; ders., »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«, S. 196–222 sowie speziell für die Basler Mission Jenkins, *Kurze Geschichte der Basler Mission*, S. 12, 15.

126 Vgl. in diesem Sinne Ringwald, »Hat die Mission eine Mitverantwortung für die Entwicklungsländer?«, Vortragskript, o.D. [ca. 1960], in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.23, S. 10.

127 So zum Beispiel – für die Basler Mission relevant – im deutschen Fall; vgl. Br en necke, »Hier gibt es nur ein klares Nein!«, Abschrift aus »Evangelisches Kirchenblatt für Rheinessen«, 15.01.1961, in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.23, S. 2; Rossel, Memorandum »Entgegennahme von staatlichen Entwicklungsgeldern durch Missionen und Kirchen für diakonische Zwecke«, 17.10.1963, in: *Basler Mission/mission21*, Q-41.23, S. 2.

in Anspruch zu nehmen und sich in ein politisches Programm der Entwicklungshilfe einbinden zu lassen, jedoch größtenteils eine Absage. Denn zum einen waren sich auch die Missionsvertreter bewusst, dass selbst in christlichen Kirchen in Indien, von »westlichen Menschen und westlichen Geldern abhängig [zu] sein [...] als Nachteil und Belastung«¹²⁸ erscheinen musste. Denn zu sehr konnten in solchen Abhängigkeiten neokoloniale Strukturen gesehen werden. Zum anderen – und noch vielmehr – sahen christliche Organisationen die Gefahr, zu einer »Agentur des Staates«¹²⁹ zu werden, sollten sie die Gelder annehmen. Sie befürchteten, dass sie dann die Kontrolle über die Inhalte des sozialen Programms aufgeben müssten und damit keinen besonderen, religiösen Beitrag im Entwicklungsprogramm mehr liefern könnten.¹³⁰ »Mit der materiellen und technischen Hilfe und Entwicklung allein ist den jungen Völkern nicht geholfen«, stellte 1961 Fritz Raaflaub in einem solchem Sinne fest, um anschließend den besonderen Dienst zu benennen, der seiner Ansicht nach von einer säkular orientierten Organisation nicht geleistet werden konnte: »Nicht weniger wichtig, ja vielleicht noch wichtiger ist die geistig-geistliche Entfaltung, [...] die Erlangung des inneren Haltes in diesem Wandel und Umbruch.«¹³¹ Dass ihre Sozialarbeit einen – nicht offensiven, aber doch vorhandenen – Verkündigungscharakter habe, sei der Mehrwert gegenüber den säkularen Organisationen, so definierten es die Missionsvertreter in diesen Zeiten. Den »Entwicklungen, bei denen christliche Mission nur noch in den Formen eines verwässerten technischen

128 Maier, »Dienst der Kirche im heutigen Indien«. Vortrag, 11.03.1971, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2132, S. 7. Führende indische Christen hatten den Missionsgesellschaften sogar zum Teil ausdrücklich davon abgeraten, für ihre mit den indischen Kirchen betriebenen Programme Gelder westlicher Regierungen anzunehmen, weil dies die Angst, die Christen seien illoyal gegenüber der indischen Nation, fördern könnte; vgl. zum Beispiel Jacob, Schreiben an Jacques Rossel, 27.04.1963, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-05-289, S. 1.

129 Diese zum Beispiel vom Ökumenischen Rat der Kirchen geäußerte Befürchtung findet sich vermittelt bei Rossel, Memorandum »Entgegennahme von staatlichen Entwicklungsgeldern durch Missionen und Kirchen für diakonische Zwecke«, 17.10.1963, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 4. Vgl. ebd., S. 8 für ähnliche Befürchtungen aus dem unmittelbaren Umkreis der Basler Mission.

130 Vgl. solche Befürchtungen vermittelt ebd., S. 6f. Eine Unabhängigkeit vom Staat und von dessen speziellen Vorstellungen von Entwicklungshilfe versuchten auch andere Missionsorganisationen zu erhalten, so zum Beispiel jene der kanadischen Hauptkirchen; vgl. Bro uwer, When Missions Became Development, S. 282–284.

131 Raaflaub, »Brot für Brüder«. Vortrag gehalten in Zürich anlässlich der Tagung zur Eröffnung der Sammlung »Brot für Brüder«, 02.09.1961, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 5. Vgl. ähnlich auch Rossel, Memorandum »Entgegennahme von staatlichen Entwicklungsgeldern durch Missionen und Kirchen für diakonische Zwecke«, 17.10.1963, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 8–10 sowie ders., Der bleibende Auftrag, S. 248 (Herv. i. Orig.): »Damit aber Diakonie zur Bahnbrecherin des Heils [...] wird, muß sie den ganzen Menschen [...] einschließen. Sonst ist sie bloße Technik, bloße Vermittlung eines Könnens.«

Hilfsprogramms unter christlicher Fahne gedacht«¹³² werden sollte, erteilten Mitglieder der Basler Mission deshalb auch eine deutliche Absage.

Mit diesem Selbstverständnis und mit solchen Stellungnahmen reihte sich die Missionsgesellschaft in einen größeren Diskurs innerhalb der Missionsbewegung ein. Besonders in evangelikal geprägten Kreisen hatte es starke Widersprüche hervorgerufen, dass die Mission ihre Schwerpunkte vermehrt auf soziale Tätigkeiten gelegt hatte. Vor allem auch die genannten Stellungnahmen des ÖRK von 1968 in diesem Sinne hatten Kritik provoziert. In besonderer Schärfe wurde dies zum Beispiel 1970 in der sogenannten Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission¹³³ von einem ihrer Vertreter, dem Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus formuliert: Zu verwerfen seien »die Ineinssetzung von Fortschritt, Entwicklung und sozialem Wandel mit dem messianischen Heil und ihre fatale Konsequenz, dass Beteiligung an der Entwicklungshilfe und revolutionärer Einsatz in den Spannungsfeldern der Gesellschaft die zeitgenössischen Formen christlicher Mission seien«¹³⁴. Trotz der Nähe der Basler Mission zum Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Positionen fand diese Erklärung die »[k]ritische Zustimmung«¹³⁵ ihres Deutschen Zweigs.

Schon der Anlass und der Titel dieser Erklärung zeigen jedoch auch deutlich, dass solche Stellungnahmen stets auch Reaktionen darauf waren, dass die Mission in ihren Grundfesten erschüttert war: Der besondere Wert der Mission gegenüber der sonstigen Entwicklungshilfe musste scheinbar immer wieder auf das Neue behauptet werden. Dieses Bedürfnis lässt sich auch bei der Basler Mission feststellen, die in ähnlicher Weise in ihren Publikationen zu diesem Thema in den 1960er- und 1970er Jahren diese spezielle Rolle betonte.¹³⁶

Die Ausführungen dieses Unterkapitels zeigen in der Zusammenschau, dass auch nach 1947 neben der starken Offenheit zur Sozialarbeit eine zweite Positionierungstendenz vorhanden und abrufbar blieb: Wenn auch nicht immer gehört oder in der Praxis deutlich sichtbar, so wurde in Missionskreisen

132 Raaflaub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 13 – der hier einen nicht näher bezeichneten ghanaischen Christen zitiert.

133 Vgl. Moritz, Grundlagenkrise der Mission, der hier die sogenannte Frankfurter Erklärung von 1970 im Wortlaut wiedergibt und anschließend kontextualisiert.

134 Ebd., S. 41 – ähnlich auch S. 38. Vgl. zum Kontext dieser Erklärung auch Bernburg, Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion, S. 49–52.

135 Vgl. für die Stellungnahme der Basler Mission und diese Wertung Moritz, Grundlagenkrise der Mission, S. 46–49, Zitat: S. 46.

136 Besonders rege war dabei Jacques Rossel; vgl. aus dem bisher Genannten u.a. Rossel, Der bleibende Auftrag, S. 248; ders., In the Process of Change, S. 31. Eine umfassende Literaturübersicht zu den Stellungnahmen Rossels bzw. der Basler Mission in dieser Frage liefert auch die – inhaltlich jedoch wenig ergiebige – Seminararbeit Enz, Das Selbstverständnis der Basler Mission, S. 10–15.

auch in dieser Zeit nicht weniger kritisch beäugt, wenn Missionsarbeit und Sozialarbeit eng zusammen gedacht wurden. Wie der Fall der Basler Mission zeigte, kann deshalb eben auch die Geschichte der westlichen Entwicklungsarbeit im Allgemeinen nicht als Geschichte einer Säkularisierung geschrieben werden:

[T]he secularization thesis itself overlooks the enduring power and presence of religion. Just because religion increasingly shared the stage with secularism did not mean that religion was about to exit the stage; on the contrary, it remained very much front and center.¹³⁷

3. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde untersucht, wie die Mission und die Missionare nach 1947 die Frage beantworteten, inwiefern Missionsarbeit auch in Form von Sozial- oder Entwicklungsarbeit betrieben werden konnte. Soziale Arbeit hatte damals schon eine lange Tradition in der Mission. Deren Wesen musste zu diesem Zeitpunkt aber aufs Neue bestimmt werden. Denn der Diskurs in und über die dekolonialisierten Länder war stark von der Idee der Entwicklung geprägt. So kamen Programme mit ganz ähnlichen Zielrichtungen auf: Das selbstständig gewordene Indien erstellte Nationalpläne, mittels derer das Land in eine erfolgreiche Zukunft voranschreiten sollte. Gleichzeitig entstand und wuchs die Entwicklungshilfe, die sich zum Ziel erklärte, die Länder des Südens auf den Weg der – westlich verstandenen – Modernisierung zu begleiten. Für die Mission wurde es so unumgänglich zu klären, welchen Platz die Sozialarbeit der Mission in diesen Konstellationen und in ihrer eigenen Arbeit einnehmen sollte.

Bei der Basler Mission und ihren Missionaren wurde in diesen Zusammenhängen die Sozialarbeit deutlich aufgewertet. Sie nahm in der Basler Arbeit in Indien einen zunehmend prominenten Platz ein. Offenbar wurde dies vor allem in einem umfangreichen Aufbau von Lehrwerkstätten in den 1950er und 1960er Jahren. Vom beschriebenen Diskurs über Entwicklung wurde die Mission dazu eingeladen, auf diese Weise ihre Schwerpunkte in dieses Feld

137 Barnett / Stein, Introduction, S. 5. Vgl. ebd., vor allem S. 9, auch für die wichtige, unterschiedene Abgrenzung von der Vorstellung, die der Säkularisierungsthese inhärent ist, dass das Säkulare und das Religiöse in einem Nullsummenspiel aufeinander bezogen seien: Die Geschichte der Entwicklungshilfe ist vielmehr eine Geschichte, in der beide Tendenzen teilweise aufeinander bezogen, teilweise aber eben auch unabhängig voneinander, neben- und miteinander existierten. Vgl. für die vielfachen, aber nicht immer sichtbaren Vermischungen vom Säkularen und Religiösen im Entwicklunghilfesektor auch die überzeugenden Darlegungen von Cox, *From the Empire of Christ to the Third World*, S. 104–114.

zu setzen. Gleichzeitig wurde sie in dieser Zeit auch durch die allgemeinen politischen Entwicklungen immer mehr in diesen Bereich gedrängt: Die Missionsarbeit im engeren Sinne wurde eingeschränkt. Ein Engagement in der Entwicklungsarbeit erschien so als eine Möglichkeit, in anderer Form weiterhin in Indien zu wirken. Die im Land verbreitete kritische Einstellung gegenüber Konversionen führte aber dazu, dass die missionarischen Institutionen und die verbleibenden Angestellten der Mission nach außen erkennbar vom Anspruch auf sichtbare Bekehrungen abrückten.

Trotzdem lassen sich die Entwicklungen in der Arbeit der Basler Mission in dieser Zeit nicht mit dem Begriff der Säkularisierung fassen. In den Analysen wurde nämlich ebenfalls deutlich, dass diese Tendenzen keineswegs absolut waren. Den Schwerpunkt des Wirkens auf die Sozialarbeit zu legen, blieb in der Mission höchst umstritten. Besonders das Verhältnis von missionarischer und säkularer Sozialarbeit wurde vielfach reflektiert und diskutiert. Die Mission betonte in diesem Zusammenhang die Besonderheit ihres Wirkens und grenzte sich auch in Wort und Tat von der Entwicklungshilfe ab. Hierin zeigte sich, dass sie die religiösen Bedeutungsinhalte ihrer sozialen Tätigkeiten keinesfalls vergaß.

Die Basler Mission und ihre Missionare ergänzten somit die Geschichte der Debatte über die Rolle von Sozialarbeit in der Missionsarbeit um ein weiteres Kapitel. Auch ihre Auseinandersetzung mit der Frage folgte den traditionellen Positionen: Sozialarbeit konnte entweder als eine schlüssige Ergänzung oder gar Wesensform der missionarischen Arbeit betrachtet oder aber als Verweltlichung des Wirkens abgelehnt werden. Stets bestimmte der Kontext der Mission mit, welche der beiden Tendenzen dominanter werden konnte – so, wie beschrieben, auch im Falle der Basler Mission in Indien nach 1947.

V. Die Basler Mission und die Selbstständigkeit ihrer indischen Kirchen

Mit dem vorliegenden Kapitel wird die Untersuchung vom allgemeinen Kontext in Indien in den engeren kirchlichen Kontext geführt. Wie an anderer Stelle bereits ausführlich dargelegt,¹ war aber nicht nur im politischen Bereich, sondern auch innerhalb der indischen Kirchen das Streben nach Autonomie äußerst bedeutungsvoll. Denn auch im innerkirchlichen System ließen sich jene Fragen um Macht und Einfluss stellen, wie sie in der Zeit der Dekolonisation das politische Feld prägten. In den aus der Mission entstandenen Kirchen zielten diese Fragen besonders auf die Leitungsposition der westlichen Mission ab, wie sie zu dieser Zeit noch immer vielfach bestand.

Dieses Klima in den früheren Missionskirchen war wirkmächtig und rückte die Frage der Autonomie der Missionskirchen ins Blickfeld. Gerade auch Studien über die Mission wurden davon beeinflusst und stellten dieses Thema zum Teil sogar ausdrücklich in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen.² In vielen anderen Fällen schwang die Frage der indigenen Selbstständigkeit im kirchlichen Bereich zumindest mit.

Bei missionskritischen Studien ist dabei oftmals der Grundzug prägend, die Geschichte der kirchlichen Selbstständigkeit entsprechend der Geschichte der politischen Autonomie der früheren Kolonialgebiete zu lesen und darzustellen. Wenn sie untersuchten, wie die Mission oder ihre Missionare auf die kirchlichen Selbstständigkeitstendenzen reagierten, dann interessierten sie sich besonders für die paternalistischen Verhaltensweisen des westlichen Missionsunternehmens. Dieser zugespitzten Sichtweise zufolge war deshalb auch die Geschichte des Autonomiestrebens in den Missionskirchen vor allem eine Geschichte der Befreiung von missionarischer Bevormundung: Missionare seien zumeist in paternalistischen Denkmustern verhaftet und gewohnt, hervorgehobene Rollen in den Kirchen einzunehmen und diese zentralistisch zu führen.³ Deshalb betrachteten sie es distanziert, wenn indigene Christen forderten, selbst die Verantwortung für die Belange der Kirchen zu übernehmen. Entschieden hielten sie durch die ganze Missionsgeschichte hindurch an der Ansicht fest, die indigenen Christen seien noch nicht bereit

1 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.1.

2 Vgl. zum Beispiel explizit bei Beyerhaus, Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen; Williams, The Ideal of the Self-governing Church.

3 Vgl. sogar die Bewertungen von Personen, die selbst als Missionare in Indien gearbeitet hatten: Webster, The Church of South India Golden Jubilee, S. 53 spricht vom »monarchical missionary«, Priestley, The New Pattern of the Church, S. 412 gar von »missionary dictators«.

zur Selbstständigkeit,⁴ so diese Darstellungsweise weiter. Darum weigerten sie sich auch, Verantwortlichkeiten zu übertragen. Wenn dies in Einzelfällen doch geschah, dann sei dies nur die Ausnahme von der Regel gewesen und Missionare hätten durch ihr Beharrungsvermögen solche Projekte doch wieder zum Scheitern gebracht.⁵ Die Widerstände der Mission seien schließlich nach dem Kolonialismus gebrochen und eine Dekolonisation auch im kirchlichen Feld erreicht worden.⁶

Parallel dazu entstandene Darstellungen, zuvorderst jene aus dem Umkreis der Mission, betteten den Umgang mit kirchlicher Selbstständigkeit dagegen in eine andere Geschichte ein: Diese Studien verwiesen darauf, dass in der Missionstheorie seit dem 19. Jahrhundert der Selbstständigkeitsgedanke zentral gewesen ist. Im Anschluss daran legten sie dar, dass gerade auch der Wille, Verantwortlichkeiten zu übertragen, als ein gängiger Zug der Mission anzusehen sei. In dieser Sichtweise wurde die Geschichte der Entwicklung missionskirchlicher Selbstständigkeit nicht als Befreiungsgeschichte verstanden. Vielmehr wurde sie so als ein Prozess dargestellt, in der eine schon immer im Missionsdenken vorhandene Idee entfaltet und schließlich tatsächlich ganz umgesetzt wurde.⁷

Tatsächlich verweisen beide Richtungen auf Traditionen in der Missionsgeschichte. Die Mission bezog stets in einer Aushandlung zwischen Paternalismus und Übertragungswillen Stellung zur Frage der kirchlichen Selbstständigkeit. In diesem Kapitel wird untersucht, wie diese Aushandlung bei der Basler Mission im nachkolonialen Indien ausging. Zur Einführung wird im ersten Teil aufgezeigt, in welchen großen Linien diese Aushandlungen in der Missionsgeschichte ablief. Daran anschließend wird im Hauptteil des Kapitels analysiert, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare innerhalb ihrer Missionskirchen in Indien nach 1947 positionierten.

4 Dass westliche Personen ihrem nicht-westlichen Gegenüber anhaltend ein »not yet« entgegengehalten haben, sie ihnen also permanent unterstellt haben, eine gleichwertige Stellung noch nicht erreicht zu haben, ist auch generell ein häufig geäußerter Vorwurf der von den Postkolonialismusstudien geprägten Forschungen; vgl. zum »not yet« besonders Cha kr abar t y, *Provincializing Europe*, Zitat: S. 250.

5 Vgl. für die Basler Mission Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 56f., der über die Zeit 1924–1947 urteilt, es lasse sich bei mancher Offenheit für Reformen doch auch »das Beharrungsvermögen eines penetranten Paternalismus« erkennen.

6 Vgl. zu dieser Forschungsposition auch die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt 3 des Kapitels I.

7 Vgl. zur Tradition des Selbstständigkeitsdenkens in der Missionstheorie, auf die in solchen Darstellungen rekuriert werden konnte, den Abschnitt 1.1 des vorliegenden Kapitels.

1. Paternalismus und Übertragungswille in der Geschichte der Mission

Den beiden Formen der Positionierung lag dasselbe Ziel zugrunde: Sowohl das paternalistische Verhalten als auch die Offenheit für Selbstständigkeit wurden damit begründet, dass sie für ein fruchtbares Kirchen- und Missionswirken förderlich seien: Vom ersten Standpunkt aus wurde die Leitung durch die Mission als dafür notwendig angesehen. Demgegenüber wurde es in der zweiten Auffassung gerade als günstig verstanden, wenn die Kirchen mehr Verantwortung trugen.

Die folgenden Ausführungen erläutern zunächst in zwei Schritten die argumentativen Grundlagen der beiden Formen der Positionierung. Anschließend stellt der zweite Teil des Unterkapitels vor, in welchen Entwicklungswellen sich die Aushandlung zwischen diesen beiden Tendenzen in der Missionsgeschichte vor 1947 allgemein vollzog.

1.1 Die Grundlagen der beiden Handlungsweisen

An anderer Stelle dieser Studie wurde es bereits ausgeführt⁸ und die Einleitung dieses Kapitels brachte es noch einmal in Erinnerung: Missionstheoretische Überlegungen dazu, selbstständige indigene Kirchen zu schaffen, gab es fast schon ebenso lange wie es Missionskirchen gab. In Missionskreisen fand vor allem das Konzept der *three selves* breite Resonanz, das besonders von Henry Venn von der *Church Missionary Society* in der Mitte des 19. Jahrhunderts erdacht und propagiert worden war: Dessen Entwurf zufolge sollten sich die Kirchen schrittweise die Fähigkeiten aneignen, sich selbst zu verwalten, selbst zu erhalten und selbst auszubreiten. Die Mission könne, so die Idee weiter, zu dem Zeitpunkt, an dem die Kirche diese Fähigkeiten voll erreichten, aus ihrer Pflicht zur Betreuung der Gemeinden entlassen werden: »Die Mission ist, wie Venn es plastisch ausdrückt, das Baugerüst, das nur solange nötig und wünschenswert ist, bis das Gebäude, die Eingeborenenkirche, errichtet ist.«⁹ Dieses Konzept lehnte einen fortwährenden missionarischen Paternalismus ab. Stattdessen forderte es dazu auf, die indigenen Mitglieder der Missionskirchen möglichst früh selbstständig agieren zu lassen. Ähnliche Konzepte wurden auch von anderen Missionstheoretikern, unter anderem auch aus dem deutschsprachigen Raum, entwickelt.¹⁰

8 Vgl. deshalb auch ergänzend die Ausführungen im Abschnitt 3.1 des Kapitels II.

9 Beyerhaus, Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen, S. 42. Vgl. zu Venn und seinem Konzept insgesamt ebd., S. 31–44; Williams, The Ideal of the Self-governing Church, S. 1–51.

10 Vgl. Beyerhaus, Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen, S. 112.

Derartige Programme wurden zum einen von idealistischen Vorstellungen angetrieben, wie eine christliche Gemeinschaft aussehen sollte: Unter den wichtigsten Missionstheoretikern war die Vorstellung verbreitet, dass eine »Kirche [...] eine christliche Gemeinschaft nur in dem Maße sein [kann], wie sie selbständig ist«, dass also die »Unselbständigkeit einer Missionskirche [...] nichts anderes als der Beweis mangelnder Geisterfüllung«¹¹ sei. Handlungsweisen, die darauf abzielten, die Missionskirchen klein zu halten, standen diesem Verständnis nach dem grundlegenden Ansinnen der Mission entgegen, vollständig christliche Gemeinschaften zu schaffen.

Zum anderen spielten pragmatische Überlegungen eine Rolle für diese Denkweise: Eigenverantwortliche indigene Kirchen erschienen auch sinnvoll, weil lange Zeit ein Mangel an Missionaren bestand und weil zunächst hohe Verlustzahlen unter den ausgesandten Missionaren zu beklagen waren. Auch ging man davon aus, dass Landsleute in der Missionsarbeit besser Zugang zu den Einheimischen finden. Zudem fehlten die finanziellen Mittel, die dazu nötig waren, die kirchlichen Strukturen zu erhalten, an anderer Stelle: Neue Gebiete missionarisch zu erschließen, war nur möglich, wenn die bestehenden Missionskirchen sich selbst erhielten.¹²

Dem stand jedoch als weitere Option für die Mission, sich zur missionskirchlichen Selbstständigkeit zu positionieren, eine paternalistische Tendenz gegenüber. Dies war schon strukturell bedingt: Schließlich waren es die Missionare, die das Christentum in die nicht-europäischen Länder brachten und dort den Aufbau der Kirchen in die Wege leiteten. Damit hatten die Mission und die Missionare automatisch zentrale Einfluss- und Leitungsrollen in den Kirchen inne. Diese Tradition blieb auch in späteren Zeiten noch stark wirksam: »[The] office [of the district missionary] is the headquarters of Mission and Church«¹³ – so stellte man auch 1945 noch im indischen Kontext fest. Dass der Missionar der Mittelpunkt der Kirchen sei, setzte sich zum Teil hartnäckig in der Denkwelt der Mitglieder der Missionskirchen fest.¹⁴

11 Ebd., S. 109 – hier mit Blick auf Venn und die angelsächsische Missionstheorie formuliert.

12 Vgl. ebd., S. 33f.; Wallis, *British Missions*, S. 162.

13 Vgl. Newbigin, *The Ordained Foreign Missionary*, S. 86f., Zitat: S. 86. Vgl. für ähnliche Feststellungen über diese traditionelle Stellung von Missionaren in den Kirchen u.a. auch Holli s., *Paternalism and the Church*, S. 46–50; Priestley, *The New Pattern of the Church*, S. 412f.

14 Vgl. illustrativ für diese Vorstellungen noch Holli s., *Paternalism and the Church*, S. 47f.: »Even in these days a catechist has been heard to explain to a congregation of sound Scottish Presbyterian background that above the teacher is the catechist, and above the catechist is the pastor, and above the pastor is the missionary. He went on, since the Church of South India had come into existence, to add that above the missionary is the bishop and above the bishop there is God. Previously the bishop would have been omitted.« Vgl. ähnlich auch – als rückblickenden Erfahrungsbericht aus dem Kontext der Basler Missionskirchen – Rossel, *Ein Leben in ökumenischer Weite*, S. 113.

Diese Führungsstellung wurde von Missionsvertretern teilweise auch noch in gewachsenen Missionskirchen beibehalten und gepflegt. Solche Haltungen wurden dann zumeist mit der Unterstellung begründet, dass den Kirchen die notwendige Reife für eine vollständige Eigenständigkeit fehle und dass sie deshalb weiter durch die Mission geführt werden müssten. Die Anhänger dieser Sichtweise bewerteten infolgedessen die Forderungen nach Verantwortungsübergaben distanziert oder entschieden kritisch. Nicht immer waren solche Zweifel unberechtigt. Aber in vielen Fällen drückte sich in diesen Verhaltensweisen eher eine generell fehlende Bereitschaft der Missionare aus, Dinge zu verändern oder nicht-westliche Formen des Christentums zu verstehen und anzunehmen. Zum Teil waren Missionare auch kulturalistisch voreingenommen oder fanden es berechtigt, von den indigenen Christen dankbaren Gehorsam einzufordern.¹⁵ Es dürfte außerdem paternalistische Haltungen zusätzlich gefördert haben, dass Missionare oftmals traditionelle Erziehungen erfahren hatten und in straff geführten Missionsseminaren ausgebildet worden waren: Wie man in der Basler Missionsgesellschaft auch selbst urteilte, war dieser Weg »keine geeignete Vorbereitung, um später auf dem Missionsfeld andere Menschen zur Unabhängigkeit zu führen.«¹⁶

1.2 Die Aushandlung zwischen den Tendenzen im historischen Verlauf

Die Vorstellung der beiden Verhaltensweisen hat bereits angedeutet, in welchen Linien sich die Aushandlung zwischen Paternalismus und Übertragungswillen im Missionsdenken vollzog: In der Gründungszeit musste die Mission in den Kirchen zwangsläufig eine bestimmende Rolle einnehmen. Mit der Zeit wurde der Gedanke aber immer naheliegender, diesen Zustand zu verändern. Gerade aber als Antwort darauf konnten die altgewohnten Haltungen erneut erstarken.

Die folgenden Ausführungen werden diese Aushandlungen gezielt in ihrem historischen Verlauf nachverfolgen. Sie werden sich dabei auf die großen Linien der Entwicklung beschränken statt in kleinteiligen Schilderungen zum Beispiel zwischen verschiedenen Arbeitsfeldern der Mission zu unterscheiden. Denn die Darstellungen zielen vor allem darauf ab zu zeigen, dass und wie die Missionsgeschichte auch in dieser Frage von einer wechselhaf-

¹⁵ Vgl. u.a. Huber, *Das Christentum*, S. 70–75.

¹⁶ Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 21 – hier mit Blick auf das Basler Missionsseminar. Vgl. zur Prägung der Missionare in Sozialisation und Ausbildung außerdem auch Alt ena, *Missionarsbiographien*, vor allem S. 291–297, 307–312.

ten Entwicklung geprägt war. Dabei wird auch sichtbar, an welchem Punkt die Aushandlung zwischen Übertragungswille und Paternalismus um 1947 stand.

Zum ersten Mal erlangte die Bereitschaft, Verantwortungen zu übertragen, in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Hochphase. In diese Zeit fallen nicht nur die ersten ausgereiften Versuche Venns und anderer Missionsvertreter, missionskirchliche Selbstständigkeit konzeptionell zu behandeln, auch wurde damals in der praktischen Arbeit teilweise damit begonnen, die Mitglieder der Missionskirchen stärker miteinzubeziehen: Die Basler Mission in Indien beispielsweise schuf 1862 erste Distriktssynoden, in denen neben den Missionaren auch die Gemeindevorsteher Stimmrecht besaßen.¹⁷ Zu etwa der gleichen Zeit, nämlich 1864, setzte die *Church Missionary Society* im Niger-Gebiet die Konzepte ihres Generalsekretärs Henry Venn auf noch weitergehende Weise um: Dort wurde der Afrikaner Samuel Crowther zum Bischof ernannt. Mit dieser Wahl wurde der Anspruch deutlich sichtbar gemacht, die Missionskirchen selbstständig werden zu lassen.¹⁸

Dass dieses Unternehmen 1891 scheiterte und es erst Jahrzehnte später zu einem nächsten indigenen Episkopat kam,¹⁹ zeigt jedoch schon, dass bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die paternalistische Tendenz wieder erstarkt war: Der grundsätzliche Optimismus, den das Konzept Venns beinhaltet hatte, verlor angesichts der krisenhaften Entwicklungen in Crowthers Kirche an Rückhalt. Auch das Abtreten Crowthers war schon Folge wachsender Skepsis unter Missionaren und Missionsvertretern.²⁰ Diese Vorbehalte schlugen sich in der Folge auch im allgemeinen missionstheoretischen Diskurs wieder zunehmend nieder: Dass eine Leitung durch die Mission in den Kirchen nötig wäre, stellte man nun nicht mehr so bewusst infrage. Dies lässt sich auch bei der Basler Mission feststellen.²¹ »[T]he consequence in hard reality was the obliteration of the prospect of self-governing churches for the foreseeable future.«²² Anders als früher sprachen nun auch keine praktischen Argumente mehr gegen diese Haltung: Die Anzahl der Missionare war mittlerweile stark angestiegen und die medizinische Versorgungslage in den Kolonialgebieten

17 Vgl. Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 45.

18 Vgl. Williams, *The Ideal of the Self-governing Church*, S. 258.

19 Zum ersten indischen Bischof Vedanayagam Samuel Azariah, dessen Wahl 1912 aber schon in eine nächste Phase der Auseinandersetzung fällt, vgl. Ludwig, *Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse*, S. 76.

20 Zu Durchführung und Scheitern des Crowther-Unternehmens vgl. Beyerhaus, *Die Selbstständigkeit der jungen Kirchen*, S. 123–157; Williams, *The Ideal of the Self-governing Church*, S. 90–101, 125–197.

21 Vgl. für die nicht ganz deckungsgleichen, aber ähnlichen Entwicklungen von Übertragungswillen und Paternalismus im Denken und Handeln der Basler Mission im Verlauf des 19. Jahrhunderts Rennstich, *The Understanding of Mission*, vor allem S. 97f.

22 Williams, *The Ideal of the Self-governing Church*, S. 263.

hat sich deutlich verbessert. Insgesamt fügten sich diese Entwicklungen im Missionsdenken auch in die politischen Entwicklungen ein, bei denen es einen Trend hin zu direkter kolonialer Herrschaft gab.²³

Wie an anderer Stelle bereits angesprochen,²⁴ wurden diese Haltungen dann wieder fraglicher, als in den Kolonialgebieten nationalistische Sichtweisen bedeutsamer wurden. In Indien war dies spätestens ab den 1910er Jahren besonders der Fall. Ab dieser Zeit führten »Indian Christians [...] their own internal national struggle with the sanction of the principles of Henry Venn«²⁵ gegen die Bevormundungen in den Missionskirchen. In einem solchen Sinne kritisierten beispielsweise auch zehn Mitglieder der Basler Kirche in Südmahratta in den späten 1920er Jahren die »missionarische[...] Selbstherrlichkeit«, wegen der die Mission »alle Kontrolle und Verantwortlichkeit in ihrer Hand behielt«,²⁶ statt den »Kirchen und ihren Führern [...] immer mehr [...] [anzuvertrauen], damit sie zur Selbständigkeit und Verantwortlichkeit erzogen werden.«²⁷ Das Streben nach Selbständigkeit wurde in Indien in dieser und der folgenden Zeit immer deutlicher artikuliert. Es trug dazu bei, dass auch die Ordnungen der Kirchen grundsätzlich verändert wurden. In den Basler Missionskirchen kam es so in den 1920er- und 1930er Jahren zu Reformen des Kirchensystems. In diesen wurde vor allem auch dem von manchen Kirchenvertretern artikulierten Wunsch Rechnung getragen, die Kirchen stärker für die Leitung der Gemeinden zuständig zu erklären.²⁸ Die Bildung der *Church of South India* 1947 mit ihrem – auch gegen den als westlich angesehenen Konfessionalismus gerichteten – Unionsprogramm²⁹ »symbolized the newly won freedom from the rigid constraints of European domination«³⁰ ebenso.

23 Insgesamt für den Prozess, das heißt für die Ausarbeitung des Konzepts durch Venn, für die Umsetzung u.a. im Episkopat Crowthers, für die allmähliche Unterminierung des Konzepts und für die Formulierung der neuen Strategie, vgl. ebd. bzw. komprimierter ders., *The Church Missionary Society and the Indigenous Church*.

24 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 3.1.

25 Cox, *Imperial Fault Lines*, S. 257.

26 Katapur u.a., Memorandum der indischen Mitglieder des District Church Board und des Distriktkomitees der Basler Mission in Südmahratta (Übersetzung), o.D. [ca. 1928], in: *Basler Mission/mission21*, C-4.6.17, S. 3.

27 Ebd., S. 13. Vgl. ähnlich auch die bei Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism*, S. 235 vermittelten Aussagen aus den 1940er Jahren.

28 Vgl. u.a. Wit schi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 266–268. Auch zum Beispiel in der *Church Missionary Society* war es in den 1920er Jahren zu einem Programm der *Diocesanisation* gekommen, mittels der selbstständige missionskirchliche Strukturen geschaffen wurden; vgl. dazu o.A. [*Church Missionary Society Archive*], *General Guide and Introduction to the Archive*, S. 55–57; Gibbs, *The Anglican Church in India*, S. 359–365.

29 Vgl. dazu auch das Kapitel VII.

30 Caplan, *Class and Christianity*, S. 24. Vgl. auch For man, *The Nation and the Kingdom*, S. 56f.

Der allgemeine missionstheoretische Diskurs blieb von diesen Entwicklungen nicht unbeeinflusst. Die Selbstständigkeit der Missionskirchen war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vielmehr eines der zentralen Themen im Missionsdiskurs. Besonders die Weltmissionskonferenzen, die ab 1910 in unregelmäßigen Abständen stattfanden und als wichtige Foren zur Diskussion dienten, schoben diese Debatte immer wieder neu an. Die Konferenz in Whitby 1947 rief schließlich ausdrücklich eine *partnership in obedience* aller Christen aus. Damit fasste sie jenes zunehmend verbreitete Streben, ein geschwisterliches Verhältnis unter selbstständig agierenden Kirchen zu schaffen, in eine eingängige Formel.³¹

Die Form und die Vielstimmigkeit der Debatte über die missionskirchliche Selbstständigkeit um 1947 offenbart zweierlei: Zum einen wird sichtbar, dass es in dieser Zeit noch als sehr notwendig angesehen wurde, die Stimme gegen Formen der Unselbstständigkeit der Missionskirchen zu erheben. Im Empfinden vieler Beobachter waren paternalistische Tendenzen im Missionsdenken noch vielfach vorhanden. Zum anderen wird deutlich, dass eine grundsätzliche Bereitschaft dazu bestand, diese Verhaltensweisen infrage zu stellen. Die folgenden Ausführungen werden dieser fortlaufenden Aushandlung in der Basler Mission in Indien in der Zeit nach 1947 noch weiter nachgehen.

2. Die Aushandlungen der Haltung zur missionskirchlichen Selbstständigkeit bei der Basler Mission in Indien nach 1947

Diese Aushandlung kann dabei nicht anhand eines punktuellen Ereignisses untersucht werden, zum Beispiel anhand der Unabhängigkeitserklärung einer indischen Missionskirche. Vielmehr musste das Verhältnis von Mission und Kirche in einem längeren Prozess neu bestimmt werden. Denn die vielfach angerufene *partnership in obedience* war eben kein fertig ausgearbeitetes Programm, das nun einfach angewendet werden konnte. Es stellte lediglich eine Absichtserklärung dar, den Zusammenhang von Mission und Kirche neu zu überdenken und zu verhandeln. Diese nun nach 1947 verstärkt einsetzende Verhandlung forderte die Mission und ihre Missionare mit Nachdruck dazu auf, Position zur Frage der missionskirchlichen Selbstständigkeit zu beziehen.

Diese Aushandlungen wurden unter dem Schlagwort der Integration geführt. Folgende drei Anmerkungen zu Konzept und Form dieser Aushandlungen sind dabei zum Verständnis der späteren Untersuchung dieses

31 Vgl. zur Debatte auf den Weltmissionskonferenzen bis 1947 Dunca n, *The Growth of Partnership*, S. 1034–1042.

Kapitels nötig: Erstens gilt es zu berücksichtigen, dass die sogenannten Integrationen in den indischen Missionskirchen nicht einheitlich verliefen. Die Aushandlung war von den jeweils äußerst spezifischen Rahmenbedingungen abhängig,³² zum Beispiel von den beteiligten Personen, von deren Verhältnis untereinander oder von zuvor schon in den Kirchen durchgeführten Reformen. Die jeweils unterschiedlichen Konstellationen in den Basler Kirchen wirkten hier auf die Entwicklungen ein.³³ Dementsprechend dauerten die Aushandlungsprozesse in den einzelnen Kirchen auch unterschiedlich lange. Sie vollzogen sich in jeweils ganz eigenen Abläufen und erzielten inhaltlich unterschiedliche Zwischen- und Endergebnisse. Die enge Verknüpfung der drei Basler Missionskirchen in Indien untereinander milderte dies nur wenig ab.

Zweitens ist zu bedenken, dass der Integrationsprozess zwei Ebenen der Auseinandersetzung der Mission mit der missionskirchlichen Selbständigkeit beinhaltete: eine institutionelle und eine persönliche. Der institutionelle Prozess ist der auf den ersten Blick sichtbare: Hier ging es darum, ob und wie Verantwortlichkeiten für kirchliche Aufgaben in indische Hände übergeben werden sollten. Nicht weniger bedeutsam für die einzelnen Missionare war aber diese Neubestimmung auf der persönlichen Ebene. An sie, als frühere Leitungspersonen in den Kirchen, richtete sich nun ganz unmittelbar der Appell zur Ein- und Unterordnung: Sie sollten fortan Teil der kirchlichen Kräfte werden und unter kirchlicher Führung arbeiten³⁴ – mit »the same status as any other worker of the church without any special privilege or power.«³⁵ Schon Zeitgenossen sahen hierin eine große Herausforderung für Missionare: Der »künftige Missionar [muss] dazu bereit sein, auch als weißer und gebildeter Mensch sich einheimischen Vorgesetzten zu fügen, die nicht selten fachlich und geistig ihm selbst weit unterlegen sind.«³⁶ Die missionskirchliche Selbständigkeit anzunehmen, bedeutete für einen Missionar also, sich immer wieder im alltäglichen Kirchenleben einzugliedern und unterzuordnen.

32 Schon in der Zeit selbst hat Chel I appa, *Towards an Indian Church*, S. 17 hierauf hingewiesen.

33 Vgl. für die jeweiligen Spezifika der einzelnen Basler Distrikte in Indien den Abschnitt 2 des Kapitels II.

34 Vgl. Schul er, *Wieder in Indien*, S. 86 – über Integrationsprogramme, die in den Basler Missionskirchen in Indien zu diesem Zeitpunkt schon verabschiedet worden waren.

35 Ders., *A Statement concerning the Basel Mission in India*, 13.11.1953, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, S. 1.

36 Fl ach smeier, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, S. 377. Vgl. auch At kins, *Fellow Workers in India*, S. 11: »A missionary [...] must seek to develop and encourage leadership in others, and one of his chief joys will be to see his Indian fellow-workers take up more and more responsibility in their own Church and institutions.«

Drittens ist schließlich besonders wichtig, dass die Neubestimmung des Verhältnisses von Mission und Kirche zwei Aspekte beinhaltete. Neben der beschriebenen Frage des hierarchischen Verhältnisses von Mission und Kirche ging es auch darum, ob Mission und Kirche getrennt nebeneinander existieren oder miteinander verwoben sein sollten.³⁷ Beide Fragen waren vielfach aufeinander bezogen, aber eben nicht deckungsgleich. In der Analyse des vorliegenden Kapitels wird zunächst der erstgenannte Punkt fokussiert: Die Aspekte von Integration, die außerhalb der Frage von Selbstständigkeit und Unterordnung liegen, werden hier zunächst nur als Nebenentwicklungen – und dann an anderer Stelle separat³⁸ – behandelt.

Wie sich die Basler Mission und ihre Missionare zur institutionellen Selbstständigkeit der Kirchen und zur Unterordnung unter deren Führung positionierte, wird im Folgenden in drei Schritten analysiert: Im ersten Abschnitt werden anhand von Schlaglichtern auf einzelne Missionare Aspekte eines fortbestehenden Paternalismus herausgearbeitet. Demgegenüber werden im zweiten Teil zum einen die vorherigen Darstellungen relativiert. Zum anderen wird dort aufgezeigt, dass zur gleichen Zeit auch die Bereitschaft vorhanden und wirksam war, Verantwortung in indische Hände zu übertragen. In einem kürzeren dritten Teil wird abschließend thematisiert, wie die beiden Tendenzen gleichzeitig nebeneinander bestehen konnten.

2.1 Fortbestehende paternalistische Sicht- und Handlungsweisen

Zwei Handlungsweisen kommen bei der Untersuchung der fortbestehenden paternalistischen Tendenzen bei der Basler Mission nach 1947 besonders in den Blick. Zum einen werden Handlungen in den Fokus gerückt, die jene Prozesse, in denen die Kirchensysteme organisatorisch neu aufgestellt wurden, ganz oder teilweise ausbremsten. Zum anderen wird die Zeit nach den ersten Reformschritten analysiert. Sichtbar werden hier Verhaltensweisen der Mission und der Missionare, mit denen der geltende Appell zur Unterordnung unterlaufen wurde.

In der Aushandlung der neuen Ordnung für die Basler Missionskirchen stellten sich den beteiligten Personen Fragen zu mehreren Punkten: Inwieweit sollten die Kirchen im Kirchenleben insgesamt und in ihren einzelnen Arbeitszweigen verantwortlich sein und welchen Einfluss sollte die Mission

37 Vgl. zum besseren Verständnis dieser beiden Aspekte der Integrationsfrage zusätzlich auch die einführenden Bemerkungen im Abschnitt 3.2 des Kapitels II und im Abschnitt 2 des Kapitels VI.

38 Vgl. das Kapitel VI.

noch haben? Wie sollten daneben die Befugnisse bei den Strukturen geregelt sein, die von der Mission im Laufe der Zeit zur Verwaltung des kirchlichen Vermögens sowie der Liegenschaften aufgebaut worden waren?

Diese Fragen zu beantworten, war eine äußerst konfliktreiche, wechselhafte und langwierige Angelegenheit.³⁹ Erst 1952 bzw. 1953, also nach gut fünf Jahren Verhandlungen, einigte man sich in den einzelnen Basler Missionskirchen auf erste Integrationsprogramme. In diesen Programmen wurde geregelt, dass fortan bestimmte Arbeitsbereiche, für die zuvor Institutionen der Mission verantwortlich gewesen waren, von den indischen Kirchen getragen und von ihren Kirchenleitungen verwaltet werden sollten. Hierbei handelte es sich auch um die Felder Evangelisations-, Elementarschul-, Frauen- und Waisenarbeit.⁴⁰

Ausgenommen blieben bei diesen ersten Reformschritten aber das höhere Schulwesen sowie das Finanz- und Liegenschaftswesen. Dies war darin begründet, dass deren Verwaltungen schon in den 1930er Jahren auf damals neu gegründete Institutionen (*Education Society* und *Trust Association*) übertragen worden waren. Diese Einrichtungen existierten so als eigenständige Strukturen – unabhängig sowohl von der Kirchen- als auch von der Missionsordnung.⁴¹ Mit diesen beiden Systemen waren die *Education Society* und die *Trust Association* nur auf indirektem Wege verbunden: Ihre Verwaltungen setzten sich aus Basler Missionaren und – zum größeren Teil – aus Delegierten der Kirchen zusammen. Eine zentrale Stellung der Missionsgesellschaft hatte in den Institutionen jedoch weiter dadurch fortbestanden, dass die Fäden der Eigentumsverwaltung letztlich beim Generalkassier der Basler Mission in Indien zusammenliefen.⁴² Volle Selbständigkeit konnten die Basler Missionskirchen also nur erlangen, wenn auch diese Bereiche reformiert und vollständig unter kirchliche Leitung gebracht würden. Dieser zweite Integrationsschritt sollte sich jedoch als ein noch viel komplizierteres Unterfangen als die ersten Reformen erweisen. Erst 1972 fanden diese Neugestaltungen ihren formellen Abschluss.

39 Vgl. zu den im Folgenden beschriebenen Entwicklungen auch ergänzend die Ausführungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels II.

40 Vgl. für die Inhalte der *Integration Schemes*, die hier denjenigen für die Südmahratta- und die Südkanara-Kirche entnommen sind, o.A., Scheme for Integration [for the Church of Bombay Karnatak], o.D. [1953], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101; Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 30–33.

41 Die Eigenständigkeit des Missionssektors wird an anderer Stelle der Studie noch relevant sein; vgl. dazu die Ausführungen des Kapitels VI.

42 Vgl. Streckeisen/Witschi, Integration. Entwurf als Diskussionsgrundlage, 1947, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2099, S. 4.

Zum Teil lag es an der Basler Mission und ihren Missionaren, dass diese Verhandlungen so lange andauerten. Denn manche ihrer Handlungen hatten paternalistische Züge und trugen so zum konfliktreichen Verlauf des Prozesses mit bei.

Diese Verhaltensweisen folgten dabei dem alten Topos, die aus der Mission entstandenen Kirchen seien noch nicht reif genug und noch nicht zur Selbstständigkeit fähig. Basler Missionare wie Adolf Streckeisen betonten zwar in der Zeit der Aushandlungen der ersten Reformschritte: »Wir sind uns wohl alle einig, dass das Ziel aller Missionsarbeit [...] eine Kirche [ist], die sich [...] selbst regiert«. Im Nachsatz bekräftigte er aber doch seine Skepsis gegenüber vollständig selbstständigen Kirchen: »Ebenso werden wir uns alle einig sein, dass es lange Zeit braucht, bis eine solche Kirche diese Aufgaben erfüllen kann. Bis dahin muss die Mission als Treuhänderin diese Arbeit verrichten.«⁴³ Derartige Vorbehalte wurden häufig wiederholt, besonders mit Blick auf die Finanzverwaltung in den Kirchen. Denn die finanzielle Ausstattung der Kirche wurde als Grundlage angesehen, die das kirchliche Wirken überhaupt erst möglich machte. Gleichzeitig aber schien diese Grundlage dadurch potentiell gefährdet, dass Kirchenvertreter ihren eigenen Vorteil im System suchen könnten. Albert Veigel, der als Generalkassier der Basler Mission in Indien ab Mitte der 1950er Jahre einen besonderen Blick auf dieses Feld hatte, stellte in einem solchen Sinne tadelnd über die Kirchenführung in Südkanara fest:

Das Ziel dieser Leute ist, alles unter ihre Kontrolle zu bringen. [...] [Ob] sie die Interessen der Kirche verfolgen, ist nach ihren bisherigen Aktionen zu urteilen, sehr zweifelhaft. [...] Soweit ich feststellen kann, sind diese Leute nur am Geld und an den Properties interessiert. [...] Wissend um all diese Dinge ist es notwendig, dass beim Transfer der Properties solche Sicherungen angebracht werden, die es diesen Leuten unmöglich machen, dass sie [...] zu grossen Schaden anrichten können. [...] Ich glaube sagen zu können, dass durch die Anwesenheit der Mission eine gewisse Kontinuität für die Kirche und in der Kirche gewährleistet war.⁴⁴

Diese Stellungnahmen Streckeisens und Veigels zeigen auf, wie sich die paternalistischen Ansichten dann auch praktisch ausformten: Missionsvertreter sahen sich in der Pflicht, Schaden von der Kirche abzuwenden. Und

43 Streckeisen, Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften, 03.10.1949, in: Basler Mission/mission21, C-41.9, S. 1.

44 Veigel, Schreiben an Hermann Witschi, 13.06.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2093.1, S. 1f. Vgl. für ähnlich reservierte Beurteilungen der Eigenverantwortlichkeit der Basler Missionskirchen in finanziellen Fragen zum Beispiel auch schon Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 16.11.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

hierzu empfanden sie es als wichtig, die Reformen äußerst vorsichtig durchzuführen, in den neuen Ordnungen Sicherungen einzubauen und an einem weiteren Einfluss der Mission festzuhalten. So betonten sie teilweise, dass die missionskirchliche Selbständigkeit schrittweise zu entwickeln sei und bezogen sich damit indirekt ganz auf die Vorstellungen Venns und anderer Missionsdenker des 19. Jahrhunderts.⁴⁵ Sie formulierten auch, dass »ohne Missionare [...] alle unsere Agencies eine fragwürdige Angelegenheit«⁴⁶ werden und legten damit nahe, eine eigene Einflussposition durch Sonderregelungen fortzuschreiben. Auf solche Weise prägte zum Beispiel auch Adolf Streckeisen die Integrationsverhandlungen vor allem mit Einwüfen, Sicherungen in den Reformen zu installieren: In einem ersten Entwurf eines *Integration Scheme* versuchte er in einem solchem Sinne festzulegen, dass auch weiterhin der Generalkassier der Basler Mission das letzte Wort in der Finanzverwaltung haben sollte. Auch sollte die Übertragung der Verwaltung des Missionseigentums auf die Kirche zunächst nur unter Vorbehalt geschehen.⁴⁷ Eine ähnliche Auffassung hatte zu diesen Zeiten auch der Südkanaramissionar Jacques Rossel, der sich dafür einsetzte, dass die neuen Ordnungen der Kirchen erst mehrere Jahre erprobt werden und gegebenenfalls nachverhandelt werden sollten.⁴⁸ Indem seit den ersten Integrationsprogrammen das Finanzwesen ganz ausgeklammert blieb, wurde ebenfalls von vornherein dieses Feld weiter aus dem kirchlichen Einfluss herausgehalten.

Das Inkrafttreten der ersten Integrationsprogramme 1952 bzw. 1953 stellte für die kritischen Missionare einen Einschnitt dar. Denn bis zu diesem Zeitpunkt war es für sie möglich gewesen, sich gegen den Prozess der Verantwortungsübertragung als Ganzes zu stellen. Dies war fortan nicht mehr möglich, da durch die neuen institutionellen Regelungen die Befugnisse nun an vielen Stellen in kirchliche Hände gelegt wurden. Trotzdem verstanden solche Missionare diesen wichtigen formellen Schritt noch nicht als ein Übergehen der Missionskirchen in die volle Selbständigkeit. Mit

45 Vgl. Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen, S. 112f.

46 Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 07.08.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 5 – hier unter Hinweis auf die problematische Finanzverwaltung in kirchlichen Institutionen. Vgl. hier aber auch den relativierenden Nachsatz: »Ich meine nicht den Missionar immer in leitender Stellung, sondern viel mehr als Keim und Sauerteig« und in Anschluss an diese Relativierung insgesamt den Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels. Vgl. aber auch die Äußerungen in ders., Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 5.

47 Vgl. Streckeisen/Witschi, Integration. Entwurf als Diskussionsgrundlage, 1947, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2099, S. 1–5. Vgl. daneben zum Beispiel auch Streckeisen, Schreiben an Richard Lipp, 29.08.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

48 Vgl. Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 16.11.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1f.

einzelnen Handlungen nahmen sie weiterhin starken Einfluss auf das Leben der einzelnen Kirchen und unterliefen damit, gewollt oder ungewollt, deren Eigenständigkeit.

Wenn Missionare auf solche Weise handelten, dann taten sie dies in der Vorstellung, dass auch in Zeiten der Integration der Missionar eine herausgehobene Stellung im kirchlichen System einnehmen sollte. Diese Ansicht lässt sich auch bei manchen Basler Missionaren feststellen. »Dass die Lage der Missionare in der Kirche nicht immer leicht sein wird, mag unser neuestes Erlebnis am Besten zeigen«, berichtete beispielsweise Hans Zuber 1953 aus Malabar. Beunruhigt schilderte er, wie er seiner Meinung nach auf einen minderen Rang herabgesetzt werde:

Der Pfarrer in der Kirchengemeinde Vaniyamkulam ist seit Juni nicht mehr hier [...]. Nun wäre es selbstverständlich, dass hier entweder der Evangelist oder ich in »charge« der Gemeinde wären. Obwohl ich im »Pastorate Committee« dringlich darauf hinwies, ist bis dahin nichts getan worden. Der Kirchenälteste hat den Schlüssel und die Bücher zur Kirche und am letzten Sonntag hatte dieser Kirchenälteste sogar die Predigt in der Kirche, obwohl der Evangelist und ich frei waren. Der Pfarrer hat ihn beauftragt, ohne mich oder den Evangelisten zu fragen. Das ist mir und der Gemeinde unbegreiflich! [...] [D]enn so ist der Missionar weniger als die Kirchenältesten und er hat überhaupt nichts mehr zu sagen.⁴⁹

An seiner Formulierung wird deutlich, dass er sich nicht alleine aufgrund seiner pastoralen Befähigung, sondern auch in Bezug auf seine Rolle als Missionar generell zurückgestuft fühlte. Wie an anderen Aussagen Zubers in seiner Korrespondenz sichtbar wird, sah er die Unterordnung unter die Kirche zudem auch skeptisch, weil er fürchtete, dadurch nicht mehr vor einer indigenen Führungsschicht, die ihm als ungeistlich⁵⁰ oder unberechenbar erschien,⁵¹ geschützt zu sein.

Teilweise wurde diese Haltung, als Missionar auch weiterhin einflussreiche Stellungen in den Kirchen haben zu müssen, aber den Zeitumständen etwas angepasst – ohne dass sie dabei aber ihre grundsätzliche Zielrichtung verlor. Die neue Lesart war dann, dass der Missionar zwar nicht mehr als Führer, aber doch als Ratgeber der selbstständigen Kirchen gebraucht werde.

49 Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 01.09.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2.

50 Vgl. zum Beispiel ders., Schreiben an Hermann Witschi, 17.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2056, S. 1.

51 Vgl. beispielsweise ders., Schreiben an Hermann Witschi, 27.10.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1 für eine Klage über eine als willkürlich empfundene Versetzung durch die Kirchenleitung.

Dieses Rollenbild war allgemein im Missionsdiskurs gängig.⁵² Und auch die Basler Missionare hatten es von ihrer Missionsgesellschaft zum Teil ausdrücklich nahegelegt bekommen: »Die wenigen europäischen Missionare sind in der Hauptsache ihre [= der Kirchen] geistlichen Helfer und Berater geworden. [...] An Stelle der eigenen Anordnung ist das beratende Gespräch getreten«,⁵³ hieß es beispielsweise in den Instruktionen, die Jacques Rossel 1946 bei seiner ersten Ausreise nach Indien mit auf den Weg bekam. Doch wenn diese Instruktion im selben Atemzug ausführte, dass die Rolle »Helfer- und Wächteramt«⁵⁴ beinhalte, dann trug dies eine besondere Note: Der Appell, in eine untergeordnete Stellung zu treten, wurde dadurch relativiert und der Missionar direkt aufgefordert, das Kirchenleben aufmerksam zu beaufsichtigen.

Diese Neigung, das Wirken und Gedeihen der Kirchen zu überwachen, war in den Fällen besonders vorhanden, in denen Missionare die Führungsqualitäten der indigenen Kirchenvertreter grundsätzlich anzweifeln. Diesen die Verantwortung anzuvertrauen, schien kritischen Missionaren nicht geraten. In den Augen Richard Lipp war es beispielsweise schon äußerst schwierig, alleine nur für die lokalen Institutionen der Distriktskirche angemessenes Leitungspersonal zu finden:

So viel Elite gibt es einfach nicht und wo man sie trotzdem rekrutiert, leidet die Qualität. Dieser proletarische Durchschnitt wird immer seine Inferiorität irgendwo abzureagieren haben. Abgesehen von einigen pervertierten Intellektuellen haben wir kaum eine Handvoll ihrem Stand entsprechend charakterlich[sic!] balanzierte[sic!] Leute.⁵⁵

Wenn es in den ersten Jahren nach 1947 um die Besetzung von noch wichtigeren Ämtern ging, zum Beispiel um die Wahl von CSI-Bischöfen, dann waren die Vorbehalte noch weitaus größer: »Die ideale Lösung wäre, wenn ein *Inder* als Bischof gewählt werden könnte. Nun ist es allerdings tief bedauerlich, dass unter den Malabarpfarrern dafür kaum einer in Frage kommt«,⁵⁶ stellte in diesem Sinne Christian Schuler 1953 fest, als die Diözese Nordkerala den Bischofsstuhl neu besetzen musste. Dass dieser Bischofsstuhl im

52 Vgl. zum Beispiel Bennett, *Missionaries Who May Last*, S. 233f.

53 Vgl. o.A., Instruktion für die zum ersten Mal nach Indien ausreisenden Missionare Pfarrer Jacques Rossel und André Pittet und die Krankenschwester Gertrud Hunziker, 24.04.1946, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2078, Zitat: S. 2.

54 Ebd., S. 2 (Herv.: AK).

55 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 29.01.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2.

56 Schuler, Schreiben an die Heimatleitung, 01.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 3 (Herv. i. Orig.). Vgl. in einem solchen Sinne auch Rossel, Schreiben an Adolf Streckeis, 25.04.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1.

Folgejahr durch Richard Lipp übernommen wurde, war in dieser Hinsicht auch praktischer Ausdruck einer solchen Grundskopsis.

Dieser Fall war im Kontext der Basler Mission in Indien das prominenteste Beispiel dafür, wie einer ihrer Missionare nach den ersten Reformen eine Leitungstätigkeit in der indischen Kirche fortsetzte. Dadurch, dass Lipp diese herausgehobene Stellung übernahm, unterlief er in gewisser Hinsicht besonders sichtbar den Anspruch der *Church of South India*, den diese in ihrer Gründungsurkunde formuliert hatte: »the united Church must be an autonomous Church and free from any control [...] of any Church or Society external to itself.«⁵⁷

Auch in den indischen Kirchen neigte man dazu, denn Fall Lipp auf diese Weise zu deuten. Denn auch für diese war es naheliegend, die Selbstständigkeit der indigenen Kirchen an der Besetzung ihrer formell höchsten Ämter zu messen: Eine größere Anzahl von indischen Bischöfen bedeutete in dieser Logik, dass ein höherer Grad der Selbstständigkeit erreicht war. Dass bei der Gründung der CSI in weniger als der Hälfte der Diözesen Inder zu Bischöfen bestimmt worden waren und dass auch bei Neubesetzungen in den folgenden Jahren sich keine Trendwende ankündigte, erntete demgemäß breite Kritik: Als in der Diözese Mysore 1951 die erste vakante Bischofsposition seit der Bildung der Kirche mit dem Briten Norman Sargant besetzt wurde, beklagte dies *The South India Churchman*, das Zentralorgan der CSI, entschieden:

This first episcopal *election* in the CSI [...] brings the total of non-national bishops to nine out of fourteen. This proportion [...] ought surely to cause not a little uneasiness to all those who are concerned for the rise of a truly South Indian part of the Catholic Church. For, there is very little doubt that successive episcopal elections would result in the increase, rather than in the reduction of the proportion of non-national Bishops. [...] We would gladly welcome exceptions, or even a considerable minority for the time being, of non-national bishops, but *not* an increasing minority. [...] Our present danger is not that we are not Catholic enough, but that we are not national enough, not rooted in the soil.⁵⁸

57 So die Formulierung in der *Basis of Union* der CSI; zit. n. George, *Church of South India*, S. 284. Die *Indianness* der Kirche wurde als zentrales Identitätsmerkmal definiert und galt als ein zentraler Gradmesser, an dem der Erfolg der CSI bestimmt werden könnte – in den regelmäßig stattfindenden Selbstevaluationen der CSI war die Frage, ob die CSI eine indische Kirche geworden sei, deshalb immer eine der Hauptfragen; vgl. Thomas, *India, South India*, S. 89f.

58 Vgl. o.A., *From the Editor*. In *CSI South Indian*, S. 2f. (Herv. i. Orig.) – katholisch wird hier selbstverständlich nicht in seiner konfessionellen Bedeutung benutzt, sondern soll die das Ganze umfassende Christenheit bezeichnen.

In den Kirchen, die noch außerhalb dieser Kirchenunion standen, wurde ebenfalls auf derartige Weise über die Entwicklungen geurteilt: Auch in den beiden Basler Kirchendistrikten, die erst 1958 bzw. 1961 den Beitritt zur CSI beschlossen, wurde in den innerkirchlichen Debatten als Hinderungsgrund für eine Mitgliedschaft unter anderem angegeben, dass die Unionskirche doch tendenziell nicht mehr, sondern weniger indisch werde.⁵⁹

So war es in gewisser Hinsicht ein grundsätzliches Statement gegen solche Meinungen, als Richard Lipp 1954 das ihm angetragene Bischofsamt der Diözese Nordkerala annahm. Dass er dies tat, obwohl vor der Bischofswahl zum Teil gefordert worden war, kein Ausländer solle das Bischofsamt übernehmen, verstärkte diesen Eindruck noch weiter.⁶⁰ Bereits angedeutet wurde, dass diese Handlung Lipps auch davon motiviert war, dass er an der Tauglichkeit und der Führungsfähigkeit des indischen Kirchenpersonals zweifelte.⁶¹ Diese Auffassung zeigte er auch während seines Episkopats immer wieder: In den Folgejahren sprach er der indischen Kirche zum Teil unterschwellig ihre Reife ab, indem er seine eigene Führungsrolle wiederholt als notwendig definierte. Er habe das Amt zu versehen, betonte Lipp mehrfach, bis die Konflikte, die in der Diözese schwelten,⁶² gelöst seien und die Kirche sich unbelastet entfalten könne: »Wenn es Gott schenkt, dass ich nachdem die Geistlichen der Diözese vereinigt sind, auch noch den letzten der Prozesse beenden darf, als äusseren Ausdruck der Einigung«, schrieb er 1955 nach Basel, »so habe ich [...] meine Aufgabe erfüllt.«⁶³ Und auch die Fortschritte, die in dieser Hinsicht erzielt wurden, stellte er als Ergebnis seiner Führung dar: Sehr wichtig sei es gewesen, so schrieb er etwa zur selben Zeit, dass er

59 Vgl. Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 25.04.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1. Die geringe Zahl indischer Bischöfe in der CSI wurde auch durch die westliche Missionswissenschaft als Problem identifiziert; vgl. zum Beispiel Flachsmeyer, Geschichte der evangelischen Weltmission, S. 393.

60 Hiervon berichtet Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 04.03.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1 selbst. Vgl. für die vergleichbaren Forderungen bei Bischofswahlen in anderen Diözesen ders., Schreiben an Hermann Witschi, 27.02.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

61 Andere Beobachter deuteten Lipps Verhalten sogar ausdrücklich als Machtstreben. Besonders illustrativ ist dabei eine rückblickende Deutung des Missionarskollegen Albert Veigels, der Lipps Amtsübernahme als Reaktion darauf sah, dass Lipp angebliche persönliche Ambitionen im Rahmen der Strukturen der Missionsgesellschaft nicht erfüllen konnte; vgl. Veigel, Schreiben an Jacques Rossel, 05.10.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C05-03-10925, S. 1. Diese Bewertungen stehen freilich im Zusammenhang einer umfassenderen Auseinandersetzung zwischen Lipp und seiner Missionsgesellschaft, die im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI thematisiert wird.

62 Vgl. dazu im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels sowie – grundlegend – im Abschnitt 2 des Kapitels II.

63 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 27.02.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

»die Zügel fest in der Hand gehalten« habe – und nun bestehe berechnete Hoffnung darauf, »nach einem Jahr mein Amt in indische Hände«⁶⁴ übergeben zu können.

Dass aber Missionare nicht nur auf der obersten Ebene die Aufforderung, sich der indischen Kirchenführung unterzuordnen, unterlaufen konnten, zeigt das Beispiel des Basler Malabar-Missionars Hans Zuber. Wie bereits angeführt, war für Zuber auch nach 1947 die Ansicht weiter prägend, dass ein Missionar eine herausgehobene Stellung innehaben sollte. Gleichermassen schüchternete ihn die Vorstellung ein, dass die Kirche, in der er arbeiten sollte, von ihren indischen Mitgliedern geleitet werden sollte. Zumindest deuten zahlreiche seiner Briefe und Berichte aus den ersten sieben Jahren seiner Arbeit in Indien in diese Richtung: Zubers Unbehagen darüber, dass seine Stellung unsicher war, und seine Angst, dass Verantwortung in der Kirchenarbeit von dazu nicht Befähigten übernommen werden könnte, ist in seinen Schreiben vielfach spürbar. Es waren besonders seine Erfahrungen mit den heftigen Auseinandersetzungen um das erste Integrationsprogramm für die Kirche in Malabar zwischen 1947 und 1953, die ihn zu solchen skeptischen Deutungen verleiteten.

Der Ton von Zubers Korrespondenzen wandelte sich zwar in seinen späteren Jahren, ab etwa 1956, grundsätzlich zum Positiven. Doch dieser Umschwung war weniger auf ein Arrangieren mit der Situation zurückzuführen als darauf, dass sich in dieser Zeit seine Tätigkeit grundsätzlich in seinem Sinne änderte: Für den Wynaad-Distrikt, den die Diözese Nordkerala neu gebildet hatte, wurde Zuber als *District Minister* bestimmt. Viele der Widrigkeiten, die für ihn zuvor bestanden hatten, lösten sich unter diesen Umständen auf: In der neuen Stellung unterstand Zuber keiner Leitung einer Distriktskirche mehr, sondern direkt der – von Richard Lipp geführten – Diözese.⁶⁵ Zudem war er selbst nun in eine verantwortliche Position eingerückt, die große Ähnlichkeiten zum klassischen Konzept des Distriktsmissionars⁶⁶ aufwies: Als Distriktskassier saß er fortan an einer wichtigen Stelle im Finanzwesen des Gebiets⁶⁷ und als Distriktpfarrer leitete er nun mehrere Mitarbeiter an, die ihm für die Missionsarbeit im Wynaad-Gebiet zugeordnet worden waren.⁶⁸

64 Ders., Schreiben an Hermann Witschi, 22.01.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

65 Vgl. Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 10.04.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1. Nicht der Distriktskirchenleitung, sondern der Diözese unterstellt zu sein, hatte Zuber schon früher gefordert; vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 31.08.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

66 Vgl. zu diesem Konzept Newbigin, *The Ordained Foreign Missionary*, S. 86f.

67 Vgl. Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 11.05.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

68 Vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 05.10.1956, in: Basler Mission/mission21,

In der Folgezeit pflegte Zuber diese Führungsrolle auch sichtbar. Entschieden verteidigte er seine Position, wenn seine Führungskompetenz infrage gestellt wurde: Als zum Beispiel der Inder A. J. Arangaden im Wynaad selbstständig Missionsarbeit betrieb und dafür in eigenen Initiativen in der Basler Heimatgemeinde um Geld warb, sah Zuber darin seine leitende Stellung als *District Minister* beschnitten.⁶⁹ Vehement forderte Zuber deshalb, dass Arangaden sich einer Unterstellung unter den *Wynaad Mission District Council*, seinem Auftraggeber, nicht entziehen dürfe.⁷⁰ Das Hadern mit der indigenen Führung, das Anstreben einer verantwortlichen Stelle sowie deren energische Verteidigung prägen also die Auseinandersetzung Zubers mit dem Appell, sich der indischen Kirche unterzuordnen.

Doch selbst dann, wenn sich Missionare in die Kirche eigentlich eingliederten, war dies nicht zwangsläufig Ausdruck einer unbedingten Unterordnung. Dies zeigt der Fall von Jacques Rossel in Südkanara: Rossel hatte dort zwar nicht die Stellung eines Bischofs oder *District Ministers* inne, doch auf zentrale Fragen der Kirchenpolitik des Bezirks, vor allem auf die CSI-Beitrittsfrage, konnte er trotzdem einwirken.

Rossel war es zum Beispiel möglich, Mitglied der kirchlichen Leitungsgremien zu werden, die den Gang der Verhandlungen direkt beeinflussten. Blickt man auf frühere, bereits angeführte Aussagen Rossels, dann empfand er es scheinbar als angeraten, als Missionar in diesen Gremien beteiligt zu sein – eben um das aufgetragene Wächteramt gegenüber der Kirche auch richtig ausfüllen zu können: »Kein Missionar [...] sitzt jetzt im Church Board«, schrieb er in einem solchen Sinne 1951 nach Basel, »und es wäre gut meiner Ansicht nach, dass Basel durch einen Missionar Einblick in den[sic!] Angelegenheiten der Kirche kriege.«⁷¹ Unterstützt von anderen Basler Missionaren

Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1. Vgl. hierzu aber auch die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI, die aufzeigen, dass für die Eingliederung Zubers in die Kirche ebenfalls von großer Bedeutung gewesen ist, dass in der neuen Tätigkeit eine neue Konzentration auf Missionsarbeit im engeren Sinne möglich war.

69 An einem Bericht, den Arangaden 1959 in Europa veröffentlicht hatte, um für Geldmittel zu werben, monierte Zuber entschieden: »Als ich aber den Bericht las, war ich höchst erstaunt über die falschen Darstellungen in demselben. Von der Weinaad[sic!] Mission wurde überhaupt nichts erwähnt. Arangaden schrieb nur von seiner Arbeit (*welche er unter meiner Bewilligung*) im Weinaad[sic!] tat und als ob das die einzige evangelistische Arbeit sei«; vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 14.09.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2059, S. 1 (Herv.: AK).

70 Vgl. ders., Schreiben an Pfarrer W. Strasser, 24.10.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2059, S. 1.

71 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 16.11.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1.

in Indien, die sich gleichlautend äußerten,⁷² daneben aber auch auf Drängen indischer Kirchenmitglieder,⁷³ sollte Rossel 1954 dann auch Mitglied in der Kirchleitung des Bezirks von Südkanara werden.

An Jacques Rossels Auftreten in seinem Kirchendistrikt zeigt sich aber auch, dass eine solche Position innerhalb des Kirchensystems nicht einmal unbedingt notwendig war, um als Missionar auf die Entwicklungen der Kirchen Einfluss zu nehmen. Hier war der Umstand äußerst bedeutsam, dass die Kirchen in Indien in der Zeit bis 1972 zu keinem Zeitpunkt dazu in der Lage waren, die Kirchen mit all ihren angeschlossenen Strukturen vollständig selbst zu pflegen.⁷⁴ Ohne die Gelder der Mission konnten sie nicht überleben, ihre Angestellten nicht versorgen und das Gebilde an Schulen und anderen Einrichtungen nicht erhalten. Auf diesen Zustand wusste die Mission auch zu verweisen, um sich nach den ersten Integrationsreformen weiterhin Rechte im finanziellen Bereich zu bewahren: Über die eigenen Gelder wolle man die letzte Verfügungsgewalt haben, so die Begründung.⁷⁵ In diesem Zusammenhang konnte der Gedanke gut gedeihen oder erhalten bleiben, dass wer »die Kapelle bezahlt, [...] die Musik«⁷⁶ bestimme.

Solange die Kirchen also nicht die volle Verantwortlichkeit über das Finanzwesen hatten, war es für Missionare möglich, die finanzielle Abhängigkeit der Kirchen zu betonen, um eigene Anliegen zu fördern.⁷⁷ Jacques Rossel wirkte in einer solchen Weise auf die Entscheidungsfindung in der Kirche ein, um den Plan seiner Missionsgesellschaft zu unterstützen, alle Basler Kirchendistrikte in die *Church of South India* zu führen: Um den zögernden Kirchenpräsidenten, K.R. Karunakar, für den Beitritt zu

72 Vgl. zum Beispiel Schuler, Schreiben an die Heimatleitung, 01.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 4.

73 Vgl. dazu im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

74 Vgl. für diesen zu verschiedenen Zeiten immer wieder gemachten Befund u.a. Flachsmeyer, Geschichte der evangelischen Weltmission, S. 393; Priestley, The Church of South India. Adventure in Union, S. 30f.; Cox, The British Missionary Enterprise Since 1700, S. 247. Dies war auch eine Folge dessen, dass die protestantische Mission vor allem in ärmeren Schichten erfolgreich missioniert hatte. Programme mit dem Ziel der wirtschaftlichen Stärkung dieser Christengemeinden, die auch die CSI selbst initiierte, hatten nur beschränkten Erfolg; vgl. Paul/John, Die Kirche von Südindien, S. 142f.; Priestley, The New Pattern of the Church, S. 418.

75 Diese Einstellung und Praxis war generell im missionskirchlichen Kontext gängig; vgl. Hollis, Paternalism and the Church, S. 58–65. Vgl. dazu auch im Kapitel VI den Abschnitt 2.1.

76 Vgl. Jura, Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias, S. 171, der hierbei freilich einen anderen zeitlichen und örtlichen Kontext beschreibt – damit aber die in der Mission generell verbreitete Ansicht beschreibt, dass Selbsterhalt und Selbstverantwortung miteinander verknüpft seien.

77 Vgl. Chellappa, Towards an Indian Church, S. 17. Fortwährend war deshalb im missions-theoretischen Diskurs die Ansicht prägend gewesen, dass »dependence on foreign money is detrimental to indigenous non-Western Christianity«; vgl. Fox, Foreign Money for India, S. 137f., Zitat: S. 137.

gewinnen, versuchte Rossel auszunutzen, dass dieser auch Angestellter der Basler Mission war: In einem Brief forderte der Missionar die Heimatleitung auf, Karunakar in Erinnerung zu rufen, dass dieser als »Missionar der Basler Mission [...] verpflichtet [ist], sich der Policy seiner Mission nicht zu widersetzen«.⁷⁸ Falls jener aber diese Position nicht mittragen könne, so »solle er sich doch ernstlich überlegen, ob er nicht entweder seine Stellung in der Kirche [...] einräumen sollte oder aus dem aktiven Dienst der Mission treten«⁷⁹ sollte. Es gibt keinen Hinweis, dass die Zentrale in Basel dieser Bitte gefolgt ist. Doch tatsächlich wandelte sich Karunakar in unmittelbarer Folge zum CSI-Befürworter.⁸⁰ Die Annahme liegt hier zumindest nahe, dass Rossels Einflussnahmen ihre Wirkung nicht verfehlten.

Da in den Kirchen, entsprechend des allgemeinen Diskurses in Indien, ein starkes Streben nach Selbständigkeit verbreitet war, wurden die beschriebenen Handlungsweisen von Missionaren zum Teil entschieden kritisiert. Es erhoben sich Stimmen, die die eingeschränkten Übertragungen von Verantwortung und die fortgesetzt wichtige Rolle von Missionaren als bevormundend empfanden.

Mitglieder der Kirche von Südkanara sahen beispielsweise im beschriebenen Verhalten Rossels einen Ausdruck dafür, dass in der Basler Mission generell paternalistische Denkweisen vorherrschten. Sie nahmen diesen Fall zum Anlass, um grundlegende Vorwürfe gegen die Missionsgesellschaft zu formulieren:

[We] Indians have assumed the status of a free people living in a democratic Republic [...]; even despite the fact that your Foreign Mission Board has acquired a certain position of authority over the local congregations because of control of the properties [...] and because our Churches are still subsidised by you, the times are past when the India congregations in this area will yield to overlordship and implicitly obey the dictates and fiats of the Home Board.⁸¹

78 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 06.09.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1.

79 Ebd., S. 1. Vgl. für eine ähnliche Aufforderung dazu, Einfluss zu nehmen, durch einen anderen Missionar: Veigel, Schreiben an Jacques Rossel, 15.11.1960, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C05-03-10925, S. 1. Vgl. zum Konflikt zwischen den Verpflichtungen gegenüber der Kirche und gegenüber der Missionsgesellschaft auch die Darlegungen im Abschnitt 2.1 des Kapitels VI.

80 Vgl. Karunakar, Schreiben an Alfons Koechlin, 02.10.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, S. 1.

81 Vgl. Karya ppa, Schreiben an die Heimatleitung der Basler Mission, 20.06.1958, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, Zitat: S. 2.

Ähnlich hatten sich indische Kirchenmitglieder auch zu anderen Anlässen über das Verhalten von Basler Missionaren geäußert. Dabei unterstellten sie den Missionaren nicht nur, dass sie aus Machtmotiven auf solche Weise handelten. Sie warfen der Mission und ihren Missionaren auch vor, damit billigend in Kauf zu nehmen, dass die indischen Kirchen unselbstständig blieben.⁸² Gerade dadurch, dass Missionsorganisationen die Kirche als schwach wahrnahmen und sie unterstützten, können die Kirchen nicht wachsen und eigenständig werden, so die Argumentation: Die Hilfe fördere die Hilfsbedürftigkeit mehr als dass sie diese aufhebe.

Diese Beschwerden der indischen Kritiker wurden von der Leitung der Basler Mission zum Teil⁸³ aber vehement zurückgewiesen. In manchen Fällen setzte sie sich sogar entschieden an den obersten Stellen der Diözesen dafür ein, dass die beschuldigten Missionare rehabilitiert wurden.⁸⁴ Manche der führenden Vertreter der Basler Mission urteilten zudem auch generell, dass die geäußerte Kritik Ausdruck eines »revolutionäre[n] Reklamamentum[s] zugunsten einer Zukunftskirche« sei, »die mit dem Zusammenhang mit der Mission dann leicht auch ihre geistlichen und biblischen Wurzeln preisgibt.«⁸⁵ Die Missionare konnten sich durch solche Stellungnahmen in ihrem Vorgehen sogar noch bestätigt fühlen.

Die bisher untersuchten Positionierungen der Basler Mission und ihrer Missionare zur missionskirchlichen Selbstständigkeit zeigen in der Zusammenschau, dass es auch nach 1947 in der Mission Formen paternalistischen Denkens und Handelns gab. Dies ging in großem Maße auf die alten Topoi zurück, die indigene Kirche sei unreif und bedürfe der Führung, Überwachung oder Einflussnahme der Mission. Denn diese Bilder bestanden auch in dieser Zeit in Teilen fort: Sie waren dann wirksam, wenn Streckeisen, Lipp, Rossel oder Veigel sich dafür einsetzten, bei den Reformen vorsichtig vorzugehen oder Sicherungen in den Programmen einzubauen. Sie waren auch prägend, wenn Lipp, Zuber oder Rossel leitende Stellungen anstrebten, übernahmen und verteidigten, oder wenn Rossel in Kirchenbelange eingriff. Konservative Einstellungen sowie der fehlende Wille oder die fehlende

82 Vgl. zum Beispiel Srinivaran u.a., Schreiben an den Präsidenten der Basler Mission, 09.05.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103, S. 3–5 anlässlich des Verhaltens Streckeisens während der ersten Reformverhandlungen.

83 Vgl. demgegenüber aber freilich die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

84 So zum Beispiel im Fall Adolf Streckeisens; vgl. u.a. Witschi, Schreiben an Thomas Geoffrey Stuart Smith, 02.09.1948, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2099 sowie ders., »Eindrücke in Malabar«, 02.03.1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 2–4, hier vor allem S. 3f., wo Witschi – unter Rückgriff auf kulturalistische Klischees – feststellte: »Die Schwächen und Gefahren des indischen Charakters treten in solchen Angriffen erschütternd klar zutage«.

85 Ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 23f.

Befähigung zur Veränderung, wie man sie vonseiten der Basler Mission selbst bei manchem Missionar festzustellen glaubte,⁸⁶ dürften es befördert haben, wenn auf solche Weise paternalistische Ansichten fortgeschrieben wurden.

Auch bei der Basler Mission und ihren Missionaren können also jene Züge im Selbstverständnis beobachtet werden, die von kritischen zeitgenössischen Beobachtern provokativ als tyrannische Verhaltensweisen beschrieben wurden: als »Tyrannei des Geldes«,⁸⁷ als »Tyrannei der Sorge«⁸⁸ und eben gerade auch als »Tyrannei der Liebe«, ähnlich der Tyrannei ängstlicher Eltern über ihre Kinder.⁸⁹ Die polemische Bemerkung eines indonesischen Pastors in einem anderen Kontext, dass die Whitby-Formel von der »partnership in obedience« doch »partnership for you, but obedience for us«⁹⁰ bedeute, wird also auch von den bisherigen Erkenntnissen der Untersuchung getragen. In dieser Hinsicht ist es also sehr verständlich, dass der langjährige CSI-Bischof Michael Hollis dem Paternalismus in der südindischen Kirche ein ganzes Buch⁹¹ widmen konnte.

2.2 Bremsende Kirchenmitglieder und antreibende Missionsvertreter: Die Basler Mission und die Übergabe von Verantwortlichkeiten

Dass aber eben auch ein langjähriger Missionar wie Hollis diesen Paternalismus feststellte, lädt zu weitergehenden Analysen ein. Diese können darauf verweisen, dass der bisher sichtbar gemachte Paternalismus der Mission nicht allumfassend war. In den nun folgenden Darlegungen wird das Bild von

86 Besonders illustrativ sind hier die Bemerkungen Hermann Witschis in seinen Berichten von persönlichen Treffen mit den indischen Missionaren. Zu Streckreisen vgl. vor allem ders., Indienreise 1948. Reisenotiz »Censura Fratrum«, o.D. [1948], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2115, S. 1: Dieser sei ein »hervorragender Leiter eher konservativer Natur [...], mit einer Wertschätzung der grossen Vergangenheit der Basler Mission in Indien[,] die kontinuierlich weiterzuführen und zu verwalten Str[ecke]reisen ein ernstes Anliegen ist.« Zu Lipp und Zuber vgl. ders., Zweiter Indienbericht, 17.02.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 7: »[Ich komme] um den Eindruck nicht herum, dass unsere beiden Missionare Lipp und Zuber [...] von Haus aus etwas Mühe haben und nicht über genug geistige Beweglichkeit und Blickweite verfügen, um sich rasch an ein ganz anderes Regime zu gewöhnen, und ihr Urteil stark beeinflusst ist aus einem gewissen Minderwertigkeitskomplex, der meint, sie würden jetzt einfach beiseite geschoben und nicht mehr ernst genommen.« Vgl. daneben für eine ähnliche psychologische Beurteilung über Veigel, als dieser Reformen des Finanzsystems zurückhielt, Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 11.02.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1f.

87 Weber, Roland Allen, S. 157.

88 Ebd., S. 154.

89 Ebd., S. 150.

90 Zit. n. Dunca n, *The Growth of Partnership*, S. 1040 (Herv. i. Orig.).

91 Hollis, *Paternalism and the Church*, vgl. darin besonders S. 40–80.

den von der Mission bevormundeten Kirchen deutlich relativiert und gezeigt, dass unter den Vertretern der Mission die Bereitschaft ebenfalls vorhanden war und wirksam werden konnte, Verantwortlichkeiten zu übertragen.

Deutlich wird dies, wenn stärker berücksichtigt wird, dass sich die Mission und ihre Missionare in einem äußerst vielfarbigen kirchlichen Umfeld bewegten: Die indische Seite war weniger einheitlich darin, sich von westlicher Führung unabhängig zu machen, als es die bisherigen Ausführungen erscheinen lassen. Dementsprechend war auch die Auseinandersetzung der Mission mit der Frage der kirchlichen Selbstständigkeit zwangsläufig vielschichtiger. Davon zeugen Haltungen in der Mission, die sich abgrenzten von einem bloßen Beharren auf alte Ordnungen. In den folgenden beiden Abschnitten wird dies ausführlicher dargelegt.

In der gängigen Form,⁹² die Aushandlung der missionskirchlichen Eigenständigkeit zu beschreiben, sind die Rollen klar verteilt: In dieser Version standen auf der einen Seite die Inder, die sich von der Bevormundung der Mission befreien wollten. Demgegenüber haben die Missionare versucht, den Prozess zu bremsen. Die Verhältnisse in den Kirchen in Indien werden von dieser Deutung freilich nicht richtig erfasst.

Zwar stimmt es, dass im Zeitalter der Dekolonisation das Streben nach Selbstständigkeit in Indien und auch in den dortigen Kirchen erstarkte. Doch allgegenwärtig war diese Haltung keineswegs: Nicht für alle indischen Christen waren die indischen Kirchen und die westliche Mission Gegenspieler in einer Auseinandersetzung um Macht oder Einfluss. Manche von ihnen versuchten sogar, genau solchen Ansichten entschieden entgegenzuwirken. Ausdrücklich betonte an der Schwelle zur Unabhängigkeit beispielsweise Rajah Bushanam Manikam, als Sekretär des *National Christian Council* einer der einflussreichsten Christen Indiens, dass »wir nicht einig gehen mit dem schlechtberatenen Ruf: ›Ausländische Missionare, geht fort aus Indien!‹, wie er in gewissen unzufriedenen und unverantwortlichen Kreisen zu hören ist«. Denn die »Kirche Christi ist eine universale Kirche und daher gibt es in ihrer Sphäre keinen Raum für Unterschiede auf Grund der Nationalität, Rasse oder Farbe.«⁹³ Mit solchen Stellungnahmen hielten Christen wie Manikam die Idee eines weltweiten Christentums hoch und grenzten sich damit von eingegangenen Formen nationalistischen Denkens ab. In dieser Perspektive galt

92 Vgl. dazu im Kapitel I den Abschnitt 3 – dort vor allem die Darstellungen zur These, die Mission sei nach 1945 dekolonialisiert worden.

93 Vgl. Manikam, »Der Missionar in einem freien Indien«, in: *The British Weekly* No. 3159, 29.05.1947. Übersetzt von Walter Ammann, o.D. [1947] in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2099. S. 1f., Zitat: S. 1, der hier eine Stellungnahme der *All India Christian Association* aus dem selbem Jahr wiedergibt. Vgl. für gleichlautende Stellungnahmen indischer Christen im engeren Kontext der Basler Missionskirchen zum Beispiel Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 08.09.1952, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

nicht die Unabhängigkeit vom Westen als Ziel. Angestrebt wurde vielmehr eine Form von Eigenständigkeit, die nicht das Ende der indisch-westlichen Arbeitsgemeinschaft bedeutete.

Nicht nur in der Frage der missionskirchlichen Selbständigkeit zeigte sich, dass es keine einheitliche christlich-indische Gruppe gab. Gerade an den Basler Missionskirchen ist dies besonders sichtbar. Wie an anderer Stelle bereits angeführt,⁹⁴ standen sich vielmehr in allen drei Basler Distrikten verschiedene indische Gruppen beinahe unvereinbar gegenüber. Zwietracht, nicht Einhelligkeit, war deshalb der zentrale Wesenszug des dortigen Kirchenlebens. Diese Auseinandersetzungen hatten eine lange Tradition. In deren Hintergrund standen viele verschiedene Konflikte – solche um theologische Fragen ebenso wie solche um Ämter und Geldmittel.⁹⁵ In einer Zeit, in der die kirchlichen Ordnungen neu ausgehandelt wurden, wurden diese alten Gegensätze nun zusätzlich und sogar in stärkerem Maße als zuvor mit der Frage der missionskirchlichen Selbständigkeit verknüpft.

Weil es auf diese Weise um verschiedene Punkte ging, stand bei manchen indischen Gruppen eben gar nicht an vorderster Stelle, eine möglichst selbstständige Kirche zu schaffen. Ein Teil der Gemeindeglieder verfolgte vielmehr das Ziel, den Status quo zu erhalten: Für sie bedeutete dies nämlich, dass die bestehenden Machtverhältnisse im innerkirchlichen Konflikt und damit auch ihre bisherigen Einflussmöglichkeiten unangetastet blieben. Diese Gruppen empfanden es in diesem Zusammenhang auch nicht als problematisch, falls dabei eine herausgehobene Stellung der Missionare fortbestand. Sie sahen es für ihre eigene Position als viel gefährlicher an, wenn sich das missionskirchliche System grundsätzlich wandelte.⁹⁶ Auch der Wunsch danach, weiter finanziell vom Westen unterstützt zu werden, konnte Inder veranlassen, sich gegen Veränderungen der bisherigen Situation zu stellen.⁹⁷ Eine »Zurückhaltung, ja Furcht vor der Tragweite der zu übernehmenden Verantwortungen«⁹⁸ glaubte in diesem Sinne auch der Basler Indien-Inspek-

94 Vgl. hierzu den Abschnitt 2 des Kapitels II.

95 Basler Missionare vor Ort neigten teilweise dazu, den Streitparteien vor allem nicht-theologische Antriebe zu unterstellen; vgl. Veigel, Schreiben an Hermann Witschi, 13.06.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2093.1, S. 1.

96 Vgl. zu diesem Befund auch generell: Willis, *British Religion and the Wider World*, S. 397.

97 Vgl. u.a. Witschi, »Eindrücke in Malabar«, 02.03.1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 4; ders., 6. Bericht, 07/10.03.1952, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2114, S. 2f.; ders., Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1953), S. 16.

98 Ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.5, S. 30. Vgl. hier zum Beispiel auch Ronad, Schreiben an Christian Schuler, 15.01.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, Zitat: S. 4 für die Stellungnahme eines Kirchenmitglieds in Südmarhatta zu der Zeit, als sich die Verabschiedung des Integrationsplans andeutete – diese Stellungnahme berichtet ausführlich über die in ihren Augen bestehenden Missstände in der Kirche, um schließlich zu bemerken: »Under these

tor Hermann Witschi bei manchen indischen Christen feststellen zu können. Es waren solche indischen Kirchenmitglieder, die dann, zum Beispiel auch im Zusammenhang mit dem CSI-Beitritt ihres Distrikt, sogar entschieden ihre anhaltende Verbindung zur Basler Mission betonten:

It is our [...] duty to fight tooth and nail in order to retain the name of the Basel Mission [...]. We have got more love towards the Basel Mission. We never intend to go and join some other organization [...]. We are very proud of the Basel Mission and the Basel Mission alone should last for ever in the Bombay Karnatak.⁹⁹

Nicht nur Missionare, sondern auch Kirchenvertreter hatten deshalb das Ziel, sich vor ungewollten Entwicklungen in den Kirchen abzusichern. Dass in den Integrationsplänen die beschriebene Formulierung angefügt wurde, die neue Ordnung zunächst nur auf Probe einzuführen, ging unter anderem auch auf indisches Drängen zurück.¹⁰⁰

In Anbetracht dieser Konstellationen wird nachvollziehbar, warum Missionsvertreter immer wieder dafür eintraten, die Integration vorsichtig durchzuführen: Die Reformprozesse in den Kirchen waren hart umkämpft. Jeder undurchdachte Schritt wurde infrage gestellt und provozierte somit heftige Konflikte. Dies mussten auch die Missionare bald feststellen. Denn die Streitparteien in den Basler Missionskirchen brachten die Frage, wie die Integration rechtlich vollzogen werden sollte, auch immer wieder vor weltliche Gerichte. In die lang andauernden Gerichtsfälle wurden auch die Missionare mit hineingezogen. Dies förderte bei ihnen eine bedachte Vorgehensweise, um weitere Erfahrungen dieser Art zu vermeiden.

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen taten dann ihr Übriges, um die Integrationsprozesse zum Stocken zu bringen. Vielfach schien es sogar vor allem mit den Kirchenmitgliedern und weniger mit den Missionaren zusammenzuhängen, wenn die Verhandlungen auf der Stelle traten oder doch wieder vorangingen. Es ist beispielsweise bezeichnend, dass in

adverse and many other inopportune circumstances, it is really a misfortune that you, pitiable Sir, seek integration of Mission.« Derartige Tendenzen wurden in den Basler Missionskirchen schon in früheren Debatten über missionskirchliche Selbstständigkeiten sichtbar; vgl. zum Beispiel für die 1920er Jahre Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 259. Auch andernorts berichteten Missionare, dass »part of our trouble with devolution is that the Indians themselves are a little afraid of it«; zit. n. Heidemän, *From Mission to Church*, S. 652. Vgl. ebenso ebd., S. 628–630. Auch noch 1978 berichtete o.A., *The Church of South India After Thirty Years*, S. 37: »One of our weaknesses is that there are still a few who are not ready to accept this, and want to retain an element of missionary control.«

99 Balli, Schreiben an Jacques Rossel, 01.05.1968, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2131, S. 1f. – der sich hier freilich vor allem mit Bezug auf den Beitritt zur CSI äußerte.

100 Vgl. Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: *Basler Mission/mission21*, C-4.7.6, S. 33.

Malabar genau 1952 das erste Integrationsprogramm verabschiedet werden konnte. Dies geschah nämlich genau in der Zeit nach dem Eingreifen der CSI zugunsten der Gruppierung, die Veränderungen wünschte. Jene Partei gelangte durch diese Unterstützung in eine vorteilhafte Position im Machtkampf.¹⁰¹ Auch in den Auseinandersetzungen um die späteren Integrationen waren besonders diese innerkirchlichen Konfliktfelder bedeutsam: Die *Trust Association* und die *Education Society* wurden nämlich nach den ersten Reformen zu den Refugien der Gruppe in den Kirchen, die auf den Erhalt der alten Ordnung abzielte. Diese versuchten die weiteren Reformen zu verhindern, um für diese Organisationen einen Platz außerhalb der Kirche zu bewahren. Denn solange diese separate Stellung bestand, blieben die Institutionen von der Weisungsgewalt der Kirchenleitung ausgenommen – und die Machtstellung der Führung dieser Institutionen noch erhalten. Jedoch war es auch zeitgenössischen Beobachtern nicht immer offenbar, dass gerade auch in den Kirchen nach den Ursachen gesucht werden musste, die die Reformen aufhielten. Auch Basler Missionare mussten deshalb auf die Verhältnisse in den Kirchen ausdrücklich hinweisen, um die Vorwürfe, vor allem sie trügen Schuld an den Verzögerungen, zurückzuweisen.¹⁰²

Diese Zusammenhänge werfen auch ein anderes Licht auf die Fälle, in denen Missionare auch nach 1947 noch Führungspositionen in den Kirchen übernahmen. Das Streben nach Macht musste eben keinesfalls zwangsläufig der Auslöser für ihre Handlungen sein. Zum Teil war es vielmehr so, dass Missionare vonseiten indischer Vertreter in diese Positionen gedrängt wurden. In diesen Fällen erfüllten sie also lediglich indische Erwartungen. Jacques Rossel beschrieb in seinen Korrespondenzen zum Beispiel eindrücklich, wie er von Mitgliedern der Kirche von Südkanara aufgefordert wurde, er solle die oberste Leitung der Distriktskirche übernehmen – was er zunächst auch noch zurückzuweisen versuchte.¹⁰³ Richard Lipp wiederum übernahm den Episkopat infolge einer Wahl. Bei dieser hatte die große Mehrheit

101 Vgl. dazu auch die Ausführungen im Abschnitt 2 des Kapitels II.

102 Vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 28.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1 gegenüber einer Kommission des indischen *National Christian Council*, die die innerkirchlichen Auseinandersetzungen untersuchen sollte.

103 Vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 19.04.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1f. Witschi, Schreiben an Jacques Rossel, 23.04.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1 stimmte Rossel nachträglich zu, dass es fraglich sei, »ob, wenn eine Wahl [eines Missionars] in die engere Kirchenleitung erfolgt, wir dann noch stipulieren können, es gehe nur noch um Mitgliedschaft mit beratender Stimme.« Im Rückblick schilderte Rossel auch von seinem Unwillen, generell Mitglied des Kirchenleitungsgremiums zu werden; vgl. Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 112.

eines – primär mit Indern besetzten – Entscheidungsgremiums für ihn gestimmt.¹⁰⁴ Und wie seine Aussagen zeigen, trat er das Amt auch nicht mit der Euphorie des Machtgewinnenden, nicht einmal mit der Selbstsicherheit des Problemlösers an, sondern mit Zweifeln und der Furcht, sich nun Ungewissem stellen zu müssen: Das »gegenwärtige Chaos der Kirche ist erdrückend und es ist menschlich unmöglich, diesen Zustand zu wenden. Und ob es mir gelänge, in irgendeiner Form die Dinge zum Bessern zu lenken, ist sehr fragwürdig.«¹⁰⁵ Auch während seiner Amtszeit klammerte er sich keinesfalls an seine Führungsposition. Typisch für seine Stellungnahmen war viel mehr die wiederholt geäußerte Hoffnung, »dass mir Gott bald einen Weg heraus zeigt.«¹⁰⁶

Wie in dieser Studie an anderer Stelle¹⁰⁷ ausführlich behandelt wird, stellen solche Amtsübernahmen, wie sie Lipp oder Rossel vollzogen, zudem auch Versuche dar, sich ganz bewusst in die Kirchen einzugliedern. Dies bedeutete auch, die Kirche – und nicht mehr die Missionsgesellschaft – als entscheidende Größe anzunehmen. Dass diese Missionare ihre Stellungen auch gerade nicht dazu ausnutzten, um sich für einen fortgesetzten Einfluss der Basler Mission einzusetzen, wird dort ebenfalls vertieft.¹⁰⁸

In diesen Zusammenhängen gab es also für die Mission und die Missionare keinen eindeutigen Bezugsrahmen, in dem sie zur Frage der missionskirchlichen Selbstständigkeit Stellung beziehen konnten. Anders als es Darstellungen zu diesem Thema oftmals implizit nahelegen, war für die indischen Kräfte eben nicht die Mission der Fixpunkt, an dem sie ihre Handlungen

104 Vgl. auch Schul er, Schreiben an die Heimatleitung, 01.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 3 für Hinweise darauf, dass sich nicht zuletzt indische Christen der Diözese dafür eingesetzt hatten, einen Basler Missionar als Bischofskandidat zu nominieren.

105 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 27.09.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1f. – hier in einem ersten Schreiben, nachdem er als Kandidat für das Amt vorgeschlagen worden war. Vgl. ergänzend dazu auch ders., Schreiben an Hermann Witschi, 24.01.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1f.

106 Ders., Schreiben an Hermann Witschi, 27.02.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1. In vielen seiner Schreiben berichtete Lipp von den großen körperlichen und seelischen Belastungen, denen er sich während seiner Zeit als Bischof ausgesetzt sah; vgl. u.a. ders., Schreiben an Hermann Witschi, [08.07.]1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 24.03.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1. Vgl. auch für solche Beobachtungen, die Vertreter der Basler Mission oder Lipp's Frau Margarete machten, u.a. Koehl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1; Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 27.02.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1.

107 Vgl. dazu vor allem im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

108 Vgl. außerdem auch die folgenden Bemerkungen in diesem Abschnitt des vorliegenden Kapitels.

zwangsläufig ausrichten mussten. Sie bestimmten selbst den Platz für sich in den missionskirchlichen Auseinandersetzungen, unabhängig von der Position der Mission: Die indischen Kirchenmitglieder konnten sich neben oder gegen die Mission stellen – je nachdem, wie es in den innerkirchlichen Konfliktlagen gerade notwendig war, zum Beispiel um die eigene Stellung zu stärken. Diese Positionierungen der kirchlichen Gruppen mussten dabei nicht einmal unbedingt konsistent sein, wie auch Missionare verunsichert feststellten: »So wie man auf der einen Seite die Mission beschuldigt, so liebt man sie auf der andern. [...] Manche sind anhaenglich aus Prinzip und andere ablehnend aus Prinzip, aber die meisten sind beides zugleich.«¹⁰⁹

Da es keine einheitliche indische Gruppe gab und kein einheitliches Verhalten gegenüber der Mission, war es also für deren Vertreter auch gar nicht möglich, sich demgegenüber klar zu positionieren. In den Auseinandersetzungen um die Reformen der missionskirchlichen Verhältnisse waren Missionare deshalb oftmals weniger die eigenständig handelnden Akteure, als die sie auf den ersten Blick erscheinen – und als die sie sich oftmals vielleicht selbst auch verstanden. Vielmehr waren sie in zahlreichen Fällen auch selbst Getriebene der Entwicklungen und manchmal, von ihnen selbst nicht immer bemerkt, Werkzeuge, die indische Gruppen kreativ einsetzten, um ihre jeweiligen Ziele zu erreichen. Anschaulich ist in dieser Hinsicht beispielsweise eine von Jacques Rossel in einem Brief vermittelte Beobachtung, »dass überall geklagt würde, die Missionare seien die Handlanger der konservativen Partei«.¹¹⁰ Hier schwingt genau diese Ansicht mit, dass Missionare nicht ungebunden in ihren Handlungen waren.¹¹¹

Gleichzeitig stellte jedes Handeln der Missionsvertreter eine Parteinahme im Konflikt dar: Ihr Verhalten stellte sie stets zu einer Gruppe und gegen eine andere. Und jedes derartige Parteiergreifen konnte entsprechend des gängigen Deutungsmusters als Paternalismus angegriffen werden – jeweils von der Gruppierung, die in diesem Fall von der Mission keinen Zuspruch erhielt. Als bevormundend konnte es dabei eben auch kritisiert werden, wenn die Mission gegen die Gruppe Stellung bezog, die für die Erhaltung der bestehenden Zustände war: Gerade also der Einsatz für eine größere missionskirchliche Eigenständigkeit konnte diese Vorwürfe hervorrufen. Die

109 Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 07.08.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 5.

110 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 28.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

111 Auch die Kritiker Adolf Streckeisens merkten an, wie sehr jener in seinen Handlungen von seinen indischen Vertrauten beeinflusst wurde; vgl. Srinivaran u.a., Schreiben an den Präsidenten der Basler Mission, 09.05.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103, S. 3. Vgl. gleichermaßen wie Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 04.12.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1 das vorsichtige Vorgehen Albert Veigels in der späteren Phase der Integrationen deutete.

in Kapitel 2.1 vorgestellten Anschuldigungen gegenüber der Mission sind also kein Beleg für deren umfassende paternalistische Haltungen. Sie sind zum Teil auch lediglich Ausdruck davon, dass die Vertreter der Mission dazu bereit waren, sich auf eine Gruppe in der Kirche einzulassen – eben mit dem negativen Nebeneffekt, gerade damit die andere Seite zu brüskieren.¹¹² Die grundsätzliche Bereitschaft, die Eigenständigkeit der Missionskirchen anzuerkennen und sich indischer Führung unterzuordnen, lässt sich auch bei der Basler Mission und ihren Missionaren in Indien an vielen Stellen erkennen.

Auch in der Basler Mission stimmte man nämlich um 1947 in die missionstheoretische Forderung nach einer *partnership in obedience* in der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen mit ein. In diesem Sinne forderte beispielsweise 1948 der Basler Afrika-Inspektor, Emanuel Kellerhals, mit Blick auf die grundlegenden Veränderungen in den asiatischen und afrikanischen Gebieten, seine Mission dazu auf zurückzutreten, um selbstständige Missionskirchen zu ermöglichen:

[N]iemand kann im Ernst wünschen, daß die fremden Völker dauernd im Zustand der Hilfsbedürftigkeit erhalten werden, nur damit wir unsere Hilfsbereitschaft betätigen können. [...] [Es wäre] seltsam, wenn wir Missionsleute für das Heranwachsen von jungen einheimischen Kirchen auch nur ein einziges Wort des Bedauerns hätten, obwohl dadurch natürlich unsere Bewegungsfreiheit eingeengt und unsere führende Stellung unmöglich geworden ist.¹¹³

In ganz ähnlicher Weise bekamen die ersten Basler Missionare, die nach dem Zweiten Weltkrieg ausreisten, dies in ihren Instruktionen auch direkt mit auf den Weg gegeben: »Es will uns scheinen, dass [...] auf dem Boden der Kirche Jesu Christi [...] die dienende Stellung des Europäers geübt werden kann.«¹¹⁴

Gerade unter Bezugnahme auf ihr christliches Selbstverständnis war es der Mission und ihren Missionaren möglich, diesen Schritt in die Unterordnung auch tatsächlich zu gehen. Freilich waren die Vertreter der Mission nicht gefeit vor der Angst vor Veränderungen oder davor, dass ihre Stellung beschnitten würde – wie an mehreren Beispielen bereits gezeigt wurde,

112 Die im Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels vorgestellte Einflussnahme Rossels für einen CSI-Beitritt entsprach beispielsweise durchaus der Mehrheitsstimmung in der Kirche. In der entscheidenden Abstimmung in den kirchlichen Gremien votierten 84 von 97 Teilnehmern für den CSI-Beitritt; vgl. Veigel, Schreiben an Hermann Witschi, 11.05.1961, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2092.1. Diese Mehrheitsstimmung ist jedoch in der archivalischen Überlieferung schlechter greifbar als die lauten Polemiken, die vorgestellt wurden.

113 Kellerhals, Sind wir noch Pioniermission, S. 109.

114 Vgl. o.A., Instruktion für die zum ersten Mal nach Indien ausreisenden Missionare Pfarrer Jacques Rossel und André Pittet und die Krankenschwester Gertrud Hunziker, 24.04.1946, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2078, S. 2.

wurden sie ja durch solche Befürchtungen dazu verleitet, sich zurückhaltend gegenüber den Entwicklungen zu verhalten oder gar Widerstand zu leisten. Dennoch war es für sie gerade als christliche Kräfte denkbar, diese Vorgänge als Ausdruck eines göttlichen Willens zu interpretieren, der für sie lediglich nur noch nicht verständlich war.¹¹⁵ Auch der Leiter der Basler Mission in Indien, Paul Burckhardt, warb in den eigenen Reihen für eine solche Perspektive, als 1948 die Aushandlung der neuen Ordnung für die Missionskirchen gerade begonnen hatte:

[Der Missionar] wird zusehen müssen, wie manches Gutes weggetan wird. Er wird sich aber davor hüten müssen, sich selbst zu bemitleiden. Er wird lernen müssen, [...] sich dem erkannten Willen Gottes mit neuer Freudigkeit zu unterwerfen. [...] Der Wille Gottes besteht weder im Festhalten am Traditionellen noch im Jagen nach neuen Idealen. Er besteht in einer immer neuen und immer wieder schweren Verleugnung seiner selbst.¹¹⁶

Vom gleichen Standpunkt aus bezogen Missionsvertreter teilweise auch nachdrücklich Stellung gegen die bevormundende Ansicht, dass die Kirche unreif sei und weiter äußere Leitung durch die Mission benötige: Der Prozess werde von Gott geführt, die eigene Rolle sei nicht zu überschätzen, so äußerte sich zum Beispiel auch der Basler Indien-Inspektor Hermann Witschi in dieser Zeit:

Vor Ihm und unter Ihm darf dieser Schritt der Einordnung in die herangewachsene Kirche gewagt werden, denn sie lebt nicht von ihrem Niveau, sondern von Seiner Gnade. Nicht unsere, sondern Seine Gegenwart garantiert ihr Leben und ihren Bestand.¹¹⁷

Wenn manche Missionare, wie beschrieben, sich gegen dieses Ansinnen stellten, wurden sie deshalb dafür auch in der Missionsgesellschaft selbst zum Teil heftig kritisiert: Ihre Vertreter beanstandeten mit deutlichen Worten,

115 Vgl. zum Beispiel Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 27.10.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1 in der Zeit, in der er mit den Entscheidungen der selbstständigen Kirchenleitung haderte: »Es ist mein einziger Trost, dass doch hinter allem Gottes Leitung steht, wenn es uns auch nicht begreiflich ist.« Missionsgesellschaften oder Missionare wiesen unter diesen Vorzeichen sogar die Nationalisierungstendenzen, die ab den 1950er Jahren verstärkt Einschränkungen für die westliche Mission bedingten, nicht zwangsläufig zurück, sondern erklärten sich teilweise konform zur »verständlichen Auffassung der Regierung [...], wonach die einheimischen Kirchen nach fast 150jähriger Hilfe der Missionen nun auf eigenen Füßen stehen und mit eigenen Kräften die Arbeit weiterführen sollten«; vgl. Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1955), S. 15.

116 Burckhardt, Die Integration der Mission in die Kirche, S. 20.

117 Witschi, »Der Wandel der Lage draussen, unser Werk und wir«, Referat an der Mitgliederkonferenz der Basler Mission, 16.04.1951, in: Basler Mission/mission21, Q-41.29, S. 6.

wenn sich einzelne Missionare den Reformen in den Kirchen verwehrten.¹¹⁸ Ebenso wurden die wiederholten Versuche während der ersten Phase der Verhandlungen gerügt, Sicherungen in die Integrationsprogramme einzufügen, um damit einen Einfluss der Mission auf die Kirchen zu erhalten.¹¹⁹

Diesen Aufforderungen, die selbstständigen Missionskirchen anzunehmen und sich selbst zurückzunehmen, folgten Missionare auf verschiedene Weise. Einige von ihnen zogen tatsächlich weitreichende Schlüsse aus den Entwicklungen und traten in den ersten Jahren nach 1947 aus dem Missionsdienst. Der Basler Missionar Carl Keller kehrte beispielsweise 1951 aus dem Heimaturlaub nicht mehr zurück nach Indien, wo er zuvor fünf Jahre in Malabar gearbeitet hatte. In seinem Entschluss spielten dabei die kirchlichen Entwicklungen eine besondere Rolle. Gegenüber der Basler Heimatleitung erklärte er seine Entscheidung folgendermaßen:

Es ist [...] immer zweifelhafter geworden, ob wirklich eine Wiederausreise nach Indien der Wille Gottes sei. [...] Was immer wir auch tun, so stehen wir der freien Entfaltung der indischen Kirche im Wege. [...] So kommen wir einfach zum Schluss, dass wir moralisch keine Berechtigung mehr haben, in Indien zu arbeiten. Die Zeit der Mission in Indien *ist* vorbei.¹²⁰

118 Vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 04.12.1956, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3, der während der Verhandlung der finanziellen Integrationen seinem Kollegen Veigel vorwarf, dieser verwechsle »sein Kassieramt mit einem Wächteramt« und wirke auf diese Weise gegen die Bestrebung, Mission und Kirche zu integrieren.

119 Vgl. zum Beispiel Witschi, Kritische Bemerkungen zu dem Vereinbarungsentwurf [Adolf Streckeisens über die Integration in Indien], 12.11.1948, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2099, S. 1 (Herv. i. Orig.): Die Integrationsentwürfe Streckeisens seien »derart mit Sicherungen aller Art durchsetzt und kompliziert gemacht [...], dass der Sinn und die Absicht der Integration als vertrauensvolle Selbsteinordnung der Mission in die Kirche darunter leidet. Man kann nicht [...] davon sprechen, dass es von jeher die Absicht der Mission gewesen sei, die Kirche heranzuziehen zu voller Verantwortung und dann gleichzeitig in concreto den Vertretern der Mission ausnahmslos die wichtigsten Schlüsselposten zu reservieren, die Kontrolle für die Arbeit und besonders die Finanzen derart verstärken und für alle Differenzen das Entscheidungsrecht den Missionsinstanzen vorbehalten.« Im gleichen Sinne argumentierte Witschi auch direkt gegenüber Missionaren; vgl. zum Beispiel ders., Schreiben an Richard Lipp, 15.04.1949, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2.

120 Keller, Schreiben an Alfons Koechlin, 19.09.1951, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 1f. (Herv. i. Orig.).

Auch Missionare anderer Gesellschaften handelten auf diese Weise.¹²¹ Zwar teilten, zumindest in der Basler Mission, die meisten anderen Vertreter eine derartig bedingungslose Haltung in dieser Frage nicht.¹²² Doch auch diesen Missionaren war es möglich, sich in ihrer fortgesetzten Arbeit in den indischen Missionskirchen offen gegenüber dem Übertragen von Verantwortungen und dem Unterordnen zu zeigen. Auf besonders sichtbare Weise handelten sie so, wenn sie für sich Führungspositionen ablehnten oder von diesen zurücktraten. Zum Teil betonten sie dabei auch ausdrücklich, nicht im Wege stehen zu wollen, wenn diese Ämter mit indischen Kräften besetzt werden konnten. Selbst diejenigen Missionare, die an der einen Stelle ihre führenden Ränge verteidigten, konnten an der anderen Stelle wieder offen für solche Übergaben sein: Hans Zuber forderte während seiner Zeit als auf Einfluss bedachter Distriktpfarrer beispielsweise, die Befugnisse im Finanzwesen aus seinen Händen in indische Hände zu übertragen.¹²³ Genauso übte Richard Lipp, wie er wiederholt betonte, sein Bischofsamt in der Ansicht aus, »dass wir Europäer nicht einen Tag zu lange in einem solchen Amt bleiben [...] dürfen.«¹²⁴ Wie andere westliche CSI-Bischöfe auch,¹²⁵ ließ Lipp diesen Worten Taten folgen: Er trat 1959 zurück¹²⁶ und ermöglichte somit die Wahl des Inders T. B. Benjamin.

-
- 121 Vgl. Thomas, *India, South India*, S. 105f. für Missionare der *London Missionary Society*. Bei diesen spielten zum Teil aber auch konfessionelle Gründe eine Rolle für eine solche Entscheidung; vgl. zu den konfessionellen Fragen aber ausführlicher die Darstellungen im Kapitel VII, darin vor allem den Abschnitt 2.1.
- 122 Auch in der Basler Zentrale reagierte man distanziert auf Carl Kellers Meinungen; vgl. Witschi, Schreiben an Carl Keller, 19.12.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 1.
- 123 Vgl. Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 02.06.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 3.
- 124 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 25.07.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 2. Distanziert stellte Lipp sich deshalb auch gegenüber den Forderungen, er möge das Amt noch für lange Zeit bekleiden, die an ihn herangetragen wurden; vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 27.02.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1. Vgl. auch Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 2.
- 125 Vgl. für den Rücktritt des Bischofs der Diözese Madras, Michael Hollis, Heideman, *From Mission to Church*, S. 613f. Im Rückblick haben sich zum Beispiel auch Missionare der amerikanisch-presbyterianischen Mission in Interviews ähnlich geäußert; vgl. Becker, *Missionaries Speak*, S. 138: »The striking chord of accomplishment for most missionaries was that they were able to work themselves out of job. [...] These missionaries went with the vision to train local leadership to replace them.«
- 126 Vgl. für die Argumentation, dies geschehe auch, um den Episkopat eines Inders zu ermöglichen, Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 11.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

Die Wahl Benjamins nahm man auch in der Basler Mission insgesamt äußerst positiv auf. Dem Umstand, dass ein Inder der neue Bischof wurde, maßen Missionsvertreter keine große Bedeutung zu: Seine Herkunft wurde in der Basler Mission nach der Wahl überhaupt nicht thematisiert.¹²⁷ Für ihre Bewertungen spielte es eher eine Rolle, ob Benjamin die missionarischen Vorhaben fördern werde,¹²⁸ oder wie dessen Verhältnis zu seinem Vorgänger Lipp gewesen war.¹²⁹

Auch generell hießen die Vertreter der Mission ausdrücklich willkommen, dass Bischofsämter durch indische Kräfte übernommen wurden.¹³⁰ Dies zeigte sich nicht nur in Aussagen wie jener Jacques Rossels, dass ein Inder im Bischofsamt einer neuen kanarischen Diözese »die beste Lösung wäre«. ¹³¹ Vor allem auch das tatsächliche Handeln war von dieser Bereitschaft geprägt: So sicherte die Basler Mission beispielsweise Geldmittel für das Bischofsamt zu, auch wenn dieses nicht von einem ihrer Missionare besetzt wurde. Damit sollte »vermieden werden, dass ein Europäer aus dem Grund gewählt wird, dass er der Kirche nichts koste«. ¹³² Hiermit ließ die Missionsgesellschaft auch sichtbar die alte Ansicht zurück, dass sich die Kirchen ihr Recht auf Selbstverwaltung durch die Fähigkeit zum eigenen Erhalt verdienen müssen. Wie im Missionsdiskurs im Allgemeinen, so setzte sich somit auch in der Basler Mission die ökumenische Vorstellung durch, dass es in einer weltweiten christlichen Gemeinschaft keine auswärtigen Gelder gebe.¹³³

127 Vgl. demgegenüber aber die Bewertung in der *Church Missionary Society* bei Whiffen, *First Indian Bishop in North Kerala*, S. 15: »Thus a new chapter in the mission work of the Church here has begun. Local leadership has been called forth by God in his appointed time and in his appointed way to carry on the work of those who came from afar.«

128 Vgl. Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 22.02.1960, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2060, S. 1.

129 Vgl. zum Beispiel Veigel, Schreiben an Hermann Witschi, 11.01.1960, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2093.1, S. 1. Das Verhältnis von Benjamin und Lipp war deshalb bedeutsam, weil es zwischen Lipp und der Basler Mission in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre zu Konflikten gekommen warf. – vgl. dazu im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

130 Freilich aber erstreckte sich diese Bereitschaft auch auf die anderen Ebenen der Kirche. Vgl. zum Beispiel das Plädoyer für eine »Indisierung des Staffs der Institutionen« in Maier, Schreiben an die Indien-Mitarbeiter und -Mitarbeiterinnen der Basler Mission, 16.12.1969, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-05-298, S. 1.

131 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 20.06.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2.

132 Vgl. ebd., S. 2f., Zitat: S. 3. Vgl. ähnlich auch Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 06.09.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1; ders., Schreiben an Hermann Witschi, 16.10.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2. Vgl. für Lipps verwandte Feststellungen Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 03.11.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Die Problematik solcher als unfrei erscheinenden Wahlen war schon früher in der CSI angesprochen worden; vgl. o.A., *From the Editor. Is CSI South Indian*, S. 3.

133 Die Überbetonung der *self-support*-Verpflichtung war von indischen Christen schon früher stark kritisiert worden; vgl. vor allem Azar iah, *Self-Support*, auf den sich auch die Missionstheorie in ihren Selbstreflexionen später in starkem Maße bezog; vgl. zum Beispiel Neil I,

Dass in der Basler Mission der Wille, Verantwortung aus den Händen zu geben, bestand und stetig stärker wurde, zeigte sich schließlich speziell darin, dass und wie die Reformprozesse in den indischen Kirchen vorangebracht wurden. »Trotz aller Stimmen gegen die Integration sind wir Missionare von Herzen froh und dankbar, daß die schon längst fällige und auf unsern andern Missionsfeldern zum Teil schon lange erfolgreich durchgeführte Integration von unserm Heimatkomitee auch für Indien beschlossen wurde«,¹³⁴ formulierte der Basler Missionar Christian Schuler 1953. Diese Bewertung war vielleicht nicht allgemein zutreffend. Aber zum Teil waren es eben doch vor allem auch Missionare gewesen, die zu verschiedenen Zeiten die Reformprozesse förderten und antrieben.

Dann nämlich, wenn Vertreter der indischen Kirchen selbst aus Angst vor dem Wandel die Prozesse blockierten, waren es auch immer wieder Basler Missionare, die betonten, wie notwendig die Integration sei,¹³⁵ und diese auch gegen Widerstände in den Kirchen voranzutreiben versuchten. »Sie werden lieber die Integration scheitern lassen [...]. Die Losung vieler ist: Nur keine Integration! Wir sind nicht reif«, stellte in einem solchem Sinne Jacques Rossel über die Situation in Südkanara 1951 fest, um entschieden folgen zu lassen: »Darum sagte ich, wir müssen, wie die Engländer, ruhig, treffsicher, unbekümmert, den Strich unter unsere Herrschaft hier selber ziehen.«¹³⁶

Und auch dann, wenn sich Vertreter der eigenen Organisation gegen Reformen stellten, setzten sich wieder andere Missionare dafür ein, dass diese Prozesse doch weiter voranschritten. So war es beispielsweise Richard Lipp, der nach 1953 in den noch offenen Verhandlungspunkten sehr entschieden das Anliegen vertrat, die Verantwortungen bald auf die Kirchen zu übertragen. Und dabei nahm er auch nur wenig Rücksicht auf die Einwände, die vonseiten seiner eigenen Missionsgesellschaft geäußert wurden.¹³⁷ Die Besetzung eines Bischofsamts mit einem Missionar bedeutete also nicht automatisch, dass die Mission gegenüber der Kirche in eine stärkere Stellung einrücken musste, wie dieses Beispiel zeigt.

Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene, S. 178–183. Die Ansichten Azariahs werden auch heute noch von führenden indischen Christen vertreten; vgl. Fox, *Foreign Money for India*, S. 137f., 140f.

134 Schuler, *Wieder in Indien*, S. 87. Ähnlich äußerten sich auch die Missionare, die Moritz, *Der Missionar und die junge Kirche heute*, S. 124–126 für seine Studie untersuchte.

135 Vgl. zum Beispiel Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 5.

136 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 16.11.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

137 Lipps Fall im Speziellen und allgemein das Spannungsverhältnis von zum Teil widerstreitenden Verpflichtungen gegenüber der Kirche und gegenüber der Heimatleitung sind Teil der Ausführungen in den Abschnitten 2.1 und 2.2 des Kapitels VI.

In all diesen Formen wirkten Vertreter der Mission in solcher Weise auf die Entwicklungen ein, dass die Integrationsprozesse vorangingen und schließlich tatsächlich die Ordnungen in den Kirchen verändert wurden. Dass die Frage der Selbstständigkeit der Missionskirchen von der Basler Mission stetig weiterverhandelt wurde und dass die Reformen – auch durch Beschlüsse der Leitung in der Heimat – umgesetzt wurden, zeigt womöglich am deutlichsten, wie sehr die Bereitschaft zur Übergabe von Befugnissen vorhanden war und immer wirksamer wurde.¹³⁸

2.3 Der *Dritte Weg*: Zum Nebeneinander von Paternalismus und Übertragungswillen in der Basler Mission

In der Zusammenschau des Kapitels wird also sichtbar, dass bei der Basler Mission und ihren Missionaren in Indien paternalistische Haltungen und die Bereitschaft zum Zurücktreten vielfach nebeneinanderstanden. Dies mag angesichts der polarisierten Umwelt, in der sie sich dort nach 1947 bewegten, als widersprüchlich erscheinen. Die folgenden Erklärungen können jedoch dazu beitragen, diese Sachlage besser zu verstehen.

Vor allem ist nämlich zu berücksichtigen, dass sich die Akteure dieses Kontextes nicht zwangsläufig so verhalten mussten, wie es gängige Vorstellungen nahelegten. Im zeitgenössischen Diskurs war zwar die Ansicht prägend, dass die Inder und die nicht indischen Personen einander gegenüberstünden. Die Beteiligten mussten sich aber natürlich in ihrem Handeln nicht an einer derartigen Dichotomie ausrichten. Die Basler Mission trat einer solchen, scheinbar auch unter Missionaren präsenten Deutung auch ausdrücklich entgegen. Gegenüber jenen betonte sie, dass in der Frage der kirchlichen Selbstständigkeit ein »dritte[r] Weg«¹³⁹ einzuschlagen sei: Richtig sei – so betonte zum Beispiel ihr Indien-Inspektor Hermann Witschi – »eine Haltung zwischen Kirche und Mission, über die Belange beider hinausführend, also nicht Festhalten unserer Positionen um jeden Preis, aber auch nicht Verkirchlichung um jeden Preis, sondern ein gemeinsames Suchen nach dem, was Gott jetzt ganz konkret will.«¹⁴⁰

Sicherlich waren solche Aussagen, das eigene Handeln an einem göttlichen Willen auszurichten, gerade in früheren Zeiten eher dazu verwendet worden, um das eigene Sperren gegen Veränderungen zu rechtfertigen. Aber

138 Auch andere Missionsgesellschaften vollzogen in den 1970er Jahren diesen Schritt; vgl. zum Beispiel für die Entwicklungen in der *Baptist Missionary Society* Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society*, S. 422f.

139 Witschi, Schreiben an Jacques Rossel, 12.04.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

140 Ebd., S. 2.

nach 1947 waren diese Bemerkungen als Aufforderungen, aus den Verantwortungen zurückzutreten, ernst zu nehmen. Auch in Missionskreisen stellte man in der nachkolonialen Zeit selbstkritisch fest, dass es »wahr [ist], daß die Missionare in der Vergangenheit oft nur zu zögernd eingesehen haben, daß der Heilige Geist auch in Christen, die erst vor kurzem bekehrt worden sind, große Möglichkeiten hat.«¹⁴¹ Die Vertreter der Mission waren eben nicht zuerst machtorientierte Verteidiger ihrer eigenen Positionen, sondern Personen, die immer wieder auch dazu bereit waren, neue Entwicklungen entsprechend ihres religiösen Selbstverständnisses zu deuten: Auch die Option, die Verantwortung zu übergeben, andere Formen der Kirchenführung zu akzeptieren und sich selbst zurückzunehmen, konnte als Weg aufgefasst werden, der von Gott aufgezeigt wurde und nun für die Missionare zu gehen war.

Konkrete Vorgaben zum Handeln beinhaltete das Konzept des dritten Wegs freilich nicht. Jeder Beteiligte handelte für sich aus, wie dieser Weg genau verlaufen könnte. Die Missionare zeigten sich paternalistisch oder offen für die Veränderungen – je nach Konstellation und Kontext. Denn der Prozess des Aushandelns der neuen Ordnungen für die Missionskirchen ließ sie zwangsläufig in seinen verschiedenen Situationen immer wieder unterschiedliche Antworten suchen.

Beide eingangs dargestellten Interpretationen zur Entwicklung der Missionskirchen haben also ihre Berechtigung: Sowohl die Deutung, die Kirchen haben eine Dekolonisation durchlaufen, als auch jene Ansicht, in dieser Geschichte sei lediglich eine schon immer im Missionsdenken vorhandene Idee allmählich wahr geworden, treffen in Teilen zu. Keine der beiden Versionen aber kann allein die ganze Entwicklung erfassen. Nur wenn beide Richtungen zusammengelesen werden, lässt sich das vielschichtige Werden der Missionskirchen angemessen verstehen und darstellen.

3. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde beleuchtet, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare in Indien nach 1947 zur Frage der Selbstständigkeit der Missionskirchen positionierten. Mit Beginn der Dekolonisation stellte sich diese auch ganz besonders: Traditionell waren die Missionskirchen zumeist auf die Mission und die Missionare zentriert gewesen. Das Streben nach Autonomie, das in Indien in dieser Zeit sehr wirkmächtig war, schlug sich nun aber im missionskirchlichen Kontext ebenfalls stark nieder. Ob und wie die indischen Gemeinden eigenständig sein konnten oder sollten, musste unter diesen Umständen neu und intensiv diskutiert werden.

141 Neill, *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, S. 153.

Das Verhalten der Basler Mission und ihrer Missionare war in dieser Frage nicht einheitlich. Einerseits spiegeln sich in manchen ihrer Aussagen und Handlungen paternalistische Ansichten wider: Das alte Bild von einer angeblich noch unreifen Kirche, die der Führung durch die Mission bedürfe, wurde in diesen Fällen fortgeschrieben. In der Folge bremsten zum Teil Vertreter der Mission manche Reformen in den Kirchen aus oder setzten durch, dass bestimmte Rechte und Befugnisse der Mission fortbestanden. Einige von ihnen übernahmen auch weiterhin Führungspositionen oder wirkten aus dem Hintergrund auf die kirchlichen Entscheidungen mit ein. Derartiges Verhalten wurde, auch in der Zeit selbst, zum Teil als bevormundend bezeichnet und kritisiert. Andererseits zeigte sich bei den Vertretern der Basler Mission auch eine Offenheit für die Anliegen der Kirchen und die Bereitschaft, sich zugunsten dieser zurückzunehmen. Sie betonten nicht nur immer wieder mit Worten, dass die Selbstständigkeit der Kirchen unausweichlich sei. Sie brachten diese Entwicklung auch praktisch voran, indem sie die Übernahme von Ämtern durch Indier förderten und indem sie Reformen tatkräftig antrieben. Zum Teil musste die Mission dabei auch gegen Widerstände vonseiten indischer Gruppen handeln, die Veränderungen im kirchlichen System selbst ablehnten. Dass diese gerade jenes entscheidende Entstehen der Mission für die Übertragung von Befugnissen als paternalistisches Eingreifen kritisierten, relativiert dabei auch einige der genannten Vorwürfe gegenüber der Mission.

Es waren diese komplexen Verhältnisse und die damit einhergehenden Widersprüche in den Kirchen selbst, die bedingten, dass die Mission ihre Position in der Frage nur in einer längeren Aushandlung bestimmen konnte. Nach außen oder im Rückblick wirkte das Handeln der Basler Mission dabei zum Teil inkonsistent: In der einen Situation zeigte sie sich paternalistisch, in der anderen zur Übertragung von Verantwortung bereit. Doch in der Vorstellung der Basler Mission waren all dies Schritte auf einem zielgerichteten Pfad, den sie mit göttlicher Leitung ablief – auf der Suche nach einem *dritten Weg* zwischen bloßer Verweigerung einerseits und gedankenloser Abgabe von Verantwortlichkeiten andererseits. Auf lange Sicht hatte dieser Pfad dabei durchaus auch eine klare Tendenz – ganz wie im allgemeinen Diskurs der protestantischen Mission: Die Offenheit zum Zurücktreten wurde immer wirkmächtiger und fand im Abschluss der sogenannten Integrationen 1972 ihren sichtbaren Höhepunkt.

Wie der Blick in die längere Geschichte der Mission gezeigt hat, hatten genau diese Aushandlungen freilich auch schon zuvor immer wieder stattgefunden: Zu jeder Zeit hatten im Denken der Mission paternalistische Tendenzen und eine Bereitschaft, Verantwortungen zu übertragen, nebeneinander bestanden. In den verschiedenen Kontexten wurde jeweils eine der beiden Formen dominant. Sie prägte dann das Handeln der Mission und

der Missionare in ihrer jeweiligen Umwelt. Häufiger war in der Missionsgeschichte der erstgenannte Zug stark und eine bremsende Haltung für die Mission typisch gewesen. Die Dekolonisation änderte womöglich zum ersten Mal die Konstellation dieser langen Unterhaltung so maßgeblich, dass die zweite Tendenz gedeihen konnte.

VI. Mission durch die Kirche: Die Basler Mission in Indien vor der Frage der Integration

In Kapitel V wurde gezeigt, wie sich die protestantische Mission und ihre Missionare nach 1947 der Aufgabe stellten, das Verhältnis von Mission und Kirche zu überdenken. Diese Neubestimmung beschränkte sich jedoch nicht allein auf die dort behandelten Fragen von Selbstständigkeit und Überordnung. Diese hierarchischen Aspekte stellten nur einen Teil einer größeren Debatte über die Beziehung von Mission und Kirche dar.

Auf die Frage, wie Mission und Kirche zueinander stehen, welche Rolle Kirchen in der Missionsarbeit zukommen sollte, wurde zu keiner Zeit eine eindeutige Antwort gegeben. So erkannte eine verbreitete Sichtweise Arbeiten im kirchlichen Rahmen nicht als missionarische Arbeit und eine Person, die in der Kirche ihrem geistlichen Dienst nachgeht, nicht als Missionar an: »Wir denken uns gewöhnlich den Missionar [...], wie er durch die Predigt des Evangeliums eine Gemeinde *sammelt*«, so beschrieb die Zeitschrift der Basler Mission auch im 19. Jahrhundert diese gängige Ansicht. Interessanterweise machte sie aber mit dem daran anschließenden Nachsatz die gegenläufige Vorstellung ebenfalls sichtbar: »[A]ber wenn sich nun ein Häuflein im Glauben gesammelt hat, so gilt es dann auch, daß dasselbe zu einem *wohlgeordneten Gemeindeleben* gegliedert und ausgebildet werde.«¹ Damit verdeutlichte sie, dass die Mission nicht umhin kam, kirchliche Strukturen zu bilden und zu pflegen, um den Ertrag der Arbeit langfristig zu sichern. Bei einer entwickelten Unternehmung wurden Kirchen somit unweigerlich Teil der Arbeitsumwelt der Mission. Die Vertreter der Mission mussten über kurz oder lang klären, wie sie zu diesen kirchlichen Strukturen standen: Sollte die Arbeitskraft der missionarischen Kräfte dazu genutzt werden, das Bestehende zu pflegen, oder dazu, ins Unerschlossene vorzudringen?

Oftmals waren sicherlich persönliche Anlagen und Vorlieben ausschlaggebend für die Antworten, die die einzelnen Missionare auf diese Frage gaben: Der eine Missionar strebte nach der direkten Begegnung oder Konfrontation mit dem nicht-christlichen Gegenüber, der andere ging dagegen in der Begleitung seiner Gemeindemitglieder am meisten auf.

Aber doch spiegelten sich in diesen beiden Antwortmöglichkeiten auch zwei grundlegende Formen wider, in denen sich die Mission und ihre Missionare zur Kirche positionieren konnten: Einerseits konnten Mission und Kirche als zwei getrennte Größen angesehen werden, die sich im Moment

1 Vgl. o.A. [Ostertag, Albert], Eine Missionsgemeinde, S. 9 (Herv. i. Orig.).

der Kirchengründung berührten, die davor und danach aber auf getrennten Wegen verschiedenen Formen geistlichen Dienstes nachgingen. Andererseits konnten Mission und Kirche als aufeinander bezogene und aufeinander angewiesene Entitäten verstanden werden, die miteinander verwoben oder sogar eins sein konnten. Diese beiden Einstellungen werden im Folgenden als Kirchenferne und Kirchennähe² bezeichnet.

In diesem Kapitel wird der Aushandlung zwischen kirchenfernen und kirchennahen Zügen in der Mission in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nachgegangen. Es ergänzt damit die Analysen des vorherigen Kapitels: Nicht mehr der Gegensatz von indischen und westlichen Kräften steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern der missionstheoretische Unterschied zwischen Kirche und Mission als verschiedene Formen christlicher Gemeinschaft. Nicht mehr alleine die Anstöße der politischen Dekolonisation werden in den Blick genommen, sondern zuvorderst jene des ökumenischen Diskurses, denen zufolge eine Trennung von Mission und Kirche mit dem Streben nach einer Weltgemeinschaft gleichwertiger Kirchen unvereinbar sei.³

Die Darstellungen dieses Kapitels sind dabei zweigeteilt: Ein einführender Abschnitt erläutert zunächst die Ursprünge der anfänglich weit verbreiteten kirchenfernen Denkweisen und Handlungen in der Mission. Wie dies immer wieder, vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts, infrage gestellt wurde, kommt dort ebenfalls zur Sprache. Daran schließt der Hauptteil des Kapitels an. In ihm wird nacheinander aufgezeigt, in welcher Weise in der Basler Mission nach 1947 Kirchenferne und Kirchennähe parallel vorhanden und wirksam blieben und wie letztere zunehmend bestimmender wurde.

2 Die Attribute *kirchenfern* bzw. *kirchennah* fungieren in der vorliegenden Studie als Kurzformeln für ein distanzierendes Verhältnis zu amtskirchlichen Strukturen einerseits bzw. für ein engagiertes und bereitwilliges Beteiligen am Kirchenleben innerhalb der institutionalisierten Kirche andererseits. Das Attribut *kirchenfern* soll dabei jedoch nicht eine fehlende Gläubigkeit implizieren, wie es diese Bezeichnung im allgemeinen Sprachgebrauch teilweise tut. In ihrer Begriffsverwendung orientiert sich die vorliegende Untersuchung vielmehr zum Beispiel an der Pietismusforschung; vgl. zu Kirchennähe und Kirchenferne als Kategorien in dieser Forschungsrichtung zum Beispiel Albrecht-Birkner, *Die Gemeinschaftsbewegung im Siegerland*, S. 201; Lehmann, *Absonderung und Gemeinschaft*, S. 489.

3 Vgl. Vicedom, *The Rôle of the Missionary*, S. 165 sowie die ausführlichen Bemerkungen im Abschnitt 3.2 des Kapitels II.

1. Das Verhältnis von Mission und Kirche in der Missionsgeschichte bis 1947

1.1 Kirchenfernes Denken und Handeln in der protestantischen Mission

Die moderne protestantische Mission hat zu den meisten Zeiten ihrer Geschichte Mission und Kirche als getrennte Größen angesehen. Dies war in verschiedenen theoretischen und praktischen Aspekten begründet, die zum Teil aufeinander bezogen waren und sich gegenseitig bestärkten.

Schon in den Heimatländern der Missionsorganisationen gab es die Tendenzen in Mission und Kirche, sich voneinander zu distanzieren. An der Mission interessierte Gruppen hielten zumeist Abstand von der Kirche, weil ihr Anliegen, bis weit ins 19. Jahrhundert hinein, dort eine untergeordnete Rolle spielte: Dem missionarischen Grundzug des Christentums war man sich in den Kirchen zwar durchaus bewusst. Doch diese Idee in die Tat umzusetzen, wurde aus theologischen und praktischen Gründen lange Zeit zurückgewiesen.⁴ Die protestantischen Unternehmungen vor etwa 1800 wurden, anders als bei den Katholiken, deshalb in großen Teilen nicht durch die Kirchen, sondern durch einzelne Personen oder Gruppen getragen.⁵

In einer solchen Linie standen auch jene Gruppen, die im ausgehenden 18. Jahrhundert das Zeitalter der sogenannten modernen protestantischen Mission einläuteten. Diese erweckten Kreise sahen sich als eigene Gemeinschaften des Glaubens, als wahrhaftige Kirchen. Ihnen erschien die institutionalisierte Kirche als zu träge darin, ihren Glauben zu praktizieren, und zu sehr auf sich selbst bezogen, um ihren Glauben zu verkündigen. Diese Gruppen wurden deshalb selbst in dieser Aufgabe initiativ.⁶ Dass in »einer Zeit, als das Landeskirchentum blühte und ungebrochen das territorialkirchliche Denken herrschte, [...] konsequenterweise die missionarische Arbeit kirchenfrei sein«⁷ musste, galt gerade auch im deutschsprachigen Gebiet und für die Basler Mission.

4 Vgl. Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, S. 5–10.

5 Zu denken ist hier zum Beispiel an die Missionsarbeit der Dänisch-Halleschen Mission oder der Herrnhuter Brüdergemeine; vgl. dazu die Verweise im Abschnitt I des Kapitels II.

6 Vgl. hierzu auch den Abschnitt 1.1 im Kapitel II.

7 Vgl. Dumart her ay/Gr au, *Die Basler Mission und die Kirchen in der Heimat*, S. 239f., Zitat: S. 240; Schla t ter , *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, S. 9. Zur Kirchenferne der Missionsbewegung generell vgl. auch Tyr el l , *Weltgesellschaft*, S. 106–109.

Diese distanzierte Haltung wurde von den Kirchen erwidert. Für jene waren die Anhänger der Mission irrationale *Schwärmer*.⁸ Das nach außen gerichtete Programm war den Kirchen ebenfalls suspekt. Es wurde »unter den Verdacht möglicher Aushöhlung der staatlichen und kirchlichen Ordnung«⁹ gestellt und schien dazu in der Lage zu sein, für Unruhe in den heimatlichen Gebieten zu sorgen.¹⁰ Im deutschsprachigen Raum kam es wegen dieser gegenseitigen Wahrnehmung zunächst häufig zu Spannungen zwischen den Missionsgesellschaften und den Kirchen.¹¹

Diese Vorstellungen bestimmten auch die Praktiken der Mission in ihren Arbeitsgebieten und damit auch wieder die dortigen Sichtweisen auf die Beziehung von Kirche und Mission. Denn die Missionsgesellschaften empfanden ihre eigenständige Arbeit als befreiend. Damit hatten sie die Enge der kirchlichen Verhältnisse in ihren Herkunftsländern hinter sich lassen können. Deshalb schreckte sie der Gedanke ab, dass infolge ihrer Tätigkeit wieder selbstbezogene Kirchen entstehen könnten, die dem missionarischen Anliegen passiv gegenüberstehen: Als Instrument, um die aufgebauten christlichen Gemeinschaften zu verfestigen, erschienen kirchliche Strukturen als sinnvoll. Als Teilnehmer an der Aufgabe, Mission zu betreiben, wurden Kirchen jedoch nicht verstanden. Gerade auch die Überlegungen, die Missionskirchen selbstständig werden zu lassen, förderten noch zusätzlich dieses Denken, Mission und Kirche als einander gegenübergestellte Größen zu sehen. Die Programme Henry Venns und anderer beinhalteten nämlich gemeinhin eine »klare Aufgabenscheidung zwischen pastoralem und missionarischem Werk«:¹² Die Kirchen sollten sich um Ersteres kümmern, so dass die Arbeiter und Mittel der Mission auf das Neue für letztere Aufgabe freierwerden konnten.

8 Vgl. zum Beispiel für den speziellen Kontext der Basler Mission Schla t ter , *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, S. 9: »Weil aber Kirchenregiment und Theologie, durch den Rationalismus gebannt und betört, unfähig waren, das junge, frische, tatendurstige Glaubensleben in seinem göttlichen Recht zu würdigen, es vielmehr als Rückschritt und Verdunkelung ablehnten, verdammten sie auch seinen Missionstrieb als Extravaganz und schwärmerische Anmaßung.«

9 Wall s, *Art. Mission*, S. 40.

10 Vgl. u.a. Mor it zen, *Der Missionar: ein Berufsbild und seine Chancen*, S. 177f.

11 Vgl. als Fallstudie dazu Heil , *Protestantische Missionsvereine und bayerischer Staat*, S. 92–98. Einen Überblick über die wechselhafte Geschichte der Auseinandersetzung der Missionsgesellschaften mit der institutionalisierten Kirche – mit einem Schwerpunkt auf das 19. Jahrhundert – liefert u.a. Gensichen, *Strukturen der deutschen Missionsgesellschaften*.

12 Beyer haus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen*, S. 34. Vgl. für diesen Aspekt bei einflussreichen Missionstheoretikern, zum Beispiel bei Henry Venn, ebd., S. 34–36, 41–44. Vgl. für die hier relevanten missionstheoretischen Selbstständigkeitskonzepte und für deren emanzipatorischen Aspekte im Kapitel II den Abschnitt 3.1 und im Kapitel V den Abschnitt 1.1.

Bei der Basler Mission schlug sich diese Trennung von Missions- und Kirchbereich auch organisatorisch vielfach nieder. So war es in ihren Kirchen traditionell üblich, dass Missionare und ihnen zugewiesene Evangelisten Mission betrieben¹³ – als eine Arbeit abseits der alltäglichen Kirchenarbeit.¹⁴ Die westlichen Missionare hoben sich zudem auf weitere Weisen von den kirchlichen Kräften ab: Sie wurden zum Beispiel nach einem eigenen System bezahlt und kamen in komfortableren Häusern unter. In den umfassenden Reformen der Basler Kirchen in Indien in den frühen 1930er Jahren¹⁵ wurde die Aufteilung zwischen Kirche und Mission schließlich gezielt in eine feste Form gebracht. Ein zweigliedriger Aufbau wurde geschaffen: Für die beiden Strukturen galten separate Ordnungen. In den zugehörigen Gremien wurden nur die Angelegenheiten behandelt und über diese entschieden, die für den jeweiligen Bereich relevant waren.¹⁶ Einzelne Personen überbrückten zwar die Trennlinien zwischen den beiden Entitäten,¹⁷ doch geschah dies nur in Einzelfällen. Eine trennende Wirkung hatten aber sogar jene, ebenfalls zu dieser Zeit durchgeführten Reformen im Schul- und Eigentumswesen, die ursprünglich genau das Gegenteil bezwecken sollten: Die *Education Society* und die *Trust Association* wurden eigentlich mit dem Ziel gegründet, die Verwaltung von Strukturen der Mission stärker in kirchliche Hände zu geben. Tatsächlich wurden die Mitglieder dieser Institutionen fortan auch mehrheitlich vonseiten der Kirchen bestimmt und bestellt. Aber die Unterscheidung von Kirchen- und Missionsliegenschaften¹⁸ wurde in diesen Institutionen nicht aufgehoben. Damit blieben die beiden Bereiche finanziell voneinander getrennt. Noch hinzu kam, dass einmal bestellte Verwaltungen der Organisationen nicht ohne weiteres wieder abberufen werden konnten. Bei Machtwechseln in den polarisierten Basler Kirchen entstand so zum Teil die Situation, dass eine abgewählte Partei mit ihren alten Vertretern

13 Vgl. für diese Aufteilung, die auch konstitutionell bei den Basler Missionskirchen festgehalten worden war, u.a. o.A., Protokoll der Missionarskonferenz in Mangalore, 25./26.10.1928, in: Basler Mission/mision21, C-4.5.2, S. 5f.

14 In der Basler Mission wurden beispielsweise in den 1860er- und 1870er Jahren Debatten geführt und Reformen durchgeführt, die zum Ziel hatten, die Missionare von der Kirchenarbeit für die Missionsarbeit im engeren Sinne zu befreien; vgl. dazu vor allem Schla tter , Geschichte der Basler Mission 1815–1915, Bd. 2, S. 75–78.

15 Vgl. zu den verschiedenen Strukturreformen der 1930er Jahre im Kapitel II den Abschnitt 1.2.

16 Zur Aufteilung von pastoralen und missionarischen Aufgaben in den Basler Missionskirchen vgl. Wit schi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mision21, C-4.7.6, S. 23; Kuster , Mission und Dekolonisation, S. 53; Wit schi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 261, 269–271.

17 In der Zeit nach 1947 fungierte zum Beispiel K. R. Karunakar teilweise gleichzeitig als Missionar der Basler Mission und als Kirchenpräsident von Südkanara; vgl. zu Karunakar auch die Ausführungen im Abschnitt 2.1 des Kapitels V.

18 Vgl. dazu ausführlicher den Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels.

mittels der *Education Society* und der *Trust Association* Politik gegen die Kirchenleitung unternahm. So etablierten sich die beiden Institutionen nicht als Brücken, sondern als weitere Pole im Umkreis von Kirche und Mission.¹⁹

Durch die Verhältnisse in den Heimatländern und die Arbeitsweisen in den Zielgebieten wurde ein Gegensatz zwischen Mission und Kirche also grundgelegt. Diese Gegenüberstellung trug auch dazu bei, dass Mission und Missionare dazu eingeladen wurden, sich als Pioniere außerhalb der Kirche zu verstehen. Füllten sie diese Rolle aus, dann verstärkten sie dadurch das Denken von Mission und Kirche als getrennte Größen noch weiter.

Eine sogenannte Pioniermission als eigentliches Anliegen der Mission – und damit die Arbeit mit und in den gegründeten Kirchen nur als kurzzeitige Unterbrechung – zu bestimmen, war in der Mission weitverbreitet. Die Aufgabe, »for which they [= the missionary societies] properly exist«, so formulierten dies führende Vertreter der Mission auch noch in den 1950er Jahren, sei »the pioneering of those new frontiers, not necessarily geographical, which have not yet been marked with a cross.«²⁰ Eine solche Pioniermission wurde – wie hier – nicht immer rein geographisch gedacht. Doch die Vorstellung einer »Mission des todesmutigen Nahkampfes mit dem Heidentum [...], der stets vorwärts drängenden Front«²¹ wurde damit gemeinhin durchaus impliziert. Dieser Konzeption entsprechend galt es als vorrangiger Auftrag, den Glauben in noch nicht christliche Gebiete hinauszutragen.²² In der Folge dessen wurde auch ein ganz bestimmtes Bild für den Missionar prägend: Seine Rolle war die eines Gesandten des christlichen Westens, der predigend umherzieht, immer unterwegs, um für seinen Glauben zu werben und neue Christengemeinden zu bilden. Sicherlich sah die Arbeitswirklichkeit der Missionare oftmals anders aus, zum Beispiel aufgrund des starken Ausbaus im diakonischen Feld.²³ Doch wirkmächtig konnten diese heroischen Bilder, die auch in den Publikationen der Mission weiterhin vielfach wiedergegeben wurden,²⁴ dennoch bleiben. Die Unterstützerguppen erwarteten deshalb, so stellte man in der Basler Mission in den 1950er Jahren fest, auch weiterhin

19 Vgl. zur Stellung dieser Institutionen separat von sowohl Mission als auch Kirche auch den Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels sowie die Darlegungen im Abschnitt 1.2 des Kapitels II und in den Abschnitten 2.1 und 2.2 des Kapitels V.

20 So Max Warren, der Generalsekretär der *Church Missionary Society*, im International Missionary Council Assembly Report 1958, S. 94; hier zit. n. Nil es, *Upon the Earth*, S. 33.

21 Kellerhals, *Sind wir noch Pioniermission*, S. 104. Vgl. ebd., S. 104, 106–108 zur weiteren Erläuterung des klassischen Bilds der sogenannten Pioniermission.

22 Vgl. Mehl, *Décolonisation et Missions Protestantes*, S. 109 – der auf diese Weise hier die Missionsarbeit in der Phase des Hochkolonialismus beschreibt.

23 Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel IV, darin vor allem den Abschnitt 1.1.

24 Vgl. Porter, *Introduction*, S. 9.

»vom Vormarsch, von neuem Einsatz« und nicht von einer Mission, die sich »verkirchlicht«,²⁵ zu hören.

Auch die Missionare der späteren Zeit nahmen diese Bilder häufig auf – und als Teil ihres Selbstverständnisses mit in die Missionsgebiete.²⁶ Nicht zuletzt wurde diese Rolle auch im Moment der Aussendung noch einmal neu bestärkt: In diesem Entsenden war nicht nur die Ansicht angelegt, dass man als Missionar als Botschafter der bestehenden Christenheit fortgehe. Die Aussendung rechtfertigte es vielmehr auch, die eigene Kirche zurückzulassen, wenn man empfand, einen missionarischen Auftrag zu haben. Denn genau das taten ja die Missionare, wenn sie ihre Heimatkirchen verließen und in die Missionsgebiete aufbrachen. Hierdurch wurde es ihnen auch in ihrer dortigen Tätigkeit nahegelegt, sich außerhalb der Kirche zu verorten: »Gerade der eifrige, hingebende Missionar wird ja immer wieder versucht sein, die Kirche hinter sich zurückzulassen und auf eigene Faust Evangelisation zu treiben, weil er in langen, schmerzlichen Erfahrungen glaubt festgestellt zu haben, daß dieser Kirche der rechte evangelistische Pioniergeist fehlt«,²⁷ stellte man in diesem Sinne auch in Kreisen der Basler Mission fest. Weitere Aspekte konnten die Missionare in ihrem Gefühl, nicht innerhalb der Kirche stehen zu müssen, noch bestärken: Ihre kulturelle Herkunft²⁸ oder bestimmte für sie geltende Sonderrechte²⁹ trugen dazu bei, dass manche Missionare – wie einige Basler Missionare in den 1920er Jahren – ausdrücklich »erklärten, daß sie sich nicht als Glieder der Kirche fühlten.«³⁰

25 Raaf laub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 14f. Vgl. dazu auch Köll er, One's Own Concept Challenged, S. 260f.

26 George, Faithfulness through the Storm, S. 96 identifiziert – nach Bruce F. Gannaway – in diesem Sinne, dass es für Missionare typisch war, sich als »pioneers, explorers, founders, evangelists« zu verstehen.

27 Keller hals, Sind wir noch Pioniermission, S. 117.

28 Selbst manche der Versuche seit den 1920er Jahren, die kulturelle Trennung aufzubrechen, hatten zum Teil kontraproduktive Effekte, wenn sie unterschwellig Unterschiede doch erhielten: Dies gilt zum Beispiel für die »idea which was inculcated into missionaries of considering Africans as brothers, »but younger brothers, of course««, die ähnlich auch im indischen Kontext bei der Trennung von Mission und Kirche wirksam wurde; vgl. für das Zitat Kot to, The Church's Responsibility, S. 159 (Herv. i. Orig.) Vgl. für Beispiele kultureller Vorbehalte bei der Basler Mission in Indien zum Beispiel die Vorwürfe bei Katapur [u.a.], Memorandum der indischen Mitglieder des District Church Board und des Distriktkomitees der Basler Mission in Südmahratta, o.D. [ca. 1928], in: Basler Mission/mission21, C-4.6.17, S. 6.

29 Vgl. zum Beispiel o.A., Protokoll der Missionarskonferenz in Mangalore, 25./26.10.1928, in: Basler Mission/mission21, C-4.5.2, S. 2 über die Befreiung der Basler Missionare in Indien von der Kirchensteuer.

30 Ebd., S. 2. Missionare durften sich in einer solchen Ansicht auch dadurch bestärkt fühlen, dass die Missionsleitung ihre eigenen Appelle an die Missionare, sich zunehmend in die Kirche einzugliedern, zur gleichen Zeit auch selbst relativierte – vgl. zum Beispiel o.A., Gemeinsame Instruktionen für die nach Malabar bestimmten Brüder Paul Sengle und Adolf Streckeisen, 27.08.1924, in: Basler Mission/mission21, BV 2275, S. 3: »Sie stellen sich in den Dienst der

Einige der im Missionsdiskurs einflussreichsten Denkweisen förderten zudem noch im 20. Jahrhundert die Haltung, dass die Aufgabe, das Evangelium zu verbreiten, an die erste Stelle zu setzen sei. Diese Deutung wurde beispielsweise von der in dieser Zeit äußerst machtvollen Parole John Raleigh Motts nahegelegt, die »Evangelisation der Welt in dieser Generation«³¹ anzustreben: Als Hauptziel galt Mott dabei eben nicht, die bestehenden Gemeinschaften zu verfestigen, noch nicht einmal, dass nach Ablauf dieser Zeit alle Menschen schon bekehrt sein müssten. Ihm ging es darum, die Frohe Botschaft des Christentums zügig in der ganzen Welt überhaupt verfügbar zu machen.³² Folgte man dieser Einstellung, dann musste das geduldige Arbeiten in den Kirchen als weniger sinnvoll erscheinen als das Weiterziehen in neue Gebiete.

1.2 Kirche und Mission als aufeinander bezogene Größen

Das bisher beschriebene Denken und Handeln der Mission stand jedoch nicht allein. Von einer vollständig außerkirchlichen Mission zu sprechen, wäre deshalb auch übertrieben.³³ Ob es so etwas überhaupt geben konnte, ist fraglich. Denn wie die Ausführungen bereits angedeutet haben, gab es zwangsläufig Berührungspunkte zwischen der Mission und den Kirchen: in der Heimat, wo eine zu entschiedene Abgrenzung von den Kirchen das eigene Wirken nur erschweren konnte, ebenso wie in den Missionsgebieten, wo die christlichen Gemeinschaften einen ordnenden Rahmen bedurften.

Ein näheres Verhältnis zur Kirche kam für die Mission dann in Betracht, wenn sie diese Kirchen stärker als missionarische Gemeinschaften ansehen konnten. Auch die ersten Missionsgruppen hatten sich in ihrer Gründungszeit nicht unwiderruflich von den institutionalisierten Kirchen an sich distanziert. Sie hatten sich lediglich an der Passivität, die sie bei ihnen bezüglich der Missionsaufgabe feststellten, gestoßen. Dies hinderte Anhänger der Mission aber nicht daran, zum Teil trotzdem engere Beziehungen mit den Amtskirchen einzugehen. Ein anschauliches Beispiel dafür ist die *Church Missionary Society*, eine der bedeutendsten britischen Missionsgesellschaften. Sie wurde von Personen getragen, die sich als erweckt verstanden und sich zur

Kirche [...]. Das bedeutet die Anerkennung ihrer Verfassung und Unterordnung unter ihre leitenden Organe [...] [f]reilich nicht im Sinn einer bedingungslosen Unterordnung, sondern im Sinne freiwilliger Mitarbeit.«

31 Mott, Die Evangelisation der Welt in dieser Generation.

32 Vgl. zu diesem Programm Motts und seiner inhaltlichen Bedeutung Neil, Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene, S. 166–170.

33 Vgl. in diesem Sinne auch Dumart her ay/Gr au, Die Basler Mission und die Kirchen in der Heimat, S. 241.

Mission berufen fühlten, dabei jedoch ihre Verbundenheit zur Anglikanischen Kirche keinesfalls aufgeben wollten. Sie fanden mit der Zeit innerhalb der Kirche von England Wege, dieses Ansinnen umzusetzen.³⁴ Ähnlich gilt für die Basler Mission, dass sie trotz ihrer unabhängigen Organisation enge Bezugspunkte zur Kirche hatte: Ihre Führung setzte sich aus Kirchenmitgliedern, zum Teil auch aus Geistlichen, zusammen.³⁵ Auch die Spenden für die Missionsarbeit stammten aus vielen Missionsvereinen mit zum Teil enger Bindung an Kirchengemeinden.³⁶ Auch wurden die großen Kirchen im deutschsprachigen Gebiet mit der Zeit generell offener für das Anliegen der Mission: Zunehmend nahmen sie es bewusster als Teil ihrer Aufgaben auf und an. Dies führte im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer schrittweisen Aussöhnung von Kirchen und Mission. Erst dies ermöglichte dann auch den großen Ausbau der Missionsarbeit, zu dem es nach etwa 1850 kommen sollte.³⁷

Ein engeres Verhältnis konnte zu den Kirchen in den Missionsgebieten unmittelbarer angestrebt werden. Denn hier entstanden neue christliche Gemeinschaften. Diesen konnte man von vornherein das Ideal einer erweckten und auf die Mission ausgerichteten Vereinigung vorhalten. Für Missionsdenker galt nämlich das Bilden von Kirchen nicht nur als »das Mittel, den missionarischen Erfolg festzuhalten.« Darüber hinaus sollten »jene jungen Ortskirchen Mittel zum evangelistischen Ziel«³⁸ auch selbst werden. Dieser Anspruch an die neuen Kirchen prägte in vielen Fällen auch das Vorgehen bei deren Aufbau: Eine Gemeinschaft von Erweckten wurde angestrebt. Deshalb mussten diejenigen, die eintreten wollten, glaubhaft darlegen können, dass sie ein solches Erlebnis durchlaufen hatten, dass sie zu überzeugten Christen gemacht hatte. Diese führte zwar zu der vielfach beobachteten und häufig als Willkür kritisierten Praktik von Missionaren, Anwärtern die Taufe und damit den Einlass zur Gemeinschaft lange Zeit, unter Verweis auf einen angeblich noch nicht abgeschlossenen Bekehrungsprozess, zu verweigern.³⁹ Doch brachte dieses restriktive Verhalten mit sich, dass die Kirchen von Beginn an

34 Vgl. Murray, *Proclaim the Good News*, S. 7f.; Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen*, S. 31f.; Becker / Stanley, *Introduction*, S. 19.

35 Vgl. Dumathieray/Gräu, *Die Basler Mission und die Kirchen in der Heimat*, S. 241.

36 Zum Hilfsvereinswesen der Basler Mission vgl. Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, S. 38–58.

37 Vgl. dazu u.a. Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, S. 38–40.

38 Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen*, S. 52 – hier zu den Missionstheorien Rufus Andersons.

39 Zur Handhabung der Taufe im Missionskontext und zu der Problematik zu bestimmen, ob die Zugangsvoraussetzungen zur Taufe erfüllt sind, die sich den Missionaren stellten, vgl. Gensichen, *Das Taufproblem in der Mission*, vor allem S. 26–30. Freilich betonten nicht alle christlichen Missionsorganisationen die Herzensbekehrung so stark und in dieser Weise, so dass es teilweise auch zu Gruppenkonversionen kam; vgl. dazu exemplarisch für den indischen Kontext Jayakumar, *Dalit Consciousness*, S. 108–147.

stärker an das genannte Leitbild ausgerichtet werden konnten. So entstanden Kirchen, bei denen die Mission tendenziell stärkere Anknüpfungspunkte für ihr Anliegen finden konnte.

Unter solchen Vorzeichen bestand im Denken der Mission stets auch der Zug, Kirche und Mission nicht getrennt, sondern aufeinander anzusehen. Im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde er unter veränderten Bedingungen verstärkt abgerufen: Der beschriebenen, vielfach betriebenen Gegenüberstellung von Mission und Kirche wurde im Missionsdiskurs zunehmend die Idee von Mission und Kirche als miteinander verschränkte Größen entgegengestellt. Es wurde gefordert, die Missionsaufgabe nicht mehr auf außerkirchliche Kräfte auszulagern, da dadurch Kirchen zu sehr auf sich selbst bezogen bleiben würden. Stattdessen, so die Appelle weiter, sei die Kirche als Trägerin der Mission ernst zu nehmen.

Mit den Weltmissionskonferenzen boten sich ab 1910 wichtige Foren, um diese Ansicht zu artikulieren und zu verbreiten. Nicht ohne Grund formulierte Jacques Rossel als Präsident 1960, im Rückblick auf die erste Konferenz in Edinburgh 1910, dass die »50 Jahre [seit Edinburgh] [...] wahrscheinlich in die Missions- und Kirchengeschichte als das halbe Jahrhundert der Wiederentdeckung der Kirche eingehen«⁴⁰ werden. Hiermit deutete er zum einen an, wie bedeutsam der Austausch im Rahmen dieser Treffen gewesen war. Zum anderen fasste er damit komprimiert die Entwicklungen im Missionsdenken zur Frage der Beziehung von Mission und Kirche zusammen: In Edinburgh, sowie in den Folgekonferenzen in Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 war die Frage der Selbstständigkeit der Missionskirchen ein Thema der Unterhandlungen. Der Frage des Missionsauftrags der jüngeren Kirchen wurde in diesem Rahmen ebenfalls behandelt.⁴¹ Schon unter dem Eindruck der politischen und kirchlichen Entwicklungen in Indien wurde diese Frage 1947 in Whitby dann sogar zum zentralen Gegenstand. In der Hauptlosung dieser Konferenz von der *partnership in obedience* fand dies seinen Ausdruck: In einer gemeinsamen *obedience* gegenüber der Heiligen Botschaft sollten alle missionarisch denkenden Gemeinschaften von Gläubigen in *partnership* beitragen, den Missionsauftrag zu erfüllen.⁴² Schon dieser Forderung lag dabei zugrunde, was schließlich 1952 in Willingen ausdrücklich vorgebracht werden sollte: Dass eine *Missio Dei* als die treibende Kraft hinter dem Unternehmen

40 Rossel, Vortrag »Aktuelle Fragen des Werkes. Einführung zum Jahresbericht 1959/60«. H.G.V.-Versammlung, Basel, 10.06.1960, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PSI-C01-2989, S. 1.

41 Vgl. zu der Behandlung der Frage in Edinburgh 1910, Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 Stanley, *The World Missionary Conference*, S. 133–135; Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, S. 19–26, 34–42, 44–66; Duncan, *The Growth of Partnership*, S. 1034–1040.

42 Vgl. zur Konferenz in Whitby Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, S. 70–73; Duncan, *The Growth of Partnership*, S. 1040–1042.

der Mission stehe. Mit der Vorstellung von Gott als eigentlichem Subjekt der Mission wurde die Frage relativiert, ob Kirchen oder Missionsgesellschaften die führende Rolle zukomme. Stattdessen wurde abgeleitet, dass die globale Christengemeinde in jeder ihrer Formen, also auch in Form der indigenen Kirchen, die Aufgabe aufzugreifen und weiterzuverfolgen habe.⁴³

Dieser ökumenische Gedanke gewann um 1950 auch durch das Klima der Autonomie in den Ländern und Kirchen des Südens an Bedeutung. Für diejenigen nämlich, die sich für die Selbstständigkeit der indigenen Kirchen einsetzten, war eine Trennung von Mission und Kirche problematisch: Auf indirekte, weniger sichtbare Weise schien dadurch die frühere Stellung der westlichen Mission erhalten bleiben zu können.⁴⁴ Denn in die separaten Strukturen der Mission abseits der Kirchen waren deren Mitglieder nur teilweise integriert. Damit waren all jene Angelegenheiten, die ausdrücklich die Missionsarbeit betrafen, dem unmittelbaren Einfluss der Kirche entzogen.⁴⁵ Dass der Bereich der Mission weiterhin finanziell von außen unterstützt wurde, ließ Ängste vor fremden Einflussnahmen zusätzlich gedeihen. Die Eigenständigkeit der Missionskirche schien durch diese Konstellationen unterlaufen werden zu können.

Bestand die Trennung weiter fort, konnten sich die indigenen Kirchen aber nicht nur auf einer lokalen, sondern auch auf einer globalen Ebene in ihrer Stellung beschränkt sehen. Denn solange die Missionsgesellschaften als eigene Größen in den Missionsgebieten agierten, sorgten sie für die Verbindungen zu den Kirchen im Westen. Durch dieses Zwischenschalten fühlten sich die Kirchen des Südens aber zum Teil in ihren Möglichkeiten eingeschränkt und deshalb als Kirchen zweiter Klasse.⁴⁶ Ihrer Ansicht nach bedeutete das Fortbestehen von Strukturen der Mission neben ihren Kirchen ein Pflegen von Statusunterschieden zwischen den Kirchen. Dieses Verhalten

43 Vgl. für die Debatten und Reflexionen zur Integration von Mission und Kirche in Willigen 1952 ebd., S. 1042f.; Günther, Von Edinburgh nach Mexico City, S. 105–114. Einige Wissenschaftler haben die missionstheoretischen Entwicklungen in dieser Frage zwischen 1910 und den 1950er Jahren systematisch nachvollzogen; vgl. u.a. Bosch, *Transforming Mission*, S. 369–371. Vgl. ergänzend zu diesen missionstheoretischen Entwicklungen auch die Ausführungen im Abschnitt 3.2 des Kapitels II.

44 Folgt man kritischen Interpretationen, dann war das dezidierte Abtrennen der Mission von der Kirche bei der Basler Mission Ausdruck des Paternalismus der Missionare. Vgl. für eine solche Deutung über die Reformen in den Basler Missionskirchen in den 1930er Jahren Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 53. Vgl. zur Relativierung des Paternalismusvorwurfs aber die Darlegungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

45 Vgl. zur Erkenntnis dieser Problematik zum Beispiel Strecken, *Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften*, 03.10.1949, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 1 sowie zur weiteren Behandlung dieses Aspekts den Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels.

46 Vgl. Funkschmidt, *Earthing the Vision*, S. 39.

schien jedoch dem Anspruch entgegenzustehen, *eine* Kirche Christi zu sein – wie er in der Mission zu allen Zeiten und im Zeitalter von Dekolonisation und Ökumene besonders betont wurde.

Ihr Unbehagen darüber, dass ihnen die volle Selbstständigkeit verweigert werden könnte, zeigten die indigenen Kirchen immer wieder. Sie forderten, die Trennung von Mission und Kirche zu überwinden und direkte Verbindungen zwischen den Kirchen aufzubauen. Zeitgenössische Beobachter stellten in diesem Sinne fest:

Unsere Brüder in Asien und Afrika lieben den Terminus »Kirche« mehr als das Wort »Mission«. Offenbar verbindet sich für unsere Mitchristen in den »Jungen Kirchen« mit dem Begriff »Mission« die Vorstellung, noch mehr – die unangenehme Erinnerung an Abhängigkeit von den Fremden, an koloniale Beherrschung, an Minderwertigkeitsgefühle⁴⁷.

Auch in Indien spielten die Diskurse der Ökumene und der Dekolonisation zusammen und lieferten Anstöße dazu, das Ende der Trennung von Mission und Kirche zu verlangen. Als sich beispielsweise die *Church of South India* 1947 bildete, stellte sie unmissverständlich fest, eine missionarische Kirche zu sein. Dementsprechend formulierte sie es auch als ihre oberste Aufgabe, den christlichen Missionsauftrag auszuführen.⁴⁸ Weitere Kirchen in Indien griffen diesen Anspruch auf, selbst Subjekt der Mission zu sein. Sie appellierten an die westlichen Träger der Mission, sich fortan als Hilfskräfte, nicht mehr als Hauptpersonen zu verstehen.⁴⁹ Hieran schloss direkt die Forderung an, dass sich die Mission zu diesem Zwecke mit der Kirche vereinigen sollte: »A truly Indian Church should be an integrated Church, Mission integrated with Church«. ⁵⁰ Unter diesem Begriff der Integration⁵¹ wurde in der Folgezeit auch immer wieder auf das Neue eingefordert, dass die Mission und ihre Missionare ihr Verhältnis gegenüber der Kirche neu bestimmen sollten.

Missionsgesellschaften wie die Basler Mission zeigten sich spätestens in der Zeit um 1950 immer offener für diese Bestrebungen. Vom überkommenen Denken, Mission und Kirche als getrennt zu verstehen, rückten sie zunehmend ab. Die Hoffnung auf neue Kirchen, die selbst missionarisch aktiv sein könnten, wurde dagegen häufiger geäußert.

47 Dür r, Kirche, Mission und Reich Gottes, S. 134.

48 Vgl. o.A., *The Church of South India After Thirty Years*, S. 15f.; Samartha, *Vision and Reality*, S. 486.

49 Vgl. für eine solche Definition der eigenen Rolle und der Rolle der Missionsgesellschaften bei der CSI Streckreisen, *Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften*, 03.10.1949, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 4.

50 Chel lappa, *Towards an Indian Church*, S. 18.

51 Zum Integrationsbegriff vgl. auch den Abschnitt 2 des vorliegenden Kapitels.

So nahm beispielsweise auch der Basler Afrika-Inspektor Emanuel Kellerhals die Kritik am Abseitsstehen der Mission von der Kirche, wie sie zuvor praktiziert worden war, ernst und fragte in einem Artikel der Zeitschrift der Basler Mission selbstkritisch:

Könnte nicht in der Sehnsucht nach dem Urzustand der Mission [...] etwas wie eine Unwilligkeit zur langfristigen Geduldsarbeit an den Einheimischen, zum Gewähren von Freiheit und Selbständigkeit, zum Lockerlassen der Zügel verborgen sein? [...] Könnte es nicht sein, daß hinter der Vorliebe für die Pioniermission sich der alte Gegensatz Mission-Kirche verbirgt, d.h. jenes [...] Mißtrauen des Pionier-Missionars gegen die entstehende einheimische Kirche, die er wegen des ihr immer noch anhaftenden Erbes aus der heidnischen und rassischen Vergangenheit ihrer Glieder noch nicht als echte Kirche Christi anerkennen kann?⁵²

An diese Urteile schloss er die Forderung an, dass die Anhänger der Mission »die Jungen Kirchen ›ernst nehmen‹ sollten«⁵³ als eigenständige geistliche Größen. Besonders stimmte er für die Basler Mission auch der Devise von Whitby 1947 zu, diese Kirchen ebenfalls als Träger der Mission anzuerkennen: Dem Auftrag zur Mission sei nun in einer gleichrangigen »Arbeitsgemeinschaft zwischen weißen und farbigen Dienern der einen Kirche Christi« nachzugehen. Denn es sei nun »eine kampflos von allen anerkannte, weil als selbstverständlich mitgebrachte Wahrheit, daß die Mission der Zukunft nicht mehr von der sendenden Gesellschaft, sondern von der aus ihrer Sendung erwachsenen Jungen Kirche aus geschehen müsse«.⁵⁴ Kellerhals' Kollege Hermann Witschi pflichtete diesen Ansichten bei: Es gelte, nicht seine eigene Rolle zu überschätzen und deshalb die eigenständige Stellung der Mission fortzuschreiben. Stattdessen sollte man »im Gehorsam des Glaubens an den Herrn der einheimischen Kirchen diese grundsätzlich und praktisch als verantwortliche Träger des Missionsauftrages anerkennen und als europäische Mission in dienende Hilfestellung zurücktreten«.⁵⁵

52 Kellerhals, Sind wir noch Pioniermission, S. 110 (Herv. i. Orig.).

53 Ebd., S. 113 (Fußnote 9).

54 Ebd., S. 114 bzw. S. 106.

55 Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1952), S. 20. Vgl. für das in dieser Aussage mitschwingende Ansinnen der Basler Mission, bei der Neubestimmung des Verhältnisses von Mission und Kirche nicht einen eigenen Weg vorzugeben, sondern auf göttliche Wegweisungen zu achten, im Kapitel V den Abschnitt 2.3.

Bei diesem Anliegen nahm die Basler Mission vor allem auch die strukturelle Ordnung, die bisher in Indien bestanden hatte, in den Blick. Dies geschah nicht zuletzt deshalb, weil man gerade auch darin mehr Nachteile als Vorteile für das Programm der Mission zu bemerken glaubte:

Die Trennung der Kompetenzen von Kirche und Mission, wie sie seit dem Beginn der dreissiger Jahre das indische Feld kennzeichnet, stellt das Neben- und Miteinander zweier Organisationen dar, das sich, wie wir gesehen haben, auf die Dauer keineswegs fruchtbar auswirkte. [...] Die Erwartung, welche seinerzeit bei der Schaffung dieser Doppelorganisation bestand, es möchten die drei Kirchen von der Mission angestossen und in eine evangelistische Bewegung mitgerissen werden, erfüllte sich nicht. [...] Die bisherige Ordnung [...] [ist] überlebt [...] [und der] Weg der Integration zu gehen. [...] Die Mission soll nichts mehr für sich neben der Kirche sein⁵⁶.

Vielmehr hoffte man in der Basler Mission sogar, gerade durch die Eingliederung von Mission und Missionaren in die Kirche zu fördern, dass diese den Missionsauftrag annehmen und übernehmen.⁵⁷

In der Zusammenschau der bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass kirchennahe und kirchenferne Züge das Denken und Handeln der Mission prägten – im Laufe der Zeit jeweils unterschiedlich stark. Dabei kann einerseits festgestellt werden, dass um 1947 eine Trennung von Mission und Kirche vielerorts, auch bei der Basler Mission in Indien, praktische Realität war. Andererseits hatten zu dieser Zeit im Missionsdiskurs die Appelle, die bestehende Beziehung zu verändern, schon stark an Einfluss gewonnen. Diese Sichtweisen fanden Eingang auch in der Basler Mission und ließen dort kirchennahe Tendenzen erstarben.

So begann also um 1947 in der Aushandlung zwischen kirchenfernen und kirchennahen Zügen im Denken der protestantischen Mission ein neuer, intensiver Abschnitt. Dem gehen die folgenden Darstellungen nach.

2. Die Neubestimmung der Beziehung von Mission und Kirche im Rahmen der Integration nach 1947

Die Absicht, die Kirche als Trägerin der Mission ernst zu nehmen und die Trennung von Mission und Kirche zu überwinden, wurde in dieser Zeit vielfach bekundet. Diesen Plan in die Tat umzusetzen, stand jedoch noch aus. Ein festes Programm für die Integration von Mission und Kirche gab es

56 Ders., Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 23–26.

57 Vgl. ebd., S. 33f.

nicht. In jeder einzelnen Missionskirche musste vielmehr jeweils ausgehandelt werden, wie dieses Ansinnen im eigenen Fall vollzogen werden konnte.

Diese Aushandlungen wurden an anderer Stelle⁵⁸ schon thematisiert. Mehrere dort angesprochene Punkte sind auch für dieses Kapitel relevant: Erstens ist bedeutsam, dass sich die Integration in jeder aus der Mission entstandenen Kirche jeweils auf ganz eigene Weise vollzog. Zweitens ist zu beachten, dass das Verhältnis von Mission und Kirche sowohl auf einer strukturellen als auch auf einer persönlichen Ebene neu geklärt wurde. Drittens – und vor allem – ist gerade für dieses Kapitel zu berücksichtigen, dass die Neubestimmung der Beziehung von Mission und Kirchen mehrschichtig war: Die Frage der hierarchischen Ordnung von Mission und Kirche deckte sich nicht ganz mit der Frage, wer der Träger des Auftrags zur Mission sein sollte. Dementsprechend verlief auch die Aushandlung zwischen Kirchenferne und Kirchennähe im Denken der Mission nicht genau parallel zu jener zwischen Paternalismus und Übertragungswillen. Ein Großteil der Vertreter der Basler Mission sträubte sich sogar entschieden dagegen, die Debatte zum Verhältnis von Mission und Kirche allein unter dem Vorzeichen der Autonomie der Kirchen zu führen: Sie sahen dies als Ausdruck einer in Indien grassierenden »Gleichschaltungswut«⁵⁹ und warnten vor der »Gefahr eines bloß äußerlichen Verständnisses der Integration«,⁶⁰ ohne dass das zukünftige Durchführen der Missionsarbeit bedacht werde.⁶¹ Die Frage, ob der Bereich der Mission parallel zur Kirche fortbestehen sollte oder nicht, stellte sich für sie ganz unabhängig davon, ob in den beiden Feldern indische oder auswärtige Kräfte das Sagen hätten.

2.1 Das Fortleben kirchenfernen Verhaltens in der Basler Mission

Auch die Basler Mission und ihre Missionare in Indien mussten zur Integration von Mission und Kirche Stellung beziehen. In ihren Positionierungen blieb dabei auch nach 1947 ein kirchenferner Zug zum Teil wirksam. Im

58 Vgl. für ausführlichere Darlegungen der Aussagen der folgenden Absätze im Kapitel V den Abschnitt 2.

59 Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 06.05.1947, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2. Vgl. zur Verwendung des Begriffs *Gleichschaltung* die Bemerkungen im Kapitel VII, in einer Fußnote des Abschnitts 2.1.

60 Vgl. Wit schi, Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 22f., Zitat: S. 22. Vgl. ähnlich auch noch einmal ders., Bericht über die Indienreise 1948, April 1948, in: Basler Mission/mision21, C-4.7.5, S. 30.

61 Vgl. ähnlich auch Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen, S. 304f., Zitat: S. 305, »Das Endziel der Mission kann nun nicht mehr die organisatorische Verselbständigung der jungen Kirche sein, sondern wird die Ausrichtung des Missionsdienstes an ihr, mit ihr und durch sie sein.«

Folgenden wird deutlich, dass dies sowohl auf einer institutionellen als auch auf einer persönlichen Ebene geschah.

Besonders sichtbar wird dies beim Blick auf jene Aushandlungen, die zum Ziel hatten, die Kirchen- und Missionsstrukturen der Basler Missionskirchen neu zu gestalten. Wie bereits an anderer Stelle angesprochen, dauerte es nach 1947 zunächst ganze fünf Jahre, um erste Teilprogramme der Integration auszuarbeiten, und noch einmal fast zwanzig weitere Jahre, bis die Reformen endgültig abgeschlossen wurden. Einige der Gründe für dieses langsame Fortkommen wurden dort bereits behandelt. Besonders wurde dabei auch auf den Einfluss des – nicht nur unter Missionaren bestehenden – Denkens verwiesen, demzufolge Missionare weiterhin eine herausgehobene Rolle innerhalb der Kirchen einnehmen sollten.⁶²

Ebenso sehr war das vorsichtige Vorgehen der Basler Mission aber auch durch ihre Sichtweisen auf die Beziehung der Größen Mission und Kirche zueinander bedingt. Dass sich die Basler Mission am Ideal einer missionarisch aktiven Kirche orientierte, legte es für sie nahe, »vor einer eifertigen Integrierung, die nicht eine wahrhafte geistliche Belebung von Mission und Kirche zur Folge hat«,⁶³ abzuraten – also weiter eine Trennung von Mission und Kirche zu fordern.

Dies zeigte sich vor allem im Rahmen der Reformen von *Trust Association* und *Education Society*, um die es in den lang andauernden Verhandlungen nach dem ersten Schritt der Integration 1952 bzw. 1953 ging. Im Kontext dieser Organisationen spielte die Gegenüberstellung von Mission und Kirche nämlich in einer kleineren Dimension eine maßgebliche Rolle. Wie bereits bemerkt, fanden *Trust Association* und *Education Society* nach ihrer Gründung ihren Platz zwar in einem Raum neben Mission und Kirche, die Trennlinien zwischen Mission und Kirche durchzogen aber auch diese beiden Institutionen. So setzte sich ihre Leitung aus Personen zusammen, die einerseits von der Mission, andererseits von den Kirchen bestellt wurden – und sich so gewissermaßen als Vertreter der einen oder der anderen Größe verstehen konnten. Auch in ihrer inhaltlichen Arbeit war die Unterscheidung

62 Vgl. im Kapitel V den Abschnitt 2.1 – und dort auch den Abschnitt 2.2 für die Relativierung der zunächst naheliegenden These, die lange Dauer sei allein auf paternalistische Ansichten der Basler Mission zurückzuführen.

63 So die Position des indischen Missionars Sanjiva Raos auf einer Basler Missionarskonferenz 1947 zur Frage der Integretation; hier wiedergegeben durch Keller, Schreiben an Hermann Witschi, 07.05.1947, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 2. Vgl. für die ähnliche Position des Basler Feldleiters Paul Burckhardts ebd., S. 4. Jacques Rossel schloss auf der gleichen Konferenz daran an, dass dabei auch eine Aufrechterhaltung der strukturellen Trennung denkbar sei: »Ich bin für die Fusion dieser beiden Organismen, aber ich glaube nicht, dass ohne diese Fusion keine gesegnete Arbeit geleistet werden kann«; vgl. Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 02.06.1947, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1.

von Mission und Kirche bedeutsam: Die Hauptaufgabe der zwei Organisationen war es, Finanzen und Liegenschaften zu verwalten. In dieser Tätigkeit blieben althergebrachte Unterscheidungen maßgeblich: »Alle Liegenschaften sind [...] in einem indischen Trust, nur gibt es zwei Fächer, ein Fach A *Kirche* und ein Fach B *Mission*«⁶⁴, beschrieb der Basler Südkanara-Missionar Jacques Rossel dies 1955 bildhaft.

In diesem abgegrenzten Bereich die Trennung von Mission und Kirche beizubehalten, erschien manchem Vertreter der Basler Mission auch nach 1947 noch für längere Zeit als sinnvoll. Ihrer Argumentation zufolge stand das missionarische Wirken in Indien auf einer sichereren Basis, wenn bestimmte finanzielle Mittel ausdrücklich auf die Missionsarbeit festgelegt werden. Sie fürchteten, dass andernfalls dieses Geld verwendet würde, um andere Felder der Kirche quer zu finanzieren. Ganz von der Hand zu weisen waren solche Sorgen nicht. Denn tatsächlich forderten Vertreter der Kirchen in den 1950er Jahren, Liegenschaften der Mission zu veräußern, um damit Schulden der kirchlichen Schulen auszugleichen.⁶⁵ Doch auch schon zuvor waren diese Ansichten prägend gewesen. So hatte der Basler Missionar und Indien-Inspektor Adolf Streckeisen 1949 schon ähnlich festgehalten, dass es »sich bewährt hat, dass alle Einkünfte aus kirchlichen Liegenschaften der kirchlichen Arbeit im Distrikt zugute kommen müssen, und die Einkünfte aus den Missionsliegenschaften ausschließlich der evangelistischen Arbeit«⁶⁶.

Diese Vorstellungen blieben noch lange Zeit maßgeblich. Die Trennung zwischen Mission und Kirche erhielt sich deshalb innerhalb dieser Einrichtungen noch lange Zeit. Erst durch Reformen in den ausgehenden 1950er Jahren wurde diese Aufteilung überwunden: In deren Folge gab die Basler Mission die Eigentumsrechte, die sie noch hatte, an die *Trust Association* ab.⁶⁷ Aber auch danach blieben diese Vereinigung und die *Education Society* noch weiter Organisationen außerhalb der Verfügungsgewalt der Kirchen. Erst in den 1970er Jahren sollte sich dieser Zustand letztlich ändern.

Unter solchen Vorzeichen konnte der Missionssektor als ein besonderer Bereich – mit besonderen Regelungen und Rechten für die darin wirkenden

64 Ders., Schreiben an Hermann Witschi, 19.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3 (Herv.: AK) Vgl. zu dieser Trennung auch Burckhardt, Die Integration der Mission in die Kirche, S. 16.

65 Vgl. dazu Witschi, Schreiben an Richard Lipp, 12.03.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 2–4; Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 24.03.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f.; Witschi, Schreiben an Richard Lipp, 25.03.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f.

66 Streckeisen, Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften, 03.10.1949, in: Basler Mission/mission21, C-41.9, S. 5 – hier im Rahmen der Debatte um die Ausgestaltung der ersten Integrationsprogramme geäußert.

67 Vgl. Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1957/58), S. 15.

Kräfte – aufgefasst und gepflegt werden. So legte es die getrennte Verwaltung der Finanzen von Kirche und Mission für die Basler Mission nahe, sich weiter als die für das genannte »Fach B *Mission*«⁶⁸ verantwortliche Stelle anzusehen. Dass eigene Rechte im Bereich der Finanzen fortbestehen mussten, sah die Mission dabei auch durch die Verfahren bei der Besoldung der Missionsangestellten legitimiert: Die Kirche selbst war nicht dazu in der Lage, diese zusätzlichen Kräfte zu bezahlen. Deshalb stand die Basler Mission hier weiter in der Pflicht – und wie früher sorgte sie selbst dafür, deren Gehälter auszubezahlen. Denn so schien ihr die weitere Missionsarbeit gesichert und nicht von der Gunst kirchlicher Vertreter abhängig. »Wir dürfen die Verwaltung unserer *eigenen* Finanzen nicht aus der Hand geben«,⁶⁹ betonte auch in einem solchem Sinne Adolf Streckeisen 1949. Die Vorbehalte, den Bereich der Mission durch die Kirchen verwalten zu lassen, wurden durch die, auch in den Basler Missionskirchen vorkommenden, »troubles that local churches faced once they became solely responsible for the financial record-keeping, financial resources, and property that the mission once has managed«⁷⁰ weiter verstärkt. Das führte auch dazu, dass in die Programme zur Integration 1953 Regelungen aufgenommen wurden, dass »the Mission [...] holds itself responsible for their Budgets and grants«.⁷¹ Der Posten des Generalkassiers der Mission bestand deshalb weiterhin fort. Auch dessen Einflussrechte auf die kirchlichen Finanzen blieben zum Teil erhalten.⁷² Dass dieses Amt auch pflichtbewusst ausgefüllt wurde, dafür sorgten schließlich die Anweisungen der Heimatleitung: Albert Veigel, der dieses Amt lange Zeit innehatte, wurde zu einer überlegten Haushaltsführung zum Teil auch explizit angehalten.⁷³

Aufgrund solcher fortgesetzten Verantwortungen erschien es der Mission plausibel, auch für das Missionspersonal eigene besondere Befugnisse fortzuschreiben und weiter zu pflegen. Dies wiederum förderte zusätzlich, dass Missionsgesellschaften die von ihnen bezahlten Kräfte nicht als Arbeiter unter kirchlicher Verfügungsgewalt verstanden.

68 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 19.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3 (Herv.: AK).

69 Streckeisen, Schreiben an Richard Lipp, 29.08.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1 (Herv.: AK).

70 Becker, *Missionaries Speak*, S. 147 – die hier die rückblickenden Wahrnehmungen von amerikanisch-presbyterianischen Missionaren auf die Integrationsprozesse wiedergibt. Vgl. für ähnliche Vorbehalte bei der Basler Mission zum Beispiel Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 31.08.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2.

71 Schuler, *A Statement concerning the Basel Mission in India*, 13.11.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, S. 1.

72 Vgl. Streckeisen, *Die Sündindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften*, 03.10.1949, in: Basler Mission/mission21, C-41.9, S. 5; Witschi, *Bericht über die Indienreise 1952*, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 14f.

73 Vgl. zum Beispiel ders., Schreiben an Jacques Rossel, 20.02.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3.

So behielt sich die Mission auch nach 1947 das Recht vor, in den Angelegenheiten mitzureden, in denen es um den Einsatz von Missionskräften ging. Sie strebte zum Beispiel danach, weiter auf die Entscheidungen mit einzuwirken, ob und wie viele solcher Kräfte neu angeworben werden und an welchen Orten sie ihren Dienst verrichten sollten: Selbstverständlich war es nun undenkbar, dass die Mission, wie noch zuvor, Entschlüsse in diesen Fragen ganz alleine traf. Dafür bestand man in Indien nun selbst viel zu sehr darauf, auswärtige Personen im Land willkommen (oder nicht willkommen) zu heißen.⁷⁴ Aber dass beispielsweise auch die Basler Mission sich in diesen Fällen noch immer die maßgebliche Rolle zusprach, ließ sich noch 1951 sehen, als sich die ersten Schritte zur Integrationsreform bereits deutlich abzeichneten: Zu dieser Zeit meinte die Basler Mission zu erkennen, dass in Malabar ein weiterer Missionar benötigt würde. Sie versuchte deshalb, eine Aussendung nach Indien vorzubereiten. Rücksprache mit der dortigen Diözese hielt sie dabei zunächst lange nicht. Dies schlug in den indischen Kirchen hohe Wellen.⁷⁵ Zwar wurde in der Folge dessen klar gestellt, dass die Kirchen in diesen Angelegenheiten auch mitwirken sollten, doch das Recht der Mission mitzuentcheiden, wurde ebenfalls betont.⁷⁶ Regelungen in diesem Sinne gingen anschließend auch in die Verträge der Integration ein. Somit bestand das traditionelle Einflussrecht der Mission in dieser Hinsicht auch nach den ersten Reformschritten auf nur leicht veränderte Weise fort.⁷⁷

74 Vgl. dazu ausführlicher im Kapitel III den Abschnitt 2.1. Die Mission versprach sich aber als positiven Effekt davon, dass die Kirche die Missionare anfordern würde, dass jene sich besser mit der Kirche identifizieren könnten; vgl. zum Beispiel Streckeisen, Die Südingische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften, 03.10.1949, in: Basler Mission/mission21, C-41.9, S. 6: »Es wird dem Missionar eine grosse Erleichterung sein, zu wissen, dass er nicht nur von der Missionsgesellschaft ausgesandt, sondern auch von der einheimischen Kirche, der je seine Lebensarbeit gilt, als fest zu ihnen gehörig anerkannt wird.«

75 Vgl. zu diesem Fall und seiner Thematisierung in Mission und Kirche u.a. Burckhardt, Schreiben an Adolf Streckeisen, 09.03.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2061, S. 2; Keller, Schreiben an Adolf Streckeisen, 17.03.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2062, S. 1.

76 Vgl. Streckeisen, Schreiben an Paul Burckhardt, 19.03.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2061, S. 1f. Vgl. dazu – vermittelt bei Witschi, Schreiben an Richard Lipp, 04.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2 – auch die allgemeinen Regelungen für die in der CSI tätigen Missionsgesellschaften: »[I]nitial appointments should rest with the Home Board«, die Stationierungen der Missionare solle durch »mutual consultation« von Mission und Kirche geschehen. Auch im allgemeinen missionswissenschaftlichen Diskurs erhoben sich Stimmen dagegen, die Entscheidungsgewalt in dieser Frage vollständig an die Kirchen abzutreten; vgl. zum Beispiel Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen, S. 309.

77 Denn diese formulierten zwar, dass die »Missionare [...] von ihr [= der Kirche] angefordert und stationiert [...] werden«; vgl. Schuler, Wieder in Indien, S. 86, der deren Inhalte vermittelt. Gleichzeitig hieß es aber relativierend: »The Missionaries shall be deemed as workers of the Home Board, whose services are placed at the disposal of the District Church on an honorary basis by the Home Board. Their service, conditions, scales of pay, leave, field of work, etc. shall

Das Bestreben der Basler Mission, bei den von ihr finanzierten Arbeitern weiterhin mitreden zu können, beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Frage der Aussendung. Sie sah sich vielmehr auch als verantwortliche Stelle für die Missionare in deren daran anschließendem Wirken in und mit den Kirchen. Sie folgte hier der Ansicht, dass die Missionare nach der Integration »natürlich auch unter kirchlicher Aufsicht und Zucht« stehen sollten. Aber doch war es ihr wichtig, »dass persönlicher Antagonismus und Rache, wie sie sich bei Ausübung kirchlicher Verantwortung leicht ergeben, nicht ungerecht sich auswirken können, sondern dass gerade der Missionar in seiner oft exponierten Stellung und besonderen Verantwortung den nötigen Schutz erhält.«⁷⁸ Deshalb bestimmte sie für sich ein Eingriffsrecht für die Fälle, in denen Angestellte der Mission disziplinarisch belangt werden sollten. Dies bestand auch in den Zeiten nach den ersten Reformen der Integration zumindest implizit noch fort.

All die beschriebenen Maßnahmen, mit denen eine besondere Stellung der Mission bestimmt wurde, liefen der verkündeten Absicht, die Trennung von Mission und Kirche zu überwinden, natürlich entgegen. Dies hatte weitergehende Folgen. Denn die Form der Strukturen wirkte selbstverständlich auch darauf ein, wie die darin handelnden Personen lebten und arbeiteten und wie sie sich verstanden.

Die Integration sollte nämlich ja auch auf einer persönlichen Ebene vollzogen werden. Dadurch, dass ein Eigenleben des Bereichs der Mission neben der Kirche fortbestand, wurde die Gefahr vergrößert, dass sich die Angestellten der Mission nicht mit der Kirche identifizierten. Deren Position wurde vielmehr uneindeutig, da sie zwei Verfügungsgewalten gleichzeitig unterstellt waren: Laut den Integrationsprogrammen sollten Missionare »under the supervision and direction of the Church«⁷⁹ arbeiten. Solange Befugnisse der Mission aber ebenfalls bestanden, war es unbestimmt, wem ein Missionar nun zuallerletzt verpflichtet war: der Kirche, von der er offiziell eingeladen und von der er autorisiert wurde? Oder doch den Gemeinden und Organisationen in der Heimat, die weiter für die Arbeit finanziell aufkamen?⁸⁰

be the concern of the Home Board«; vgl. o.A., Scheme for Integration [for the Church of Bombay Karnatak], o.D. [1953], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, S. 5. Vgl. für die ähnlichen Regelungen in Malabar auch Witschi, Bericht über die Indienreise 1952, 14.08.1952, in: Basler Mission/mission21, C-4.7.6, S. 29.

78 Streckeisen, Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften, 03.10.1949, in: Basler Mission/mission21, C-41.9, S. 6.

79 Schuler, A Statement concerning the Basel Mission in India, 13.11.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2101, S. 1.

80 Diese Fragen stellten sich auch anderen Missionsgesellschaften in Indien; vgl. zum Beispiel Heideman, From Mission to Church, S. 7. Vgl. Irv in, Missionaries Who May Last, S. 332 als Beispiel für einen Indien-Missionar, der sich selbst in dieser Zeit diese Frage stellte.

Im Falle der Basler Mission war diese Unklarheit womöglich noch größer als bei anderen Gesellschaften. Denn sie war traditionell von stark zentralistischen Zügen geprägt: Alle Fäden liefen im Basler Hauptquartier zusammen.⁸¹ Dies galt auch noch in der Zeit um 1947.⁸² Die Missionare bekamen dies im Austausch mit der Leitung in Basel zum Teil deutlich zu spüren. Dass sich die Basler Mission weiterhin als weisungsbefugt ansah, musste zum Beispiel Richard Lipp noch zu der Zeit feststellen, als er bereits CSI-Bischof und damit ein Vertreter der Kirche war: »Du möchtest als Bischof der ganzen Diözese persönlich dies Anliegen der Mission, deren Glied Du bist, bejahen«,⁸³ betonte Indien-Inspektor Hermann Witschi 1955 ihm gegenüber, als es zu einem Konflikt um Grundstücke zwischen der Basler Mission und der Kirche in Malabar kam. Andere Missionsgesellschaften sprachen sogar ausdrücklich davon, dass ihnen die »primary loyalty«⁸⁴ der auch schon im Kirchendienst stehenden Missionare gelten müsste. Solche Situationen, in denen die Meinungen in Mission und Kirche auseinandergingen, konnte es bei vielen Fragen geben. In ihnen zeigte sich, wie die Angestellten der Mission konkurrierende Verpflichtungen miteinander in Einklang bringen mussten.

Unter diesen Voraussetzungen kam es bei der Basler Mission auch dazu, dass manche Missionare sich nicht vollständig mit der Kirche identifizierten und sich nicht in diese eingliederten. Dieses Verhalten bedeutete, dass auch auf der personellen Ebene eine Trennung von Mission und Kirche weiter gepflegt wurde.

Es äußerte sich darin, dass Missionare die Verpflichtungen gegenüber der Mission besonders hochhielten. Hierbei dürfen emotionale Aspekte sicherlich nicht unterschätzt werden: Mag mancher Missionar auch zum Teil unzufrieden auf die straffe Führung reagiert haben⁸⁵ – der Missionsgesellschaft waren sie dennoch tief verbunden und dankbar. Denn sie waren sich wohl bewusst, dass erst deren Einsatz es ihnen ermöglichte, ihren Lebensentwurf in die Tat umzusetzen und missionarisch zu arbeiten. Der Basler Missionar

81 Vgl. dazu für die Basler Mission vor allem Miller, *Missionary Zeal and Institutional Control*.

82 Vgl. Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 18f. für eine Darstellung dessen, wie sich die Zentralisierung auf Basel hin in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert abschwächte, wie sich aber gleichzeitig auch eine Stärkung der Feldinstanzen vollzog – für die Missionare in Indien änderte sich deshalb in ihrer Gehorsamsverpflichtung wenig.

83 Witschi, Schreiben an Richard Lipp, 25.03.1955, in: *Basler Mission/mision21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1. Vgl. aber demgegenüber die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels. Vgl. für den Fall des Kirchenpräsidenten von Südkanara und Basler Missionars Karunakar, der ähnlichen Konkurrenzen von Verpflichtungen unterworfen war, im Kapitel V den Abschnitt 2.1.

84 Vgl. Köllner, *One's Own Concept Challenged*, S. 261.

85 Vgl. für derartige Beobachtungen zum Beispiel Witschi, *Indienreise 1948. Reisenotiz »Censura Fratrum«*, o.D. [1948], in: *Basler Mission/mision21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2115, S. 2.

Richard Lipp beispielsweise empfand so »das Siegel, das ich empfang im Muenster zu Basel« bei der Aussendung als eines der »Dinge[, die] [...] heilig und deshalb bindend«⁸⁶ für ihn seien. Jacques Rossel wiederum verstand diese feierliche Entsendung als eine eigene Ordination.⁸⁷ Das Gefühl der Verbundenheit wurde zudem dadurch bestärkt, dass die Basler Mission als Arm der Gemeinden in der Heimat fungierte. Missionare stammten gemeinhin selbst aus diesen Gemeinden. Und sie waren aufgrund eigener Erfahrungen auch wohl vertraut mit den Opfern, die dort, selbst in Zeiten wirtschaftlicher Krisen, erbracht wurden, um die Basler Mission zu unterstützen.⁸⁸ Auf die Frage, wer dazu berechtigt sein sollte, dem Missionar eine Arbeit zuzuweisen, antwortete deshalb beispielsweise der Malabar-Missionar Hans Zuber 1951: Andere seien »der Ansicht, dass wir Missionare uns einfach dem Bischof zur Verfügung stellen sollten und zu jeder Arbeit im Distrikt bereit sein sollten. Da ich mich aber von der Heimatgemeinde zur Missionsarbeit ausgesandt weiss, kann ich einem solchen Gedanken nicht zustimmen.«⁸⁹ Und vor allem Missionare mit Verantwortung für Finanzen konnten sich den Spendern und der Leitung in der Heimat besonders verpflichtet fühlen – so etwa der Generalkassier Albert Veigel: »Wir geben ab, so schnell wie möglich«, betonte er 1953, als er kritisiert wurde, Liegenschaften der Mission zu vorsichtig an die Kirche zu übertragen, »doch wollen wir es in einer Weise tun, bei der wir die Verantwortung vor der Kirche hier und dem Heimat-Committee tragen können.«⁹⁰

Mit der Kirche fühlten sich die Missionare nicht unbedingt von Beginn an auf diese Weise verbunden. Wenn Missionare auf Distanz zur Kirche gingen, dann standen dabei womöglich auch paternalistische oder kulturalistische Ansichten im Hintergrund. Als alleinige Ursachen können solche Denkweisen aber nicht gelten.⁹¹ Viel wichtiger war zum einen, dass in ihren Köpfen zum Teil alte Vorstellungen vom Missionar als Kraft außerhalb der Kirche fortbestanden. Dies war anscheinend beispielsweise zunächst bei Richard Lipp der Fall. Als dieser in den 1940er Jahren ein Examen ablegte, das ihm

86 Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

87 Vgl. Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 29.12.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2. Vgl. aber die Berichtigung durch Streckeisen, Schreiben an Paul Burckhardt, 10.01.1950 [sic!; eigentlich: 10.01.1951], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2061, S. 1f.

88 Vgl. für die Sensibilität in dieser Frage Schuler, Schreiben an die Heimatleitung, 01.12.1953, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 10.

89 Zuber, Schreiben an Adolf Streckeisen, 08.05.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2056, S. 1f.

90 Veigel, Schreiben an Hermann Witschi, 20.05.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2093.1, S. 1.

91 Für eine ausführliche Thematisierung des Paternalismus im Missionsdenken nach 1947 vgl. im Kapitel V den Abschnitt 2.1.

»die Aufnahme in den Kirchendienst ermöglichen soll«, kommentierte er dies mit abgrenzenden Worten: »Hoffentlich brauche ich das Examenspapier nie, denn ich bin Missionar und will es bleiben.«⁹² Zum anderen war das angespannte Klima in den Kirchen bedeutsam.⁹³ Sich in diese einzugliedern, erschien Missionaren unter diesen Voraussetzungen als gefährlich. Hans Zuber bemerkte zum Beispiel 1954, dass er im Rahmen der kirchlichen Reformen »genug Erfahrungen [...], in denen ich viel Ungerechtigkeit sehen musste«,⁹⁴ gemacht hatte und erklärte damit seine Ängste, als integrierter Missionar ungeschützt Angriffen ausgesetzt zu sein.⁹⁵ Dieses Gefühl, dass der Missionar »is to be subject to the direction and discipline of churches which do not conscientiously discipline themselves«,⁹⁶ war dabei in den indischen Missionskirchen allgemein verbreitet. Wenn Richard Lipp 1954 formulierte, dass es aufgrund der komplizierten innerkirchlichen Konstellationen eine »Tatsache ist, dass ich mit jedem Tag mich mehr fremd fühle in dieser Kirche« und dass er »keinen Freund habe, auf den ich mich verlassen kann, – wenigstens nicht unter denen, die in der Kirche mitreden«,⁹⁷ dann zeigt sich darin eine Entfremdung von der Kirche, zu der die genannten Aspekte sich zusammenfügen konnten.

In diesem Spannungsfeld von zum Teil gegenläufigen Verpflichtungen mussten Missionare einen Ort für sich finden. Sich in die Kirche zu integrieren, bedeutete deshalb mehr als einfach nur das Arbeitsumfeld zu wechseln. Es erforderte vielmehr von jedem Betroffenen eine große Wandlung.⁹⁸ Wie die bereits angeführten Aussagen der letzten Abschnitte andeuten, haderten Missionare teilweise mit dieser Umstellung. Manche Missionare äußerten sich sogar ganz ausdrücklich über die Schwierigkeit dieser Aufgabe: »Ich

92 Lipp, Schreiben [ohne Adressatsangabe], auszugsweise Weiterleitung an Hermann Witschi u.a., 21.06.1945, o.D. [ca. 1944/45], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1 (Herv. i. Orig.) Freilich war dieses Examen primär auf eine Anstellung im deutschen Kirchendienst bezogen, was für deutsche Missionare in der Zeit des Zweiten Weltkriegs eine mögliche Zukunftsoption darstellte. Lipp's Stellungnahme beinhaltet also neben dem genannten Plädoyer für die Missionarstätigkeit auch ein klares Votum für die Arbeit in Indien gegenüber der Arbeit in Deutschland.

93 Vgl. dazu im Abschnitt 2.2 des Kapitels V bzw. grundlegend im Abschnitt 2 des Kapitels II.

94 Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 31.08.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

95 Vgl. ebd., S. 1: »Ich bin durchaus bereit[...] in der ›Church of South India‹ als Missionar zu dienen, aber ich möchte mich nicht von einem solchen Komitee[sic!], wie es der D.C.B. [= Distriktskirchenleitung] in Malabar ist, abhängig wissen.«

96 Vgl. Irv in, *Missionaries Who May Last*, S. 330–332, Zitat: S. 332.

97 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 24.01.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

98 Vgl. für diese Deutung rückblickend auch die Aussagen von Missionaren, die Becker, *Missionaries Speak*, S. 146f. wiedergibt. Vgl. dazu auch den im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels behandelten Fall der doch erfolgenden persönlichen Integration, zum Beispiel bei Richard Lipp.

spreche aus Erfahrung, wenn ich sage, dass die Integration immer neu von unserer Seite ein tägliches Opfer bedeutet. Es scheint leider von aussen, als ob dieses Opfer von mir nicht gefordert wäre, und es ist doch so ganz anders«,⁹⁹ betonte beispielsweise Richard Lipp zu einer Zeit, als er sich als Bischof schon mitten in die Kirche hineingestellt hatte. Dass es »in mehr als einer Beziehung eine Selbstentäußerung ist«,¹⁰⁰ sich als Missionar einzugliedern, hatte in einem ähnlichen Sinne dessen Kollege Christian Schuler auch schon zuvor angesprochen, als die Programme der Integration in Kraft treten sollten.

Unter solchen Vorzeichen ist es nicht verwunderlich, dass manche Basler Missionare versuchten, sich der Integration zu entziehen. Zwar reihte sich unter ihnen kaum einer¹⁰¹ in die große Gruppe von Missionaren ein, die nach 1947 neu nach Indien kamen und nach einem ersten Arbeitsabschnitt den Dienst verließen.¹⁰² Doch auch die Missionare, die sich für das Bleiben entschieden und die mittels der Verträge der Integration zum Wirken in der Kirche aufgefordert wurden, sträubten sich zum Teil gegen die Vorstellung, ganz unter kirchlichem Befehl zu stehen: »Nun sollen wir ja integriert sein, nicht wahr? Wie sich das wohl für meine Arbeit auswirken wird?«, fragte beispielsweise Hans Zuber Anfang 1953, um daran anschließend zu fordern: »Es ist meine Hoffnung, dass man mir in meinen Plänen nicht zu viel ›hineinfunktioniert‹«¹⁰³. Später zeigte sich, dass Zuber seine Absicht, auch zukünftig selbstbestimmt zu arbeiten, in gewissem Maße auch in die Tat umsetzte.¹⁰⁴ Ähnlich verortete sich auch der Generalkassier Albert Veigel: Viele seiner Handlungen sind von der Haltung geprägt, seine Stellung eher über die Funktion im System der Mission als über die Arbeit in der indischen Kirche zu bestimmen. Dieses Verhalten Veigels kritisierte man sogar in den Reihen der Basler Mission selbst: Nach deren Ansicht fürchtete sich Veigel vor der

99 Lipp, Schreiben an Hans Zuber, 27.10.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

100 Schuler, Wieder in Indien, S. 86.

101 Vgl. aber für einen solchen Fall die Anmerkungen zum Ausscheiden von Carl Keller im Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

102 Diese hohe *infant mortality* – unbestätigte Statistiken sprachen von einem Anteil an Abbrechern von 65% – wurde in den offiziellen indisch-christlichen Periodika intensiv diskutiert; vgl. dazu zum Beispiel Bennett, *Missionaries Who May Last*; Irv in, *Missionaries Who May Last*.

103 Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 03.01.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1.

104 Vgl. Lipp, Schreiben an Hans Zuber, 27.10.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1, der Zuber in Erinnerung rufen musste, dass »[wir] nur in so weit in der heutigen Lage ein Nutzen und Segen sein [können], wenn wir uns rückhaltlos der Kirche zur Verfügung stellen und mit gleicher Konsequenz, wenn wir das nicht können, nicht uns hier zu halten versuchen.«

Herausforderung, die das Eingliedern in die Kirche beinhaltet.¹⁰⁵ Deshalb wolle er die Mission als eigene Größe im finanziellen Bereich erhalten. So würde er allerdings »die Integration nur als Zuschauer mit[machen]«,¹⁰⁶ wie Jacques Rossel bemerkte.

Zusammenfassend ist also festzuhalten, dass die Mission und ihre Missionare zum Teil den Appell unterliefen, die bestehende Trennung von Mission und Kirche zu überwinden: Dies äußerte sich darin, dass organisatorisch zwei Bereiche weiter nebeneinander fortbestehen konnten, dass vonseiten der Mission besondere Rechte gegenüber Angestellten der Mission geltend gemacht wurden und dass einzelne Missionare sich nicht in die Kirche einfügten. So lebte also auch bei der Basler Mission in Indien nach 1947 jener Zug im Denken der Mission fort, sich von der Kirche zu distanzieren und sich als nicht-kirchliche Größe zu verstehen.

Diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit im Ansinnen, die Integration zu vollziehen, führte zu anhaltender Kritik in den indischen Kirchen: »Until the last of the Mission Continuing Committees is liquidated, the C.S.I. is not truly an Indian Church«,¹⁰⁷ mahnte mit Blick auf die strukturelle Seite noch in den späten 1950er Jahren der CSI-Bischof David Chellappa an. Gleichmaßen richteten sich auch wiederholt die Forderungen an die einzelnen Missionare, dass diese »should be persons who would be willing to give their best loyalty, after God, to the Church and not to the missionary society which they represent.«¹⁰⁸

2.2 Neuausrichtungen der Mission auf die Kirche hin

Auf solche Weise äußerten sich aber nicht nur indische Vertreter. Missionare, die bereits entschiedener den Schritt in die Kirche vollzogen hatten, unternahmen ebenso Anstrengungen, andere Angestellte der Mission zum Eingliedern zu bewegen. Die eben angeführte Kritik Rossels an Veigels zurückhaltendem Verhalten in der Integration zielte beispielsweise in diese Richtung. Noch expliziter warnte zum Beispiel Bischof Richard Lipp an anderer Stelle davor, die Stellung von Strukturen der Mission abseits der

105 Vgl. Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 11.02.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1f.

106 Vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 04.12.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1–3, Zitat: S. 1.

107 Chellappa, Towards an Indian Church, S. 19.

108 So Rajaiah D. Paul auf der CSI-Synode 1954; zit. n. George, Church of South India, S. 86. Vgl. auch direkt bei Paul, »Der Einsatz von Missionaren von Uebersee«. Übersetzt durch Missionar Maurer, 13.01.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 1. Vgl. für weitere Forderungen der Integration durch Vertreter der CSI u.a. o.A., From the Editor. Church Union and after, S. 2.

Kirche fortzuführen. Er wies dabei auch auf die große Gefahr hin, dass sich Kirche und Mission somit nur weiter voneinander entfremdeten.¹⁰⁹

Dass sich Missionare in dieser Weise und mit diesen Anliegen zu Wort meldeten, weist darauf hin, dass der kirchenferne Zug im Denken der Mission keinesfalls alleine stand. Er wurde vielmehr sowohl auf der strukturellen Ebene als im Handeln der einzelnen Personen vielfach gebrochen. Dass Eingliederung und Integration ebenso Teil der Mission nach 1947 war, zeigen die folgenden Ausführungen. Dabei wird sichtbar, dass die Mission und ihre Missionare in dieser Zeit neue Verständnisse von ihrer Arbeit für sich fanden, die kirchennahe Haltungen erst ermöglichten.

Auf eine erste Weise richtete die Mission dabei ihr Selbstverständnis durch ein Überdenken der Idee der sogenannten Pioniermission neu aus. Von deren Vorstellung, dass Missionsarbeit bedeute, die Kirche immer wieder zurückzulassen, um in noch nicht missionierte Gebiete vorzudringen, rückte man nun ab. Stattdessen suchten die Mission und ihre Missionare nach Wegen, auch im Wirken in den Kirchen Missionsarbeit zu entdecken. Gelang ihnen dies, dann erleichterte dies ihnen, in die Kirchen einzugehen und diesen Ort als den rechten Platz für sie anzunehmen.

Dass ein solches Denken auch in der Basler Mission vorhanden war, zeigte sich beispielsweise bereits 1948 in einem Vortrag des Basler Afrika-Inspektors Emanuel Kellerhals. In diesem stellte er seine Hauptfrage »Sind wir noch Pioniermission?« in ein neues Licht, indem er ausdrücklich für den beschriebenen Fokuswechsel warb:

Wo steht zu lesen, daß nur der bewegte, offene Kampf eine echte apostolische Tat sei, nicht aber das stille unscheinbare Bauen? [...] Gottes Auftrag an seine Gemeinde und an deren Diener umfaßt also offenbar beides, Anfang *und* Fortgang, bewegten Kampf *und* stille Aufbauarbeit. [...] [N]irgends im Neuen Testament [ist] zu lesen [...], daß die neugewonnenen Heidenchristen *nur* ihr Gemeindeleben erhalten, die Apostel aus den älteren Gemeinden dagegen *nur* evangelisieren sollen. [...] Darum ist alles, was die Mission tut, um der Kirche das Gewissen und das Verantwortungsbewusstsein zu schärfen für ihre noch unevangelisierten Völker, um *mit* der Kirche immer wieder neu vorzustoßen in die Welt des Heidentums, echte Pionierarbeit. [...] Wesentlich ist nicht die *Form* der Pioniermission, sondern der *Pioniergeist*, der in den Vätern lebte und um den wir heute wieder für uns und für unsere Tochterkirchen ringen müssen. [...] Es geht nicht darum, ob wir noch Pioniermission sind oder wieder Pioniermission werden, sondern darum, daß wir eine Mission mit der evangelistischen Kraft der Pioniermissionare seien.¹¹⁰

109 Vgl. zum Beispiel Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 14.02.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

110 Kellerhals, Sind wir noch Pioniermission, S. 110f., 116, 118f. (Herv. i. Orig.).

Gerade die einzelnen Missionare standen vor der Herausforderung, ein solches Verständnis aufzunehmen und tatsächlich dementsprechend zu leben. Gelang es ihnen, dann war es ihnen möglich, auf die Frage, als was sie sich selbst sahen, zu antworten: »Durchaus als Missionar, was aber nicht heißt, dass ich meine, persönlich recht viele Heiden bekehren zu müssen.«¹¹¹ Gelang es ihnen, dann spielte es für sie auch keine Rolle mehr, wenn sich ihre offizielle Arbeitsbezeichnung veränderte und sie zum Beispiel »fraternal workers«¹¹² genannt wurden. Unter diesen Voraussetzungen wurde es für einen Missionar möglich, sich als der Kirche zugehörig zu fühlen und sich in diese, gemäß der Idee der Integration, einzugliedern.

Auch bei Basler Missionaren erstarkten solche Vorstellungen. Ganz in diesem Sinne legte beispielsweise Jacques Rossel dar:

Ich glaube nicht, dass die Integration, das heisst die Einverleibung der Mission und die Eingliederung der Missionare in die aus der Mission gewachsenen Kirche den Missionaren neue Anforderungen stellt. [...] Der wahre Missionar war immer ein integrierter Missionar. Er war sich dessen bewusst, dass er mit der Gemeinde [...] ein Leib und eine Seele war. [...] Die Integration schenkt ihm wieder den Stand, der immer der seine war, nämlich den Stand eines Gemeindegliedes, das *in* der Gemeinde ist.¹¹³

Dass sich Rossel gezielt in ein Gremium seiner Distriktskirche wählen ließ, wie im letzten Kapitel beschrieben,¹¹⁴ erscheint auf dieser Grundlage noch einmal in einem anderen Licht: Es lässt sich, abseits der dort vorgenommenen Deutungen, auch als augenfälligen Versuch des Missionars verstehen, die von ihm durchlaufene Neujustierung auch praktisch umzusetzen. Auf diese Weise kommentierte Rossel auch selbst diesen Schritt: »Das ist doch der Sinn der Integration, dass wir volle Glieder der Kirche sind und deshalb ihre Rechte und Pflichten teilen.«¹¹⁵

111 Moritz, Der Missionar und die junge Kirche heute, S. 134, der hier Aussagen aus einer Umfrage unter Missionaren vermittelt.

112 Vgl. Becker, Missionaries Speak, S. 145f. für die positiven Stellungnahmen von Missionaren in Forschungsinterviews zu dieser Bezeichnung.

113 Vgl. Rossel, Vortrag »Der Missionar und seine Berufung im Lichte der Integration«. Gehalten in einer Missionstunde, 05.12.1952, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS1-C01-2989, S. 1–5, 11–13, Zitat: S. 1 (Herv. i. Orig.).

114 Vgl. im Kapitel V den Abschnitt 2.1.

115 Ders., Schreiben an Hermann Witschi, 19.04.1954, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1. Diese Meinung Rossels wurde auch in Kreisen der Basler Führung und in der Missionsbewegung generell vertreten; vgl. u.a. Streckeisen/Witschi, Integration. Entwurf als Diskussionsgrundlage, 1947, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2099, S. 5 bzw. Neill, Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene, S. 185–189. Vgl. auch Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 112 für eine retrospektive Schilderung darüber, von indischer Seite sogar aufgefordert worden zu sein, diese Amtsübernahme als Integration zu verstehen und zu vollziehen.

Ebenso – und ganz besonders – vollzog auch Richard Lipp eine derartige Neuausrichtung. Indem er das Amt des Bischofs von Nordkerala übernahm, stellte er sich nicht nur vor oder über die Kirche. Er setzte damit auch einen besonders entschiedenen Schritt in die Kirche hinein. Bei Lipp werden zudem drei Aspekte deutlich, was es bedeutete, sich als Missionar auf eine solche Weise neu zu definieren: Erstens war ein solcher Schritt keine oberflächliche Handlung. Vielmehr beinhaltete er eine grundlegende Neuorientierung, die gegen Widerstände im eigenen Selbst erst erstritten werden musste: Dass Lipp sich zunächst fremd in Kirche und Kirchendienst fühlte, wurde bereits erwähnt.¹¹⁶ Hierin spiegelte sich wider, wie sein Inneres gegen die Umstellungen aufbeehrte. Als er in der Folgezeit allmählich akzeptierte, auch in eine feindlich gesinnte Kirche einzugehen,¹¹⁷ bedeutete dies, dass er diese Widerstände schrittweise überwand. Erst am Ende dieses Prozesses war er schließlich so weit, ganz in die Kirche einzugehen – und darin sogar eine verantwortliche Position einzunehmen.¹¹⁸ Zweitens war eine solche Neuausrichtung auch gegen äußere Widerstände zu verteidigen. Nicht zuletzt galt es für einen integrierten Missionar, sich gegenüber den fortgesetzten Forderungen seiner Missionsgesellschaft nach Gehorsam zu behaupten.¹¹⁹ Drittens schließlich zeugt Richard Lipp's Beispiel davon, dass im Selbstverständnis des Einzelnen Missions- und Kirchendienst durchaus miteinander verbunden sein konnten. Dies ging zweifellos nur, wenn der eigene Wesenskern nicht als etwas Statisches und Einheitliches, sondern als etwas Wandelbares und Vielfarbiges angesehen wurde. Lipp schien ein solches Verständnis von sich zu haben und es auszuhalten, wenn scheinbar widersprüchliche Aspekte seines Selbst nebeneinander existierten und miteinander nur in relativem Einklang standen.¹²⁰ Für ihn selbst war das Nebeneinanderstehen seiner missionarischen und seiner kirchlichen Identität aber womöglich nicht einmal

116 Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels.

117 Vgl. für das Akzeptieren dieser Umstände, das bei Lipp vor allem ab dem Jahr 1952 sichtbar wird, u.a. Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 08.06.1952, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2.

118 Vgl. zur Relativierung der naheliegenden Ansicht, diese Amtsübernahme sei durch das Anstreben einer Machtposition motiviert gewesen, die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

119 Schon zum Amtsantritt hat Lipp in diesem Sinne »zu verstehen gegeben, dass er als Bischof die Mission und also auch die Missionsinteresse nicht vertreten wird«; Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 15.03.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1f. Vgl. ebenso Lipp, Schreiben an Jacques Rossel, 29.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1. Dies bedeutete nicht, dass sich Lipp immer den Weisungen der Mission entziehen konnte; vgl. zum Beispiel ders., Schreiben an Hermann Witschi, 26.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

120 Vgl. hierzu auch die Bemerkungen zum Identitätsverständnis der vorliegenden Arbeit, die im Abschnitt 4 des Kapitels I geleistet werden. Vgl. zu Lipp's weiteren Selbstverständniswandlungen auch die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VII.

inkonsistent. Als einen Bruch mit seiner missionarischen Berufung sah er den Dienst in und für die Kirche zumindest nicht an: »Es sind in 3 Jahren 30 Jahre, dass ich eingetreten bin und ich bin mir und meiner Mission innerlich treu geblieben«,¹²¹ formulierte Lipp diesbezüglich selbst in der Zeit, als die Konflikte mit der Basler Mission um die noch offenen Reformen besonders scharf geführt wurden. Explizit schloss er dabei in seiner Ansicht auch die institutionelle Bindung an die Missionsgesellschaft mit ein. So betonte er, als er nach seinem Heimaturlaub 1957 erneut ausreiste: »Ich gehe diesen Weg im Gehorsam gegen den Herrn der Kirche und moechte es tun als Basler Missionar mit dem Segen der Mission, deren Glied ich sein darf seit 1929.«¹²² Konsequenterweise verknüpfte Richard Lipp in seinen späten Jahren, nach seiner Rückkehr aus Indien, sein Wirken sowohl mit der CSI als auch mit der Basler Mission.¹²³ Auch wenn während all dieser Zeit, vor allem während Lipps Zeit als Bischof, das Verhältnis der Basler Führung zu ihm zum Teil angespannt war: Hinter dem Schleier der Auseinandersetzungen war auch jenen diese anhaltende Verbundenheit Lipps zur Mission durchaus spürbar.¹²⁴

Diese Neubestimmung der Mission geschah aber nicht nur unmittelbar in den Arbeitsgebieten der Mission. Die Idee der Integration ging auch verstärkt in die Heimatländer der Mission ein. Dort beobachtete man die Entwicklungen in Asien und Afrika und nahm dies zunehmend zum Anlass zu kritisieren, dass »die Gemeinden durch die Missionsgesellschaft in ihrem Auftrag entlastet«¹²⁵ und dadurch träge werden. »Der Zustand der [...] organisatorischen Unabhängigkeit der Missionsgesellschaft von den Kirchen wurde nach 1945 immer mehr als unbefriedigend und nicht mehr zeitgemäß in Frage gestellt«.¹²⁶ In vielen westlichen Ländern wurde es in der Folge dessen zu

121 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 26.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

122 Ders., Schreiben an das Komitee der Basler Mission, 20.09.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

123 Nach dem Rücktritt als Bischof 1959 und einem Aufenthalt in Australien nahm Lipp 1962 eine neue Arbeit in der CSI an – und bat bewusst die Basler Mission um Wiederaufnahme in ihren Dienst; vgl. für die Verhandlungen auf Wiederanstellung u.a. ders., Schreiben an Jacques Rossel, 04.10.1962, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-04-259. Später, im Ruhestand in Deutschland, sollte Lipp dann sowohl als offizieller Vertreter der CSI für Europa fungieren als auch »in freier Weise im Heimatdienst der Basler Mission – Deutscher Zweig« mitarbeiten; Gr au, Schreiben an Richard Lipp, 22.02.1967, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-04-259; Zitat: S. 2.

124 Vgl. Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

125 Wil dbolz, »Fragen an die Mission«. Vortrag gehalten anlässlich der Besinnungswoche der Heimatarbeiter der Basler Mission, 06.04.1962, in: Basler Mission/mission21, Q-41.23, S. 1–6, Zitat: S. 2.

126 Funkschmidt, *Earthing the Vision*, S. 195 – hier auf die *London Missionary Society* bezogen. Der Befund ist aber auf andere Missionsgesellschaften übertragbar.

einem wichtigen Anliegen der Mission, das Verhältnis zu den Kirchen neu zu ordnen.¹²⁷ Auch die Basler Mission setzte sich mit diesem Ansinnen auseinander und leitete Reformen in die Wege.¹²⁸ Es waren all diese Entwicklungen, die auch dazu beitrugen, dass 1961 der Internationale Missionsrat und der Ökumenische Rat der Kirchen miteinander verschmolzen. Damit wurden die beiden Organisationen, die zuvor jeweils die protestantische Mission bzw. die protestantischen Kirchen repräsentiert hatten, zu einer Organisation.¹²⁹ Hier drückte sich womöglich am sichtbarsten aus, wie stark der Gedanke wurde, die Trennungen von Mission und Kirche zu überwinden.

Mit dieser ersten Neuausrichtung war eine zweite verknüpft: Die Mission und ihre Missionare lösten sich von der Vorstellung, dass westliche Organisationen die Träger der Mission sein müssten.¹³⁰ Stattdessen begannen sie, die Kirche als missionarische Kraft ernst zu nehmen. Mission wurde in dieser Weise neu bestimmt – als eine Aufgabe zwischen verschiedenartigen Gemeinschaften des Glaubens auf der Welt, die missionarisch aktiv sein wollten und sein konnten.

Diese Neujustierung beinhaltete, dass Mission nicht mehr als ein Unternehmen mit einem stabilen westlichen Zentrum gedacht wurde, von dem aus der Glaube sich strahlenförmig ausbreiten sollte. Die Mutterländer der modernen protestantischen Mission wurden nun nicht mehr aus dem Kreis der möglichen Ziele der Mission ausgeklammert. Dieses neue Denken zeigte sich ganz besonders prominent bei der ÖRK-Weltmissionskonferenz in Mexico City 1963, wo die *mission in six continents* als Leitidee für die missionarische Arbeit formuliert und ausgerufen wurde.¹³¹

Die Basler Mission entwickelte ihr Selbstverständnis in dieser Zeit auf eine ähnliche Weise fort. Augenfällig wurde dies in der neuen Form, in der sie ihre Öffentlichkeitsarbeit betrieb: Ab 1956 informierte nicht mehr *Der Evangelische Heidenbote*, sondern *Der Auftrag* die Unterstützer der Basler Mission. Der neue Name der Zeitschrift trug nicht mehr die Konnotation der in eine Richtung verlaufenden Mission mit sich. Mit der Umbenennung ging zudem eine Veränderung des inhaltlichen Fundaments einher, mit der die Bedeutung der westlichen Länder im Unternehmen der Mission relativiert wurde:

127 Vgl. ebd. insgesamt sowie Gossweiler, *Unterwegs zur Integration*.

128 Vgl. zu diesen Entwicklungen Rossel, *In the Process of Change*, S. 26–29 – sowie die knappen Ausführungen zu diesen Reformen im Kapitel VIII.

129 Vgl. dazu umfassend – mit besonderem Fokus auf die Rolle Lesslie Newbigins in diesem längeren Prozess – Laing, *From Crisis to Creation*.

130 Vgl. zur zeitgenössischen Einforderung aus dem Umkreis der Basler Mission, den überkommenen Sendungsbegriff der westlichen Mission zu überdenken, Dürr, *Sendung*.

131 Vgl. Dunca n, *The Growth of Partnership*, S. 1045f.; Winter, *The 25 Unbelievable Years*, S. 62–64.

Seinem Namen entsprechend möchte das neue Organ den Auftrag der Mission unter den heutigen Verhältnissen, Gottes Willen und sein Handeln in der Völkerwelt, der Heimatgemeinde und den Mitarbeitern groß machen. [...] Im Zeichen der wachsenden ökumenischen Verbundenheit möchten wir ebenso die Stimme unserer Schwesterkirchen in Asien und Afrika vernehmen.¹³²

Weitergehende strukturelle Änderungen in diesem Sinne schlossen sich freilich nicht unmittelbar an: Erst vier Jahrzehnte später wurde in der Leitung der Basler Mission auch ein Referat für die Mission in Europa gegründet und damit der Idee der Mission in allen Kontinenten auch in dieser Hinsicht Rechnung getragen.¹³³

Von den Missionaren in den Missionsgebieten wurde eine solche Neuausrichtung schon weit früher verlangt. Denn ihnen kam im Programm der multidirektionalen Mission eine besondere Rolle zu: Sie stellten die Scharniere dar, über die die verschiedenen Kirchen untereinander verbunden waren. Ein Missionar, der diese Neujustierung mitvollzog, verstand sich nicht mehr als Botschafter der westlichen Kirchen, sondern als Gesandter der Weltkirche, der seine Arbeit nicht in einer fremden Kirche, sondern in einem Teil seiner eigenen Kirche verrichtete. Zu dieser persönlichen Neubestimmung gehörte es somit, die Kirche, in die man bestellt wurde, als die eigene zu erkennen und anzunehmen.¹³⁴ Zum Beispiel unter den Missionaren der amerikanisch-presbyterianischen Mission wurde eine solche Neuausrichtung 1959 auch deutlich ausformuliert:

Though methods and manners of service may change, the role of the missionary continues to be to serve as one who embodies the spirit of Christ in his life, who witnesses effectively of Christ, and *who works within the Christian Church wherever he serves*.¹³⁵

Voraussetzung ebenso wie Folge dieser Neukonzeption war es zudem zu überdenken, was die in dieser Zeit genauso wie zuvor wiederholt beschworene Bruderschaft in der Mission bedeuten sollte. Sie hatte traditionell die Verbindung unter den westlichen Missionaren beschrieben. Dies fand spätestens ab den 1950er Jahren immer weniger Verständnis in den nicht-westlichen

132 Wit schi, Zum Neuanfang, S. 2.

133 Vgl. zu diesem Aspekt im Rahmen des sog. GWATT-Prozesses Schmidt, Die Basler Mission im Gesamtprozess der Erneuerung, S. 219–224.

134 Vgl. auch Vicedom, The Rôle of the Missionary, S. 168: Wenn Missionare sich als Teil der lokalen Kirche verstünden, dann würde auch »the matter of defining the rôle of the missionary [...] irrelevant« werden.

135 Zit. n. einem – bei Heide man, From Mission to Church, S. 704 (Herv.: AK) wiedergegebenen – Programmpapier der Mission der amerikanischen presbyterianischen Kirche.

Kirchen.¹³⁶ Sich als Missionar bewusst in die Kirchen einzugliedern, beinhaltet deshalb auch, auf diese althergebrachte Form der Gemeinschaft zu verzichten. Die Basler Mission trug diesem Gedanken in ihren Maßnahmen Rechnung: So ging sie ab den frühen 1950er Jahren davon ab, Missionarskonferenzen abzuhalten und kehrte auch nicht dazu zurück, als einzelne Missionare dies bemängelten oder unter dem Ausbleiben der Treffen litten.¹³⁷ Damit setzte sie auch gegenüber ihren Angestellten ein klares Signal, ihr Verständnis von Mission im beschriebenen Sinne neu zu denken.¹³⁸

Eine ebensolche Neubestimmung vollzog beispielsweise der Basler Missionar Hans Zuber im Laufe der 1950er Jahre. Er hatte zwar auch schon früher stolz berichtet, dass er »vollautorisiert Pfarrer in der Südindischen Kirche«¹³⁹ sei. Doch in vielen seiner Schreiben und Handlungen zeigte sich, dass er sich dagegen sperrte, in die Kirche ganz einzugehen. Er schien sie nicht als vollwertigen Träger der Mission akzeptieren zu können.¹⁴⁰ Diese Haltung Zubers änderte sich jedoch ab etwa 1956 – ab dem Zeitpunkt, in dem er zum Distriktpfarrer des Wynaad-Gebiets ernannt wurde.¹⁴¹ Dieses Gebiet wurde von der Diözese Nordkerala ausdrücklich als Missionsgebiet ausgezeichnet und Zuber sowie andere betrieben somit dort – als Kirchenkräfte – Missionsarbeit. Zuber wurde hierdurch davon überzeugt, dass Mission auch unter kirchlicher Flagge möglich sein konnte, wie sich in seinen späteren Berichten zeigte.¹⁴²

136 Vonseiten indigener Kirchenvertreter wurde das Aufbrechen der alten – kulturell vorbestimmten – Bruderschaft teilweise ausdrücklich gefordert; vgl. zum Beispiel Kot to , *The Church's Responsibility*, S. 159–161, Zitat: S. 159f.: »Frequent meetings between the missionaries themselves should be avoided, however desirable for reasons of language and mentality. There is a danger of creating ethnic groups which may prove harmful to the community life.«

137 Vgl. zum Beispiel Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 03.01.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2 für das Einfordern von Missionarskonferenzen. Vgl. zum Beispiel Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f. für das Erkennen der Belastungen, die sich für die Missionare aus dem Wegfallen dieser Treffen teilweise ergaben.

138 Vgl. hier auch die Aussagen von Missionaren, die Niels-Peter Moritzen für seine Studie befragt hat: *Mor it zen, Der Missionar und die junge Kirche heute*, S. 125.

139 Zuber , Schreiben an Hermann Witschi, 02.06.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2.

140 Vgl. zum Beispiel ders., Schreiben an Hermann Witschi, 27.10.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 1 sowie die Ausführungen im Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels.

141 Vgl. hierzu auch die Ausführungen im Abschnitt 2.1 des Kapitels V.

142 Vgl. zum Beispiel die Schilderungen in Zuber , *Aus dem Leben der Gemeinden*.

Eine dritte Neuausrichtung betraf schließlich die Ebene der Organisation: Die Missionsgesellschaften entfernten sich zunehmend davon, als weisungsbefugte Stellen neben der Kirche aufzutreten. Diese Änderung war dabei selbstverständlich eng mit den beiden bisher beschriebenen Neuausrichtungen verknüpft.

Sie war aber in der Hinsicht besonders bedeutsam, dass es durch sie für die einzelnen Missionare einfacher wurde, sich wirklich in die Kirche hineinzu-begeben. Denn solange die Gesellschaften die Verbindungen zu den von ihnen bezahlten Angestellten nicht lockerten, waren die Missionare zwischen zum Teil gegenläufigen Anforderungen zerrissen. Das im vorherigen Kapitel angeführte Beispiel Richard Lipps veranschaulicht dies: Die Basler Mission verstand sich in diesem Zusammenhang noch 1955 als der maßgebliche Arbeitgeber. Das Verhalten Lipps als ganz in der Kirche integrierter Missionar wusste sie unter diesen Voraussetzungen nur als Ungehorsam zu deuten und zu kritisieren.¹⁴³

Erst in den späten 1950er Jahren bestimmte die Basler Mission doch entschiedener ihre Stellung gegenüber den Missionaren neu. Sie begann dann aber zum Beispiel, sich gegenüber Bischof Richard Lipp zurückzunehmen und mit Blick auf das Verhältnis zu ihm sich selbst ins Gedächtnis zu rufen:

Er fühlt sich der Südindischen Kirche verpflichtet und muss als Bischof auf seiner letzten Unabhängigkeit von den Basler Missionsinstanzen beharren. Andererseits mag bei Rossel und Veigel, vielleicht auch bei uns, die Tendenz vorhanden sein, ihn in dem Sinne als zu uns gehörig zu betrachten, dass wir als ihm übergeordnete Instanzen mit ihm verkehren [...]. Ich glaube, wir müssen uns daran gewöhnen, ihn in gutem Sinne als unabhängigen Gegenkontrahenten der Basler Mission zu behandeln, solange wir mit ihm zu verhandeln haben.¹⁴⁴

Unter Beweis stellte die Basler Mission ihr neues Selbstverständnis auch darin, dass sie in dieser Zeit aufkommenden Wünschen eine Absage erteilte, die eigenen Weisungsbefugnisse noch weiter auszudehnen. Mitte der 1950er Jahre gab es nämlich die Überlegungen, den Inder Stanley Samartha¹⁴⁵

143 Vgl. dazu, wie deshalb in der Basler Mission ein Antagonismus gegenüber Richard Lipp gepflegt wurde, vor allem Veigel, Schreiben an Jacques Rossel, 05.10.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C05-03-10925, S. 1; Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 19.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3.

144 Vgl. insgesamt Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1f., Zitat: S. 2.

145 Zu diesem in den Basler Missionskirchen sozialisierten Theologen, der später einen bedeutenden Platz in der Wirkungsgeschichte der protestantischen Theologie Indiens und im Ökumenischen Rat der Kirchen einnehmen sollte, vgl. u.a. Schouten, Jesus as Guru, S. 218–227.

zu einem »Angestellte[n] der Mission in Indien«¹⁴⁶ zu machen. Gegenüber diesem Anliegen betonte die Missionsgesellschaft jedoch, »dass die Basler Mission mehr und mehr ueberhaupt aufhoert, auf dem Felde ein eigener body zu sein und nicht nur mit ihrem Besitz, sondern auch mit ihren Mitarbeitern eingeht in die einheimische Kirche«.¹⁴⁷ Sie führte diese Pläne also nicht aus, da sie es für äußerst fraglich hielt, ob »es nun richtig und tunlich [ist], angesichts einer solchen unaufhaltsamen und grundsatzlich zu bejahenden Entwicklung, die uns Europaeer auch alle angeht, einem hervorragenden indischen Pfarrer zu erklaren: Du gehoeerst fortan zum Stab der Mission!«¹⁴⁸

Doch nicht nur in solchen Einzelfällen, sondern allgemein prägte das Anliegen, nicht mehr als weisungsbefugter Vorgesetzter aufzutreten, das Handeln der Basler Mission. Um dies zu unterstützen, trieb sie selbst Reformen voran, die ihre Position als Geldgeber verminderte: Sie schlug vor, dass die Gelder für die missionarischen Arbeiter, die die Basler Mission weiter stellen musste, nicht mehr direkt von ihr ausgezahlt werden. Stattdessen sollten diese an die Diözesanstellen der CSI gehen. Hierdurch erhoffte sie, dass man die indischen Kirchen stärker als diejenigen Stellen wahrnahm, die für die kirchlichen Angestellten sorgten.¹⁴⁹ Damit reagierte die Basler Mission auch auf öffentliche Aufforderungen von indigenen Kirchenvertretern in dieser Zeit, die hervorgehoben hatten, dass »[p]sychologically the fact that the money is paid to the missionaries through the church helps them to realize that the church is responsible for them«.¹⁵⁰

Zwar wurde dieses Vorhaben zunächst nicht umgesetzt, weil die Kirche administrative Probleme befürchtete und selbst noch zögerte.¹⁵¹ Aber der Plan bewirkte durch seine Zielrichtung doch, dass gerade auch jene Basler Missionare sich stärker der Idee der Integration öffneten, die zuvor besonders ihre Rolle im System der Mission betont hatten. Der Generalkassier Albert Veigel beispielsweise ging in zunehmendem Maße davon ab, die separate Stellung der Mission im Finanzwesen zu bekräftigen. Vielmehr wurde er selbst zunehmend zum Antreiber der Reformen: Als Feldleiter war er schließlich ab 1959 entscheidend dafür mitverantwortlich, dass die

146 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 10.03.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1 (Herv. i. Orig.).

147 Witschi, Schreiben an Jacques Rossel, 14.03.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1.

148 Ebd., S. 1. Vgl. für eine fast gleichlautende frühere Stellungnahme zu dieser Frage schon Streckeisen, Schreiben an Paul Burckhardt, 10.01.1950 [sic!; eigentlich: 10.01.1951], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2061, S. 1f.

149 Vgl. ders., Schreiben an Albert Veigel, 19.03.1962, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2092.1, S. 1.

150 Kot to, The Church's Responsibility, S. 157.

151 Vgl. Veigel, Schreiben an Hermann Witschi, 31.10.1962, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2092.1, S. 2.

letzten und entscheidenden Schritte gegangen wurden, damit die Reste des organisatorischen Eigenlebens der Basler Mission in Indien endgültig aufgegeben wurden.

All diese angeführten Fälle zeigen, dass in der Zeit nach 1947 ein kirchennaher Zug in der Mission vorhanden war – und noch darüber hinaus: dass dieser Zug durch mehrere Neuausrichtungen der Mission erstarkte. In der zunehmend prägenden Vorstellung wurden die Kirchen, auch die früheren Missionskirchen, nicht mehr als Gegenüber, sondern als selbstverständlicher Teil der Mission, als Ort und Träger von missionarischer Arbeit verstanden. Die westliche Mission und ihre Missionare mussten, als Vertreter der früheren Gestalt von Mission, auf die beschriebenen Weisen auf diese Neubestimmungen reagieren, um weiter tätig und von der Kirche akzeptiert zu sein.

Endgültig und vollständig setzte sich aber diese kirchennahe Denkweise in der westlichen Mission und auch bei der Basler Mission nicht durch. Der kirchenferne Zug blieb latent vorhanden und wurde in anderen Umständen und Konstellationen zum Teil auch wieder wirksam.¹⁵²

3. Zusammenfassung

Die Frage der Beziehung von Mission und Kirche als verschiedene Formen geistlicher Gemeinschaft zueinander stand im Mittelpunkt dieses Kapitels. Mit dieser Frage wurde die protestantische Mission ab spätestens den 1940er Jahren stark konfrontiert: Zuvor war ihre Welt vielfach vom Bild der heroischen Pioniermission abseits der Kirchen geprägt gewesen. Dies hatte auch zu einer organisatorischen Gegenüberstellung von Kirchen- und Missionsstrukturen in den Missionsgebieten geführt. In dieser Zeit nun betonte der ökumenische Diskurs entschieden, dass alle christlichen Gemeinschaften zusammen dem Missionsauftrag nachgehen sollten und deshalb die bestehenden Trennungen zu überwinden seien.

Auch die Basler Mission nahm diesen Appell auf und trat mit ihren indischen Kirchen in einen Prozess ein, der die Beziehung zueinander neu bestimmen sollte. Diese Neuorientierungen, die sogenannte Integration von Mission und Kirche, dauerte mehrere Jahrzehnte. Das war vor allem auch Folge und Ausdruck einer Aushandlung zwischen kirchenfernen und kirchennahen Handlungs- und Denkweisen innerhalb der Basler Mission. Erstere Tendenz führte dazu, dass Vertreter der Basler Mission sich diesem Aufruf entgegenstellten, indem sie teilweise Strukturen und Sonderrechte der Mission aufrecht zu erhalten versuchten oder sich weigerten, sich in die Kirche einzufügen. Im Laufe der Zeit wurde jedoch der zweite Zug immer

¹⁵² Vgl. dazu die knappen Ausführungen im Kapitel VIII.

dominanter. Dies stand im Zusammenhang mit mehreren Neuausrichtungen der protestantischen Mission, die auch die Basler Mission vollzog. Dabei wurden die alten Vorstellungen zurückgelassen, dass Missionare außerhalb der Kirche wirken, Gesandte der westlichen Christenheit und zuerst Angestellte der Missionsgesellschaften sein müssten. Mithilfe dieser neuen Verständnisse wurde die vorherige Trennung von Mission und Kirche sukzessive überwunden: Die einzelnen Missionare gliederten sich in die Kirche ein und die Basler Strukturen in Indien wurden vollständig aufgelöst.

Die Neuaushandlung des Verhältnisses von Mission und Kirche in dieser Zeit fügte sich dabei in eine lange Unterhaltung innerhalb der Mission ein: Seit der Begründung der modernen protestantischen Mission war diese Beziehung immer wieder neu in Auseinandersetzung zwischen kirchennahen und kirchenfernen Positionen bestimmt worden. Je nach Kontext wurden verschiedene Antworten gegeben. Nicht immer, aber meistens war dabei die Tendenz zur Kirchenferne stärker gewesen. Erst die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts änderten die Konstellationen in dieser Auseinandersetzung auf die beschriebene grundlegende Weise zugunsten der kirchennahen Sichtweisen.

VII. Die Basler Mission in der gelebten Union der *Church of South India*

Die beiden vorherigen Kapitel konzentrierten sich auf das Eigenleben der Basler Missionskirchen. Es wurde erkundet, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare gegenüber der Anforderung verhielten, das Verhältnis von Mission und Kirche neu zu denken. Auch dieses Kapitel berührt die Frage, wie sich die Mission in einem neuen kirchlichen Umfeld positioniert hat. Jedoch geht diesmal der Blick über die Grenzen der Basler Kirchen hinaus: Er richtet sich auf die kirchliche Umwelt, in der diese Kirchen in Südindien eingebunden waren.

Auch in den hier nun relevanten Zusammenhängen stellte das Jahr 1947 einen Einschnitt dar. Denn fast zur selben Zeit, zu der Indien politisch unabhängig wurde, kam es in Südindien auch im kirchlichen Feld zu grundlegenden Veränderungen: Die *Church of South India* wurde im September desselben Jahres ins Leben gerufen. In ihr schlossen sich eine Vielzahl von Missionskirchen mit unterschiedlichen konfessionellen¹ Hintergründen zusammen. Dies war besonders auch Folge des Einflusses, den das ökumenische Denken in der Mission erlangt hatte. Die Basler Mission war schon in der Aushandlung dieser Unionskirche beteiligt gewesen. Ihr malabarischer Distrikt ging 1947 in der CSI auf. Die beiden Bezirke Südmahratta und Südkanara folgten dann 1958 und 1968 (siehe Abb. 2).

Das überkonfessionelle Wesen der CSI stellte die Missionsgesellschaften in Südindien vor neue Herausforderungen. Denn fortan sollten sie und ihre Missionare in einer Unionskirche leben und wirken. Dies forderte sie entschieden dazu auf, die eigenen konfessionellen Selbstverständnisse zu überdenken.² Die alte Aushandlung in der Mission zwischen konfessionellen und überkonfessionellen Denkweisen wurde auf diese Weise um ein weiteres, bedeutsames Kapitel ergänzt.

-
- 1 Der Begriff *Konfession* wird hier in einer Weise verwendet wie der englische Begriff *denomination*, der im Folgenden auch der gängige Begriff in den Quellenzitate sein wird. Konfessionen in einem solchen Sinne können sich durch die Formulierung eines für sie autoritativen Bekenntnisses definieren, aber auch durch den Rückbezug auf »Traditionen anderer Art, sei es solchen der Verfassung, der sittlichen Haltung oder wie immer«; vgl. Menn, Art. Denomination, Sp. 864. Vgl. zu *denomination* und *denominationalism* insgesamt u.a. Richey, Art. Denomination/Denominationalismus, Sp. 666; Caplan, *Class and Christianity*, S. 1f.; Menn, Art. Denomination.
 - 2 Womöglich war der Umgang mit konfessioneller Verschiedenheit sogar der wichtigste Aspekt interkultureller Verortung der Mission in Indien nach 1947: In einer gewachsenen christlichen Umwelt und in einer Zeit, in der sich Interaktionen größtenteils innerhalb der christlichen

In neuer Stärke wurde die Frage konfessioneller Selbstansichten im Missionskontext hier auf die Tagesordnung gesetzt. Dies war die Folge des in Südindien weit verbreiteten Wunsches, die überkommenen Grenzen zwischen den Kirchen zu überwinden. Dieses Anliegen vertraten sowohl ökumenisch als auch nationalistisch denkende Inder. Erstgenannte bemängelten, dass die konfessionelle Aufsplitterung verhindere, in einer weltweiten Christengemeinschaft zu leben. Letztgenannte kritisierten, dass konfessionelle Unterscheidungen ein unnötiger Import aus der westlichen Form des Christentums sei.

Die wissenschaftliche Forschung zur CSI stellt sich implizit in die Tradition dieser beiden Strömungen. Einige Untersuchungen versuchen beispielsweise, die ökumenische Dimensionen des Unionsprojekts zu bewerten.³ In anderen wiederum wird analysiert, ob die südindische Unionskirche eher als westlich oder als indisch zu bezeichnen sei.⁴ Daneben existieren, vor allem von Schreibern mit eigenem CSI-Hintergrund, historische Abhandlungen zur Kirche. Diese beschränken sich jedoch größtenteils darauf, die bisherige Geschichte deskriptiv darzustellen. Zum Teil nehmen sie auch die Form von Bestandsaufnahmen an.⁵ Die drei Richtungen sind in ihren Schwerpunkten jeweils von einer der im Forschungsüberblick genannten Thesen zur Entwicklung der Mission nach 1945 geprägt: In der ersten wird die Annahme aufgegriffen, dass Kirchen und Mission in einer christlichen Weltgemeinschaft aufgegangen seien. In der zweiten wiederum wird deutlicher Bezug auf die Vermutung genommen, dass die Mission nach 1945 dekolonialisiert worden sei. Die Autoren der letzten Richtung lehnen sich schließlich an die Sichtweise an, dass die Geschichte der Mission in der nachkolonialen Zeit eher als Randnotiz zu verstehen sei.⁶

Gemeinschaft – in und zwischen Missionskirchen – abspielten, war der Vertreter einer anderen Konfession vermutlich der bedeutendste *kulturelle Andere*, mit dem man sich als Missionar in Indien auseinandersetzen hatte.

3 Vgl. zum Beispiel Daugherty, *South India*; Hollis, *The Significance of South India*.

4 Vgl. exemplarisch Collins, *Christian Inculturation in India*, S. 48–50. Wenn die vorliegende Studie diese Frage nicht intensiv behandelt, dann nimmt sie das Urteil der beteiligten Personen selbst ernst, die die CSI nicht nach den Kategorien *westlich* und *indisch* bewerten wollten; vgl. zum Beispiel o.A., *From the Editor. Church Union and after*, S. 2.

5 Vgl. zum Beispiel George, *Church of South India*; Gladstone, *United to Unite*; o.A., *The Church of South India After Thirty Years – bzw. zum Prozess der Bildung der CSI vor allem Sundkler*, *Church of South India*; Arangan, *Church Union in South India*.

6 Vgl. dazu im Kapitel I den Abschnitt 3.

Jedoch beschäftigt sich keine der bisherigen Studien gezielt damit, wie sich die Mission und die Missionare zur gelebten Unionskirche nach 1947, und damit zur Frage des Konfessionalismus im Missionskontext, positionierten. Die Frage, wie sich westliche Kirchen und Missionsorganisationen zur CSI stellten, wurde bislang nur für die Zeit vor oder unmittelbar nach 1947 behandelt.⁷ Das vorliegende Kapitel schließt an diese Vorarbeiten an und geht über sie hinaus. Ebenso ergänzt es diejenigen Darstellungen, in denen die die Unionskirche als Wirkungskontext der Mission zwar wahrgenommen wird, aber nicht untersucht wird, was das dortige Wirken für die betroffenen Personen bedeutete.⁸ Gerade in diesem Kapitel erweist sich dabei auch der Zugang über die Erfahrungsberichte einzelner Missionare als bereichernd: Denn so kann deutlich werden, wie in jedem Beteiligten die alte Aushandlung der Mission zwischen konfessionellen und überkonfessionellen Selbstverständnissen im Kleinen ausgetragen wurde.

Im Kapitel wird die Frage in zwei Unterkapiteln bearbeitet. Der erste Teil führt in die Aushandlung zwischen konfessionellen und überkonfessionellen Tendenzen in der Missionsgeschichte bis 1947 ein. Besondere Beachtung wird dabei den Verhandlungen geschenkt, durch die die *Church of South India* gebildet wurde. Denn hier wird zum einen beispielhaft greifbar, wie die beiden Denkweisen in der Mission nebeneinander bestanden. Zum anderen werden die speziellen konfessionellen Konflikte deutlich, die in Südindien besonders wirksam waren. Im zweiten Teil des Kapitels wird dann gezielt untersucht, wie sich die Basler Mission und ihre Missionare nach 1947 zur gelebten Unionskirche stellten. Hier wird sichtbar, wie konfessionelle Selbstverständnisse gerade in den ersten Jahren nach 1947 zunächst erneut erstarkten, bevor dann das Unionsstreben zunehmend – aber nie allumfassend oder endgültig – dominant wurde.

7 Vgl. Sundkler, *Church of South India*, passim sowie – teilweise mit stärkerem Fokus auf die Basler Mission – Arangan, *Church Union in South India*, passim; Ludwig, »Wie kann durch die Vereinigung von Kirchen aus England, Schottland, Schweden und den USA eine indische Kirche entstehen?«, S. 87–97.

8 Vgl. zum Beispiel Thomas, *India, South India*; Heideman, *From Mission to Church*, S. 604–732.

1. Konfessionalismus und Unionsdenken in der Mission und in den Kirchen in Südindien

In zwei Schritten wird im Folgenden in die Aushandlung zwischen konfessionellen und überkonfessionellen Denkweisen in der Mission eingeführt: zunächst mit Blick auf die Missionsgeschichte im Allgemeinen, dann konzentriert auf den engeren Kontext in Südindien zwischen 1919 und 1947.

1.1 Zwei gegenläufige Tendenzen im Denken der protestantischen Mission

Wer sich mit der Missionsgeschichte im Allgemeinen auseinandersetzt, wundert sich nicht, dass nach 1947 die Frage der konfessionellen Selbstverständnisse eine Rolle spielte. Denn seit der Begründung der modernen protestantischen Mission war unter ihren Vertretern und Anhängern die Unterschiedlichkeit der Kirchen ein zentrales, sensibles und deshalb auch vielfach behandeltes Thema gewesen.

Im Selbstverständnis der modernen protestantischen Mission hatten vor allem überkonfessionelle Denkweisen eine wichtige Rolle gespielt. Schon bei der Gründung der ersten Missionsgesellschaften um 1800 wurde dies sichtbar. Ausdrücklich strebten in dieser Zeit Christen danach, in Vereinigungen die Gräben zu überbrücken, die zwischen ihren Kirchen weithin bestanden. Gerade in einer Zeit, in der der christliche Glaube durch den aufklärerischen Zeitgeist bedroht schien, hielt man es für angeraten, auf eine solche Weise die Unterschiede zu überwinden. In den Vereinsgründungen drückte sich dieses Anliegen aus. Diese Zusammenschlüsse trieben selbst dieses Bestreben auch wieder auf das Neue an. Für die Anhänger der Mission traten die konfessionellen Verschiedenheiten zudem dadurch zurück, dass sie sich auf eine neue gemeinsame Grundlage stellten: Sie fühlten sich darin verbunden, eine christliche Erweckung erlebt zu haben und von dieser Erfahrung zur Missionsarbeit berufen worden zu sein.⁹ In London gründete sich in diesem Sinne beispielsweise die *London Missionary Society* (LMS) 1795 mit dem entschiedenen Anspruch, »to bring forward the formation of an extensive and regularly organized society, to consist of evangelical ministers and lay brethren of all denominations«. ¹⁰ Die Schöpfer der Basler Mission wiederum griffen 1815, bei der Gründung ihrer Missionsgesellschaft, auf bereits bestehende interkonfessionelle Verbindungen in ihrem Heimatgebiet zurück: In

9 Vgl. dazu im Kapitel II den Abschnitt 1.1. Zum überkonfessionellen Anspruch von Missionsbewegung und Missionsgesellschaften vgl. u.a. Holtwick, Licht und Schatten, S. 240–242.

10 Lovett, The History of the London Missionary Society, 1795–1895, Bd. 1, S. 15 (Herv.: AK).

der Basler Christentumsgesellschaft hatten sich zuvor schon seit 1780 Lutheraner und Reformierte im schweizerischen und südwestdeutschen Raum einander angenähert. In diese Tradition stellte sich nun die neue Organisation. Sie trug durch ihr Wirken ihrerseits dazu bei, die konfessionellen Abgrenzungen in ihrem Einzugsgebiet abzuschwächen.¹¹

Auch in der praktischen Arbeit trugen die Missionsgesellschaften diesem Gedanken Rechnung. An vielen Stellen verbanden sie sich ganz unmittelbar, um gemeinsam dem Missionsauftrag nachzukommen: So standen beispielsweise im Dienste der anglikanischen *Church Missionary Society* (CMS) eine Vielzahl von Missionaren, die im Seminar der Basler Mission ausgebildet worden waren – vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Basler noch nicht, oder nur im kleinen Ausmaß selbst Missionsarbeit in Indien betrieben und die CMS ihrerseits auf personelle Unterstützung von anderen Organisationen angewiesen war.¹² Anspruch der Mission war es außerdem, die konfessionelle Zersplitterung des Westens nicht in die Räume zu übertragen, in denen sie arbeitete. Manche Missionsgesellschaften betonten in dieser Weise in ihren Anweisungen auch ausdrücklich, dass es »die Absicht der Missionsgesellschaft nicht sein [kann], für eine besondere Konfession zu werben.«¹³

Aber wie bekannt ist, sind derartige nachdrückliche Ansagen auch immer Abgrenzungen von den Gegebenheiten: Dass wiederholt und entschieden betont wurde bzw. betont werden musste, konfessionelle Gräben überwinden zu wollen, weist darauf hin, dass im Umfeld der Mission konfessionelle Selbstverständnisse durchaus einflussreich gewesen sein müssen.

Dies war auch schon deshalb unumgänglich, weil die Kern- und Gründungsgebiete der westlichen Mission oftmals tiefe konfessionelle Prägungen hatten. Viele Vertreter der Mission hatten so ihrer Herkunft entsprechend eine bestimmte Sozialisation erfahren und ein eigenes konfessionelles Selbstverständnis ausgebildet. Oftmals gehörte zu dieser Identität auch das Distanzieren von anderen kirchlichen Strömungen. Derartige Abgrenzungen sind dabei nicht als das kleinliche Pflegen von Lehrunterschieden anzusehen. Für tief religiöse Personen, wie es die Vertreter der Mission waren, ging die Form ihres Glaubenslebens vielmehr unmittelbar auf die religiösen Erfahrungen zurück, die sie während ihres Aufwachsens gemacht hatten. Auf

11 Vgl. Rennstich, *Mission – Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland*, S. 309; Brassel-Moser, *Mission, Ökumene und Übernationalität*, S. 201f.

12 Zur engen Verbindung zwischen CMS und Basler Mission, vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vgl. Jenkins, *The Church Missionary Society and the Basel Mission*; Streckeisen, *Die Kirchliche Missionsgesellschaft von England (CMS) und die Basler Mission*, ca. 1950, in: *Basler Mission/mision21*, C-41.9.

13 So die Rheinische Missionsgesellschaft in ihrer Instruktion an ihre ersten ausreisenden Missionare; hier zit. n. Holtwick, *Licht und Schatten*, S. 241 (Fußnote 56).

ganz emotionale Weise konnten sich diese Personen mit genau dem Gepräge des Glaubens verbunden fühlen, das sie in ihrer Entwicklung kennengelernt hatten.¹⁴

Die Tendenz, die eigene konfessionelle Herkunft zu betonen, verstärkte sich in der Mission im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend. Dies lässt sich besonders ab den 1830er Jahren beobachten – nicht nur, aber vor allem im deutschsprachigen Raum. Dort kam es in dieser Zeit allgemein zu Entwicklungen, in denen konfessionelle Zugehörigkeiten wieder eine größere Bedeutung erlangten.¹⁵ Auch Missionsgesellschaften begannen, sich vermehrt konfessionell einheitlich auszurichten. Zum Teil bildeten sich sogar neue Missionsgesellschaften in einem solchen Sinne.¹⁶ Die Basler Mission bekam diese Entwicklungen an verschiedenen Stellen unmittelbar zu spüren: In der Heimat musste sie feststellen, dass einige ihrer früheren Anhänger nun diese neuen Missionsgesellschaften unterstützten.¹⁷ In ihren Arbeitsfeldern in Übersee wurde dies in erster Linie durch das Verhalten der CMS offensichtlich: Diese Missionsgesellschaft verlangte ab 1835 von all ihren Missionaren, dass diese sich auf das anglikanische Bekenntnis verpflichteten.¹⁸

Im Zuge dessen neigten die Missionsgesellschaften auch zunehmend dazu, die neu gewonnenen Christengemeinden in der jeweils eigenen konfessionellen Form zu prägen. In Indien wurde dies durch pragmatische Überlegungen noch verstärkt: Dort wurde die Idee maßgeblich, im flächenmäßig riesigen Subkontinent möglichst umfassend missionarisch zu wirken. Dafür erschien es den Organisationen sinnvoll zu kooperieren. Dafür folgten sie einer »Rule of Comity«,¹⁹ nach der die Missionsgesellschaften darauf verzichteten, in Gebieten zu wirken, die schon von anderen Gruppen betreut wurden. Dadurch sollte verhindert werden, dass die Organisationen gegeneinander arbeiteten. Gerade diese Regelung führte aber dazu, dass ein Flickenteppich

14 Dies wird im Abschnitt 1.2 des vorliegenden Kapitels anhand ausgesuchter Aspekte konfessioneller Selbstverständnisse noch veranschaulicht.

15 Vgl. Blaschke, *Das 19. Jahrhundert*.

16 Vgl. für diese Konfessionalisierungen im deutschen Missionswesen Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, S. 38–41; Aagaard, *Mission, Konfession, Kirche*, S. 328–347, 357–381, 738–755.

17 Vgl. exemplarisch für die Konfessionalisierung von Teilen des bayerischen Missionsvereinswesens und der damit verbundenen Abwendung von der Basler Mission und Hinwendung zur lutherischen Dresdner (später: Leipziger) Mission Heil, *Bayerischer Staat und protestantische Missionsvereine*, S. 25, 54 (Fußnote 233). Vgl. zu diesen Zusammenhängen auch Aagaard, *Mission, Konfession, Kirche*, S. 628–652.

18 Zur ebenfalls in dieser Zeit stattfindenden Kontroverse zwischen der CMS und dem lutherisch sozialisierten, in Berlin ausgebildeten Missionar Karl Rhenius über konfessionelle Fragen vgl. u.a. Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, S. 38; Murray, *Proclaim the Good News*, S. 61f.; Jenkins, *The Church Missionary Society and the Basel Mission*, S. 59f. Vgl. zur Auswirkung der Konfessionalisierung auf die Basler Mission auch die kursorischen Bemerkungen bei Jenkins, *Kurze Geschichte der Basler Mission*, S. 13f.

19 Rossel, *C.S.I. and Integration*, S. 8.

aus »geographically delimited denominational entities«²⁰ entstand. In ähnlichem Stile wie in den westlichen Ländern wurden dabei unterschiedliche Formen der Kirchenordnung sowie die jeweils eigenen Konzepte geistlicher Ämter oder liturgischer Praktiken eingeführt.²¹ Die Gebiete und Traditionen standen so fortan zum Teil in kaum verhohlener Konkurrenz nebeneinander: Anschaulich berichtete beispielsweise der Basler Missionar Adolf Streckeisen 1949 von der Situation im Großstadtgebiet Madras, wo »nicht weniger als 13 Denominationen« wirkten, »von denen eine jede beansprucht, die richtige christliche Kirche zu sein«.²²

In diesen Zusammenhängen begannen indigene Christen ihrerseits konfessionelle Selbstverständnisse auszubilden und zu pflegen. Konfessionelle Unterschiede wurden in Indien dabei noch dadurch verstärkt, dass Missionsgesellschaften oftmals nur innerhalb einer Kastengruppe wirkten oder wirken konnten: Wurde eine Mission erst einmal mit einer Kaste in Verbindung gebracht, konnte sie für Mitglieder anderer Klassen geradezu zum Tabu werden. Die Zugehörigkeit zu sozialen Schichten wurde somit gerade auch unter konfessionellen Vorzeichen kultiviert.²³ Diese Tendenzen wurden durch die Tatsache weiter gesteigert, dass protestantische Organisationen großen Wert auf das Schulwesen und christliche Unterweisung legten. Im Unterricht spielte selbstverständlich die jeweils eigene konfessionelle Tradition eine herausgehobene Rolle.²⁴ Die Konvertiten fingen so an, sich beispielsweise als anglikanische oder presbyterianische Christen zu verstehen. Auch ein Mitglied der Basler Kirche zu sein, wurde mit bestimmten Eigenarten in Verbindung gebracht. *Basel* wurde in manchen Missionsgebieten sogar als eine eigene konfessionelle Bezeichnung angesehen.²⁵ Im indischen Kontext galt die Basler Mission aufgrund ihrer kirchlichen Ordnung als presbyterianisch.²⁶

20 Ebd., S. 8 (Herv. i. Orig.). Vgl. dazu auch Caplan, *Class and Christianity*, S. 3f.

21 Vgl. dazu ausführlich die Ausführungen im Abschnitt 1.2 des vorliegenden Kapitels.

22 Vgl. Streckeisen, *Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften*, 03.10.1949, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 1.

23 Vgl. Jeremiah, *Community and Worldview*, S. 25f. Diese Tendenz ist bis heute erhalten geblieben; vgl. für diesen Befund zum Beispiel ebd., S. 26–28; Caplan, *Class and Christianity*, S. 23–29; Huber, *Das Christentum*, S. 84f. Wenn CSI-eigene Schriften – wie o. A., *The Church of South India After Thirty Years*, S. 3 – dagegen behaupten, dass in späteren Zeiten konfessionelle Selbstverständnisse in den südindischen Kirchen abnahmen, dann ist dies wohl teilweise zutreffend, teilweise aber auch dem positiven Ton geschuldet, der in Chroniken vorzuherrschen hat. Vgl. aber die auch in diesen Schriften vorhandenen selbstkritischeren Passagen: ebd., S. 5f.

24 Vgl. Caplan, *Class and Christianity*, S. 3–6; Garrett, *South India*, S. 98.

25 Vgl. zur Verwendung der Bezeichnung *Basel* als Konfession die von Rossel, *The Basel Mission and India*, S. 58f. übermittelte Anekdote.

26 Vgl. zum Beispiel George, *Church of South India*, S. 59; Allen, *The North Kerala Diocese*, S. 310f. sowie die Darstellungen zur Ordnung der Basler Missionskirchen in Indien im Abschnitt 1.2 des Kapitels II.

Dennoch waren es gerade indische Christen, die diese Gegebenheiten ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert zunehmend infrage stellten. Im Kontext des christlichen Indiens war eine solche Trennung in Konfessionen nämlich schwer zu vermitteln: Im Rahmen der religiösen Landschaft Indiens empfand man die Unterschiede innerhalb des Christentums als vernachlässigbar klein. Auch erschienen die Organisationen, die in Indien Mission trieben, doch darin verbunden, dass sie alle dem Missionsauftrag folgten. »[T]he rigidity of denominational barriers«²⁷ wurde zudem durch sozioökonomische Veränderungen ab der Wende zum 20. Jahrhundert immer brüchiger. Die Mobilität nahm zu dieser Zeit in der Bevölkerung stark zu. Stabile, einheitliche christliche Gemeinden bestanden immer seltener. Es kam stattdessen zu einer Durchmischung der verschiedenen konfessionellen Gruppen. Im Denken des Nationalismus, der ebenfalls zu dieser Zeit aufkam, wurde der Konfessionalismus schließlich auch als unnötiger Import westlicher Formen des Christentums kritisiert.²⁸

Auf diesem Nährboden gewann unter den von der Mission in Indien gegründeten Kirchen das Ansinnen, die konfessionellen Gräben zu überwinden, wieder zunehmend an Bedeutung. Diesem Trend konnte sich auch die Mission als maßgebliche Kraft in diesen Kirchen nicht entziehen. Ab etwa der Jahrhundertwende brachte dieses überkonfessionelle Streben auch erste Formen einer organischen Union hervor – bei der *South India United Church* 1908 zunächst noch unter konfessionell ähnlich ausgestalteten Kirchen.²⁹ Durch die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 wurden die ökumenische Bewegung und somit auch die Unionsbestrebungen in Indien dann weiter angeschoben.³⁰ Ab den 1910er Jahren brachten sich daraufhin auch die Anglikaner, die zahlenmäßig größte protestantische Konfession in Südindien, in solche Bewegungen mit ein. Im sogenannten Manifest von Tranquebar riefen die südindischen Anhänger des Unionsgedankens in den kongregationalistischen, presbyterianischen und episkopalen Missionskirchen 1919 schließlich ausdrücklich ihr Programm aus: Hier formulierten sie eindringlich ihr Ziel, die Spaltungen zurückzulassen und eine gemeinsame Kirche zu schaffen.³¹ Damit leiteten sie jenen Prozess von Verhandlungen ein, der 1947 zur Gründung der *Church of South India* führen sollte.

27 Caplan, *Class and Christianity*, S. 2.

28 Vgl. zu den verschiedenen Aspekten, die die konfessionellen Verhältnisse infrage stellten, ebd., S. 7–19.

29 Vgl. Manickam, *Formation of the Church of South India*, S. 10f. Zur Bildung der SIUC vgl. auch Sundkler, *Church of South India*, S. 36–49.

30 Vgl. Schuster, *Edinburgh 1910 and Beyond*, S. 279–282; Sundkler, *Church of South India*, S. 61–72.

31 Vgl. für das Manifest von Tranquebar Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 233 – hier in Übersetzung zitiert: »Wir glauben, daß wir [...] dazu gerufen sind, unsere alten Spaltungen zu beklagen und uns auszurichten auf unsern Herrn Jesus Christus, um in ihm die Einheit

In der Zusammenschau des bisher Dargestellten wird deutlich, dass in der protestantischen Missionsgeschichte auf wechselhafte Weise die Frage beantwortet wurde, welchen Stellenwert Konfession für die Mission haben sollte: Einerseits gehörten konfessionelle Selbstverständigungen zu ihrer Geschichte. Andererseits bestand auch zu jeder Zeit in der Mission ein grundsätzliches Streben danach, die bestehenden konfessionellen Grenzen zu überschreiten. Verfolgt man die Aushandlung zwischen diesen beiden Tendenzen bis ins frühe 20. Jahrhundert, dann werden auch einzelne Wellen der Entwicklung sichtbar: Das starke überkonfessionelle Denken in der Gründungszeit der modernen protestantischen Mission verlor im Laufe des 19. Jahrhunderts mehr und mehr an Bedeutung – in den westlichen Ländern ebenso wie in den Kirchen in Übersee. An der Wende zum 20. Jahrhundert wurde die Dominanz des konfessionellen Denkens aber gerade auch von indigener Seite wieder zunehmend infrage gestellt. Die westliche Mission wurde dadurch dazu aufgefordert, ihre Position zu dieser Frage neu zu bestimmen.

1.2 Konfessionelle Fragen in der Aushandlung der *Church of South India*, 1919–1947

Das 1919 in Tranquebar ausgerufene Ziel, eine Unionskirche in Südindien zu schaffen, machte es notwendig, dass die einzelnen Kirchen und die Missionsgesellschaften, die diese zu dieser Zeit immer noch vielfach betreuten, zu Verhandlungen zusammenkamen. Denn nun galt es, eine gemeinsame Grundlage zu finden, auf der die unterschiedlich organisierten Kirchen im angestrebten Zusammenschluss zusammenfinden konnten.

In diesem Prozess zeigen sich zwei Aspekte, die für dieses Kapitel interessant sind, auf besondere Weise. Erstens stellte dieser Prozess eine weitere Episode der beschriebenen Aushandlung zwischen konfessionellem Denken und Unionsstreben in der Mission dar.³² Zweitens werden im Nachverfolgen

des Leibes in einer sichtbaren Kirche zu suchen. Angesichts der Riesenaufgabe, das indische Volk für Christus zu gewinnen, merken wir, wie sehr wir durch die Trennungen gehemmt werden, die uns von außen auferlegt wurden und die wir nicht verewigen wollen. In der kommenden Kirche sollen drei biblische Elemente erhalten bleiben: 1. das kongregationalistische mit der Betonung der Gesamtkirche, in der jedes Glied unmittelbaren Zugang zu Gott hat und mit seinen Gaben zur Entwicklung des ganzen Leibes beiträgt, 2. das presbyterianische einer auf Delegation beruhenden Organisation mit Generalsynode, Synoden und Kirchenräten und 3. das bischöfliche Element der Vertretung und Exekutive durch ein besonderes Amt.«

³² Die Darstellung wird sich an dieser Stelle – entgegen dem eigentlichen Ansinnen der vorliegenden Studie – weitgehend auf die oberste Organisationsebene beschränken müssen. Denn es kann nicht auf Studien zu Positionierungen individueller Missionare zum Aushandlungsprozess zurückgegriffen werden. Es ist aber auch anzunehmen, dass für die meisten Missionare erst mit der Inauguration der CSI 1947 die Positionierung zur Unionsfrage wirklich dringlich wurde; vgl. dazu dann im vorliegenden Kapitel den gesamten Abschnitt 2.

der Verhandlungen jene konfessionellen Streitfragen greifbar, die die Mitglieder der CSI auch nach ihrer Gründung noch beschäftigen sollten: wie der Episkopat und wie das geistliche Amt im Allgemeinen in dieser Kirche ausgestaltet sein sollten. Dies sollten dann eben auch die strittigen Punkte sein, mit denen sich die Basler Mission und ihre Missionare in der gelebten Unionskirche nach 1947 auseinandersetzen mussten.

Dass in der Mission und in den von ihr gegründeten Kirchen zu dieser Zeit eine grundsätzliche Bereitschaft bestand, die eigenen konfessionellen Selbstverständnisse zu überdenken, ist offensichtlich. Erst dadurch ließen sich die Vertreter der Mission und der Kirchen auf das Vorhaben ein, eine Unionskirche zu bilden.

Ermöglicht wurde diese grundsätzliche Offenheit nicht zuletzt dadurch, dass die beteiligten Kräfte vor allem ihre Gemeinsamkeiten betonten. Sie begründeten ihre Zusammenarbeit und festigten sie dadurch, dass sie auf ihre gemeinsamen Wurzeln in der Reformation verwiesen. In der Heiligen Schrift sowie im Apostolischen und Nizänischen Glaubensbekenntnis identifizierten sie zudem Glaubensgrundlagen, auf die sie sich allesamt beziehen konnten.³³ Gleichzeitig versuchten die Teilnehmer, sich in den Aspekten versöhnlich zu zeigen, die die verschiedenen protestantischen Richtungen voneinander trennten. In diesem Sinne hatte beispielsweise für die Basler Mission 1930 der damalige Präsident Karl Hartenstein versucht, zwischen den christlichen Strömungen die gegenseitige Achtung zu fördern: Die Konfessionen seien doch nur verschiedene Wege, auf Gott zu schauen, so Hartenstein. Und weiter betonte er, dass diese verschiedenen Wege als Reichtum der Kirche und nicht als störende Hindernisse angesehen werden sollten.³⁴

Unter solchen Vorzeichen wurde sogar in der Frage, ob die neue Kirche Bischöfe haben sollte, früh eine gütliche Einigung erzielt. Diese Frage war eigentlich auf den ersten Blick als besonders heikel erschienen. Denn manche der Kirchen, die an den Verhandlungen teilnahmen, standen in einer ausgesprochen episkopatskritischen Tradition.³⁵ Doch kongregationalistisch wie presbyterianisch geprägte Kirchen und Missionsgesellschaften gaben schon in den frühen 1920er Jahren ihre Zustimmung, dass die Unionskirche bischöflich organisiert sein sollte. Zu diesen Kirchen gehörte auch die SIUC,

33 Vgl. Haug, Bericht von Landesbischof D. Haug über seine Indienreise am 26. Februar 1956 in der Leonhardskirche in Stuttgart, 26.02.1956, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 8; Streckeisen, Die Kirchliche Missionsgesellschaft von England (CMS) und die Basler Mission, ca. 1950, in: Basler Mission/mission21, C-41.9, S. 23; Sundk 1er, Church of South India, S. 102.

34 Vgl. dazu die Darstellung bei Ar angaden, Church Union in South India, S. 109f.

35 Für diese Problematik, die viele Unionsbewegungen im südostasiatischen Raum betraf, vgl. Huber, Das Christentum, S. 82–84. Vgl. für die Grundlagen der konfessionellen Differenzen in der Frage des Episkopats die Darstellungen in einem späteren Teil dieses Abschnitts des vorliegenden Kapitels.

in der die Basler Kirche von Malabar vertreten war.³⁶ Wie der Episkopat inhaltlich genau ausgeformt sein sollte, das stand fortan noch zur Diskussion – aber nicht mehr die bischöfliche Ordnung der neuen Kirche an sich. Mehrere Gründe hatten zu dieser schnellen Zustimmung geführt: Eine Rolle spielte es hier, dass in den von der Mission gegründeten Kirchen traditionell ein stark zentralistischer Zug vorherrschte, da diese Kirchen vielfach auf den herausgehobenen Missionar ausgerichtet waren.³⁷ Daneben waren auch pragmatische Überlegungen bedeutsam: Der Episkopat sei »the best instrument for maintaining the unity and continuity of the church«,³⁸ so ein Urteil der Zeitgenossen. Auch in der Basler Mission sah man, mit Blick auf die wechselhaften Auseinandersetzungen in den eigenen Kirchen,³⁹ praktische Vorzüge des Episkopats in diesem Sinne:

Wir lernten von den Anglikanern den Vorteil eines ständigen leitenden Amtes, das nicht von periodischen Wiederwahlen abhängig ist und deshalb dem Gezänk der Parteien enthoben ist. Wie sehr brauchen unsere Kirchen eine Führung, die nicht nur etwa auf drei Jahre hinaus bis zur nächsten Wiederwahl ein Programm hat, sondern auf lange Sicht hinaus den Aufbau der Kirche leiten kann.⁴⁰

Trotz solcher frühen Bekundungen zur Einigkeit dauerte es bis 1947, bis die Unionskirche ins Leben treten konnte. Der Prozess der Verhandlungen erstreckte sich so auf fast drei Jahrzehnte. Dass bei den Teilnehmern konfessionelle Selbstverständnisse fortbestanden, spielte hier stark mit herein. Zu einseitig ist hier zwar die Annahme Hans-Werner Gensichens, dass »für die Jungen Kirchen das Bedürfnis nach Kirchenvereinigungen typisch [war], während die konfessionell verschiedenen Missionsleitungen generell Widerstand leisteten«. ⁴¹ Doch dass westliche Kräfte konfessionelle Unterschiede in

36 Vgl. zur Zustimmung von 1922 Sundkler, *Church of South India*, S. 146. Karl Hartenstein von der Basler Mission definierte in einer Stellungnahme zum Unionsprojekt in Südindien den Episkopat sogar als eines der Hauptfundamente der zu bildenden Kirche; vgl. Aranganen, *Church Union in South India*, S. 111.

37 Vgl. Chelappa, *Episcopacy in the C.S.I.*, S. 6; Schöllgen u.a., *Art. Bischof*, Sp. 1624. Vgl. zur Frage der Stellung der Missionare in der missionskirchlichen Hierarchie nach 1947 die umfassenden Ausführungen des Kapitels V.

38 Sundkler, *Church of South India*, S. 132, der hier die Formulierung einer Denkschrift für die anglikanische *Lambeth Conference* von 1920 wiedergibt.

39 Vgl. dazu auch im Kapitel II den Abschnitt 2 und im Kapitel V den Abschnitt 2.2.

40 Streckeisen, *Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften*, 03.10.1949, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 3. Vgl. im ähnlichen Sinne auch ders., *Die Kirchliche Missionsgesellschaft von England (CMS) und die Basler Mission*, ca. 1950, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 25.

41 Hier wiedergegeben nach Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 58. Vgl. für die Verzögerung von Unionsprojekten durch Inder schon bei der SIUC Manickam, *Formation of the Church of South India*, S. 11 bzw. für das fortgesetzte Pflegen konfessioneller Gruppenzugehörigkeiten

dieser Aushandlung für bedeutsam hielten und zum Teil artikulierten, wird von Gensichen zu Recht zur Sprache gebracht.⁴² Von einer westlichen Perspektive aus erschien der südindische Unionsplan als äußerst ungewöhnlich, weil die teilnehmenden Kirchen als enorm verschieden galten.⁴³ Mancher direkt Beteiligte befürchtete zudem, die Unionskirche sei kein Fortschritt, sondern ein Rückfall in einen – längst überwunden geglaubten – fehlerhaften Zustand der Kirche.⁴⁴

Die Haltung, die Wesenszüge der eigenen Tradition hervorzuheben und als schützenswert zu bestimmen, lässt sich auch bei Vertretern der Basler Mission beobachten. Als deren Leitung der Unionskirche zustimmte, forderte sie beispielsweise gleichzeitig doch auch ausdrücklich, dass im Rahmen der neuen Kirche die »reformatorische Tradition«⁴⁵ der Basler Mission gewahrt bleiben müsse.⁴⁶ Einzelne Basler Missionare bezogen ebenfalls öffentlich Stellung dagegen, der überkonfessionellen Idee zu begeistert zu folgen.⁴⁷ Auf eine, auch ausdrücklich als Basler Erbe bezeichnete Tradition wurde in Kreisen der Basler Mission, zur Zeit der Verhandlungen ebenso wie auch später nach der Gründung der CSI, immer wieder Bezug genommen. Dies brachte mit sich, dass konfessionelle Selbstverständnisse innerhalb der Basler Mission und ihrer Kirchen weiter als berechtigt angesehen wurden und unter der Oberfläche fortbestehen konnten.

durch indische Akteure auch gegenüber der CSI die Abschnitte 2.1 und 2.2 des vorliegenden Kapitels.

42 Vgl. zum Beispiel für Vorbehalte im Umkreis der amerikanisch-presbyterianischen Mission Heideman, *From Mission to Church*, S. 588–591.

43 Beispielsweise äußerte noch in späteren Zeiten Martin Haug, der lutherische Bischof von Stuttgart, sein Erstaunen über dieses Zusammenkommen; vgl. Haug, Bericht von Landesbischof D. Haug über seine Indienreise am 26. Februar 1956 in der Leonhardskirche in Stuttgart, 26.02.1956, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 8: »In Südindien haben sich Presbyterianer und Kongregationalisten, das sind zwei sehr verschieden organisierte Kirchen, und was noch viel merkwürdiger ist, Methodisten und Anglikaner [...] zusammengefunden.«

44 Vgl. zum Beispiel die Bemerkungen über Eber Priestley, einem späteren Bischof der CSI, in Priestley, *The Church of South India. Adventure in Union*, S. 4f.: »He honestly believed that the acceptance of episcopacy was a retrograde step, the re-imposition of a yoke which his fathers had not been able to bear. He also believed that [...] a definite first step [...] was being taken away from the standards of the Nonconformist conscience and the doctrines of the Evangelical faith. He was afraid that it might mean a relaxation of the strong discipline of his own Church, the corruption of its ministry by sacerdotalism, and the weakening of its very strong ministerial fellowship [...]. [He thought that] the Church was being steered into dangerous waters.«

45 Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 59.

46 Vgl. dazu auch Witschi, *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5, S. 235f.

47 So veröffentlichte zum Beispiel 1936 der damalige Feldleiter der indischen Mission, Jonas Meyer, eine Kritik am damals kursierenden *Union Scheme*; vgl. dazu die Rückverweise bei Rossel, »An Open Letter to the Members of the United Basel Mission Church SOUTH KANARA«, Ostern 1957, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1f. im Zusammenhang mit der Debatte in Südkanara über einen möglichen Beitritt in die CSI.

Das Erbe, das von den einzelnen Gruppen während der CSI-Aushandlung als bewahrenswert bezeichnet wurde, betraf dabei verschiedene Aspekte des kirchlichen Lebens. Im Kern der fortlaufenden Debatten standen selbstverständlich vor allem jene Punkte, die zwischen den teilnehmenden konfessionellen Richtungen besonders kontrovers waren: die Ausgestaltung des Episkopats und das Wesen des kirchlichen Amtes im Allgemeinen.

Die Form des Bischofsamts in der *Church of South India* blieb auch dann noch ein strittiges Thema, als man sich auf die episkopale Ordnung der Kirche bereits geeinigt hatte. Denn unter den Kongregationalisten und den Presbyterianern bestanden Ängste, dass der Episkopat in zentralistischer Weise ausgeübt werden könnte. Sie befürchteten, die Unabhängigkeit der einzelnen Kirchengemeinden könnte beschnitten werden.⁴⁸ Hier setzten sich in den Konfrontationen der Verhandlungen alte westliche Auseinandersetzungen fort: Dort standen kongregationalistische und anglikanische Deutungen des Kirchenamtes im Gegensatz zueinander. Unter Kongregationalisten war dabei traditionell verbreitet, das Bischofsamt entschieden abzulehnen: Manche Beobachter meinten sogar, geradezu eine »Allergie gegen jede Form einer Amtsbefugnis einzelner Personen [...], von deren Handeln irgend etwas abhängen soll«,⁴⁹ in dieser Strömung feststellen zu können. Für die Anglikaner dagegen waren die Bischöfe mit einer besonderen Weihe ausgestattet: Man sah in ihnen Erben der Apostel. Deren Weihe sei in einer ununterbrochenen Übertragung auf die Bischöfe übertragen worden, so die Hauptaussage der Idee der sogenannten Apostolischen Sukzession. Die Anglikaner verstanden – nicht zuletzt gegenüber der Kritik der Kongregationalisten – den Episkopat dann auch als eines der wesentlichen Merkmale, die die Zugehörigkeit zur universalen Kirche bestimmten.⁵⁰

Direkt daran schlossen sich in den Verhandlungen die Debatten über das kirchliche Amt im Allgemeinen an. Die Frage war dabei, ob die Ordinationen, die die Geistlichen in den einzelnen Kirchen erhalten hatten, als gleichwertig angesehen werden können. Wenn die Anglikaner betonten, dass ihre Bischöfe in Apostolischer Sukzession standen, dann deuteten sie damit unterschwellig an, dass sich deren Ordinationen durch einen besonderen Weihecharakter auszeichneten. Nicht-bischöfliche Ordinationen erschienen in dieser Perspektive als unvollkommen:⁵¹ Mitglieder der *High-Church*-Schicht der *Church of England* »gingen so weit, das von nicht bischöflichen Pfarrern ausgeteilte Abendmahl als eine bloße freundschaftliche Tea-party

48 Vgl. für diesen Vorbehalt Manickam, *Formation of the Church of South India*, S. 14f.

49 Neumann u.a., Art. Bischof, S. 693 über Episkopatsvorstellungen in der Tradition des Calvinismus.

50 Zu den verschiedenartigen Bischofskonzeptionen in den protestantischen Kirchen vgl. ebd., S. 682–697; Schölgen u.a., Art. Bischof, Sp. 1621–1623.

51 Vgl. Neumann u.a., Art. Bischof, S. 684f.

zu bezeichnen.«⁵² Dieser Ansicht folgend, hielten anglikanische Hardliner die Aussicht für unzumutbar, dass in einer zukünftigen Unionskirche anglikanische Gemeinden durch Geistliche ohne bischöfliche Ordination betreut werden könnten.⁵³ Es blieb in der *Church of England* deshalb auch lange Zeit umstritten, ob eine südindische Unionskirche, in der auch nicht-bischöflich ordinierte Geistliche tätig waren, als Teil der anglikanischen Gemeinschaft akzeptiert wird.⁵⁴ Diese Haltung provozierte auf der Gegenseite, aus verständlichen Gründen, Kritik: Denn durch diese Position wurde die Rechtmäßigkeit der Weihen, die in nicht-bischöflichen Kirchen vorgenommen worden waren, und damit ein zentrales Wesensmerkmal dieser Kirchen infrage gestellt. Der anglikanische Vorschlag, den Dienst der verschiedenen Geistlichen in der gemeinsamen Kirche dadurch zu legitimieren, dass die einzelnen Konfessionen diese Geistlichen noch einmal, jeweils einzeln in ihrer Form, neu aussenden sollten, fand deshalb wenig Zustimmung. Er wurde in den nicht-episkopalen Kirchen als Versuch einer Reordination ihrer Geistlichen gedeutet. SIUC-Vertreter, unter ihnen der Basler Missionar Adolf Streckeisen, drohten sogar damit, ganz aus den Verhandlungen auszusteigen. Dadurch verhinderten sie, dass diese anglikanische Anregung umgesetzt wurde.⁵⁵ Nicht nur an dieser Stelle, sondern während des gesamten Prozesses bestanden diese Meinungsunterschiede in der Frage des kirchlichen Amtes. Diese Auseinandersetzung bedingte besonders die Verzögerungen vor der letztlichen Einigung.⁵⁶

Diese Haltungen und Handlungen der Teilnehmer in den Verhandlungen sind aber nicht als Ausdruck von sturer Eigenwilligkeit zu verstehen. Es darf und muss angenommen werden, dass sie in der beschriebenen Weise ihre konfessionellen Identitäten pflegten, weil für sie die Streitfragen mehr waren als bloße Fragen über die Gestalt von kirchlichen Strukturen. Für das Glaubensleben mancher Teilnehmer war die Ausgestaltung des geistlichen Amtes womöglich von grundsätzlicher Bedeutung: Wenn ein Mitglied einer

52 Streckeisen, Die Kirchliche Missionsgesellschaft von England (CMS) und die Basler Mission, ca. 1950, in: Basler Mission/mision21, C-41.9, S. 23.

53 Vgl. ebd., S. 23; ders., Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften, 03.10.1949, in: Basler Mission/mision21, C-41.9, S. 2.

54 Die *Church of England* hat aufgrund dieser Streitfrage die Frage, ob sie in volle Gemeinschaft mit der *Church of South India* treten sollte, erst 1972 positiv beantwortet; vgl. die knappen Bemerkungen zur Debatte in der anglikanischen Kirche über die Akzeptanz der CSI bei o.A., Art. South India, Church of, sowie – zu den zentralen Vorbehalten, wie sie besonders auf der *Lambeth Conference* 1948 geäußert wurden – Streckeisen, Memorandum für das Komitee der Basler Mission zum Entwurf einer Antwort der Südindischen Kirche zu den von der *Lambeth Conference* aufgeworfenen Fragen, o.D. [ca. 1948], in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1f.; Neil I, Christian Partnership, S. 108–115.

55 Zur Debatte um diese Idee der *Supplemental Ordination* insgesamt vgl. Sundkler, *Church of South India*, S. 305–315.

56 Vgl. vor allem ebd., S. 131–154, 304–322.

nicht-bischöflichen Kirche durch einen Geistlichen seiner Kirche Gotteserfahrungen gemacht hatte, dann wurde durch die anglikanische Position dieses richtungsweisende Glaubenserlebnis infrage gestellt. Manch anglikanischer Christ wiederum empfand es auf gleiche Weise als einen Angriff auf seine spirituellen Erfahrungen, wenn er dazu gedrängt wurde, einen nicht-episkopalen Geistlichen als Betreuer in seiner Gemeinde anzunehmen.⁵⁷

Trotz der Pflege konfessioneller Selbstverständnisse gingen die Verhandlungen nach jedem Stocken wieder voran. In den 1940er Jahren wurden sie dann zu einem erfolgreichen Abschluss geführt. Hierin zeigt sich besonders der vom ökumenischen Zeitgeist angetriebene Wille der Teilnehmer zur Einigung, der über alle Verzögerungen hinweg bestand und die Aushandlungen immer wieder neu angetrieben hatte – und im Gang der Verhandlungen letztlich an entscheidender Stärke gewinnen konnte.

Eine solche Tendenz, die Union anzustreben und zu forcieren, bestand auch bei der Basler Mission. Der Basler Missionar Adolf Streckeisen beteiligte sich beispielsweise durchgehend und engagiert am Prozess der Aushandlung der Unionsgrundlage.⁵⁸ Auch die Leitung in Basel beschwor ausdrücklich den Wunsch nach einer Kirchenvereinigung in Indien: »Die Basler Mission hat für die Unionsbestrebungen ein volles, frohes Ja«,⁵⁹ betonte in einem solchen Sinne Präsident Karl Hartenstein 1939 – also zu einer Zeit, als die Einigung noch in der Schwebe stand.

Abseits öffentlicher Bekundungen zeigt sich der Wille zur Union zudem darin, dass die Teilnehmer der Verhandlungen in den genannten Streitfragen weiter nach Lösungen suchten – und schließlich auch fanden.⁶⁰ Das Bischofsamt wurde beispielsweise in einer solchen Weise ausgestaltet, dass das Trennende in den Hintergrund gestellt und das Gemeinsame betont wurde. Dabei griffen die Beteiligten vor allem auch auf neue kirchengeschichtliche Erkenntnisse zurück: Die Forschungen zur Entstehung des Monepiskopats, die zu dieser Zeit verstärkt durchgeführt wurden, hatten in Erinnerung gebracht, dass eine Bischofsherrschaft aus biblischen Quellen nicht abgeleitet werden konnte. Stattdessen müsse diese in ihrer historischen Ausbildung verstanden

57 Vgl. hier zur Illustration Thaddäus, Schreiben des Malabar District Council an Michael Hollis, 28.10.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 5, die Stellungnahme eines Mitglieds der Basler Kirche in Malabar in den Auseinandersetzungen nach 1947 mit dem Bischof der übergeordneten Diözese: »We do not blame the Bishop for considering his own heritage as sacred to him; he must remember that our heritage is equally sacred to us.«

58 Vgl. Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 235–238 für das Engagement der Basler Mission und besonders ihres Missionars Adolf Streckeisen im Aushandlungsprozess.

59 Hier zit. n. ebd., S. 237. Die englische Version dieses Schreibens wird vollständig wiedergegeben bei Arangan, Church Union in South India, S. 127–131.

60 Einen Überblick über die folgenden und über weitere Aspekte interkonfessioneller Auseinandersetzung und Aussöhnung liefert u.a. George, Church of South India, S. 7–12.

werden, so diese Studien weiter: Das Leitungsamt sei in frühchristlichen Zeiten entstanden, um die gefährdeten Gemeinden zu festigen. Erst im Laufe der Zeit sei dem Amt schrittweise, durch politische Maßnahmen und durch theologische Rechtfertigungen, eine überhöhte Position zuteil geworden.⁶¹ Manche der Teilnehmer nahmen diese Erkenntnisse auf und brachten sie erfolgreich in die Unionsverhandlungen mit ein. So wurde es zum Ziel, für die CSI eine Form des Bischofsamts zu schaffen, die – frei von historisch entstandenen, konfessionellen Konnotationen – alleine an den Vorstellungen des Neuen Testaments ausgerichtet war. In diesem Sinne legten die Beteiligten schließlich fest, dass der Bischof in der *Church of South India* »not as lord either in act or in title«,⁶² sondern als rein pastorale Leitfigur wirken sollte. Der empfundenen Gefahr, den Episkopat könnte trotzdem zu einer Machtposition werden, versuchte man zudem dadurch entgegenzutreten, indem man die bischöflichen Befugnisse begrenzte: Andere kirchliche Körperschaften erhielten nämlich ebenfalls starke Einflussrechte. So wurde eine »complicated machinery of checks and counter-checks«⁶³ zwischen Bischöfen und Synoden errichtet.⁶⁴ Dadurch entstand eine neue Form des Bischofsamts, wie Betrachter, im Rückblick⁶⁵ ebenso wie in der Zeit selbst,⁶⁶ feststellten.⁶⁷

Auch bezüglich des kirchlichen Amts im Allgemeinen wurden Einigungen erzielt: Einerseits wurde bestimmt, dass nach der Gründung der Kirche alle neuen Weihen durch die CSI-Bischöfe durchgeführt werden sollten. Andererseits wurden die vorherigen Ordinationen unter Bestandsschutz gestellt.⁶⁸

61 Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung des Monepiskopats Schöllgen u.a., Art. Bischof, Sp. 1614–1618; Neumann u.a., Art. Bischof, S. 654–662.

62 Vgl. für diese Formulierung aus der *Basis of Union* der CSI George, Church of South India, S. 281. Auf Basis der biblischen Überlieferung definierten das *Union Scheme* bzw. später die Verfassung der Kirche als Aufgaben des Bischofs: »pastoral oversight, teaching, supervision of public worship, »ordination of ministers and authorization to ministers to officiate and preach and »oversight of the discipline of the Church« sowie die »leadership in evangelism«; vgl. Webster, The Church of South India Golden Jubilee, S. 54 (Fußnote 10). Vgl. zur Konzeption des CSI-Episkopats und für die mögliche Herleitung aus dem Neuen Testament außerdem George, Church of South India, S. 160–167.

63 Sundkler, Church of South India, S. 249. Vgl. dazu auch Witschi, Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 235.

64 Vgl. Sundkler, Church of South India, S. 247–250, 421–423.

65 Vgl. u.a. Rossel, La dévolution d'autorité, S. 172; Schöllgen u.a., Art. Bischof, Sp. 1624. Bezeichnenderweise gesteht die RGG in dem eben genannten Artikel der Missionswissenschaft ein eigenes Unterkapitel zu und lässt mit Lesslie Newbigin einen Vertreter aus dem südafrikanischen Kontext zu Wort kommen.

66 Vgl. Chelappa, Episcopacy in the C.S.I., S. 7.

67 Ähnlichkeiten bestanden freilich zu den Formen des sogenannten synodalen Bischofsamts in lutherischen Kirchen, gerade auch zu jenen, die im deutschen Gebiet nach dem Ersten Weltkrieg entstanden sind; vgl. zu diesen und zu deren Verbindungen mit synodal-episkopalen Kirchenordnungen in den Missionsgebieten Neumann u.a., Art. Bischof, S. 694–697.

68 Vgl. Benjamin, Kirchenunion im Alltag, S. 64f.; Strecken, Die Kirchliche Missionsgesellschaft von England (CMS) und die Basler Mission, ca. 1950, in: Basler Mission/mission21,

Letztgenanntes bedeutete, dass alle Geistlichen der einzelnen konfessionellen Kirchen in die neue Kirche übernommen wurden. Die Regelung sah weiter vor, dass in den ersten dreißig Jahren die verschiedenen Gruppen von Geistlichen als gleichwertig nebeneinander fortbestehen sollten. Jede Kirchengemeinde in der CSI konnte jedoch während dieser Übergangsphase darauf bestehen, auch weiterhin nur von Geistlichen ihrer jeweiligen Tradition betreut zu werden. Durch diese Lösung gelang es, wie es der Basler Missionar Adolf Streckeisen formulierte, die »beiden – einander entgegengesetzten – Prinzipien [...], dass auf der einen Seite die Kirche ein geeinigtes Ministerium erhalte, aber auf der andern Seite die jetzigen Beziehungen auch zu nicht-bischöflichen Kirchen nicht eingeengt werden dürfen«,⁶⁹ miteinander zu vereinbaren.⁷⁰

Diese Einigungen ermöglichten es den Gründerkirchen, in den 1940er Jahren die letzten Schritte des Weges zur gemeinsamen Kirche zu gehen. Die Delegierten dieser Kirchen verabschiedeten 1941 eine *Basis of Union*. In den dann folgenden fünf Jahren wurde diese Grundlage der Unionskirche von den maßgeblichen Stellen in den einzelnen südindischen Kirchen ratifiziert.⁷¹ Am Jahreswechsel 1946/1947 gaben beispielsweise auch der Kirchenrat der Basler Missionskirche in Malabar und die Leitung der Missionsgesellschaft in Basel ihre Zustimmung zum Unionsplan.⁷² Mit einem Gottesdienst am 27. September 1947 in Madras trat die *Church of South India* schließlich ins Leben.

Darin, dass die *Church of South India* tatsächlich gegründet wurde, zeigt sich auf deutliche Weise, dass der Unionsgedanke in dieser Zeit im Denken und Handeln der südindischen Missionskirchen und der Mission bestimmend geworden war. Auch die Euphorie, mit der der Zusammenschluss von verschiedenen Seiten bewertet wurde, zeugt von der Stärke dieser Tendenz.

C-41.9, S. 26f. – sowie zur Aushandlung dieser Regelung Sundkler, *Church of South India*, S. 161–170.

69 Streckeisen, *Die Kirchliche Missionsgesellschaft von England (CMS) und die Basler Mission*, ca. 1950, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 27.

70 Vgl. ergänzend zu den bisherigen Verweisen, wie diese Frage und verwandte Fragen im Aushandlungsprozess behandelt wurden, Sundkler, *Church of South India*, S. 315–322.

71 Vgl. für diesen Abschlussprozess ebd., S. 322–338; Manickam, *Formation of the Church of South India*, S. 21–23.

72 Vgl. Streckeisen, Schreiben an den Vorsitzenden des Kirchenrats von Malabar, 21.01.1946, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C03-03-2195.1, S. 1. Für die Entwicklungen nach 1947 sollte es jedoch noch relevant werden, dass diese Zustimmung in der Annahme erfolgte, dass eine von der malabarischen Kirche verabschiedete Resolution mit dem Ziel, u.a. das Erbe der Basler Missionskirche in der CSI zu garantieren, wirksam sei – dass diese sogenannten Resolutionen von 1945 jedoch von den entscheidenden Gremien nie bestätigt wurden; vgl. dazu Witschi, *Inspektionsreise 1952*. Siebter Bericht, 13.03.1952, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2114, S. 5; Burckhardt, Schreiben an Michael Hollis, 14.12.1949, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1.

Voller Enthusiasmus berichtete beispielsweise A. J. Arangaden, ein Mitglied der Basler Kirche von Malabar, über die Gründung der CSI und die überkonfessionelle Einigkeit, die sich darin offenbare:

By the providence of God the three Churches in South India now unite into one body; and they bring together their spiritual possessions unimpaired. There is no elimination of any type or school; no repudiation of any valued element of Christian experience; no surrender of truth; no sacrifice of any cherished tradition. Each brings its own distinctive contribution into the spiritual treasury of the United Church. There is much to be said for Episcopacy and Congregationalism; much for Methodism and Presbyterianism. And now these elements are so harmoniously blended together that an atmosphere of concord is created which preserves and promotes a fellowship so peculiar to the people of God.⁷³

Im westlichen Christentum und in den dortigen Missionsgesellschaften begrüßte man die Bildung der Kirche ebenso erfreut. So würdigte beispielsweise auch der Basler Indien-Inspektor Hermann Witschi 1948 »den Anschluß [der Basler Kirche in Malabar an die CSI] als Durchbrechung der bisherigen Isolierung.«⁷⁴ Adolf Streckeisen erinnerte sich zu etwa der gleichen Zeit, dass er und die anderen Beteiligten in den Aushandlungen »lernten [...], die Gegensätze unserer bisherigen Traditionen in seinem [= Gottes; AK] Lichte zu sehen. Wir lernten, auf einander einzugehen, einander zu lieben und eine Einheit zu finden, die keine Prinzipien von irgend einer Seite verletzt.«⁷⁵

Doch auch wenn solche hochgestimmten Aussagen anderes nahelegen, so war die Aushandlung zwischen konfessionellen und überkonfessionellen Tendenzen im Denken der Missionskirchen und der Mission auch an diesem Punkt noch nicht abgeschlossen. Denn zwar hatte eine Mehrheit in den Kirchen dafür gestimmt, die *Basis of Union* anzunehmen. Doch dies bedeutete nicht, dass alle dort vertretenen Personen das Programm der Union befürworteten – oder in der gelebten CSI weiterhin mittrugen. Die konfessionellen Selbstverständnisse in den Kirchen wurden mit der CSI-Gründung nicht automatisch zurückgelassen. Denn wie bereits erwähnt, gingen die konfessionellen Gruppenbildungen zum Teil auf soziale Gegenüberstellungen zurück – und solange es soziale Abgrenzungen in den Kirchen gab, solange konnten dort Gruppenzugehörigkeiten auch konfessionell konnotiert werden.

73 Arangaden, *Church Union in South India*, S. 198.

74 Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1948), S. 20.

75 Streckeisen, Die Südindische Kirche und ihre Arbeit im Verhältnis zu den verschiedenen Missionsgesellschaften, 03.10.1949, in: *Basler Mission/mission21*, C-41.9, S. 3.

Solche Tendenzen kamen besonders im Rahmen der nach 1947 einsetzenden Bemühungen, »to make Union a reality in the Dioceses«,⁷⁶ verstärkt wieder auf. Hier kam es vor allem in den Diözesen zu konfessionellen Streitigkeiten, die aus verschiedenen Missionsgebieten zusammengesetzt worden waren und in der sich eine Gruppe von der Mehrheit einer anderen übergangen fühlte.⁷⁷ Nicht ohne Grund also hat Iorweth Thomas im Rückblick das Überwinden der weiter bestehenden konfessionellen Selbstansichten als einen Teil der Aufgabe verstanden, vor der die CSI-Mitglieder standen, um eine einheitliche Kirche zu schaffen.⁷⁸

Auch die Missionsgesellschaften und ihre Missionare standen bei diesen Auseinandersetzungen nicht abseits, sondern zum Teil mittendrin. Denn unter den westlichen Christen gab es ebenfalls weiterhin auch kritische Stimmen. Gerade unter den Missionaren vor Ort, die unmittelbar mit der Unionskirche leben mussten, bestanden Vorbehalte. Einige der Missionare, die zuvor in Indien tätig gewesen waren, traten deshalb 1947 sogar aus dem Dienst aus.⁷⁹ Als ein »Adventure in Union«⁸⁰ empfanden es wiederum andere Missionare, wenn sie ihre Arbeit in der CSI trotz Zweifeln fortsetzten. Diejenigen, die blieben, mussten auf jeden Fall versuchen, sich in der gelebten Unionskirche zurechtzufinden. Davon, dass im Denken der Mission konfessionelle Identitäten und ein Streben nach Union weiterhin in Aushandlung miteinander standen, handelt der nun folgende Hauptteil dieses Kapitels.

2. Union leben müssen: Die Basler Mission in Südindien nach 1947

Dieser Teil ist der Frage gewidmet, wie die Basler Mission und ihre Missionare sich gegenüber der gelebten Union in der *Church of South India* positionierten. Dies geschieht in drei Abschnitten, die chronologisch aufeinander folgen: Im ersten Unterkapitel des Hauptteils wird dabei sichtbar werden, wie gerade in den ersten Jahren nach 1947, also in der Gründungsphase der Unionskirche, in der Basler Mission konfessionelle Selbstverständnisse gepflegt wurden. Der Blick richtet sich hier vor allem auf die Kirche in Malabar, da zunächst nur dieser Distrikt in die CSI eingegangen war. Der folgende Abschnitt stellt die Zeit ab etwa 1952 in den Mittelpunkt. Darin

76 Priestley, *The Church of South India. Adventure in Union*, S. 10.

77 Vgl. zum Beispiel Newbiggin, *Südindisches Tagebuch*, S. 30, der solche Bedenken in seiner eigenen Diözese wahrnahm.

78 Thomas, *India, South India*, S. 90–92.

79 So zum Beispiel einige Missionare der kongregationalistisch geprägten *London Missionary Society*; vgl. ebd., S. 105: »[F]or most of them it was their response to the statements about episcopacy in the scheme and basis of union that shaped their decision to leave.«

80 Priestley, *The Church of South India. Adventure in Union*.

wird deutlich, dass im Denken und Handeln der Basler Mission und ihrer Missionare der Unionsgedanke allmählich erstarkte. Der abschließende dritte Teil wird jedoch den Eindruck relativieren, dass es sich dabei um eine eindeutige und vollständige Wandlung handelte.

2.1 Konfessionelles Denken in der Basler Mission in den ersten Jahren der *Church of South India*

Dass in der Basler Missionskirche von Malabar konfessionelle Selbstverständnisse zum Teil weiter bzw. auf das Neue gepflegt wurden, hing damit zusammen, wie diese Kirche in die *Church of South India* eingegliedert wurde: Gemeinsam mit der anglikanischen Kirche von Travancore-Cochin bildete die Kirche von Malabar die CSI-Diözese Nordkerala (siehe Abb. 2). An deren Spitze wurde mit dem Missionar Thomas Geoffrey Stuart Smith ein Anglikaner gesetzt. In dieser Konstellation wurde die Basler Kirche unumgänglich mit einer anderen konfessionellen Lebenswelt konfrontiert.

Die Auseinandersetzungen, die nach 1947 über konfessionelle Fragen geführt wurden, spielten sich aber auch und vor allem innerhalb der Basler Missionskirchen ab. Sie fügten sich dabei in die allgemein bestehenden Divergenzen in diesen Kirchen ein, wie die kirchliche Ordnung neu gestaltet werden sollte.⁸¹ In diesen spannungsreichen Aushandlungen fand so die Frage, wie die drei Distriktskirchen in die CSI eingegliedert werden sollten, auch ihren Eingang. Der einen Gruppe in den Kirchen und der Mission, die das bestehende System erhalten wollte, erschien die CSI als ein Teil des zu bekämpfenden Wandels. Für die andere Gruppe, die Veränderungen wünschte, war die Unionskirche eine Neuerung, von der man sich Verbesserungen erhoffte.⁸²

Aufgrund dieser Situation in den Kirchen spielten durchaus auch Machtfragen eine Rolle dabei, wie sich die Beteiligten zur CSI stellten.⁸³ Trotzdem wird in diesem Kapitel nicht der Deutung mancher indischer Zeitgenossen gefolgt, dass Missionare zum Teil die Unionskirche ablehnten, weil sie den Einflussverlust, den die neue Zeit bedeutete, nicht verwinden konnten.⁸⁴

81 Vgl. dazu vor allem auch für die Neuaushandlung des Verhältnisses von Mission und Kirche, die in dieser Zeit stattfanden, die Kapitel V und VI – und zu der innerkirchlichen Konfliktsituation generell den Abschnitt 2 des Kapitels II.

82 Vgl. für einen Hinweis auf diese Zusammenhänge in den Basler Kirchen u.a. Rossel, *Ein Leben in ökumenischer Weite*, S. 145–147, 153–155.

83 Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

84 Vgl. für eine solche psychologische Deutung von Verhaltensweisen unter Missionaren die Bewertungen des CSI-Bischofs Chellappa, *Episcopacy in the C.S.I.*, S. 6. Diese Vorstellung von veränderungsunwilligen Missionaren in Indien nach 1947 wird im Abschnitt 2.2 des Kapitels V und im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI ebenso relativiert.

Gerade anhand der Basler Mission und ihrer Missionare wird im Folgenden sichtbar, welche große Rolle konfessionelle Aspekte in diesen Auseinandersetzungen über das Leben als Mitglied der CSI spielten. Dass die Auseinandersetzungen in der Zeit nach 1947 auch konfessionell geprägt waren, wird daran deutlich, dass die neuen Konflikte sich wieder genau um jene alten Fragen drehten, wie der Episkopat und wie das kirchliche Amt im Allgemeinen zu gestalten seien.

Bestimmte Handlungen des Bischofs legten die Grundlage für die konfessionelle Kritik vonseiten der Basler Missionare oder Mitglieder der Basler Kirchen. In ihren Schreiben warfen sie Stuart Smith auf vielfache Weise vor, er würde das Bischofsamt auf eine Weise ausüben, die nicht dem Unionsvertrag entspreche: Er handele parteiisch, wenig kompromissbereit und selbstherrlich, so die Anklagen. Auch würde er sich Kompetenzen anmaßen, die ihm nicht zustehen, und damit eine zentralistische Diözese formen.

Vertreter der Basler Mission konnten sich dabei schon deshalb solcher Bewertungen nicht entziehen, weil der Bischof offensiv Stellung in den Aushandlungen bezog, in denen das Verhältnis von Mission und Kirche in Malabar neu bestimmt wurde. Stuart Smith ging davon aus, dass im bestehenden Konflikt klar zwischen einer CSI-freundlichen, progressiven Gruppe und einer unionsfeindlichen, konservativen Gruppe⁸⁵ unterschieden werden konnte. Entsprechend dieser Ansicht bezog der Bischof entschiedene Stellung für die erste Gruppe. Denn diese schien auch seine eigene Position zu stärken. »Es kann nicht gesagt werden, daß sich [...] der Bischof über die Parteien stellte«, ⁸⁶ formulierte Indien-Inspektor Hermann Witschi 1949 daraufhin enttäuscht in seinem Jahresbericht. Damit gab er Ansichten wieder, die auch in Kreisen der Basler Missionare auf dem indischen Feld bestanden.⁸⁷ Auch kritisierte man in Missionskreisen, dass sich Stuart Smith den Erklärungen der Basler Missionare zur Lage in der Kirche verschloss: Gegenüber den Versuchen aufzuzeigen, dass die Kluft in der Malabar-Kirche durch Parteinahmen noch weiter vertieft werde, habe sich Stuart Smith nur unwillig und kompromisslos gezeigt, so die Missionare in ihren Schreiben.⁸⁸ Teilweise

85 Zur Vielschichtigkeit der Konflikte in den Basler Missionskirchen vgl. aber die Darlegungen im Abschnitt 2 des Kapitels II. Zeitgenössische Beobachter haben versucht, auch den Wert der konservativen Tendenzen in den CSI-Kirchen herauszustellen; vgl. Garret, *South India*, S. 96–100; Rossel, *C.S.I. and Integration*, S. 8f.

86 Witschi, *Indien*, in: *Jahresbericht der Basler Mission* (1949), S. 9.

87 Vgl. zum Beispiel Lipp, *Schreiben an Adolf Streckeisen*, 30.11.1949, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1; ders., *Schreiben an Adolf Streckeisen*, 14.06.1950, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1f.

88 Vgl. ders., *Schreiben an alle Malabar-Missionare*, 11.07.1949, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2f.; Streckeisen, *Schreiben an Thomas Geoffrey Stuart Smith*, 04.04.1949, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 4; Burckhardt, *Schreiben an John Muyskens*, 17.09.1949, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1. Vgl. für das gleichlautende Urteil eines Vertreters der

nahm Stuart Smith sogar ganz ausdrücklich Stellung gegen Positionen der Basler Mission, weil auch diese zunächst ein vorsichtiges Vorgehen bei den Kirchenreformen forderte.⁸⁹ Der fatalistische Eindruck, dass der Bischof »diese lästige Basler Mission nicht mehr auf dem Buckel haben will«,⁹⁰ wie es Hans Zuber formulierte, drängte sich so manchem Mitglied der Missionsgesellschaft auf.

In der Basler Mission sah man in dieser Zeit die große Gefahr, dass Stuart Smith diese grundsätzlichen Einstellungen auch in eine selbstherrliche Form des Episkopats übersetzen könnte. Kritisch beobachteten sie deshalb dessen Verhalten und sparten nicht mit anklagenden Worten, wenn sie Missstände wahrzunehmen glaubten. Basler Missionare beanstandeten so beispielsweise, dass Stuart Smith mit den kirchlichen Kräften in seiner Diözese im Befehlstone kommuniziere.⁹¹ Noch viel mehr wiesen sie darauf hin, wenn der Bischof durch seine Handlungen in ihren Augen seine Befugnisse überschritt: Basler Missionare berichteten auf diese Weise klagend darüber, dass der Bischof Mehrheitsentscheidungen von gewählten Gremien übergangen habe,⁹² dass er unliebsame Pastoren einschüchtere⁹³ oder dass er Missionare offensiv dazu auffordere, aus verantwortlichen Stellungen zurückzutreten.⁹⁴ All solche Handlungen galten den betroffenen Missionaren als Indizien dafür, dass die Entscheidungsgewalten in der Diözese, auf Kosten der synodalen Gremien, zunehmend auf den Bischof ausgerichtet wurden. Derartige Entwicklungen sah man als ein verhängnisvolles und zu verhinderndes Abgehen von den Grundideen der Unionskirche an.⁹⁵ Der Indien-Inspektor Adolf Streckeisen

konservativen Partei in der Malabar-Kirche Thaddäus, Schreiben des Malabar District Council an Michael Hollis, 28.10.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 4.

89 Vgl. zu diesem vorsichtigen Vorgehen der Basler Mission im Abschnitt 2.1 des Kapitels V.

90 Zuber, Schreiben an Adolf Streckeisen, 23.07.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2056, S. 2. Vgl. auch ders., Schreiben an Hermann Witschi, 17.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2056, S. 1; Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 04.09.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 4.

91 Vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 05.10.1948, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

92 Vgl. Streckeisen, Schreiben an Thomas Geoffrey Stuart Smith, 04.04.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 2 sowie – für die gleichlautenden Vorwürfe der Bischofskritiker im Rahmen eines Schlichtungsversuchs des Nationalen Christenrats von Indien 1951 – Bhat ty u.a., Report of the N.C.C. Commission to the North Kerala Diocese, Church of South India, 23.10.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103, S. 4; Witschi, »An die Mitglieder des Komitees«, 28.01.1952, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 2.

93 Vgl. Streckeisen, Schreiben an Thomas Geoffrey Stuart Smith, 04.04.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 4.

94 Vgl. Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 3.

95 Die CSI selbst urteilte in dieser Zeit ähnlich; vgl. Hollis, The Bishop in CSI, S. 12.

wurde dadurch 1949 veranlasst, in diesen Konflikten mit Stuart Smith selbst führenden CSI-Vertretern in Erinnerung zu rufen, dass sich die CSI auf die Fahne geschrieben hatte, synodale und episkopale Konzepte von der Kirche gleichermaßen zu berücksichtigen: »Though the Church has bishops and can in so far be called episcopal, its highest authority is the Synod and thus its government is at least as much presbyterian.«⁹⁶

Dieser Unmut von Vertretern der Basler Mission war dabei nicht alleine darauf zurückzuführen, dass diese ihren Einflussverlust nicht überwinden. Auch waren die Spannungen nicht nur in einer bei manchen Missionaren vorhandenen persönlichen Abneigung gegenüber Stuart Smith begründet. Vielmehr bestanden gerade auch grundlegende konfessionelle Vorbehalte diesem gegenüber: Die Form, die der Bischof dem Episkopat gab, wurde explizit mit dessen anglikanischer Herkunft in Verbindung gebracht. Sein Verhalten wurde als Hinweis darauf gedeutet, dass die Unionskirche womöglich mehr und mehr eine anglikanische Form annehmen könnte.

Zwei Auseinandersetzungen zwischen Basler Vertretern und dem Bischof aus den ersten Jahren der CSI können diesen Zusammenhang verdeutlichen. So nahmen zum einen einige Basler Missionare das äußere Auftreten des Bischofs zum Anlass, um konfessionell konnotierte Kritik an ihm zu üben. Dadurch, dass Stuart Smith auch im früher nicht-episkopal geprägten Gebiet seiner Diözese die bischöflichen Insignien demonstrativ verwendete, schien er die anglikanische Konzeption von Bischofsamt und Kirche durchsetzen zu wollen. Auf solche Weise äußerte sich beispielsweise Richard Lipp 1950:

Man ist auf dem besten Wege, die Dinge[,] an denen wir uns von Anfang an stiessen, wie die Benennung unserer Calicuter Kirche mit »Sankt«, oder der[sic!] bischoefliche[sic!] Ring, Stab und Thron zu kanonisieren. Zu dieser Auffassung vom bischoeflichen Amt gehoeren die Throne, die in unseren Kirchen hin und her hinter den Railings, bald vor, bald hinter dem Altar aufgestellt wurden. Dazu gehoert auch der Stab, den man in feierlicher Prozession, als erstes dem Zug voraus, in unsere Kirchen trug. Man denke sich, dieses Stueck Holz wird feierlich in die mit dem Namen Hebich so stark verknuepfte Kirche in Cannanore getragen und ich beobachtete, wie sich »unschuldige« Gemeindemitglieder vor diesem Stecken verneigen, oder ihn beruehren wie einen Talisman.⁹⁷

96 St r e c k e i s e n, Schreiben an Michael Hollis, 12.01.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 2 – der damit ausdrücklich zu einer Aussage des Bischofs Stellung nahm: »Our Church is an Episcopal Church. Therefore there can be no Presbyterian Government.« Vgl. zu einer Zurückweisung der verschiedenen gegen ihn geäußerten Vorwürfe Stuart Smith, Schreiben an Adolf Streckeisen, 29.07.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100.

97 L i p p, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 4 – Samuel Hebich, der hier genannt wurde, war einer der ersten Basler Missionar in Indien gewesen und wird hier – entsprechend seiner Bedeutung

Dieses Thema beschäftigte die Bischofskritiker in Malabar so sehr, dass es auch in anderen Zusammenhängen fortgesetzt zur Sprache kam. So tauchte es beispielsweise auch in den Gesprächen, in denen zwischen den Streitparteien in Malabar geschlichtet werden sollte, als ein zentraler Kritikpunkt am Bischof auf.⁹⁸

Zum anderen wurden in dieser Zeit von Basler Missionaren Bedenken dazu geäußert, wie der Bischof mit den kirchlichen Amtsträgern umging. Hier war, wie zuvor schon im Prozess der CSI-Aushandlung, bedeutsam, dass mit der Frage der Form des Bischofsamts auch die Frage verbunden war, ob die Geistlichen der verschiedenen Gründerkirchen als gleichwertig angesehen werden können. Manche Basler Missionare meinten in der Diözese Nordkerala beobachten zu können, dass Ordinierte aus der früher presbyterianischen Malabar-Kirche vom anglikanisch geprägten Bischof nicht als vollgültige Kräfte anerkannt wurden. Richard Lipp beispielsweise berichtete schon 1948 von einer Einladung des Bischofs »fuer eine Konferenz fuer Ordinierte«, die seiner Ansicht nach einem anglikanischen Kirchenverständnis folgte, da manche Basler Geistlichen dazu nicht eingeladen wurden:

Ich habe den Bischof gebeten, als ich davon hoerte, doch auch unsere Evangelisten einzuladen, da wir auch um ein Ministerium des Evangelisten wissen nach der Schrift und weil wir nach Brauch von allen Anfang an bis heute immer alle unsere Arbeiter, Evangelisten und Pfarrer vereint zu einer Freizeit einluden, es auch diesmal zu tun; jedoch ohne Erfolg! In dem Verstaendnis vom Amt scheiden uns Berge von den Anglikanern. [...] Es ist zu ihrem Schaden, wenn man sie in diesen Dingen anglikanisch machen will.⁹⁹

Vertreter der Basler Mission wurden in dieser Angelegenheit noch zusätzlich durch Entwicklungen in der anglikanischen Weltkirche in dieser Zeit sensibilisiert. Denn auf der Lambeth-Konferenz 1948 wurde auch die Frage diskutiert, ob die CSI als Teil der anglikanischen Gemeinschaft akzeptiert werden könne. Sie wurde dahingehend beantwortet, dass eine solche Anerkennung von der bischöflichen Ordination aller CSI-Geistlichen abhängig

in der kollektiven Erinnerung der Basler Mission – als Ahnherr der Basler Missionsgeschichte in Indien angerufen. Vgl. für ähnliche Unmutsbekundungen auch vonseiten der konservativen Partei in der Malabar-Kirche Thaddäus, Schreiben des Malabar District Council an Michael Hollis, 28.10.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 5.

98 Vgl. für die Behandlung dieser Thematik beim Schlichtungsversuch des Nationalen Christenrats von Indien 1951 Witschi, »An die Mitglieder des Komitees«, 28.01.1952, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 2.

99 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 05.10.1948, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

sei.¹⁰⁰ Malabar-Missionar Adolf Streckeisen wurde dadurch veranlasst, erneut zu betonen, dass in der CSI alle Pfarrer, unabhängig von ihrer Ordination, gleichwertig sein sollten.¹⁰¹ Auch die Führung in Basel forderte zum Teil sogar direkt ihre Missionare in Indien dazu auf, in dieser Frage aufmerksam zu sein und zu bleiben.¹⁰² Hieran schloss sich an, dass manche Missionare zu konfessionellen Deutungsweisen griffen, als die Auseinandersetzung in der Diözese Nordkerala konkrete Formen anzunehmen schien. Dort nämlich weihte Stuart Smith 1949 Evangelisten der Basler Missionskirche zu Diakonen der CSI. Richard Lipp interpretierte und kritisierte dies als eine Vereinnahmung der malabarischen Kirche und stellte sich deshalb vehement gegen diese Maßnahme:

Ein [...] sehr ernstes Bedenken beruht auf der Frage, ob es sich nur um eine Namensänderung handelt, oder um eine Veränderung der Sache. Was die C.S.I. unter Deacon versteht, ist etwas anderes als wir unter Evangelist verstehen. Sofern wir hier den Dingen Inhalt geben koennen, wuerde das ja nicht viel ausmachen, aber da vom B[ischof] her alles ein unserem Distr[ikt] fremdes Gepraege erhaelt, duerfen wir diese Frage nicht uebersehen.¹⁰³

In der Weise, wie der Episkopat ausgefüllt und wie mit den kirchlichen Amtsträgern umgegangen wurde, zeigte sich für diese Vertreter der Basler Mission insgesamt eine anglikanische Vorstellung vom Bischofsamt, derzufolge ein Bischof als Nachfolger der Apostel mit einer höheren Weihe ausgestattet sei.¹⁰⁴ Die Verhaltensweisen, die sie beim Bischof beobachteten, waren für sie mehr als bloße liturgische Prozeduren. Für sie waren es grundsätzliche Angriffe auf die Rechtmäßigkeit der kirchlichen Ordnung, wie sie in den

100 Vgl. die Stellungnahme, auf die die *Lambeth Conference* 1948 zurückgriff, hier zit. n. Streckeisen, Memorandum für das Komitee der Basler Mission zum Entwurf einer Antwort der Südindischen Kirche zu den von der Lambeth Conference aufgeworfenen Fragen, o.D. [ca. 1948], in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 2: »[T]he establishment of full communion in a complete and technical sense between that Church and the Churches of the Anglican Communion must wait till the ministry of the Church of South India has become fully unified on an episcopal basis.«

101 Vgl. ebd., S. 5.

102 Vgl. Witschi, Schreiben an Richard Lipp, 15.04.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2.

103 Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 05.01.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Vgl. im gleichen Sinne auch ders., Schreiben an Adolf Streckeisen, 30.11.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Zur Auflösung dieser Streitfrage vgl. im Abschnitt 2.2 des vorliegenden Kapitels.

104 Vgl. zum Beispiel ausdrücklich ders., Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 4: »[D]as Amt des Bischofs [wird], wie es in Malabar der Fall ist, so definitiv anglikanisch verstanden«. Vgl. ähnlich auch Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 09.07.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

Basler Kirchen in Indien zuvor bestanden hatte.¹⁰⁵ Die Annahme, die CSI stehe kurz davor, *anglikanisiert* zu werden, äußerten diese Basler Vertreter auch ausdrücklich.¹⁰⁶ Wiederholt setzten sie dem auch die Forderung entgegen, dass die eigene Tradition weiter erhalten bleiben müsse: Man dürfe »nicht einfach das geistliche Erbe einer langen Arbeit und einer gewordenen Kirche preisgeben und gleichsam verpulvern«,¹⁰⁷ formulierte Indien-Inspektor Hermann Witschi 1949 – und an anderer Stelle noch entschiedener und in konfessioneller Abgrenzung: »Es gilt für die [Malabar-]Kirche loyal ihre Zugehörigkeit zur neuen Diözese zu bejahen, ohne ihr geistliches und kirchliches Erbe anglikanisch *gleichschalten* zu lassen.«¹⁰⁸ Dass in der *Church of South India* die verschiedenen Traditionen fortbestehen müssen, wurde von Vertretern der Basler Mission in einen solchen Sinne auch direkt gegenüber Vertretern der Unionskirche eingefordert.¹⁰⁹ Dieser Anspruch wurde auch beständig wiederholt, wenn er auf Unverständnis¹¹⁰ traf.

105 Vgl. Streckeisen, Schreiben an Paul Burckhardt, 24.05.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2061, S. 1 für eine Kritik an Stuart Smith, dass »der Bischof die ganze Weite der Stellung der CSI nicht in sich aufgenommen hat und versucht, einen ziemlich engen, anglikanisch bestimmten Kirchenbegriff durchzusetzen.«

106 Die bedrohliche Zukunftsaussicht »dass unsere Kirche Headlong[sic!] in die anglikanische Falle fallen« bzw. gar »schurstraks[sic!] katholisch werden« könnte, äußerte beispielsweise Richard Lipp; vgl. dazu Lipp, Schreiben an Adolf Streckeisen, 06.10.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 3 bzw. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 19.02.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Vgl. ähnlich bereits ders., Schreiben an Adolf Streckeisen, 30.11.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Diese Furcht vor einer *Anglikanisierung* der Kirche wurde auch vom Bischof wahrgenommen; vgl. Stuart Smith, Schreiben an Adolf Streckeisen, 29.07.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1.

107 Witschi, Schreiben an Richard Lipp, 15.04.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2. Vgl. ähnlich auch Lipp, Referat vor dem Komitee der Basler Mission, 15.11.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 5: »Wir haben einen Beitrag zu geben an die C.S.I. und nicht nur Opfer zu bringen. Dazu ist erforderlich, dass unsere Kirche und mit ihr ihre Theologie dort vertreten ist.«

108 Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1949), S. 9 (Herv.: AK) – die Verwendung des Begriffs *Gleichschaltung* verdient dabei mit Blick auf seinen besonderen polemischen Gehalt Beachtung: Die Erfahrungen, wie mit den deutschen Kirchen in der NS-Zeit umgegangen worden war, war für große Teile der Heimatgemeinde am Ende der 1940er Jahre noch präsent, da sie auch selbst zum Teil betroffen war; vgl. zum Schicksal der Basler Mission in der NS-Zeit ders., Geschichte der Basler Mission, Bd. 5, S. 60–75; Brassel-Moser, Trennung als Preis der Einheit; ders., Mission, Ökumene und Übernationalität.

109 Vgl. zum Beispiel Streckeisen, Schreiben an Michael Hollis, 02.09.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1.

110 Vgl. für die vielfachen Unmutsäußerungen Richard Lipps darüber, wie die Kritik an falscher bischöflicher Amtsausübung erschwert würde, u.a. Lipp, Schreiben an »Liebe Freunde«, 23.07.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1: Die »einzige unantastbare Figur im Feld der C.S.I. sind die Bischoefe. [...] [Der Bischof] ist eben der »Gesalbte Gottes« in der C.S.I.« sowie ders., Schreiben an Adolf Streckeisen, 14.06.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2, in dem er behauptet, dass »man in der C.S.I. anscheinend nur die Bischoefe schuetzt.«

Die aufgeführten Äußerungen und Handlungen der Basler Mission und ihrer Missionare zeigen, dass diese gerade in den ersten Unternehmungen, die CSI Wirklichkeit werden zu lassen, auf das Neue entschieden konfessionelle Standpunkte einnahmen. Hierbei grenzten sich vor allem auch zu einem – als anders empfundenen – anglikanischen Gegenüber ab. Dies war dabei zum Teil auch eine Reaktion auf Entwicklungen, die von ihnen als eine *Anglikanisierung* der CSI wahrgenommen wurde. Im Fall der Basler Mission in Nordkerala wurde ein solches Verhalten speziell durch die Amtsführung des Bischofs Stuart Smith besonders herausgefordert.

Dass solche konfessionellen Tendenzen in Malabar fortbestanden, war keine Ausnahme. Vielmehr geschah in einer Vielzahl von CSI-Gebieten Ähnliches. Teilweise kämpften einzelne Distrikte sogar vehement dafür, sich ganz von der *Church of South India* zu trennen: zum Beispiel aus der SPG-Tradition entwachsene Anglikaner im Nandyal-Gebiet oder frühere LMS-Christen in Coimbatore, Mysore, Rayalaseema und Südtravancore.¹¹¹ Westliche Missionare gehörten in diesen widerständigen Gruppen zum Teil sogar zu den Anführern, so etwa der Missionar Harold Viktor Martin der *London Missionary Society*.¹¹²

2.2 Das zunehmende Einlassen auf die südindische Unionskirche

Im Laufe der Zeit schwächte sich der Impuls, die eigenen konfessionellen Selbstverständnisse entschieden zu pflegen, jedoch ab. Vielmehr wurde es auch unter Vertretern der Basler Mission üblicher, die gelebte Union zu akzeptieren und sogar gutzuheißen. Dies werden die folgenden Darlegungen in drei Schritten offenlegen: Zunächst wird in diesem Unterkapitel dargestellt, wie der Unionsgedanke im CSI-Kontext anhaltend forciert und verstärkt aufgenommen wurde. Dies trug dazu bei, die konfessionell aufgeladenen Konflikte der Anfangsphase zu entschärfen. Daran anschließend verdeutlicht ein zweiter Abschnitt, wie in der Basler Mission die konfessionellen Bezugnahmen in ihren Kirchen reflektiert wurden. In der Folge dessen erhöhte sich die Bereitschaft der betroffenen Basler Akteure, tatsächlich in die Unionskirche einzugehen. Im dritten Teil wird schließlich mit Richard Lipp ein einzelner Basler Missionar in den Fokus gerückt. Anhand dieses Beispiels wird deutlich, wie auch ein zunächst kritischer Missionar immer

111 Vgl. Holli s., C.S.I.: The Way Beyond, S. 4f.; Thomas, India, South India, S. 94–102.

112 Vgl. zu Harold Viktor Martin und dem Konflikt in der Diözese Rayalaseema ebd., S. 94f. sowie die umfangreiche Dokumentation in der archivalischen Überlieferung der LMS in SOAS, CWM/LMS/1941–1950/IN/14; SOAS, CWM/LMS/1941–1950/IN/48/Subject 47; SOAS, CWM/LMS/1951–1960/IN/51/Subject 49; SOAS, CWM/LMS/1951–1960/IN/52/Subject 49.

offener wurde, in der CSI zu wirken. An diesem Fall wird auch gezeigt, wie eine solche Entwicklung mit grundlegenden Wandlungen im missionarischen Selbstverständnis verbunden war.

Im Kontext der CSI konnte sich das Streben nach Union darum auf das Neue verstärken, weil auch in der Zeit konfessioneller Konflikte fortgehend die Appelle geäußert wurden, in der CSI und durch die CSI Gräben zu überwinden. Mit der Zeit wurden diese Aufforderungen von den Beteiligten auch stärker rezipiert.

Es geschah gerade auch als direkte Reaktion auf die konfessionellen Auseinandersetzungen, dass man in der CSI und im Umkreis der CSI immer wieder dazu aufrief, den eigentlichen Anspruch der Unionskirche sichtbar zu machen. Den Anhängern dieses Ansinnens ging es darum zu vermitteln, dass die Union nicht als Nullsummenspiel verstanden werden sollte, bei dem jedes Zugeständnis gleich ein Verlust sei. In ihren Augen war die CSI etwas Neues, das das Vorherige überragt. Dass aus diesem Grund das Ziel nicht sein dürfe, die eigenen Traditionen fortzuschreiben, sondern die alten konfessionellen Denkweisen zu transzendieren, darauf wiesen führende CSI-Vertreter die Basler Kräfte auch direkt hin: »It must be clear that acceptance of the basis of Union does necessarily involve a real modification of pure Presbyterianism just as it involves a modification of pure Congregationalism or pure Episcopalianism.«¹¹³ Auch an andere Gruppen, die zuvor konfessionelles Verhalten in der CSI gefördert hatten, wurden solche Appelle gerichtet.

Bedeutsam für den Fall der Basler Missionskirchen war, dass derartige Aufforderungen gerade auch von anglikanischer Seite sichtbar rezipiert wurden. Bei seinen Hörern und Lesern aus dem Umkreis der *Church Missionary Society* warb beispielsweise der anglikanische Geistliche Anthony Hanson dafür, im Vertrauen auf den eigenen Glauben den Schritt in die Union zu wagen: »If you have the courage of your conviction you will not be afraid of embarking on united ventures with people whose theology may in some respects seem to you deficient. [...] [We] transcend the utterly un-New Testament concept of denomination.«¹¹⁴ Auch zeigten sich wichtige Organe der anglikanischen Gemeinschaft, wie die Lambeth-Konferenz, ab den frühen 1950er Jahren zunehmend offener dafür, die Kirchenunion in Südindien umfassender zu akzeptieren.¹¹⁵ In konkreten Fällen hatten anglikanische

113 Holli s, Schreiben an Paul Burckhardt, 07.12.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1.

114 Hanson, *Experiment in Faith*, S. 5.

115 Vgl. Newbiggin, *Südindisches Tagebuch*, S. 5f. – im Vorwort der zweiten Auflage zu den Entwicklungen in der anglikanischen Kirche seit der Erstausgabe 1951. Nicht ohne Bedeutung für diese Entwicklung war dabei, dass durch die Praxis der CSI, die neuen Ordinationen von Bischöfen durchzuführen zu lassen, die heikle Frage des Kirchenamts zwangsläufig zunehmend an Bedeutung verlor; vgl. Gibbard, *Things Seen in South India*, S. 7, der angibt, dass 1964 bereits 84% der in der CSI tätigen Geistlichen eine bischöfliche Ordination erhalten hatten.

Kräfte schon zuvor ihre Bereitschaft demonstriert, eigene konfessionelle Positionen abzuschwächen: Dies tat zum Beispiel auch Bischof Stuart Smith – und gerade in solchen Punkten, die zuvor die größten Konflikte hervorgebracht hatten: So betonte er etwa Ende 1951 gegenüber Vertretern des Nationalen Christenrats, die als Schlichter zum Konflikt in Malabar gerufen worden waren, dass er »bereit [sei], seine Bischofsinsignien weniger demonstrativ zu brauchen, um die Empfindlichkeit der Leute nicht zu reizen«¹¹⁶. Ebenso stimmte er im selben Zusammenhang zu, dass er »liturgische Neuerungen nur mit grösster Vorsicht und Rücksicht auf die Empfindlichkeit der Kirchenglieder«¹¹⁷ durchführen wolle.

In Kreisen der Basler Mission kam es parallel dazu bzw. im Anschluss daran zu vergleichbaren Entwicklungen. Auch dort erstarkte das Unionsdenken. Dies zeigte sich auf mehrfache Weise: So wurden die konfessionellen Bezugnahmen in den Basler Missionskirchen zunehmend hinterfragt. Zudem riefen Basler Kräfte fortan entschiedener dazu auf, das Leben in der Unionskirche zu wagen. Auch folgten zuvor kritische Akteure in der Missionsgesellschaft nun verstärkt diesen Appellen.

Schon in Zeiten der beschriebenen konfessionellen Auseinandersetzungen in den ersten Jahren nach 1947 gab es in der Basler Mission versöhnliche Stimmen. Manche Vertreter der Basler Mission versuchten, gerade auch gegenüber den widerständigen Personen in den eigenen Reihen, bewusst zu halten, dass der Schritt in die Unionskirche nun zu gehen sei. Als andere Missionare noch nach Sicherungen für das sogenannte Basler Erbe riefen, forderte beispielsweise Jacques Rossel schon entschieden dazu auf, auf die Stärke des eigenen Glaubens zu vertrauen und sich der *Church of South India* ganz zuzuwenden:

Wir müssen jetzt einfach zugeben, dass unser Ja zur Union zu zögernd war, und von einem Aber gefolgt, das wir jetzt nun für die Sache Christi in Malabar preisgeben müssen. Ich glaube nicht nämlich, dass unser Erbe irgendwie bedroht sei. Unser Erbe ist etwas Lebendiges, das sich nicht nur in Malabar, sondern über die ganze C.S.I. verbreiten soll, und Lebendiges braucht man eben nicht zu schützen. [...] Entweder ziehen wir uns zurück, oder wir geben ein volles Ja zur Union und beweisen es auch.¹¹⁸

116 Hier zit. n. Wit schi, »An die Mitglieder des Komitees«, 28.01.1952, in: Basler Mission/mission21, Q-1.1.21, S. 2.

117 Hier zit. n. ebd., S. 1.

118 Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 09.05.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2. Rossels entschiedenes Engagement für die Unionskirche schon von der Gründung der CSI an erklärte sich freilich auch daraus, dass Rossel aus der ökumenischen Bewegung heraus in den Missionsdienst gekommen war; vgl. ders., Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 143–145 zu seiner Arbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen und über sein CSI-freundliches Engagement, schon bevor er in den Missionsdienst in Indien eintrat.

Diese grundsätzliche Bereitschaft dazu, das eigene Erbe nicht abzuschirmen, sondern gegebenenfalls auch zur Verwandlung freizugeben, hatte sich freilich ansatzweise auch schon früher gezeigt. Denn der *Church of South India* beizutreten, brachte ja mit sich, Formen kirchlichen Lebens zu akzeptieren, die es in den Basler Kirchen zuvor nicht gegeben hatte. Schon darin, dass in der Basler Mission nicht die episkopale Ordnung der CSI an sich infrage gestellt wurde, sondern lediglich deren Ausgestaltung durch Stuart Smith, manifestierte sich ihre Offenheit dafür, Kirche in anderen Formen zu denken.¹¹⁹ Teilweise wurde von Basler Missionaren die neue bischöfliche Ordnung sogar ausdrücklich als Fortschritt angesehen.¹²⁰ Und sogar selbst als die Basler Evangelisten – wie oben beschrieben – zu Diakonen konsekriert werden sollten und als damit die alte Furcht vor einem anglikanischen Amtskonzept neu aufkam, zeigten sich manche Basler Kräfte zugänglich für Wandlungen: 1949 beschwichtigte beispielsweise Adolf Streckeisen, mittlerweile in seiner Funktion als Indien-Inspektor, den größten Kritiker Richard Lipp, indem er angab, dass »es sich ganz einfach darum [handelte], dass eine von unserer Kirche vollzogene Konsekration auch in der grossen Kirche anerkannt bleibt.«¹²¹ Damit rechtfertigte Streckeisen einen Umgang mit nicht-bischöflich ordinierten Geistlichen in der CSI, der in den früheren Verhandlungen – gerade auch von ihm selbst – noch als eine Reordination abgelehnt worden war. Mit Blick auf solche Veränderungen bereits in den ersten Jahren nach 1947 urteilte also der Basler Feldleiter Paul Burckhardt zu Recht, dass »the purely presbyterian tradition of former days has been modified«¹²² – um daran anschließend, wohl auch gegenüber sich selbst,¹²³

119 Vgl. die zustimmenden Bemerkungen zum Episkopat – auch in der Hochzeit der konfessionellen Auseinandersetzungen – zum Beispiel bei Burckhardt, Schreiben an John Musyken, 17.09.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1; Streckeisen, Schreiben an Thomas Geoffrey Stuart Smith, 04.04.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1. In der Kirchengeschichte war die Akzeptanz einer episkopalen Ordnung und die Ablehnung der spezifischen Ausformung durch bestimmte Bischöfe freilich schon immer wieder miteinander einhergegangen; vgl. zum Beispiel dazu für die Geschichte der Frühkirche Neumann u.a., Art. Bischof, S. 657.

120 Vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 09.07.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2: »Die einfachen Leute aus dem allgemeinen Kirchenvolk fühlen sich besser unter dem Bischöflichen Stab als unter dem Zänkischen Regiment einiger prominenter Intellektuellen, die nur ihren Ruhm suchen, sich aber des Volkes wenig annehmen.«

121 Streckeisen, Schreiben an Richard Lipp, 26.10.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1. Vgl. ähnlich auch ders., Schreiben an Richard Lipp, 08.12.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

122 Burckhardt, Schreiben an Michael Hollis, 14.12.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1.

123 In den Worten Jacques Rossels war Burckhardt jemand, der »entschieden persönlich gegen eine Union mit Anglikanern ist«; vgl. Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 09.05.1951, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

auf das Neue zu bekräftigen, dass dieser Weg auch weiter fortzusetzen sei: »and there is no wish to stick to old forms, except on the part of a few extremists.«¹²⁴

Als Extremisten bezeichnete Burckhardt hier eine bestimmte Gruppe in den Basler Missionskirchen. Schon die Wortwahl zeigt, dass sich Basler Kräfte in dieser Zeit zunehmend von diesen Personen abgrenzen wollten. Dem war vorausgegangen, dass man in der Basler Mission ab den frühen 1950er Jahren verstärkt die konfessionellen Bezugnahmen kritisch hinterfragte, die in den Basler Kirchen in Malabar, Südkanara und Südmahratta getätigt worden waren: Dass sich einzelne Gruppen auf das sogenannte Basler Erbe beriefen, wurde jetzt immer mehr in den Zusammenhang mit den allgemeinen Auseinandersetzungen über die Veränderungen der Ordnungen der Kirchen gestellt. Die Bezugnahmen auf presbyterianische Traditionen der einen Partei wurden nun als ein taktisches Manöver bewertet – als der Versuch, den Wunsch auf Erhalt des Bestehenden mit zusätzlicher Bedeutung aufzuladen. Diese Vermutung hatte die Gruppe in der Kirche, die Veränderungen wünschte, schon zuvor geäußert.¹²⁵ Zunächst wurde sie dann eher von den Basler Missionaren aufgegriffen, die nicht selbst am malabarischen Konflikt beteiligt waren: »Unter dem Vorwand von Missionstreue, Traditionstreue u.s.w., Sirenen, denen man ja gerne zuhört«,¹²⁶ bringe die konservative Gruppe in der Kirche ihre Anliegen vor und instrumentalisieren damit manche Missionare erfolgreich für ihre Zwecke, so der Südkanara-Missionar Jacques Rossel bereits 1949. Wie er selbst feststellte, stand er mit diesem Urteil zu jener Zeit innerhalb seines Kollegenkreises noch eher allein.¹²⁷ Erst im Laufe der folgenden Jahre verbreitete sich diese Sichtweise in der Basler Mission.¹²⁸ Dies geschah nicht zuletzt infolge dessen, dass die unionsfreundlichen Parteien in den Kirchen diese Bezugnahmen weiter anprangerten¹²⁹

124 Burckhardt, Schreiben an Michael Hollis, 14.12.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2100, S. 1.

125 Vgl. u.a. [Church Union Forward Movement], Schreiben an den CSI-Moderator Michael Hollis, 21.01.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2103, S. 3f.

126 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 09.07.1949, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 2.

127 Vgl. ebd., S. 2.

128 Jacques Rossel attestierte beispielsweise Adolf Streckeisen, dass dieser die Strategie hinter den konfessionellen Bezugnahmen erkannt habe; vgl. ebd., S. 2. Vgl. zum Beispiel auch die äußerst kritischen Urteile über die konservative Partei von Witschi, Indienreise 1952, 8. Indienbericht, 23.03.1952, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-03-2114, S. 3.

129 Vgl. Hermon, Memorandum presented to Rev. Ch. Schuler[,] President, Basel Mission in India, 22.11.1952, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-02-2102, S. 2 – hier auch mit dem relevanten Hinweis darauf, dass das presbyterianische Kirchenordnungsprinzip gerade wegen seiner Betonung des Einflusses der Laienschaft in der Kirchenverwaltung von der größtenteils aus Laien bestehenden, konservativen Gruppe bevorzugt würde. Die Vermengung von theologischen und materiellen Beweggründen dafür, an einer Unionskirche teilzunehmen oder ihr fernzubleiben, gab es auch in anderen Fällen, zum Beispiel bei

und dass auch unabhängige Schlichter die Ängste vor einer anglikanischen Aneignung der Diözese beruhigten.¹³⁰ Im Anschluss an das Ausbreiten dieser Deutung wurde es auch den zuvor besonders CSI-kritischen Basler Missionaren nahegelegt, ihre bisherigen konfessionellen Perspektiven neu zu überdenken.¹³¹

Diese Erkenntnisse führten dazu, dass Vertreter der Basler Mission ab den frühen 1950er Jahren stärker die Unionsidee verteidigten und entschiedener dagegen Stellung bezogen, wenn konfessionelle Stimmungen geschürt wurden. Die Indien-Inspektoren Adolf Streckeisen und Hermann Witschi beispielsweise erteilten Absplittierungsbestrebungen, die sich in Malabar immer wieder an konfessionelle Bezugnahmen anschlossen, klare Absagen.¹³² Ebenso wurde vonseiten der Missionsgesellschaft deutlich unterstützt, dass ihr Missionar Richard Lipp ein CSI-Episkopat übernahm. Als in diesem Zusammenhang die Deutung von außen herangetragen wurde, dass mit Lipp die CSI einen lutherischen Bischof bekomme, trat die Basler Mission dieser Interpretation vehement entgegen, um damit konfessionellen Spannungen in der CSI vorzubeugen.¹³³ Am deutlichsten stellten die Missionsgesellschaft und ihre Missionare ihre Haltung aber schließlich im Zuge der

baptistischen Kirchen in der *Church of North India*; vgl. Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society*, S. 421.

130 Vgl. zum Beispiel das Urteil der Schlichtungskommission des NCC 1951 – vermittelt bei Witschi, »An die Mitglieder des Komitees«, 28.01.1952, in: Basler Mission/mision21, Q-1.1.21, S. 1.

131 Vgl. dazu die Ausführungen zur Entwicklung des Malabar-Missionars Richard Lipp im späteren Teil des vorliegenden Unterkapitels.

132 Vgl. Streckeisen, Schreiben an Richard Lipp, 09.03.1951, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1; Witschi, Indien, in: Jahresbericht der Basler Mission (1952), S. 17. Ähnlich entschieden verteidigten auch andere Missionsgesellschaften, zum Beispiel die LMS, die Unionsidee der CSI gegen abtrünnige Gruppen in den eigenen Kirchen. In den im Abschnitt 2.1 des vorliegenden Kapitels genannten Fällen ließ sich die LMS in ihrer Zustimmung zur CSI selbst dann nicht beirren, wenn einflussreiche kongregationalistische Institutionen im Westen von den devianten Gruppen in den Kirchen gegen diese Politik in Stellung gebracht worden waren; vgl. dazu vor allem SOAS, CWM/LMS/1951–1960/IN/52/Subject 49.

133 Nach der Meldung unter dem Titel *Lutherischer Missionar wird Bischof von Nord-Kerala* des Ökumenischen Pressediensts des ÖRK forderte die Basler Mission entschieden eine öffentliche Richtigstellung – gerade mit Blick auf die Bedeutung, die eine solche konfessionell gefärbte Aussage für die Situation in der CSI hatte; vgl. Koechl in, Schreiben an A. von Weymarn, World Church Council, 13.04.1954, in: Basler Mission/mision21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1–3: »Es geschieht [...] unter einem völlig unoekumenischen und auch sachlich unrichtigen denominationellen Aspekt, welcher sowohl der Basler Mission als auch demjenigen der Diözese [...] entgegengesetzt ist [...] Die Kirche in Malabar hat sich weder als lutherische noch als reformierte Kirche, vielmehr als unabhängige Basler Missionskirche der Südindischen Kirche angeschlossen [...]. Bischof Lipp selbst kommt in ein schiefes Licht, wenn seine Wahl so interpretiert wird [...]. Auch oekumenisch gesehen ist es wichtig, dass das ›lutherische Missverständnis‹ von der südindischen Kirche und ihren Organen ferngehalten wird.«

Debatten über den CSI-Beitritt Südkanaras und Südmahrattas unter Beweis, die ab den frühen 1950er Jahren einsetzten und sich dann beschleunigten. Kritische Stimmen brachten dort die Vorbehalte gegen die Union und ihre Bischofskonzeption auf das Neue vor.¹³⁴ Die Vertreter der Basler Mission aber ließen in diesen Diskussionen nun keinen Zweifel mehr daran, dass sie dem südindischen Unionsprojekt zustimmten und auch ihre beiden anderen Distrikte als Teil dieser Kirche sehen wollten. Mit diesem Auftreten trugen sie beträchtlich dazu bei, dass die Beitrittsverhandlungen vorangingen und schließlich in diesem Sinne erfolgreich abgeschlossen wurden.¹³⁵

Der Fall des Basler Missionars Richard Lipp, der auf den vergangenen Seiten dieses Kapitels schon mehrfach aufgetreten ist, kann diese Entwicklung vom konfessionellen zum überkonfessionellen Denken in der Basler Mission besonders gut aufzeigen. Sein Beispiel erhellt auch, dass diese Veränderung grundlegende Wandlungen im Selbstverständnis beinhalten und langfristig wirksam bleiben konnte.

Ähnlich wie seine Missionsgesellschaft änderte auch Richard Lipp ab den frühen 1950er Jahren zunehmend seine Haltungen zur Unionskirche. Zu dieser Zeit ging er immer mehr von seiner kritischen Position¹³⁶ ab, die im vorherigen Unterkapitel angedeutet wurde: Den Verdacht, dass sich die CSI *anglikanisieren* und das presbyterianische Erbe der Basler Kirchen verloren gehe, äußerte er nun nicht mehr. Auf polemische Angriffe gegenüber Bischof Stuart Smith verzichtete Lipp fortan. Zudem reihte er sich nun in die Basler

134 Vgl. in einer rückblickenden Bewertung über die Positionierungen in der Kirche von Südkanara Al agodi, The Karnataka Southern Diocese, S. 247: »Some thought by joining the CSI, they will be converted to another denomination. Some believed that joining CSI would be the first step to join the Roaman[sic!] Catholic Church. It was also contended that CSI is fundamentally different in doctrine, faith, worship, tradition, heritage and practice from the Basel Mission Church. Some expressed fear of loosing the [...] identity.«

135 Vgl. von den vielfachen Parteiergreifungen Jacques Rossels für die CSI u.a. Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 16.04.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 2 sowie – besonders grundlegend – ders., »An Open Letter to the Members of the United Basel Mission Church South Kana r a«, Ostern 1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, Zitat: S. 3f.: »As long as the Church of South India does not prevent the Gospel of Jesus Christ to be preached in its fulness[sic!] in its churches, as long as the Church of South India does not prevent Evangelicals to witness to what is most precious in their heritage, as long as the Church of South India does not alter its written Statement of Faith by removing from it the two clauses which guarantee Evangelical Faith [...] there is no reason why we, Evangelicals, should not enter into full fellowship with it and make use of the splendid opportunity this Church offers us to share our precious heritage with others. [...] The Spirit of separation is not of the Lord.« Vgl. zu den Widerständen in Südkanara und Südmahratta sowie zu der Entwicklungsgeschichte in der CSI-Beitrittsfrage, die sich daraus ergab, Sargant, From Missions to Church in Karnataka, S. 164–169; Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite, S. 147–156; Al agodi, The Karnataka Southern Diocese, S. 244–249.

136 Auch auf seine Missionskollegen wirkte seine Haltung wie eine ausdrückliche Unionsfeindschaft; vgl. zum Beispiel Rossel, Schreiben an Adolf Streckeisen, 14.12.1950, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2085.1, S. 1.

Gruppe ein, die gegen Abspaltungsüberlegungen¹³⁷ und gegen die strategischen Bezugnahmen auf das sogenannte Basler Erbe¹³⁸ in Malabar Stellung bezogen. Im Angesicht der CSI-feindlichen Stimmen in Südmahratta betonte er ferner in diesem Sinne ausdrücklich, wie wichtig der Schritt in die Unionskirche sei, um sich von den anderen Strömungen bereichern zu lassen:

[An den Entwicklungen in Südmahratta] habe ich mit grossem Ernst festgestellt, dass es sich also hier wie dort um so etwas handelt, was man geradezu eine Basel-Missionskirchen-Schwindsucht nennen muss und es war mir wie nie zuvor klar, dass eigentlich der einzige menschliche Trost ist, dass wir aus dieser Lethargie nur heraus kommen, indem wir uns mit andern zusammentun und bereit sind, von ihnen zu lernen. [...] Weil ich so sehr von dieser Basler Krankheit beeindruckt war, habe ich dann auch in der Missionarskonferenz mit ganzem Nachdruck auf die Notwendigkeit des Anschlusses an eine Union hingewiesen [...]. Unsere Kirchen nehmen sich viel zu wichtig und sie müssen aus dieser introvertierten Haltung herausgeführt werden.¹³⁹

Indem er 1953 das Amt des Diözesanverwesers und 1954 den Episkopat von Nordkerala übernahm, fügte er sich schließlich mitten in die Unionskirche ein.¹⁴⁰ Auch in dieser Funktion versuchte Lipp, das überkonfessionelle Denken zu fördern. Dies spiegelte sich in seinem begeisterten Bericht über die Kooperation der anglikanischen *Church Missionary Society* und der Basler Mission in der Missionsarbeit,¹⁴¹ oder in seinen Widersprüchen dagegen, die anhaltenden Konflikte in Nordkerala konfessionell zu deuten, wider.¹⁴²

Dieses Verhalten Richard Lipps war dabei nicht berechnend, das heißt nicht darauf ausgerichtet, für sich die hohe Position eines Bischofs erst zu erlangen und dann zu sichern. Wie an anderer Stelle dieser Studie dargelegt wurde,¹⁴³ ging Lipps Übernahme des Amtes nicht auf ein Streben nach Macht zurück.

137 Vgl. Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 21.10.1952, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 4f.

138 Vgl. ders., Schreiben an Christian Schuler, 16.09.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 2.

139 Ders., Schreiben an Hermann Witschi, 29.01.1953, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

140 Diese Integration Lipps in die Kirche wird in der vorliegenden Studie auch unter dem Vorzeichen der Neuaushandlung des Verhältnisses von Mission und Kirche thematisiert; vgl. dazu im Kapitel VI den Abschnitt 2.2.

141 Vgl. ders., Schreiben an Hermann Witschi, 22.09.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1: »Ich freue mich über dieses Gebiet[,] in Verein mit der Kirche und einer Schwestergesellschaft die Arbeit zu tun. Wir brauchen dort ausschließlich die Liturgie der C.S.I., sodass man jetzt schon sagen kann, dass es sich nicht um eine denominationale Gemeinde handelt im alten Sinn.«

142 Vgl. Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 2.

143 Vgl. dazu den Abschnitt 2.2 des Kapitels V und den Abschnitt 2.2 des Kapitels VI.

Vielmehr stellte es den Versuch dar, sich als Missionar auf eine umfassende Weise zur indischen Kirche zu bekennen. Gleichmaßen war dieser Schritt auch die Folge der konfessionellen Neuausrichtung des Missionars: Lipp hatte in den Jahren bis 1954 das eigene Selbstverständnis auf grundlegende Weise überdacht und schrittweise neu justiert. Die Tätigkeit als Bischof einer Unionskirche stand mit dieser neuen Identität ganz im Einklang.

Eine solche Bereitschaft, das eigene konfessionelle Selbstverständnis prinzipiell zu hinterfragen, war anscheinend auch eine wesentliche Bedingung dafür, sich als Missionar weiter eine Tätigkeit im Kontext der CSI vorstellen zu können. Verblieb man – so wie Lipp zunächst – in einer konfessionellen Denkwelt, dann führte dies in den Gegebenheiten der CSI nur zu Feindseligkeiten. Gliederte man sich als Missionar formal zwar in die Unionskirche ein, ohne sie jedoch tatsächlich anzuerkennen, dann erschien dies als Verrat an der eigentlichen Anschauung und Glaubenskraft.¹⁴⁴ Nur dann, wenn man die Wandlung zum Unionsdenken wirklich grundlegend in seinem Selbstverständnis vollzog, war es möglich, Glaubenswahrheiten auch in der neuen Gestalt der Kirche zu sehen oder sich sogar davon bereichert zu fühlen.¹⁴⁵

Richard Lipp füllte dann sein Amt auch in einer Weise aus, die zeigte, dass vor allem ein CSI-Bischof nicht in eigenen konfessionellen Welten verbleiben oder fortan alleine die eigene Tradition fördern konnte. Lipp stellte auch selbst klar, dass er den Prozess seiner Neuausrichtung keinesfalls als abgeschlossen ansah: »Den [...] Anreiz hätte dieses Amt für mich darin«, betonte er im Vorfeld seiner Wahl zum Bischof, mit Blick auf diesen sich fortsetzenden Prozess, »die Spuren eines evangelischen Bishops[sic!] auf biblischen Linien zu suchen in der C.S.I.«¹⁴⁶ Konfrontiert mit konfessionell vielfarbigen Gemeinden in seiner Diözese, galt es dann nach der Amtsübernahme für ihn – wie für jeden geistlichen Amtsträger, der in seinem Wirken anerkannt werden wollte –, sein Amt situationsbedingt auszufüllen. Lipp's Tochter Julie Lipp-Nathaniel hat dies in einer Anekdote für einen Artikel über ihren Vater veranschaulicht, in der sie schildert: »Zur Amtstracht von Richard Lipp gehörte [...] auch ein Bischofsstab. Die Basler Christen wollten den Bischof, wenn er mit dem Stab auftrat, am liebsten mit diesem ›Stecken‹ wieder fortjagen, während die Anglikaner ihn ohne Bischofsstab gar nicht

144 Vgl. zum Beispiel die bei Milford, *First-hand Impressions*, S. 2 vermittelten Befürchtungen mancher Beobachter, »that Church Union will result in a lowering of spiritual temperature [...] [and] that on coming together each group may cease to emphasize those particular insights which in the past have given vitality to its witness, so that the united body will be reduced to a kind of dead level.«

145 Vgl. in einem solchen Sinne ebd., S. 2: »None of the uniting groups feels that it has lost anything; rather that new riches have been added. That is why many of them like to be called [...] Anglicans-plus or Methodists-plus.«

146 Lipp, Schreiben an Hermann Witschi, 03.11.1953, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2066.1, S. 1.

erst empfangen wollten.«¹⁴⁷ Auch darin, sich auf solche Weise darauf einzulassen, das kirchliche Amt in immer wieder eigener Form auszufüllen, ist ein Ausdruck des überkonfessionellen Selbstverständnisses zu sehen. Denn gerade in dieser Wandelbarkeit des kirchlichen Amtes wurde sichtbar, dass es in der südindischen Kirche keine dogmatische Festlegung der Ämter geben sollte, wie es die CSI auch selbst formulierte.¹⁴⁸

Richard Lipps weiterer Lebensweg zeigt, wie beständig – und damit erneut wie grundlegend – diese Wandlung in seinem Selbstverständnis war: Die überkonfessionelle Denkweise, die Lipp in seiner Zeit in der CSI ausgebildet hatte, leitete sein Handeln auch nach seinem Episkopat. So stellte er sich nach seinem Rücktritt als Bischof 1959¹⁴⁹ zunächst bis 1963 in den Dienst der anglikanischen Kirche von Australien.¹⁵⁰ Nachdem er dann zwischenzeitlich erneut in der CSI, in einem früher anglikanischen Gebiet der Diözese Medak, tätig gewesen war, kehrte er 1966 in seine Heimat nach Süßen bei Stuttgart zurück. Dort war er nicht nur als Verbindungsmann der CSI zu den Kirchen in Europa tätig.¹⁵¹ Er engagierte sich vielmehr auch in seinem neuen Wohnort im ökumenischen Dialog. Dies tat er auf eine solche Weise, dass nach seinem Tod neben der Ortskirche ein Denkmal errichtet wurde, das ihn als »Wegbereiter der Ökumene«¹⁵² würdigt.

Nicht alle Missionare, die mit der gelebten Union der CSI konfrontiert wurden, gingen Lipps Weg. Doch Lipp war auch kein Einzelfall: Andere Missionare in Südindien bildeten auf eine ähnliche Weise solche überkonfessionellen Haltungen aus, die auch über ihre Tätigkeit hinaus prägend blieben. Eine größere Gruppe britischer Missionare mit unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen gründete beispielsweise nach ihrer Heimkehr ins Vereinigte Königreich die Organisation *Friends of the Church of South*

147 Peter sen, *Basler Mission in Indien*, S. 6. Vgl. für ein weiteres Beispiel eines situationsbedingten Ausfüllens des Bischofsamts die Schilderungen bei Newbigin, *Unfinished Agenda*, S. 97f. Dass es für die Amtsträger nicht immer möglich war, alle Erwartungshaltungen zu erfüllen, wird sogleich noch ausgeführt werden; vgl. dazu den Abschnitt 2.3 des vorliegenden Kapitels.

148 Denn die offene Suche nach der richtigen Gestalt der Kirchenämter entsprach ganz den Vorstellungen der CSI selbst: »There have been attempts«, hieß es im offiziellen Presseorgan der CSI 1964, »to hustle the C.S.I. into making dogmatic pronouncements about episcopacy to suit [...] this or that Church [...]. The C.S.I. has resisted such attempts [...]: We are still in the process of discovering the full meaning of episcopacy as a gift of God to His Church«; vgl. Chel I appa, *The Work of a Bishop*, S. 5.

149 Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels V.

150 Lipp stellte diesen Dienst auch selbst ausdrücklich in die Linie seines suprakonfessionellen Handelns; vgl. Lipp, Schreiben an George Koshy, 15.09.1959, in: *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, HZ1-L01-01-162, S. 1.

151 Vgl. für Informationen zu dieser Rolle Lipps die Materialien in *Basler Mission/mission21*, Zwischenarchiv, HZ1-L01-04-259 insgesamt.

152 Peter sen, *Basler Mission in Indien*, S. 6 – dort findet sich auch eine Abbildung des Denkmals.

India. Deren Ziel war es nicht nur, die Verbindungen zwischen britischen und indischen Kirchen zu pflegen, sondern ausdrücklich auch, die ökumenischen Verbindungen unter den Kirchen in Europa zu fördern.¹⁵³ Dieser Zusammenschluss besteht bis heute.

Eine Zusammenschau der Ausführungen der letzten Seiten zeigt, dass in der Auseinandersetzung der Basler Mission mit der gelebten Unionskirche im Laufe der Zeit das Unionsdenken zunehmend stärker wurde. Vor allem ab den frühen 1950er Jahren erteilten Basler Vertreter konfessionellen Bezugnahmen wiederholt vehemente Absagen. Auch diejenigen unter ihnen, die zuvor der CSI distanziert begegnet waren, bewegten sich nun entschiedener in die Unionskirche hinein. Für einige von ihnen wurde das Programm der Union zur Richtschnur ihres Handelns, zum Beispiel bei Richard Lipp. Dies war auch die Folge dessen, dass die Kritiker feststellen mussten, dass in der gelebten Unionskirche konfessionelle Denkweisen nur schwerlich aufrechtzuerhalten waren. Diese Erkenntnis konnte sie dazu veranlassen, die eigenen Selbstverständnisse bewusst zu reflektieren und auf eine solche Weise neu auszurichten, dass sie stärker im Einklang mit den Gegebenheiten in der CSI waren.

2.3 Unter der Oberfläche: Das Fortbestehen konfessioneller Denkweisen

Auch wenn die in den bisherigen Darstellungen aufgezeigte Tendenz womöglich andere Deutungen nahelegt: Der Wandel im Denken und Handeln der Mission gegenüber konfessionellen Fragen war kein absoluter. Vielmehr kam es auch in den späteren Jahren der *Church of South India* zum Teil noch vor, dass die dort tätigen Missionsgesellschaften und Missionare ihre jeweiligen konfessionellen Wurzeln betonten. Dies geschah selbst dann noch, als im Umkreis der Mission das Unionsdenken allgemein schon ausgesprochen dominant geworden war.

Dabei waren es in erster Linie immer noch die alten konfessionellen Gegensätze, an denen sich Konflikte entzünden konnten. Auch später – gerade auch in der Amtszeit Richard Lipp – wurde beispielsweise konfessionell geprägte Kritik an der Ausgestaltung des Bischofsamts formuliert.¹⁵⁴ Freilich wurde die Kritik in dieser Zeit nicht mehr mit der selben Heftigkeit wie in den ersten Jahren der CSI geäußert. Doch gewisse anti-episkopale Vorbehalte bestanden unter Basler Missionaren fort. Dies offenbarte sich schon bei der

153 Vgl. o.A. [Friends of the Church in India], About Us.

154 Neben der fortgesetzten Auseinandersetzung mit dem Episkopat lassen sich zum Beispiel auch distanzierte Bewertungen der CSI-Unternehmung finden, eine eigene suprakonfessionelle Liturgie zu schaffen und in der Kirche zu verwenden; vgl. dazu kritisch vonseiten der Basler Mission zum Beispiel Rossel, C.S.I. and Integration, S. 8.

Konsekration Richard Lipp zum neuen Bischof: Verstimmt berichteten Lipp Missionarskollegen davon, wie dieser im Gottesdienst bischöfliche Insignien angenommen hatte, und unterstellten Lipp damit implizit, nach einer äußerlich sichtbaren Überhöhung seines Amtes zu streben.¹⁵⁵ Später bedingte vor allem der entschiedene Einsatz Richard Lipp für die Belange der Kirche, zum Teil auch gegen die Missionsgesellschaft,¹⁵⁶ dass seine Amtsführung in der Basler Mission ablehnend betrachtet wurde. Den Basler Vertretern lag es dabei nahe, in ihren Beschwerden über Lipp auf die alten Vorbehalte gegenüber einem zu anglikanisch verstandenen Episkopat zurückzugreifen und dem Bischof Autokratie, Selbstherrlichkeit und Unberechenbarkeit vorzuwerfen.¹⁵⁷ Jacques Rossel versah derartige Kritik auch ausdrücklich mit konfessionellen Spitzen, zum Beispiel als er 1955 über Lipp urteilte: »Was offenbar unserem lieben Bischof nicht gefällt, ist, dass er [...] [in internen Konflikten der Kirche in Malabar] nicht mehr zu sagen hat, als ein anderes Kirchenmitglied. Er scheint das Erbe Stuart Smith wirklich *ganz* angetreten zu haben«¹⁵⁸. In seinen Augen schien sich Richard Lipp durch sein Amt anglikanische Züge anzueignen. Unter diesen Vorzeichen war es im Umkreis der Basler Mission dann auch naheliegend, es als eine logische Konsequenz einer solchen Entwicklung zu deuten, als Lipp 1959 in den Dienst der Anglikanischen Kirche in Australien übergang¹⁵⁹ – auch wenn Lipp diesen Schritt vielmehr als einen überkonfessionellen Schritt verstand.¹⁶⁰

155 Vgl. für kritische Bewertungen, dass Lipp den Bischofsring angenommen hatte, Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 02.06.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2058, S. 2 bzw. für eine partielle Distanzierung, dass Lipp ein Kreuz zum Umhängen verliehen worden war, Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 24.04.1954, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 1. Auch in der Basler Heimatleitung bewertete man das Amtsverständnis Bischof Lipp daran, wie dieser bischöfliche Symbole verwendete; vgl. Koechl in, »Memorandum über meine Besprechungen mit Bischof Richard Lipp vom 4. und 5. April 1957. Zu Händen von Inspektor H. Witschi und Pfarrer J. Rossel«, ca. 05.04.1957, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-03-2067.1, S. 1.

156 Vgl. für diese Auseinandersetzungen in den Aushandlungen eines neuen Verhältnisses von Mission und Kirche die Bemerkungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI.

157 Vgl. Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 19.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3; ders., Schreiben an Richard Lipp, 21.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3f.; Veigel, Schreiben an Jacques Rossel, 05.10.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C05-03-10925, S. 1; Zuber, Schreiben an Hermann Witschi, 19.06.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C01-02-2059, S. 1f. für Vorwürfe des Machtstrebens, der Amtsanmaßung, der fehlenden Kompromissbereitschaft und der Unberechenbarkeit.

158 Rossel, Schreiben an Hermann Witschi, 19.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3 (Herv. i. Orig.). Vgl. ähnlich auch ders., Schreiben an Richard Lipp, 21.11.1955, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS2-C02-01-2086.1, S. 3.

159 Vgl. – davon berichtend, sich selbst aber von dieser Deutung abgrenzend – ders., Schreiben an Richard Lipp, 27.08.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HZ1-L01-01-162, S. 1.

160 Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt 2.2. des vorliegenden Kapitels.

All diese Abgrenzungen zeigen, dass sich die Basler Vertreter auch in dieser späteren Zeit noch nicht vollständig an die kirchliche Ordnung der CSI gewöhnt hatten. Unter der Oberfläche blieb in ihrem Denken und Handeln der Zug durchaus vorhanden, sich auf ein eigenes konfessionelles Erbe zu berufen. In einzelnen Situationen konnte diese Einstellung auch sichtbar und wirkmächtig werden.

Auch in der Frage der Stellung zur Konfession ist die Geschichte der Mission nach 1945 also keine eindeutige Entwicklungsgeschichte. Anders als es manche Darstellungen nahelegen, kann eben auch nicht davon gesprochen werden, dass die Mission in dieser Zeit in einer ökumenischen Weltgemeinschaft aufgegangen sei.¹⁶¹ Was in dieser Studie, mittels Schlaglichter auf die Basler Mission in Indien, aufgezeigt wurde, lässt sich durch Seitenblicke auf andere Missionsgesellschaften noch weiter bekräftigen: Bis in die heutige Zeit kommt es teilweise dazu, dass Vertreter nicht-episkopaler Missionsgesellschaften die CSI als eine Kirche beurteilen, die immer anglikanischer werde.¹⁶²

3. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde in den Fokus des Interesses gerückt, wie die Basler Mission und ihre Missionare in Südindien nach 1947 mit ihren konfessionellen Hintergründen umgingen. Dort stellte sich diese Frage ganz besonders durch die in diesem Jahr gegründete *Church of South India*. Für die Missionsgesellschaft und ihre Angestellten galt es, einen Platz gegenüber bzw. in dieser Unionskirche zu finden.

Ihre Positionierungen waren dabei nicht eindeutig: Während konfessionelle Selbstverständnisse Vertreter der Basler Mission dazu brachten, sich von der CSI zum Teil abzugrenzen, sorgten überkonfessionelle Tendenzen dafür, dass sie zu dieser Kirche hingezogen wurden. Die Auseinandersetzung mit der *Church of South India* lief deshalb auch wechselhaft ab: Nach konfliktreichen Verhandlungen zwischen den Gründerkirchen, vor allem über die Form der Kirchenämter in der CSI, war das Streben nach Union im Laufe der 1940er Jahre zunächst dominant geworden und hatte zur Einigung auf eine *Basis of Union* sowie zum Eintritt der Basler Kirche in Malabar in den Verbund geführt. In der gelebten Union nach 1947 flammten konfessionelle Konflikte entlang der alten Linien aber teilweise erneut auf. Auch manche Basler Missionare beriefen sich in dieser Zeit teilweise äußerst stark auf ihre konfessionellen Traditionen und nahmen Stellung gegen die CSI, die

161 Vgl. dazu die Darlegungen im Abschnitt 3 des Kapitels I.

162 Vgl. zum Beispiel Webster, *The Church of South India Golden Jubilee*, S. 53.

ihrer Ansicht nach zu einer anglikanischen Kirche zu werden drohte, und gegen deren Bischof in Nordkerala, Stuart Smith, der dies zu verursachen schien. Erst ab den frühen 1950er Jahren wurde im Basler Denken das Unionsstreben wieder wirkmächtiger und das Einlassen auf die *Church of South India* ein typischer Zug in ihren Handlungen. Dies ging auf die Feststellung zurück, dass es bei einem fortgesetzten Wirken in der CSI beinahe unumgänglich war, Vertrautes hinter sich zu lassen. Einige der Basler Missionare vollzogen dabei auch einen grundlegenden Wandel in ihrem Selbstverständnis, als sie sich in die Union hineinbegaben: Für sie konnte das überkonfessionelle Denken sogar zu einer Grundhaltung ihres Glaubenslebens werden. Vollständig erloschen die konfessionellen Selbstverständnisse in der Basler Mission aber nie – in einzelnen Situationen zeigten sie sich auch noch in den späteren Zeiten.

Ein Blick auf die längere Geschichte der protestantischen Mission offenbart, dass es bei ihr dieses Neben- und Gegeneinander von konfessionellen und überkonfessionellen Tendenzen stets gegeben hatte. Wie später im 20. Jahrhundert hatte es dabei auch zuvor bestimmte Wellen der Entwicklung gegeben: Abhängig von den jeweiligen Bedingungen wurde einmal der eine Zug, ein andermal der andere Zug an die Oberfläche geschwemmt. Die Auseinandersetzungen im Rahmen der CSI ergänzten diese Geschichte um ein weiteres Kapitel, in dem vor allem der ökumenische Zeitgeist der überkonfessionellen Tendenz zu neuer Stärke verhalf.

VIII. Ergebnisse und Schlussfolgerungen

In der vorliegenden Studie wurde der Frage nachgegangen, wie sich die protestantische Mission in der Zeit nach 1945 definierte. Untersucht wurde dies am Beispiel der Basler Mission und der Basler Missionare in Indien in der Zeit zwischen 1947 und 1972.

Bewusst wurde damit ein Abschnitt in den Blick genommen, in dem sich die Bedingungen für die Mission durch das Streben nach Autonomie und Ökumene grundsätzlich wandelten. Ihre zuvor bestehenden Arbeitsformen wurden in diesen Rahmenbedingungen infrage gestellt. Diese Diskurse durchdrangen dabei die gesamte Lebenswelt der Mission und der Missionare. Sie waren dazu aufgefordert, sich neu auszurichten, um für sich einen Platz in der veränderten Umwelt zu finden. Die Hauptkapitel (III–VII) wurden dabei jeweils einer der Anforderungen dieser neuen Zeit gewidmet: Analysiert wurde, wie sich die Vertreter der Basler Mission zur politischen Obrigkeit des unabhängigen Indiens, zum Appell, Sozialarbeit zu betreiben, zur Selbstständigkeit der Missionskirchen, zur Frage der Einheit von Mission und Kirche sowie zur Unionsidee stellten. Sichtbar wurde dabei auch, dass die Basler Mission und die Missionare in ganz verschiedenen Konstellationen Antworten auf die aufkommenden Herausforderungen finden mussten: in Indien allgemein, im Rahmen übergreifender kirchlicher Verbände wie der *Church of South India*, im Kontext ihrer einzelnen Kirchen und deren Gremien und Institutionen – und auch in vielen einzelnen Situationen ihres Lebens- und Arbeitsalltags.

Die Frage, wie die Basler Mission in Indien ihre Gestalt und Arbeitsformen im genannten Zeitraum bestimmte, war in der Studie dabei zweifach konnotiert: Zum einen war von Interesse, zu welchen Ergebnissen diese Neuorientierungen bis 1972 führten. Zum anderen war bedeutsam, in welchen Prozessen sich diese vollzogen. Dementsprechend brachten die Untersuchungen auch zwei nebeneinanderstehende Erkenntnisse ans Licht.

Zum ersten wurde durch die Analysen deutlich, dass die Basler Mission und ihre Vertreter im Laufe der genannten Zeit ihre Selbstverständnisse neu ausrichteten. In ihren Identitäten wurden bestimmte Züge dominant: Eine gehorsame Haltung gegenüber der nachkolonialen politischen Führung, die Offenheit für Sozialarbeit, die Bereitschaft zum Zurücktreten aus kirchlicher Verantwortlichkeit und zur Integration von Mission und Kirche sowie das überkonfessionelle Denken. Zum Teil bedeutete dies auch, traditionelle Selbstbilder zurückzulassen oder zu transformieren – nämlich jene, Mitglied einer westlichen Gemeinschaft zu sein, sich als Missionar primär der

Verkündigung zu widmen, an der Spitze der Kirchen zu stehen und außerhalb der Kirchen Pioniermission zu betreiben oder Träger eines bestimmten konfessionellen Erbes zu sein.

All dies sind freilich zunächst Ergebnisse einer Fallstudie. Doch ist es naheliegend anzunehmen, dass diese größtenteils auf die gesamte protestantische Mission übertragen werden können. Denn die Resultate decken sich mit den älteren Forschungsthese, dass die Mission nach 1945 dekolonialisiert worden, in eine ökumenische Weltgemeinschaft aufgegangen oder durch das Erstarken indigener Kirchen und der westlichen Entwicklungshilfe unbedeutend geworden sei. Diese Aussagen waren bisher eher Mutmaßungen, da zielgerichtete Forschungen bislang fast vollständig fehlten. Durch die vorliegende Untersuchung wurde offenbar, dass sie im Kern korrekt sind.

Dennoch wurde in dieser Studie über diese drei Vermutungen hinausgegangen. Denn die einzelnen Entwicklungslinien wurden nebeneinander gestellt und verbunden. Dies verdeutlichte, dass die Geschichte der Mission nicht auf eine eindimensionale Weise verlief, sondern ganz unterschiedlichen Facetten hatte. Damit wurde auch klar: Wäre nur einer dieser Perspektiven gefolgt worden, dann wäre der Gegenstand der Untersuchung auch nur eingeschränkt zu erfassen gewesen. Erst in einer Kombination mehrerer Sichtweisen konnte das gesamte Bild sichtbar werden.

Zum zweiten wurde durch die Untersuchungen aufgezeigt, dass die genannten Änderungen nicht ohne Weiteres geschahen, sondern in langen, tiefgehenden und wechselhaften Prozessen vollzogen werden mussten. Dies traf sowohl für die einzelnen Missionare als auch für die Basler Mission als Organisation als auch für die protestantische Mission als Ganzes zu.

Die neuen Selbstverständnisse der Mission entwickelten sich hierbei im Rahmen einer Aushandlung zwischen gegenläufigen Haltungen dazu, was Mission ist bzw. in ihrer Umwelt sein konnte: Den genannten, bis 1972 dominant werdenden Zügen standen dabei gegensätzliche Denkweisen gegenüber, die vielfach in der Zeit vor 1945 prägend gewesen waren. Auch in der nachkolonialen Zeit blieben sie vorhanden und wurden von einzelnen Vertretern in die Diskussionen über die Gestalt der Mission immer wieder eingebracht. In den Debatten über Mission zwischen 1945 und 1972 spielten so auch die Positionen eine Rolle, sich gegen die neue politische Situation zu stellen, die verstärkte soziale Arbeit als Verweltlichung zu kritisieren, den indischen Kirchen bevormundend zu begegnen, Mission und Kirche als getrennte Größen zu bewahren oder konfessionelle Eigenheiten zu pflegen. Nur allmählich traten diese Standpunkte zurück, ohne jedoch dabei in den Identitäten der Missionsgesellschaft oder ihrer einzelnen Vertreter jemals ganz zu verschwinden.

Genau wegen dieser vom Mainstream abweichenden Tendenzen verlief die Entwicklung der Basler Mission in Indien zwischen 1947 und 1972 auch

keinesfalls einheitlich und linear. Vielmehr setzte sich diese Geschichte aus vielen wechselhaften Einzelgeschichten zusammen, aus einer Vielzahl von oftmals konfliktreichen Aushandlungen in den Missionskirchen, in der Missionsgesellschaft und im Inneren der einzelnen Personen selbst. Was hier für die Basler Mission im Speziellen gilt, trifft für die protestantische Mission mit ihren vielen Vertretern selbstverständlich erst recht zu.

Dass Mission im Rahmen ihrer neuen Umwelt und zwischen verschiedenen Positionen ausgehandelt werden musste, gibt auch Hinweise darauf, wie die Mission und ihre Vertreter beschaffen sein mussten: Vor allem mussten sie dafür bereit sein, ihre Selbstverständnisse wirklich zu wandeln. Eine Grundvoraussetzung für die Fortsetzung der Missionsarbeit in der Zeit nach 1945 war also ein fluides Selbstverständnis, das Selbstreflexionen und neue Orientierungen zuließ.¹ Mit einer solchen Identität war es aber möglich, konstruktiv und offen auch auf Entwicklungen zu reagieren, die zunächst als bedrängend wahrgenommen wurden. Ganz in diesem Sinne versuchte man in der Basler Mission sogar bewusst die – in der Einführung bereits angeführte – »Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche« in den 1950er Jahren durchaus auch als Chance zu deuten:

Bei einer Krankheit muss eine Krise nicht unbedingt zum Tode führen. Sie kann auch der Wendepunkt zur Genesung und zu neuem Leben sein. Dies gilt vielleicht auch für die Mission. [...] Diese Krise [...] ist [...] niemals das Ende als Sendung der Kirche zur Ausrichtung des Evangeliums vom Gekommenen, Gekreuzigten, Auferstandenen und wiederkommenden Herrn, sondern die grosse Wende.²

Auch andere Vertreter interpretierten die äußeren Entwicklungen als göttliche Fingerzeige, die den Weg weisen würden, der fortan gehorsam zu gehen sei.³ Gerade den einzelnen Missionaren vor Ort, die unmittelbar mit neuen Anforderungen konfrontiert waren, konnten solche Haltungen es ermöglichen, sich bewusst in den Wandel hineinzustellen⁴ und Frieden mit der neuen,

1 Anpassungsfähigkeit wurde – gerade auch mit Blick auf die Anforderungen in der Zeit nach 1945 – von zeitgenössischen Missionstheoretikern als notwendige Eigenschaft für einen Missionar definiert; vgl. zum Beispiel Bennett, *Missionaries Who May Last*, S. 232.

2 Vgl. Raaflaub, »Die Krisis der Mission am Ende der Kolonialepoche«. Vortrag gehalten in Zürich, 27.04.1959, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, HA0-W02-07-797, S. 16–19, Zitat: S. 16, 18f.

3 Vgl. zum Beispiel Witschi, »Der Wandel der Lage draussen, unser Werk und wir«, Referat an der Mitgliederkonferenz der Basler Mission, 16.04.1951, in: Basler Mission/mission21, Q-41.29, S. 6–8, Zitat: S. 7 (Herv. i. Orig.): »Diese ganze Lage, die Wirklichkeit draussen [...] ist, wie für die heutige Mission überhaupt, so auch für uns persönlich ein ständiger und zunehmend schwerer Test und Examen auf die Frage hin, ob wir sind oder nicht sind [...], worauf es ankommt, nämlich *duloi Jesu Christi*, Sklaven Jesu Christi.«

4 Vgl. für ein Urteil über den Basler Missionar Richard Lipp in einem solchem Sinne Newbiggin, Richard Lipp, S. 28.

für sie nicht immer leichten Situation zu machen. Freilich entwickelten nicht alle Vertreter der Mission eine fluide Identität. Geling es doch, dann meist nur in intensiven, schwierigen Prozessen.⁵ Entscheidend für das erfolgreiche Ausbilden der neuen Selbstverständnisse war dabei jeweils vor allem, welche Bedeutung die einzelnen Personen vormaligen Elementen ihrer Identität als Missionar zusprachen. Am Ende solcher Entwicklungen waren sie jedoch imstande, neue Denkweisen aufzunehmen und dies nicht als ein Abgehen vom festen Glauben oder vom Kern eines missionarischen Lebensentwurfs anzusehen: Auch in gewandelten Gestalten und Umgebungen, zum Beispiel in der Sozialarbeit, im Kirchendienst oder in der überkonfessionellen Zusammenarbeit, konnten sie dann Formen echter Missionsarbeit sehen.⁶

Viele der Vertreter der Mission, die solche Wandlungen vollzogen, identifizierten sich sogar mit der Zeit tiefgehend mit den neuen Konzepten und verinnerlichteten diese. Sie handelten dann teilweise auch jenseits der früheren Wirkungsgebiete entsprechend ihrer neuen Orientierungen: Sie engagierten sich in Europa für die Ökumene,⁷ sie sprachen im Zuge von Reformen der Missionsgesellschaft den indigenen Kirchen mehr Einfluss auf Entscheidungen auch in Basel zu⁸ oder unterstützten die Bestrebungen in ihren Heimatländern, dort ebenfalls Mission und Kirche anzunähern.⁹ Die Neuausrichtungen der Mission nach 1945 wirkten auf diese Weise wieder in den Westen zurück.

-
- 5 In der vorliegenden Untersuchung wurde vor allem anhand des Missionars Richard Lipp aufgezeigt, wie komplikationsreich derartige Wandlungsprozesse hin zu einem fluiden Selbstverständnis und das fortwährende Leben einer wandelbaren Missionarsidentität sein konnten; vgl. dazu besonders die gezielt auf diese Frage ausgerichteten Ausführungen im Abschnitt 2.2 des Kapitels VI und im Abschnitt 2.2 des Kapitels VII. Generelle Aussagen darüber, welchen Missionaren es am besten gelingen konnte, sich in die wandelnden Bedingungen einzufügen, sind nur schwer möglich: Manche Forscher haben mit Blick auf die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts die These formuliert, dass jüngere Missionare eher zu Wandlungen bereit waren als die mit überkommenen Missionsformen vertrauten, älteren Missionare; vgl. für solche Deutungen zum Beispiel Heideman, *From Mission to Church*, S. 634–636; Kuster, *Mission und Dekolonisation*, S. 110f. Diese These könnte zutreffen – aber sie bedenkt nicht, dass ältere Missionare gerade auch wegen ihrer Erfahrung mit Veränderungen pragmatischer auf Wandlungen der Missionsarbeit reagiert haben könnten.
- 6 Vgl. für eine ähnliche Argumentation schon die Ausführungen in Köllner, *One's Own Concept Challenged*, S. 263f.
- 7 Für den Grundimpetus, der für viele CSI-Akteure prägend wurde, von der CSI aus ökumenisch in die globale Christengemeinschaft hineinzuwirken, vgl. exemplarisch Newbigin, *Südinisches Tagebuch*, S. 80–82, Zitat: S. 80: »[W]enn die Union in Südindien ein vereinzelt Geschehen bleibt, hat sie eines ihrer entscheidenden Ziele verfehlt. Es war von jeher die Hoffnung der Kirchen in Südindien, daß ihr Zusammenschluß den Ausgangspunkt bilden werde für eine umfassendere Union.« Vgl. Newbigins Ansicht auch ähnlich vermittelt bei Milford, *First-hand Impressions*, S. 2.
- 8 Vgl. zum sogenannten GWATT-Prozess, mittels dem die Basler Mission eine solche strukturelle Wandlung vollzog, ausführlich Schmidt, *Die Basler Mission im Gesamtprozess der Erneuerung*.
- 9 Zum Zusammenhang von Integration in den Missionsgebieten und Integration in der Heimat vgl. Funkschmidt, *Earthing the Vision*, S. 29f. Zu Recht wurde dabei über diese Reformen

Vollständig waren die Neujustierungen im Denken und Handeln bei den meisten Basler Akteuren trotzdem nicht. Oftmals entzogen sie sich dem vermeintlich bestehenden Zwang, sich auf eine Positionierung in den anstehenden Fragen endgültig festzulegen. Der Gedanke, dass Dinge nicht per se auf eine ganz bestimmte Weise gesehen werden mussten, war besonders jenen Vertretern eingängig, die sich davor fürchteten, durch ein Versteifen auf eine Option, kommende *göttliche Weisungen* zum Handeln nicht mehr zu verstehen.¹⁰ In ihrem fluiden Selbstverständnis war es ihnen aber möglich, auch das andauernde Nebeneinander gegensätzlicher Tendenzen in ihrer Identität auszuhalten.

Nicht immer wandelten sich die Umstände für die Mission so grundlegend wie in der Zeit unmittelbar nach 1945. Dennoch sind Veränderungen selbstverständlich ein Wesenszug der Geschichte und somit der Umgang mit ihnen eine Anforderung, die sich den Menschen zu jeder Zeit stellte und stellt. Darum waren die Vertreter der Mission auch in jeder Generation dazu aufgefordert, sich auf die beschriebene Weise offen selbst zu bestimmen.

Die Aushandlungen über die passende Form der Missionsarbeit lassen sich deshalb, wie die Hauptkapitel zeigen, auch historisch weit zurück verfolgen: Bereits mit Beginn der modernen protestantischen Mission um 1800 setzten die selbstreflexiven Unterhaltungen in der Mission zu den einzelnen Fragen ein. Während ihrer ganzen Geschichte wurden die spannungsreichen Debatten über die Mission dabei zwischen den genannten Tendenzen der Positionierung geführt. Unter spezifischen zeitlichen, räumlichen und personellen Bedingungen wurden jeweils zwischenzeitlich gültige Antworten gefunden. Wandelte sich die Umwelt der Mission, dann begannen die Auseinandersetzungen über ihr Wesen erneut. Aus diesem Grund weisen die Erkenntnisse dieser Untersuchung auch weit über die eigentliche Fallstudie hinaus: Sie illustrieren, dass die Geschichte der protestantischen Mission vor allem auch als eine Geschichte ihrer fortwährenden Suche nach geeigneten und möglichen Gestalten aufzufassen ist.

Diese Geschichte ist somit gleichermaßen von Kontinuität und Diskontinuität geprägt. Kontinuierlich war sie darin, dass die Fragen an die Mission zu jeder Zeit gleich waren: Immer galt es für sie und ihre Vertreter Stellung zur herrschenden Obrigkeit, zum sozialen Wirken, zu den Ideen selbstständiger und die Mission tragender Kirchen und zur Konfession zu beziehen.

befunden, dass hierbei die Entwicklungen in den Missionsgebieten auf den größeren Missionsdiskurs zurückwirkten; vgl. zum Beispiel Meyer, *Die Rolle der Kirchen*, S. 53.

¹⁰ Dies kann besonders die Auseinandersetzung in der Basler Mission zwischen den Tendenzen, Verantwortung an die Kirchen zu übertragen oder zurückzuhalten, veranschaulichen, in deren Folge die Missionsgesellschaft für sich einen eigenen *dritten Weg* als Orientierungspunkt formulierte; vgl. dazu im Kapitel V den Abschnitt 2.3.

Diskontinuierlich war sie aber deshalb, weil die Antworten in der Mission nicht immer dieselben waren: Stets positionierten sich die Akteure unterschiedlich zwischen den genannten gegensätzlichen Polen.

In einem großen Panorama verschwimmen im Rückblick viele dieser feinen Unterschiede zwischen den individuellen Fällen. Je weiter der Abstand des Betrachters ist, desto deutlicher sind die in den Kapiteln jeweils schon angedeuteten, generellen Linien in der historischen Entwicklung der Mission erkennbar. Auch diese Untersuchung erschließt, trotz aller Relativierungen, ebenso die allgemeinen Trends der Entwicklung unter dem Einfluss von Dekolonisation und Ökumene.

Doch im Fluss war die Aushandlung über Mission trotz aller temporärer Festlegungen – und sie bleibt es auch bis in die heutige Zeit und darüber hinaus: Die Denkweisen der Mission, die sich unter den einen Bedingungen nicht wirksam äußern können, sterben nie vollständig aus. Sie bestehen fort und können unter anderen Umständen auch wieder abgerufen und wirksam werden. Der Missionshistoriker Jeffrey Cox verwendete in einem ähnlichen Zusammenhang dafür die anschauliche Metapher von unterirdischen Flüssen. Er betonte, dass Vorstellungen religiöser Organisationen auch dann existieren können, wenn man sie nicht mehr sieht: Diese können wie Flüsse scheinbar versanden, eigentlich aber unter dem Erdboden hunderte von Kilometern weiterlaufen und an einer ganz anderen Stelle wieder neu an die Oberfläche treten.¹¹ Jüngere Entwicklungen, zum Beispiel in der Frage, wie Vertreter der Mission in späteren Zeiten das Verhältnis zur Kirche in ihren Heimatländern bestimmten,¹² illustrieren dies: In Reformen, auch in der Basler Mission,¹³ wurde die Forderung der Integration zurückgewiesen, dass Missionsgesellschaften ihre Existenz neben einer missionarischen Kirche aufzugeben haben.¹⁴ Eine kirchenferne Haltung kam hier, im Beharren auf eine eigenständige Stellung, wieder zum Tragen.¹⁵

11 Ich danke Jeffrey Cox für seinen Vortrag »The Invisibility of Liberal Protestantism: From Mission Society to NGO in Twentieth Century Britain«. im Rahmen der Konferenz *Religion in the Age of Imperial Humanitarianism, 1850–1950* in Mainz am 5. September 2012 und unsere daran anschließenden Diskussionen.

12 Vgl. daneben auch die Darstellungen zum latenten Fortbestehen konfessioneller Selbstverständnisse im Abschnitt 2.3 des Kapitels VII.

13 Vgl. Schmidt, Die Basler Mission im Gesamtprozess der Erneuerung, S. 218f. Vgl. für ein ähnliches Verhalten auch bei der *London Missionary Society* (bzw. deren Nachfolgeorganisation CWM) Funkschmidt, *Earthing the Vision*, S. 196–198.

14 Vgl. für eine solche Forderung in der Missionstheorie zum Beispiel Freytag, Über die Missionsgesellschaft, S. 83.

15 Innerhalb der Basler Mission nahmen auch solche Personen, die in Indien zu den entschiedenen Förderern der Integration gehörten, auf derartige Weise Stellung; vgl. zum Beispiel Rossel, Vortrag »Aktuelle Fragen des Werkes. Einführung zum Jahresbericht 1959/60«. H.G.V.-Verammlung, Basel, 10.06.1960, in: Basler Mission/mission21, Zwischenarchiv, PS1-C01-2989, S. 2–5. Vgl. auch die Stellungnahme von Lipp, Mission heute, S. 51 gegenüber der Vorstellung,

Die Geschichte der Mission ist unter diesen Gesichtspunkten vor allem auch als eine stetig fortlaufende und unabgeschlossene Geschichte zu verstehen. Beim Betrachten werden immer nur Zwischenergebnisse, nie Endergebnisse der Entwicklung sichtbar. Mit größerem zeitlichen Abstand werden auch die Wandlungen und Neuausrichtungen der heutigen Zeit in die langfristigen Aushandlungen der Mission über ihre Gestalt und ihr Selbstverständnis einzuordnen sein.

dass die Kirchen in ihrer missionarischen Aufgabe entschieden von äußerer Beteiligung abgeschirmt werden sollten: »Auch dann, wenn man als das Herz der Mission die Junge Kirche betrachtet, kann man auf keinen Fall Glieder von der Zirkulation des Kreislaufes isolieren und abbinden.«

Abkürzungsverzeichnis

CMS	Church Missionary Society
CPI	Communist Party of India
CSI	Church of South India
CWM	Council for World Mission
DCB	District Church Board (= Kirchenleitung der Basler Distriktkirchen)
HEKS	Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz
HGV	Heimatgemeindevertretung (der Basler Mission)
IMR	Internationaler Missionsrat
LMS	London Missionary Society
NCC	National Christian Council
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh
SIUC	South India United Church
SPG	Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts
UBMC	United Basel Mission Church

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Arbeitsgebiete/Distriktkirchen der Basler Mission
(Eigene Darstellung).

Abb. 2: Die *Church of South India* in ihrer Diözesaneinteilung,
Stand 1999 (Eigene Darstellung).

Quellen- und Literaturverzeichnis

Archivalische Quellen

Archiv der Basler Mission/*mission21*, Basel
(im Text abgekürzt als *Basler Mission/mission21*)

Brüderverzeichnis (BV)

- Register
- 2275

Indien (C-)

- C-4.5.2
- C-4.6.17
- C-4.7.5
- C-4.7.6
- C-41.9

Ghana (D-)

- D-9.1a.7a

Heimatakten (Q-)

- Q-1.1.21
- Q-9.25
- Q-9.33
- Q-41.7
- Q-41.23
- Q-41.29

Publikationen

- Jahresberichte der Basler Mission, 1918–1972

Zwischenarchiv¹

- HA0-W02-07-797
- HA0-W08-04-12416
- HZ1-L01-01-162
- HZ1-L01-04-259
- HZ1-L01-05-289
- HZ1-L01-05-298
- HZ1-L02-02-200
- HZ1-L02-05-299
- HZ1-L03-03-14006
- PS2-C01-02-2056
- PS2-C01-02-2058
- PS2-C01-02-2059
- PS2-C01-02-2060
- PS2-C01-03-2061
- PS2-C01-03-2062

1 Vgl. zum Zwischenarchiv auch die wichtigen Bemerkungen in einer Fußnote des Abschnitts 4 im Kapitel I.

- PS2-C01-03-2066.1
- PS2-C01-03-2067.1
- PS1-C01-2989
- PS2-C02-01-2078
- PS2-C02-01-2085.1
- PS2-C02-01-2086.1
- PS2-C02-01-2087.1
- PS2-C02-02-2092.1
- PS2-C02-02-2093.1
- PS2-C02-02-2094.1
- PS2-C02-02-2099
- PS2-C02-02-2100
- PS2-C02-02-2101
- PS2-C02-02-2102
- PS2-C02-02-2103
- PS2-C02-03-2114
- PS2-C02-03-2115
- PS2-C02-03-2131
- PS2-C02-03-2132
- PS2-C02-04-2146.1
- PS2-C03-03-2195.1
- PS2-C05-03-10925

Archiv des *Council for World Mission / London Missionary Society*,
School of Oriental and African Studies, London
(im Text abgekürzt als *SOAS*, *CWM/LMS*)

1941–1950

- IN/14
- IN/48/Subject 47

1951–1960

- IN 5
- IN/51/Subject 49
- IN/52/Subject 49

Gedruckte Quellen und Sekundärliteratur

- Aagaard, Johannes: *Mission, Konfession, Kirche. Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland*. Aus dem Dänischen übersetzt, Lund 1967 (zugl.: Århus, Univ., Diss., 1965).
- Addy, P. C.: *Should Foreign Missionaries Continue to Work in a Free India*, in: *National Christian Council Review* 69 (1949), S. 231–234.
- Adeney, Frances S.: *Why Biography? Contributions of Narrative Studies to Mission Theology and Mission Theory*, in: *Mission Studies* 26 (2009), S. 153–172.
- Adoga, Afeosemimo Unuoso: *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London/New York 2013.
- Alagodi, S. D. L.: *The Karnataka Southern Diocese*, in: Gladstone, John Wilson (Hg.), *United to Unite. History of the Church of South India 1947–1997*, Chennai 1997, S. 240–259.
- Alagodi, S. D. L.: *The Impact of the Basel Mission on the Socio-Cultural Change in the Life of the Church and Society in South Kanara*, in: *Indian Church History Review* 32, H. 1 (1998), S. 21–47.
- Albrecht, Paul G. E.: *From Mission to Church. 1877–2002*. Finke River Mission, North Adelaide, SA 2002.
- Albrecht-Birkner, Veronika: *Die Gemeinschaftsbewegung im Siegerland – ein Projekt der Forschungsstelle für Reformierte Theologie und Pietismusforschung an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen*, in: Sahm, Heike u.a. (Hg.), *Schaut auf diese Region! Südwestfalen als Fall und Typ*, Göttingen 2013, S. 199–216.
- Allen, John L.: *The Global War on Christians. Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution*, New York 2013.
- Allen, Vinod: *The North Kerala Diocese*, in: Gladstone, John Wilson (Hg.), *United to Unite. History of the Church of South India 1947–1997*, Chennai 1997, S. 310–315.
- Altena, Thorsten: »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. *Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918*, Münster 2003.
- Ders.: *Missionarsbiographien: Bemerkungen zu den konstituierenden Faktoren des Selbstverständnisses protestantischer deutschsprachiger Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918*, in: Bogner, Artur u.a. (Hg.), *WeltMission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 287–312.
- Ander son, Benedict Richard O’Gorman: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 2006.
- Arangaden, A. J.: *Church Union in South India. Its Progress and Consummation*, Mangalore 1947.
- Ariarajah, S. Wesley: *Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought*, Amsterdam 1991.
- Atkins, Amelia F.: *Fellow Workers in India*, in: *CMS Outlook*, H. 11 (1955), S. 10f.
- Azariah, Vedanayagam Samuel: *Self-Support: False and True*, in: *International Review of Mission* 27 (1938), S. 361–371.
- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2009.
- Barrett, Michael N./Stein, Janice Gross: *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, New York 2012, S. 3–30.
- Bauman, Chad M.: *Postcolonial Anxiety and Anti-Conversion Sentiment in the Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee*, in: *International Journal of Hindu Studies* 12, H. 2 (2008), S. 181–213.
- Becker, Caroline N.: *Missionaries Speak*, in: Sunquist, Scott W. (Hg.), *A History of Presbyterian Missions, 1944–2007*, Louisville, KY 2008, S. 132–155.
- Becker, Judith: *What was European about Christianity? Early Nineteenth-Century Missionaries’ Perceptions*, in: Dies./Stanley, Brian (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity*, Göttingen 2014, S. 29–52.

- Dies.: *Conversio* im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860, Göttingen 2015 (zugl.: Mainz, Univ., Habil., 2014).
- Dies.: Introduction. European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World, in: Dies. (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015, S. 7–24.
- Dies.: Liberated by Christ. Evangelical Missionaries and Slavery in Nineteenth-Century South India, in: Dies. (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015, S. 65–85.
- Dies. (Hg.): *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015.
- Dies./Stanley, Brian: Introduction. Europe as the Other: External Perspectives on European Christianity, in: Dies. (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity*, Göttingen 2014, S. 9–27.
- Benjamin, T.B.: Kirchenunion im Alltag, in: Raaflaub, Fritz (Hg.), *Der bleibende Auftrag. 150 Jahre Basler Mission*, Stuttgart u.a. 1965, S. 64–68.
- Bennett, R.M.: Missionaries Who May Last, in: *National Christian Council Review* 71 (1951), S. 230–235.
- Bergunder, Michael: Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung, Frankfurt a.M. 1999 (zugl.: Halle, Univ., Habil., 1998).
- Berneburg, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie, Wuppertal 1997 (zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1996).
- Betz, Joachim: Epochen der indischen Geschichte bis 1947. Von den Hindu-Königreichen über Mogul-Herrschaft und Kolonialzeit zur Republik, in: *Dossier Indien*, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, 2007-01-18, URL: <<http://www.bpb.de/internationales/asien/indien/44384/geschichte-bis-1947>> (21.02.2016).
- Beyerhaus, Peter: Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem, Wuppertal-Barmen 1956 (zugl.: Uppsala, Univ., Diss., 1956).
- Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.
- Bhasme, Bhaskar A.: Bishop Lipp - the Farsighted/Bischof Lipp – der Weitsichtige, in: *Kinder not hil fe e.V.* (Hg.), *KINDERNOT. Ein Wegbereiter der HILFE. Zum 80. Geburtstag von Bischof Richard Lipp*, Duisburg 1988, S. 9–14.
- Bhatt, Emmanuel Charles: Is the Church in India Thinking?, in: *International Review of Mission* 46 (1957), S. 252–259.
- Binder, Katrin: Die Basler Mission in Karnataka und Kerala, in: Mann, Michael (Hg.), *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*, Heidelberg 2006, S. 203–224.
- Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein zweites Konfessionelles Zeitalter, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75.
- Blum, Helmut: Dekolonisation in Afrika, eine Zeitenwende?, in: Selmer, Sven (Hg.), *Zeitenwenden. Historische Brüche in asiatischen und afrikanischen Gesellschaften*, Hamburg 2002, S. 37–58.
- Bogner, Artur u.a. (Hg.): *WeltMission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004.
- Bonz, Jochen/Struve, Karen: Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: »in the middle of differences«, in: Moebius, Stephan/Quaflieg, Dirk (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2011, S. 132–145.
- Bosch, David J.: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY 2005.
- Brassel-Moser, Ruedi: Trennung als Preis der Einheit? »Übernationalität«, Konfliktmanagement und Strukturwandel der Basler Missionsgesellschaft im 20. Jahrhundert in der Schweiz und in Süddeutschland, in: Bogner, Artur u.a. (Hg.), *WeltMission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 355–376.
- Ders.: Mission, Ökumene und Übernationalität. Zur Geschichte der Basler Mission im 20. Jahrhundert, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 107 (2007), S. 201–238.

- Bro uwer, Ruth Compton: When Missions Became Development: Ironies of »NGOisation« in Mainstream Canadian Churches in the 1960s, in: Niel ssen, Hilde u.a. (Hg.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Unto the Ends of the World*, Leiden 2011, S. 259–291.
- Brown, Christopher Leslie: *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill u.a. 2006.
- Brown, Judith M.: Indian Christians and Nehru's Nation-State, in: Young, Richard Fox (Hg.), *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding, Historical, Theological, and Bibliographical*, in Honor of Robert Eric Frykenberg, Grand Rapids, MI 2009, S. 217–234.
- Brubaker, Rogers/Cooper, Frederick: Beyond »Identity«, in: *Theory and Society* 29, H. 1 (2000), S. 1–47.
- Bryce, John P.: Our Christian Responsibility, in: *National Christian Council Review* 70 (1950), S. 26–30.
- Büschel, Hubertus (Hg.): *Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*, Frankfurt a.M. 2009.
- Burckhardt, Paul: Die Integration der Mission in die Kirche, in: *Evangelisches Missionsmagazin* 92 (1948), S. 14–20.
- Caplan, Lionel: Class and Christianity in South India: Indigenous Responses to Western Denominationalism, in: Ders. (Hg.), *Religion and power. Essays on the Christian Community in Madras*, Madras 1989, S. 1–31.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL 1994.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.
- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ/Oxford 2000.
- Chellappa, David: Towards an Indian Church, in: Michael Hollis (Hg.), *Ten Years Young. The Addresses, Bible Studies and a Sermon Delivered to the Synod of the Church of South India, Nagercoil, January 1958 Together With Resolutions on the Main Theme*, Madras 1958, S. 8–19.
- Ders.: Episcopacy in the C.S.I., in: *The South India Churchman*, H. 6 (1961), S. 6f.
- Ders.: The Work of a Bishop in the Church of South India, in: *The South India Churchman*, H. 9 (1964), S. 4f.
- Clémentin-Ojha, Catherine: *La Communauté Chrétienne: Des Chrétiens Bien Indiens*, in: Jaffrelot, Christophe (Hg.), *L'Inde Contemporaine de 1950 à nos Jours*, Lille 2006, S. 651–664.
- Collins, Paul M.: *Christian Inculturation in India*, Aldershot 2007.
- Comaroff, John L.: Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa, in: Cooper, Frederick/Stoler, Ann Laura (Hg.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, CA 1997, S. 163–197.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Conrad, Sebastian (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, S. 9–49.
- Ders.: *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008.
- Cox, Jeffrey: *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*, Stanford, CA 2002.
- Cox, Jeffrey: *The British Missionary Enterprise Since 1700*, London 2008.
- Ders.: From the Empire of Christ to the Third World: Religion and the Experience of Empire in the Twentieth Century, in: Thompson, Andrew S. (Hg.), *Britain's Experience of Empire in the Twentieth Century*, Oxford 2012, S. 76–119.
- Ders.: Sing Unto the Lord a New Song. Transcending the Western/Indigenous Binary in Punjabi Christian Hymnody, in: Becker, Judith/Staley, Brian (Hg.), *Europe as the Other. External Perspectives on European Christianity*, Göttingen 2014, S. 149–163.
- Ders.: Global Christianity in the Contact Zone, in: Becker, Judith (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015, S. 27–43.

- Curtis, Sarah Ann: *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*, New York 2010.
- Dah, Jonas N.: *Missionary Motivations and Methods. A Critical Examination of the Basel Mission in Cameroon 1886–1914*, Basel 1983 (zugl.: Basel, Univ., Diss., 1983).
- Daugherty, Dyron B.: *South India: Ecumenism's One Solid Achievement? Reflections on the History of the Ecumenical Movement*, in: *International Review of Mission* 99, H. 390 (2010), S. 56–68.
- Davies, Bronwyn/Harré, Rom: *Positioning: The Discursive Production of Selves*, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20, H. 1 (1990), S. 43–63.
- Dejung, Karl-Heinz: *Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968*, Stuttgart 1973.
- Devanandan, Paul D.: *The India We Live In. An Address to Synod on the Religious and Spiritual Climate of India To-day*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Presenting Christ to India today. Three Addresses and a Sermon delivered to the Synod of The Church of South India, Tiruchirappalli, January 1956*. Published for the C.S.I. Synod by the Christian Literature Society, Madras 1957, S. 1–25.
- Devasahyam, D.M./Sunarisman, A.N. (Hg.), *Rethinking Christianity in India*, Madras 1938.
- Dietrich, Walter u.a.: *Art. Staat/Staatsphilosophie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin 2000, S. 4–61.
- Dirks, Nicholas B.: *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, NJ 2001.
- Doss, Christhu: *Contextualising Missionary Engagement. Transition from Christianisation of India to Indianisation of Christianity in Colonial South India – Edinburgh Conference and after*, in: Fox, Frampton F. (Hg.), *Edinburgh 1910 Revisited. »Give Us Friends!« – An Indian Perspective on 100 Years of Mission. Papers from the 16th Annual Centre for Mission Studies Consultation*, Union Biblical Seminary, Pune, Bangalore 2010, S. 147–166.
- Dürer, Hans: *Kirche, Mission und Reich Gottes. Akademikervortrag, gehalten am Missionsfest in Basel, 30. Juni 1953*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 97 (1953), S. 133–145.
- Ders.: *Sendung (Einige Fragen und Erwägungen)*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 98 (1954), S. 146–152.
- Dumartrey, Roland/Grau, Friedrich: *Die Basler Mission und die Kirchen in der Heimat*, in: Raaflaub, Fritz (Hg.), *Der bleibende Auftrag. 150 Jahre Basler Mission*, Stuttgart u.a. 1965, S. 239–245.
- Duncan, Graham A.: *The Growth of Partnership in Mission in Global Mission History During the Twentieth Century*, in: *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 63, H. 3 (2007), S. 1033–1065.
- Dunch, Ryan: *Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity*, in: *History and Theory* 41, H. 3 (2002), S. 301–325.
- Enz, Hans Martin: *Das Selbstverständnis der Basler Mission in den Jahren 1960 bis 1979. Unveröffentlichte Seminararbeit, Zürich 1980* [vorhanden im Archiv der Basler Mission/Mission 21, Basel unter der Signatur QM–10,5,3].
- Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland e.V.* (Hg.), *Indien. Fakten – Bilder – Aspekte*, Stuttgart 1987.
- Firth, Cyril: *Hinduism – I*, in: *The Chronicle [of the London Missionary Society]* (1964), S. 126–128.
- Fischer, Rudolf H.: *Mission and Modernisation. The Basel Mission Factories as Agencies of Social Change (1850–1914)*, in: Shir, Godwin (Hg.), *Wholeness in Christ. The Legacy of the Basel Mission in India*, Mangalore 1985, S. 200–215.
- Fischer-Tiné, Harald/Mann, Michael (Hg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004.
- Flachmeier, Horst R.: *Geschichte der evangelischen Weltmission*, Gießen 1963.
- Forman, Charles W.: *Freedom of Conversion. The Issue in India*, in: *International Review of Mission* 45 (1956), S. 180–193.
- Forman, Charles W.: *The Nation and the Kingdom. Christian Mission in the New Nations*, New York 1964.

- Forrester, Duncan B.: *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London 1980.
- Fox, Frampton F.: *Foreign Money for India: Antidependency and Anticonversion Perspectives*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 30, H. 3, 2006, S. 137f., 140–142.
- Frenz, Albrecht: *mission21. Basler Mission*, in: Pabst, Erika/Müller-Bahlke, Thomas (Hg.), *Quellenbestände der Indienmission 1700–1918 in Archiven des deutschsprachigen Raums, Halle an der Saale 2005*, S. 1–9.
- Freytag, Walter: *Changes in the Patterns of Western Mission*, in: *International Review of Mission* 47 (1958), S. 163–170.
- Ders.: *Über die Missionsgesellschaft. Deutsche Übersetzung eines Beitrags zum Arbeitsthema der Gruppe III der Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen*, in: Ders. (Hg.), *Reden und Aufsätze. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochen Margul, Bd. 2, München 1961*, S. 79–83.
- Frykenberg, Robert Eric: *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, Oxford 2008.
- Funkschmidt, Kai: *40 Jahre Kindernothilfe*, in: Ders./Heringer, Rolf-Robert (Hg.), *40 Jahre Kindernothilfe. Eine Fallstudie der Entwicklungszusammenarbeit, Dortmund/Moers 2000*, S. 5–74.
- Ders.: *Earthing the Vision. Strukturreformen in der Mission, untersucht am Beispiel von CEVAA (Paris), CWM (London) und UEM (Wuppertal), Frankfurt a.M. 2000* (zugl.: Wuppertal, Kirchl. Hochsch., Diss., 1999).
- Garlick, Phyllis Louisa: *The Floods Came: C.M.S. in a Changed World*, London 1950.
- Garratt, T. S.: *South India: The Way Union Works*, in: *International Review of Mission* 45 (1956), S. 93–100.
- Gensichen, Hans-Werner: *Das Taufproblem in der Mission*, Gütersloh 1951.
- Ders.: *Strukturen der deutschen Missionsgesellschaften*, in: Hahn, Ferdinand (Hg.), *Gemeinsam forschen, planen, handeln: Klausurtagung Monbachtal 1968, Online-Ausgabe o.D. (Original: Mainz 1970)*, URL: <<http://www.doam.org/index.php/ueber-uns/818-u-geschichte1968-gensichen>> (21.02.2016).
- Ders.: *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, Göttingen³1976.
- Ders.: *Evangelisieren und Zivilisieren. Motive deutscher protestantischer Mission in der imperialistischen Epoche*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983), S. 257–269.
- George, Karimpumanni M.: *Church of South India. Life in Union, 1947–1997*, Delhi 1999.
- George, Sherron: *Faithfulness through the Storm. Changing Theology of Mission*, in: Sunquist, Scott W. (Hg.), *A History of Presbyterian Missions, 1944–2007*, Louisville, KY 2008, S. 85–109.
- Gibbard, Mark: *Things Seen in South India. A Church Episcopal and Democratic*, in: *The South India Churchman*, H. 9 (1964), S. 6f.
- Gibbs, Mildred E.: *The Anglican Church in India, 1600–1970*, Delhi 1972.
- Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA 1993.
- Gladsone, John Wilson (Hg.): *United to Unite. History of the Church of South India 1947–1997*, Chennai 1997.
- Ders.: *The Beginnings and the Landmarks*, in: Ders. (Hg.), *United to Unite. History of the Church of South India 1947–1997*, Chennai 1997, S. 26–47.
- Gleixner, Ulrike: *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert*, Göttingen 2005 (zugl.: Berlin, Techn. Univ., Habil., 2002).
- Goel, Sita Ram (Hg.): *Vindicated by Time. The Niyogi Committee Report On Christian Missionary Activities*, New Delhi 1998.
- Goel, Sita Ram: *The Sunshine of »Secularism«*, in: Ders. (Hg.), *Vindicated by Time. The Niyogi Committee Report On Christian Missionary Activities*, New Delhi 1998, S. 3–18.
- Ders.: *Rift in the Lute*, in: Ders. (Hg.), *Vindicated by Time. The Niyogi Committee Report On Christian Missionary Activities*, New Delhi 1998, S. 19–50.
- Gossweiler, Christian: *Unterwegs zur Integration von Kirche und Mission. Untersucht am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft, Erlangen 1994* (zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1993 u.d.T.: *Die Diskussion um die Integration von Kirche und Mission im 20. Jahrhundert*).

- Gr afe, Hugald: Die indische Christenheit: Werden und Wachsen, in: Ders. (Hg.), *Evangelische Kirche in Indien. Auskunft und Einblicke*, Erlangen 1981, S. 63–123.
- Gr ay, G. Francis S.: *New Relationship Between Church and Missionary*, in: *International Review of Mission* 27 (1938), S. 239–244.
- Gr ünder, Horst: *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.
- Gr ünder, Horst: *Mission, Kolonialismus und Emanzipation in Schwarzafrika* (Nachdruck; zuerst erschienen in: *Historisches Jahrbuch* 109, H. 2 (1989), S. 371–386), in: Ders. (Hg.), *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze*, Münster 2004, S. 189–205.
- Günth er, Wolfgang: *Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen*, Stuttgart 1970.
- Haber mas, Rebekka: *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift* 287, H. 3 (2008), S. 629–679.
- Hal l, Stuart: *The West and the Rest: Discourse and Power*, in: Sch ech, Susanne (Hg.), *Development. A Cultural Studies Reader*, Oxford 2002, S. 56–65.
- Hanson, Anthony: *Experiment in Faith. What of Church Union from Inside – as a Fact of Experience and not Mere Theory. Part of an Address Given at the CMS Northern Congress, October 1950*, in: *CMS Outlook*, H. 3 (1951), S. 4f.
- Har r é, Rom/Moghadda m, Fathali M./Ca ir nie, Tracy Pilkerton et al.: *Recent Advances in Positioning Theory*, in: *Theory and Psychology* 19, H. 1 (2009), S. 5–31.
- Hast ing s, Adrian: *The British Empire and the Missionary Movement*, in: Bonney, Richard u.a. (Hg.), *Religion und Politik in Deutschland und Großbritannien = Religion and politics in Britain and Germany*, München 2001, S. 83–93.
- Heideman, Eugene P.: *From Mission to Church. The Reformed Church in America Mission to India*, Grand Rapids, MI 2001.
- Heil, Andreas: *Bayerischer Staat und protestantische Missionsvereine im 19. Jahrhundert*, Würzburg 2010 (zugl.: Würzburg, Univ., Magisterarbeit, 2010).
- Heil, Andreas: *Protestantische Missionsvereine und bayerischer Staat im 19. Jahrhundert*, in: Weiss, Wolfgang (Hg.), *Franken und die WeltMission im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2011, S. 89–111.
- Hil ger, Andreas (Hg.): *India in the World Since 1947. National and Transnational Perspectives*, Frankfurt a.M. 2012.
- Höls cher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005.
- Hoffmann, Walter K.H.: *Vom Kolonialexperten zum Experten der Entwicklungszusammenarbeit. Acht Fallstudien zur Geschichte der Ausbildung von Fachkräften für Übersee in Deutschland und in der Schweiz*, Saarbrücken 1980.
- Holli s, Michael: *The Bishop in CSI [Extract of the Presidential Address to the Madras Diocesan Council, 1951]*, in: *The South India Churchman*, H. 7 (1951), S. 12.
- Ders.: *C.S.I.: The Way Beyond*, in: *CMS Outlook*, H. 1 (1955), S. 4f.
- Ders.: *Paternalism and the Church. A Study of South Indian Church History*, London 1962.
- Ders.: *The Significance of South India*, London 1966.
- Holt wick, Bernd: *Licht und Schatten. Begründungen und Zielsetzungen des protestantischen missionarischen Aufbruchs im frühen 19. Jahrhundert*, in: Bogner, Artur/Holt wick, Bernd/Tyr el l, Hartmann (Hg.), *WeltMission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 225–247.
- Huber, Friedrich: *Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien*, Leipzig 2005.
- Hübner, Sabine: *To Sigh Before God; Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in Tamil Nadu*, in: Becker, Judith (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015, S. 157–178.
- Ingl eby, Jonathan C.: *Beyond Empire. Postcolonialism & Mission in a Global Context*, Central Milton Keynes 2011.
- Irv in, Frederic B.: *Missionaries Who May Last. Another Aspect*, in: *National Christian Council Review* 71 (1951), S. 328–335.

- Jacob, Korula: *The Government of India and the Entry of Missionaries*, in: *International Review of Mission* 47 (1958), S. 410–416.
- Jaffrelot, Christophe: *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s. Strategies of Identity-building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India)*, New Delhi 1999.
- Jaffrelot, Christophe (Hg.): *L'Inde Contemporaine de 1950 à nos Jours*, Lille 2006.
- Jakobsson, Stiv: *Am I Not a Man and a Brother? British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies 1786–1838*, Uppsala 1972.
- James, Lawrence: *Raj. The Making and Unmaking of British India*, London 1997.
- Jayakumar, Samuel: *Dalit Consciousness and Christian Conversion. Historical Resources for a Contemporary Debate. Mission Theology in an Asian Context*, Chennai 2004.
- Jenkins, Paul: *Kurze Geschichte der Basler Mission. Aus dem Englischen übersetzt von Irene Bourcart*, Basel 1989.
- Ders.: *The Church Missionary Society and the Basel Mission: An Early Experiment in Inter-European Cooperation*, in: Ward, Kevin/Stanley, Brian (Hg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2000, S. 43–65.
- Jermiah, Anderson H. M.: *Community and Worldview among Paraiyars of South India. »Lived« Religion*, London 2012.
- Jeyaraj, Daniel: *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730)*, Erlangen 1996 (zugl.: Halle, Univ., Diss., 1995).
- Jörissen, Benjamin: *George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Perspektive des Sozialbehaviorismus*, in: Ders. (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden 2010, S. 87–108.
- Jura, Guido: *Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias. Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsprozesses einer ehemals kolonialen Missionskirche zu einer eigenständigen Partnerkirche im heutigen Namibia sowie der Interessenwahrnehmung der deutschsprachigen Minderheit innerhalb einer eigenen lutherischen Kirchengemeinschaft*, Bochum 2002 (zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2002).
- Kamphausen, Erhard/Ustorf, Werner: *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung*, in: *Verkündigung und Forschung* 22 (1977), S. 2–57.
- Kastning, Wieland: *Morgenröte künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis*, Göttingen 2008 (zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 2003).
- Kawashima, Koji: *Missionaries and a Hindu State. Travancore, 1858–1936*, Delhi 1998.
- Keienburg, Fritzhermann: *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, H. 1–7, Gelsenkirchen 1956* (zugl.: Basel, Univ., Diss., 1956).
- Kellerhals, Emanuel: *Sind wir noch Pioniermission?*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 92 (1948), S. 104–119.
- Kemmitzer, Konstanze: *Evangelia: Der ferne Nächste. Zum Selbstverständnis der Aktion »Brot für die Welt«*, Stuttgart 2008.
- Kim, Sebastian C. H.: *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, New Delhi/New York 2003.
- Kindernothilfe e.V. (Hg.): *KINDERNOT. Ein Wegbereiter der HILFE. Zum 80. Geburtstag von Bischof Richard Lipp*, Duisburg 1988.
- Kölle, Veronika: *Kindernothilfe. Die Entfaltung einer Idee*, Moers 1986.
- Köller, Andreas: *One's Own Concept Challenged. Renegotiations of the Concept of the »Missionary« in the Age of Decolonisation and Ecumenism*, in: Becker, Judith (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015, S. 251–265.
- Kooiman, Dick: *Who is to Benefit from Missionary Education? Travancore in the 1930s*, in: Bickers, Robert A./Seton, Rosemary (Hg.), *Missionary Encounters. Sources and Issues*, Richmond, VA 1996, S. 153–173.

- Koschorke, Klaus/Ludwig, Frieder: Einheimische Bischöfe und innerkirchliche Protestbewegungen im Indien und Nigeria der Jahrhundertwende, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52, H. 1 (1996), S. 29–39.
- Kot to, Jean: The Church's Responsibility for the Missionaries it Receives. An Address Given at the Consultation on the Preparation of Missionaries, Held at Toronto in August, 1963, in: *International Review of Mission* 53 (1964), S. 153–161.
- Kraemer, Hendrik: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt [= Dt. Übersetzung von »The Christian Message in a Non-Christian World«, Zürich 1940 (Original: 1938).
- Kratoska, Paul H.: Elites and the Construction of the Nation in Southeast Asia, in: Dülfer, Jost/Frey, Marc (Hg.), *Elites and Decolonization in the Twentieth Century*, Houndmills/Basingstoke u.a. 2011, S. 36–55.
- Kunter, Katharina: 1972/3: Ende der Weltmission. Der europäische Protestantismus kehrt nach Hause zurück, in: *Themenportal Europäische Geschichte*, hg. von Clione, 2009, URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=360>> (21.02.2016).
- Kuster, Werner: Mission und Dekolonisation. Die Basler Mission in Indien 1924–1947. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit, Zürich 1986 [vorhanden im Archiv der Basler Mission/Mission 21, Basel unter der Signatur C–10,25].
- Laing, Mark Thomas Bowie: *From Crisis to Creation. Lesslie Newbigin and the Reinvention of Christian Mission*, Eugene, OR 2012.
- Langmore, Diane: *Missionary Lives. Papua, 1874–1914*, Honolulu, HI 1989.
- Latour et al., Kenneth Scott: *A History of the Expansion of Christianity*. 7 Bde, New York 1937–1945.
- Lehmann, Hartmut: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg. Vom 17. bis 20. Jahrhundert, Stuttgart 1969.
- Ders.: Die neue Lage, in: Gäbler, Ulrich u.a. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 2–26.
- Ders.: Absonderung und Gemeinschaft, in: Albrecht, Ruth/Lehmann, Hartmut (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 488–497.
- Lehmann-Habeck, Martin: Die Weltmissionskonferenzen, ihr Beitrag zur Missionstheologie, in: Moritzen, Niels-Peter (Hg.), *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit*, Bd. 2: Ereignisse und Themen der Gegenwart, Sankt Ottilien 1984, S. 23–48.
- Leigh, Michael D.: *Conflict, Politics and Proselytism. Methodist Missionaries in Colonial and Postcolonial Upper Burma, 1887–1966*, Manchester 2011.
- Lepenius, Philipp H.: Lernen vom Besserwisser. Wissenstransfer in der »Entwicklungshilfe« aus historischer Perspektive, in: Büschel, Hubertus (Hg.), *Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*, Frankfurt a.M. 2009, S. 33–59.
- Liebau, Heike: Die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (Tranquebarmission), in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. von Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03, URL: <<http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-und-die-welt/mission/protestantische-mission/heike-liebau-daenisch-englisch-hallesche-mission-tranquebarmission>> (21.02.2016).
- Lipp, Richard: Mission heute. Auszug aus einem Memorandum (1973), in: *Kinder not hilfe e. V.* (Hg.), *KINDERNOT. Ein Wegbereiter der HILFE. Zum 80. Geburtstag von Bischof Richard Lipp*, Duisburg 1988, S. 51f.
- Lochtefeld, James G.: Art. Vishva Hindu Parishad, in: Ders. (Hg.), *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Bd. 2, New York 2002, S. 761–764.
- Loth, Heinrich: Die christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft beim Prozess der Staatsbildung in Südwestafrika (1842–1893), Berlin 1963.
- Lovett, Richard: *The History of the London Missionary Society, 1795–1895*. 2 Bde, London/Oxford 1899.
- Ders.: *The History of the London Missionary Society, 1795–1895*, Bd. 1, London/Oxford 1899.
- Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf: Narrative Identität und Positionierung, in: *Gesprächsforschung. Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* 5 (2004), S. 166–183.

- Ludwig, Frieder: Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938, Göttingen 2000.
- Ders.: Der deutsche »missionstheologische Sonderweg« und der deutsche Kolonialismus, in: Bonney, Richard/Bosbach, Franz/Brockmann, Thomas (Hg.), Religion und Politik in Deutschland und Großbritannien = Religion and politics in Britain and Germany, München 2001, S. 95–109.
- Ders.: Unabhängigkeitsbestrebungen und Dekolonisationsprozesse. Zur Positionierung der Kirchen in Afrika und Asien, in: Archiv für Sozialgeschichte 48 (2008), S. 73–98.
- Ders.: »Wie kann durch die Vereinigung von Kirchen aus England, Schottland, Schweden und den USA eine indische Kirche entstehen?«. Zu den Diskussionen um die Kirchenunion in Südindien, 1919–1947, in: Tamcke, Martin/Jathanna, Gladson (Hg.), Construction of the Other, Identification of the Self. German Mission in India, Berlin/London 2012, S. 85–120.
- Lyon, David H. S.: In Pursuit of a Vision. The Story of the Church of Scotland's Developing Relationship with the Churches Emerging from the Missionary Movement in the Twenty-five Years from 1947 to 1972, Edinburgh 1998.
- Mallampalli, Chandra: South Asia, 1911–2003, in: McLeod, Hugh (Hg.), The Cambridge History of Christianity, Bd. 9: World Christianities, c. 1914 – c. 2000, Cambridge 2006, S. 422–435.
- Manickam, Sundararaj: Formation of the Church of South India: Historical Foundations, in: Gladstone, John Wilson (Hg.), United to Unite. History of the Church of South India 1947–1997, Chennai 1997, S. 7–25.
- Mann, Michael: »Torcbearers Upon the Path of Progress« in India. An Introductory Essay, in: Fischer-Tiné, Harald/ders. (Hg.), Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India, London 2004, S. 1–26.
- Ders.: Geschichte Indiens. Vom 18. bis zum 21. Jahrhundert, Paderborn 2005.
- Margadant, Jo Burr: Introduction: Constructing Selves in Historical Perspective, in: Dies. (Hg.), The New Biography. Performing Femininity in Nineteenth-Century France, Berkeley, CA 2000, S. 1–32.
- Mathew, Cheruthalamannil Varughese: Neo-Hinduism. A Missionary Religion, Madras 1987.
- Maxwell, David: Decolonization, in: Etherington, Norman (Hg.), Missions and Empire, Oxford/New York 2005, S. 285–306.
- Ders.: Post-Colonial Christianity in Africa, in: McLeod, Hugh (Hg.), The Cambridge History of Christianity, Bd. 9: World Christianities, c. 1914 – c. 2000, Cambridge 2006, S. 401–421.
- Mehl, Roger: Décolonisation et Missions Protestantes, Paris 1964.
- Melt on, J. Gordon: Art. India, in: Ders. (Hg.), Encyclopedia of Protestantism, New York 2005, S. 284f.
- Menn, Wilhelm: Art. Denomination, in: Brunotte, Heinz/Weber, Otto (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, Bd. 1, Göttingen 1956, Sp. 863f.
- Meyer, Dietrich: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. 1700–2000, Göttingen 2009.
- Meyer, Heinrich: Die Rolle der Kirchen Afrikas und Asiens in Neu-Delhi, in: Harms, Hans Heinrich (Hg.), Die missionierende Kirche. Die Mission in der Sicht der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, S. 52–57.
- Milford, Campbell Seymour: First-hand Impressions of the Church of South India, in: CMS Outlook, H. 2 (1953), S. 2f.
- Miller, Jon: Missionary Zeal and Institutional Control. Organizational Contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828–1917, Grand Rapids, MI 2003.
- Moritzen, Niels-Peter: Grundlagenkrise der Mission? (Nachdruck; zuerst erschienen in: Jahrbuch Evangelischer Mission 1971, S. 120–143), in: Ders. (Hg.), Mission im Umbruch der Zeit. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Christof Sauer, Nürnberg 2006, S. 36–54.
- Ders.: Der Missionar und die junge Kirche heute (Nachdruck; zuerst erschienen in: EMZ, H. 2 (1969), S. 69–105), in: Ders. (Hg.), Mission im Umbruch der Zeit. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Christof Sauer, Nürnberg 2006, S. 120–154.
- Ders.: Der Missionar: ein Berufsbild und seine Chancen (Nachdruck; zuerst erschienen in: Jahrbuch Mission 1988, S. 21–32), in: Ders. (Hg.), Mission im Umbruch der Zeit. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Christof Sauer, Nürnberg 2006, S. 173–180.

- Ders.: Warum und wie schreibt man heute Missionsgeschichte?, in: van der Heyden, Ulrich (Hg.), *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart 1996, S. 463–469.
- Mott, John Raleigh: *Die Evangelisation der Welt in dieser Generation*. Übersetzt von Gräfin Elisabeth Groeben, Berlin 1901.
- Murray, Jocelyn: *Proclaim the Good News. A Short History of the Church Missionary Society*, London 1985.
- Narayanan, Muttayil Govindamenon Sankara: *The Christian Community in Kerala. A Historical Survey*, in: Pulikkan, Paul/ Collins, Paul M. (Hg.), *The Church and Culture in India, Inculturation. Theory and Praxis*, Delhi 2010, S. 56–67.
- Nehring, Andreas: *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*, Wiesbaden 2003.
- Neil, Stephen: *Christian Partnership*, London 1952.
- Ders.: *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene. Die Aufgabe der Kirche in der sich wandelnden Welt*. Übersetzt von Christian Schütze (Originaltitel: *The Unfinished Task*), Stuttgart 1962 (Original: London 1957).
- Ders.: *A History of Christianity in India*, Bd. 1: *The Beginnings to AD 1707*, Cambridge 1984.
- Ders.: *Geschichte der christlichen Missionen*. Herausgegeben und ergänzt von Niels-Peter Moritzen. Übersetzt von Paul-Gerhard Nohl, Erlangen 1990 (Original: London 1964).
- Nelson, Jack E.: *The Indigenous Policy: Ideals and Realities*, in: *Mission Studies* 11, H. 1 (1994), S. 27–42.
- Neumann, Johannes u.a.: *Art. Bischof*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, Berlin 1980, S. 653–697.
- Newbiggin, Lesslie: *The Ordained Foreign Missionary in the Indian Church*, in: *International Review of Mission* 34 (1945), S. 86–94.
- Dies.: *Südindisches Tagebuch. Erlebtes mit Menschen und Mächten*. Aus dem Englischen übersetzt von Anna E. Vischer, Stuttgart 1960 (Original: London 1959, 1. Aufl.: London 1951).
- Dies.: *Richard Lipp. Gruß an einen Freund/Richard Lipp: Homage to a Friend*, in: *Kindernothilfe e.V. (Hg.), KINDERNOT. Ein Wegbereiter der HILFE*. Zum 80. Geburtstag von Bischof Richard Lipp, Duisburg 1988, S. 28–30.
- Dies.: *Unfinished Agenda. An Updated Autobiography*, Edinburgh 1993.
- Nielsen, Hilde u.a.: *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Unto the Ends of the World*, Leiden 2011, S. 1–22.
- Nilles, Daniel Thambyrajah: *Upon the Earth. The Mission of God and the Missionary Enterprise of the Churches*, London 1962.
- Niyogi, M. Bhawani Shankar: *Report of the Christian Missionary Enquiry Committee Madhya Pradesh*, 2 Bde., Nagpur 1956.
- Noack, Juliane; Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*, in: Jörissen, Benjamin (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden 2010, S. 37–53.
- Norris, Pippa/Inglhart, Ronald: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2007.
- o.A. [Ostertag, Albert]: *Eine Missionsgemeinde*, in: *Evangelischer Heidenbote*, H. 2 (1845), S. 9–13.
- o.A.: *Editorial Notes*, in: *National Christian Council Review* 69 (1949), S. 509–515.
- o.A.: *Editorial Notes*, in: *National Christian Council Review* 70 (1950), S. 193–200.
- o.A.: *From the Editor. Is CSI South Indian?*, in: *The South India Churchman*, H. 4 (1951), S. 2f.
- o.A.: *From the Editor. Christian Patriotism*, in: *The South India Churchman*, H. 8 (1952), S. 1, 3.
- o.A.: *Missionaries and Communism*. [Nachdruck eines Artikels aus dem Guardian], in: *The South India Churchman*, H. 12 (1952), S. 15.
- o.A.: *From the Editor. Church Union and after*, in: *The South India Churchman*, H. 10 (1957), S. 2f.
- o.A.: *From the Editor. In Memoriam*, in: *The South India Churchman*, H. 7 (1964), S. 1f.
- o.A.: o.T. [Eine Übersicht über aktive britische Missionsgesellschaften], in: *CMS Outlook*, H. 1 (1964), S. 2–13.

- o.A.: Facts and Figures, in: o.A. (Hg.), *The South India Churchman. Silver Jubilee Number 1972*, Madras 1972, S. 66–68.
- o.A.: *The Church of South India After Thirty Years. Report of the Special Committee Appointed by the Church of South India Synod to Study the Life and Work of the Church*, Madras 1978.
- o.A. [Church Missionary Society Archive]: *General Guide and Introduction to the Archive*, Marlborough 1998.
- o.A.: Art. South India, Church of, in: Cross, Frank L./Livingstone, Elizabeth A. (Hg.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 2005, S. 1533.
- o.A.: Was hindert's, dass ich Christ werde? Missionarische Impulse. Synodentagung 2011 in Magdeburg, Frankfurt a.M. 2011.
- o.A. [Friends of the Church in India]: About Us, 2015-05-15, URL: <http://www.f-c-i.org.uk/html/about_us.html> (21.02.2016).
- o.A. [Mission 21. Evangelisches Missionswerk Basel]: *Porträt Mission 21*, in: Über uns. *Porträt der Organisation*, hg. von mission 21. Evangelisches Missionswerk Basel, Juni 2015. URL: <http://www.mission-21.org/no_cache/ueber-uns/portraet-der-organisation/?cid=6022&did=12190&sechash=577d6ed5> (21.02.2016).
- Oehler, Wilhelm: *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*, Bd. 2: Reife und Bewährung der deutschen evangelischen Mission. 1885–1950, Baden-Baden 1951.
- Panikkar, Kavalam Madhava: *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco Da Gama Epoch of Asian History*. 1498–1945, London 1953.
- Ders.: *Asien und die Herrschaft des Westens*. Autorisierte deutsche Übersetzung von Dr. Rudolf Frank, Zürich 1955.
- Paul, Rajaiah D./John, E.C.: Die Kirche von Südindien – CSI, in: Graf, Hugald (Hg.), *Evangelische Kirche in Indien*. Auskunft und Einblicke, Erlangen 1981, S. 127–148.
- Penner, Peter: *Russians, North Americans, and Telugus. The Mennonite Brethren Mission in India, 1885–1975*, Winnipeg, MB/Hillsboro, KS 1997.
- Petersen, Birte: *Basler Mission in Indien*. Lebendiges Andenken an Richard Lipp, in: *Basler Mission, Deutscher Zweig e.V. – Nachrichten*, H. 1 (2010), S. 6.
- Piggin, Stuart: *Making Evangelical Missionaries 1789–1858. The Social Background, Motives and Training of British Protestant Missionaries to India*, Appleford 1984.
- Porter, Andrew: *War, Colonialism and the British Experience: The Redefinition of Christian Missionary Policy, 1938–1952*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5, H. 2 (1992), S. 269–288.
- Ders.: *Church History, History of Christianity, Religious History*. Some Reflections on British Missionary Enterprise Since the Late Eighteenth Century, in: *Church History* 71, H. 3 (2002), S. 555–584.
- Ders.: *Introduction*, in: Ders. (Hg.), *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880–1914*, Grand Rapids, MI 2003, S. 1–13.
- Ders.: *Christentum, Kontext und Ideologie*. Die Uneindeutigkeit der »Zivilisierungsmission« im Großbritannien des 19. Jahrhunderts. Aus dem Englischen übersetzt von David Bruder, in: Barth, Boris (Hg.), *Zivilisierungsmissionen*. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 125–147.
- Ders.: *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*, Manchester 2005.
- Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992.
- Priestley, Eber: *The New Pattern of the Church*. A Summary of Developments in the Diocese of Madak, in: *International Review of Mission* 45 (1956), S. 412–419.
- Priestley, Eber: *The Church of South India*. Adventure in Union, London 1970.
- Raaflaub, Fritz (Hg.): *Der bleibende Auftrag*. 150 Jahre Basler Mission, Stuttgart u.a. 1965.
- Raghaviah, Jaiprakash: *Basel Mission Industries in Malabar and South Canara, 1834–1914*. A Study of its Social and Economic Impact, New Delhi 1990 (teilw. zugl.: New Delhi, Jawaharlal Nehru Univ., Diss., 1986).
- Rajagopalachari, Chakravarti: *Is Any Missionary Activity Justifiable?*, in: Levai, Blaise/Chellappa, David (Hg.), *Revolution in Missions*. A Study Guide to »the Role of Missions in Present Day India«. A Symposium Intended to Further Study and Discussion, Calcutta 1958, S. 5f.

- Reinhardt, Wolfgang: Kleine Geschichte des Kolonialismus, Stuttgart ²2008.
- Rennstich, Karl: The Understanding of Mission, Civilisation and Colonialism in the Basel Mission, in: Christensen, Torben/Hutchison, William R. (Hg.), *Missionary Ideologies in the Imperialist Era, 1880–1920. Papers from the Durham Consultation, 1981*, Aarhus ²1983, S. 94–103.
- Ders.: Handwerker-Theologen und Industrie-Brüder als Botschafter des Friedens. Entwicklungshilfe der Basler Mission im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1985.
- Ders.: Mission – Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland, in: Gäbler, Ulrich u.a. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen, 2000, S. 308–320.
- Ders./Schmidt, Wolfgang: Eine Bewegung – zwei Konstanten, in: Baumann, Franz (Hg.), *Kein Vogel fliegt mit einem Flügel. 12 Skizzen zu 175 Jahren Basler Mission*, Basel 1990, S. 124–135.
- Richey, Russel E.: Art. Denomination/Denominationalismus, in: RGG, Bd. 2 (⁴1999), Sp. 666–668.
- Robert, Dana L.: Shifting Southward: Global Christianity Since 1945, in: *International Bulletin of Missionary Research* 24, H. 2 (2000), S. 50–58.
- Roberts, Nathaniel: Is Conversion a »Colonization of Consciousness«?, in: *Anthropological Theory* 12 (2012), S. 271–294.
- Robinson, Rowena/Clarke, Sathianathan: Introduction. The Many Meanings of Religious Conversion on the Indian Subcontinent, in: Robinson, Rowena (Hg.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, New Delhi 2003, S. 1–21.
- Rosenkrantz, Gerhard: Die christliche Mission. Geschichte und Theologie, München 1977.
- Rossel, Jacques: C.S.I. and Integration, in: *The South India Churchman*, H. 3 (1959), S. 8f.
- Ders.: Historischer Aufriß, in: Raaflaub, Fritz (Hg.), *Der bleibende Auftrag. 150 Jahre Basler Mission*, Stuttgart u.a. 1965, S. 57–63.
- Ders.: Der bleibende Auftrag, in: Raaflaub, Fritz (Hg.), *Der bleibende Auftrag. 150 Jahre Basler Mission*, Stuttgart u.a. 1965, S. 246–250.
- Ders.: In the Process of Change: The Basel Mission Society, in: *International Review of Mission* 62 (1973), S. 26–33.
- Ders.: The Basel Mission and India. Perspective and Challenge, in: Shir, Godwin (Hg.), *Wholeness in Christ. The Legacy of the Basel Mission in India*, Mangalore 1985, S. 48–76.
- Ders.: La dévolution d'autorité dans les églises nées de la Mission de Bâle, in: Spindler, Marc (Hg.), *Des missions aux églises: naissance et passation des pouvoirs, XVII.–XX. siècles. Actes de la Xe session du CREDIC, aux Missions de Bâle (27–31 août 1989)*, Lyon 1990, S. 168–180.
- Ders.: Ein Leben in ökumenischer Weite. Erinnerungen. Aus dem Französischen übersetzt von Hans Lutz, Frankfurt a.M. 2009.
- Rotermund, Dietmar: *The Routledge Companion to Decolonization*, London 2006.
- Rüegg, Willy: Die Chinesische Revolution in der Berichterstattung der Basler Mission, Zürich 1988 (zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1988).
- Sadananda, Rathnakara: General Secretary's Report, in: *Towards a borderless Church... Being and Becoming Christ Communities. Life and Ministry of the Church of South India. A Report (2014–2017)*, hg. v. Department of Communications of the Church of South India Synod, 2017, URL: http://www.csisynod.com/Admin/news/467_Synod_GS%20report_color%20pages_web.pdf (01.08.2017).
- Said, Edward W.: *Orientalism*, New Delhi ²1995 (1. Aufl.: 1978).
- Samart, Stanley J.: Lage und Aufgabe der Kirche in Indien, in: *Evangelisches Missionsmagazin* 97 (1953), S. 68–76.
- Ders.: Vision and Reality: Personal Reflections on the Church of South India, 1947–1997, in: *The Ecumenical Review* 49, H. 4 (1997), S. 483–493.
- Sanneh, Lamin: *Translating the Message. The Missionary Impact of Culture*, Maryknoll, NY ³1993.
- Sargant, Norman Carr: *From Missions to Church in Karnataka, 1920–1950*, Madras 1987.
- Sargant, Douglas: *The Making of a Missionary*, London 1960.

- Schlatter, Wilhelm: Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, 3 Bde., Basel 1916.
- Ders.: Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, Bd. 1: Die Heimatgeschichte der Basler Mission, Basel 1916.
- Ders.: Geschichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, Bd. 2: Die Geschichte der Basler Mission in Indien und China, Basel 1916.
- Ders./Witschi, Hermann: Geschichte der Basler Mission, 5 Bde., Basel 1916–1970.
- Schmidt, Wolfgang: Die Basler Mission im Gesamtprozess der Erneuerung ihres Auftrages, ihrer Verfassung, ihrer Struktur und ihrer Beziehungen, in: Zeitschrift für Mission 22 (1996), S. 217–227.
- Schöllgen, Georg/Hauschild, Wolf-Dieter/Rees, Wilhelm u.a.: Art. Bischof, in: RGG, Bd. 1, (1998), Sp. 1614–1624.
- Schouten, Jan Peter: Jesus as Guru. The Image of Christ Among Hindus and Christians in India, Amsterdam/New York 2008.
- Schuler, Christian: Wieder in Indien, in: Evangelischer Heidenbote, 1953, S. 84–87, 90, 98–101.
- Schuster, Jürgen: Edinburgh 1910 and Beyond. Mission in Unity. Historical, Theological and Practical Reflections, in: Fox, Frampton F. (Hg.), Edinburgh 1910 Revisited. »Give Us Friends!« – An Indian Perspective on 100 Years of Mission. Papers from the 16th Annual Centre for Mission Studies Consultation, Union Biblical Seminary, Pune, Bangalore 2010, S. 274–299.
- Schweizer, Peter A.: Mission an der Goldküste. Geschichte und Fotografie der Basler Mission im kolonialen Ghana, Basel 2002.
- Scopes, Barrie D.: Fire in the Belly. Motivation for Mission in the LMS/CWM over Two Centuries, London, o.D. [1995].
- Shenk, Wilbert R.: Henry Venn – Missionary Statesman, Eugene, OR 2006 (Nachdruck; zuerst erschienen 1983).
- Smith, Mollie: A Living Gospel. Word and Action, in: The Chronicle [of the London Missionary Society] (1965), S. 262–264, 266.
- Somasekhar, Renuka: The Missionary Societies and the Church of India, in: o.A. (Hg.), The South India Churchman. Silver Jubilee Number 1972, Madras 1972, S. 50f.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl, Wien 2008.
- Stanley, Brian: The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Leicester 1990.
- Ders.: The History of the Baptist Missionary Society, 1792–1992, Edinburgh 1992.
- Ders. (Hg.): Missions, Nationalism, and the End of Empire, Cambridge 2003.
- Ders.: Introduction: Christianity and the End of Empire, in: Ders. (Hg.), Missions, Nationalism, and the End of Empire, Cambridge 2003, S. 1–11.
- Ders.: The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, Grand Rapids, MI 2009.
- Ders.: Mission Studies and Historical Research: Past Trends and Future Trajectories, in: Swedish Missiological Themes/Svensk Missions Tidskrift 99, H. 4 (2011), S. 377–394.
- Stein, Jürgen: Christentum und Kastenwesen. Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Indien, Frankfurt a.M. 2002.
- Stenzl, Catherine: Racial Stereotypes in the Construction of the Other and the Identification of the Self: the Basel Mission and its industries in India ca. 1884, in: Tamcke, Martin/Jatanna, Gladson (Hg.), Construction of the Other, Identification of the Self. German Mission in India, Berlin/London 2012, S. 43–54.
- Stewart, William: Christian Vocation in the Missionary Enterprise, in: National Christian Council Review 70 (1950), S. 105–111.
- Stoek, Eugene: The History of the Church Missionary Society. Its Environment, its Men and its Work, 4 Bde., London 1899–1916.
- Stor nig, Katharina: Sisters Crossing Boundaries. German Missionary Nuns in Colonial Togo and New Guinea, 1897–1960, Göttingen 2013.

- Str eck eisen, Adolf: The Heritage of the CSI. III. The Heritage of the Basel Mission Christians in Malabar, in: *The South India Churchman*, H. 2 (1948), S. 78–80.
- St uar t, John: »Speaking for the Unvoiced«? British Missionaries and Aspects of African Nationalism, 1949–1959, in: Sta n l e y, Brian (Hg.), *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, Cambridge 2003, S. 183–193.
- Ders.: *British Missionaries and the End of Empire. East, Central, and Southern Africa, 1939–64*, Grand Rapids, MI 2011.
- St udder t-Kennedy, Gerald: *British Christians, Indian Nationalists, and the Raj*, New Delhi 1999.
- Sundk l e r, Bengt: *Church of South India: The Movement Towards Union, 1900–1947*, London 1954.
- Sunquist, Scott W. (Hg.): *A History of Presbyterian Missions, 1944–2007*, Louisville, KY 2008.
- Thangasamy, D.A.: Christians and Politics, in: *The South India Churchman*, H. 9 (1961), S. 3, 7.
- Thar ien, A.K.: Asia's Call Today, in: *The Chronicle [of the London Missionary Society]*, 1963, S. 117–119.
- Thom as, George: *Christian Indians and Indian Nationalism, 1885–1950. An Interpretation in Historical and Theological Perspectives*, Frankfurt a.M. u.a. 1979 (zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 1979).
- Thom as, Iorweth: India, South India. The Struggle for Freedom: Adventure in Unity, in: Tho r o o d, Bernard (Hg.), *Gales of Change. Responding to a Shifting Missionary Context. The Story of the London Missionary Society 1945–1977*, Genf 1994, S. 83–107.
- Thom as, Madathilparampil Mammen: Christian Attitudes to the Kerala Government. Reprinted from »Aikya«, November 1957, in: *The South India Churchman*, H. 3 (1958), S. 15, [iii].
- Tho r o o d, Bernard (Hg.): *Gales of Change. Responding to a Shifting Missionary Context. The Story of the London Missionary Society 1945–1977*, Genf 1994.
- Ders.: *The Gales of Change*, in: Ders. (Hg.), *Gales of Change. Responding to a Shifting Missionary Context. The Story of the London Missionary Society 1945–1977*, Genf 1994, S. 1–18.
- Tucher, Paul H. von: *Nationalism: Case and Crisis in Missions. German Missions in British India. 1939–1946*, Erlangen 1980.
- Tyr e l l, Hartmann: Weltgesellschaft, WeltMission und religiöse Organisationen, in: Bogner, Artur u.a. (Hg.), *WeltMission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004, S. 13–134.
- Ust o f, Werner: Die Diskussion der Missionsgeschichte im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert, in: Mü l l e r, Karl/Ahr ens, Theodor (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, Stuttgart 1995, S. 11–26.
- Ders.: *Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird entdeckt*, in: van der Heyden, Ulrich (Hg.), *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart 1996, S. 23–37.
- van der Heyden, Ulrich: *Aktuelle missionsgeschichtliche Forschungen zu Mission und direkter Kolonialherrschaft im deutschen Kolonialimperium 1884/85–1918/19*, Berlin 2010.
- Ders./Fel dt k e l l e r, Andreas (Hg.): *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2012.
- Veigel, Albert: *Hilfe zur Selbsthilfe*, in: Ra a f l a u b, Fritz (Hg.), *Der bleibende Auftrag. 150 Jahre Basler Mission*, Stuttgart u.a. 1965, S. 74–76.
- Vel an, Marc/Vel an, Liselotte: *A wie Anekdoten. Ein unvollständiges Mosaik aus dem Ende der Missions-Ära in Süd-Indien. Jahrtausende alte Kultur in junger politischer Unabhängigkeit*, Siere 2003.
- Vicedom, Georg F.: *The Rôle of the Missionary. A Consultation at Nagpur*, in: *International Review of Mission* 51 (1962), S. 163–170.
- Vijayan, Elikkatu Parambil: *My Reminiscences of Bishop Lipp*, in: *Kinder not hil fe e.V. (Hg.), KINDERNOT. Ein Wegbereiter der HILFE. Zum 80. Geburtstag von Bischof Richard Lipp*, Duisburg 1988, S. 23f.
- Visvanathan, Susan: *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba*, New Delhi 2010.

- Vontobel, Klara: *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus von der nachreformatorischen Zeit bis zur Aufklärung*, Bern 1946 (zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1946).
- Waldburger, Andreas: *Missionare und Moslems: die Basler Mission in Persien 1833–1837*, Zürich 1985 (teilw. zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1984).
- Waligora, Melita: *What Is Your »Caste«? The Classification of Indian Society as Part of the British Civilizing Mission*, in: Fischer-Tiné, Harald/Mann, Michael (Hg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004, S. 141–162.
- Wallis, Andrew F.: *British Missions*, in: Christensen, Torben/Hutchinson, William R. (Hg.), *Missionary Ideologies in the Imperialist Era, 1880–1920. Papers from the Durham Consultation, 1981*, Aarhus 1983, S. 159–166.
- Ders.: *Art. Mission. VI. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, New York 1994, S. 40–59.
- Wanner, Gustaf Adolf: *Die Basler Handels-Gesellschaft A.G. 1859–1959*, Basel 1959.
- Warneck, Gustav: *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen*, Berlin 1913.
- Weber, Hans-Ruedi: *Roland Allen. Die Stimme eines Propheten in der Wüste*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 99 (1955), S. 150–158.
- Webster, John C. B.: *The Church of South India Golden Jubilee*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 22, H. 2 (1998), S. 50–54.
- Ders.: *A Social history of Christianity. North-west India since 1800*, New Delhi 2007.
- Whiffen, William Thomas: *First Indian Bishop in North Kerala*, in: *CMS Outlook*, H. 4 (1960), S. 14f.
- Williams, Peter C.: *The Ideal of the Self-governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*, Leiden u.a. 1990.
- Ders.: *British Religion and the Wider World: Mission and Empire 1800–1940*, in: Gilley, Sheridan (Hg.), *A History of Religion in Britain. Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present*, Oxford 1994, S. 381–405.
- Ders.: *The Church Missionary Society and the Indigenous Church in the Second Half of the Nineteenth Century: the Defense and Destruction of the Venn Ideals*, in: Robert, Dana L. (Hg.), *Converting Colonialism. Visions and Realities in Mission History, 1706–1914*, Grand Rapids, MI 2008, S. 86–111.
- Winter, Ralph D.: *The 25 Unbelievable Years, 1945–1969*, South Pasadena, CA 1970.
- Witschi, Hermann: *Zum Neuanfang*, in: *Der Auftrag*, 1956, S. 2.
- Ders.: *Geschichte der Basler Mission*, Bd. 5: 1920–1940, Basel 1970.
- Yates, Timothy: *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge/New York 1994.
- Young, Richard Fox: *The Frykenberg Vamsavali: A South Asia Historian's Genealogy, Personal and Academic, with a Bibliography of His Works*, in: Ders. (Hg.), *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding, Historical, Theological, and Bibliographical*, in Honor of Robert Eric Frykenberg, Grand Rapids, MI 2009, S. 1–25.
- Zachariah, Benjamin: *In Search of the Indigenous: J C Kumarappa and the Philosophy of »Gandhian Economics«*, in: Fischer-Tiné, Harald/Mann, Michael (Hg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004, S. 248–269.
- Zeiler, Thomas W.: *Offene Türen in der Weltwirtschaft*, in: Iriye, Akira (Hg.), *Geschichte der Welt. 1945 bis heute: Die globalisierte Welt*, München 2013, S. 183–356.
- Ziai, Aram: *Entwicklung als Ideologie?*, Hamburg 2004.
- Zirfas, Jörg: *Identität in der Moderne. Eine Einleitung*, in: Jörissen, Benjamin (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden 2010, S. 9–17.
- Zuber, Hans: *Aus dem Leben der Gemeinden im Wynaad (Südindien)*, in: *Der Auftrag*, H. 3/4 (1964), S. 31–33.

Register

Personenregister¹

- Anderson, Rufus 70, 199
Arangaden, A. J. 169, 244
Arangaden, C. 72
Azariah, Vedanayagam Samuel 58,
156, 185
- Benjamin, T. B. 183f.
Beyerhaus, Peter 147
Bhabha, Homi K. 35f.
Blumhardt, Christian Gottlieb 120
Bosch, David J. 29
Brubaker, Roger 35
Burckhardt, Paul 21, 181, 256f.
- Chellappa, David 215
Chenchiah, Pandipeddi 66, 143
Cooper, Frederick 35
Cox, Jeffrey 23, 272
Crowther, Samuel 71, 156f.
- Deodhar, G. 63
- Erikson, Erik 35
- Freytag, Walter 111
Frischknecht, Alfred 135
Frykenberg, Robert Eric 31
- Gamper, Alfred 135
Gandhi, Mohandas Karamchand 84,
89, 128
Gannaway, Bruce F. 197
Gensichen, Hans-Werner 237f.
Goßweiler, Christian 73
- Habermas, Rebecca 21
Hanson, Anthony 254
Hartenstein, Karl 86, 236f., 241
Haug, Martin 238
Hebich, Samuel 103, 132, 249
Hogg, A. G. 98
Hollis, Michael 173, 183
- Josenhans, Joseph Friedrich 121
Jura, Guido 24, 40
- Karunakar, K. R. 63, 170f., 195, 211
Karyappa, Christian 64
Katju, Kailash Nath 102
Keller, Carl 21, 81, 182f., 214
Kellerhals, Emanuel 81, 180, 203, 216
Kraemer, Hendrik 66
- Lepenies, Philipp H. 135
Lipp, Margarete 178

¹ Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind dann in diesem Register aufgeführt, wenn sie explizit im Haupttext oder im Text der Fußnoten erwähnt werden.

- Lipp, Richard 19, 64, 92, 107–109, 111, 133f., 138f., 145, 165–168, 172f., 177–179, 183–185, 211–215, 218f., 223, 249–253, 256, 258–264, 269f.
- Lipp-Nathaniel, Julie 261
- Luther, Martin 86
- Lutz, Gerhard 144
- Maier, Friedrich 21
- Manikam, Rajah Bushanam 174
- Mao Zedong 88
- Martin, Harold Viktor 253
- Matapathy, B. G. 63
- Mateer, Samuel 120
- Mead, George Herbert 34–36
- Meyer, Jonas 238
- Miller, Jon 49
- Modi, Narendra Damodardas 27
- Moritzen, Niels-Peter 222
- Mott, John Raleigh 98, 198
- Nehru, Jawaharlal 82, 84, 102, 104, 108
- Newbiggin, Lesslie 220, 242, 270
- Niyogi, Bhawani Shankar 104f., 107f., 137
- Panikkar, Kavalam Madhava 26, 69
- Patel, Sardhar 89
- Paul VI. (Papst) 100
- Paul, Rajaiah D. 215
- Paulus (Apostel) 85
- Pratt, Mary Louise 34
- Priestley, Eber 238
- Raaflaub, Fritz 125f., 141, 146
- Raos, Sanjiva 206
- Rhenius, Karl 232
- Ringwald, Walter 126, 142
- Rossel, Jacques 19–21, 51, 64, 78, 94, 129, 143f., 147, 163, 165, 169–172, 177–180, 184f., 200, 206f., 212, 215, 217, 223, 255–257, 259, 264
- Said, Edward 23, 25, 33
- Samartha, Stanley 85, 223
- Sargant, Norman 166
- Schlatter, Wilhelm 48
- Schmidlin, Joseph 122
- Schuler, Christian 21, 86, 109, 165, 185, 214
- Stenzl, Catherine 120f.
- Streckeisen, Adolf 20, 162f., 172f., 179, 182, 207f., 233, 240f., 243f., 248, 251, 256–258
- Stuart, John 24, 42
- Stuart Smith, Thomas Geoffrey 64, 246–249, 251–253, 255f., 259, 264, 266
- Sunita, W. R. 63f.
- Thomas, Iorweth 245
- Veigel, Albert 20, 111, 162, 167, 172f., 179, 182, 208, 212, 214f., 223f.
- Velan, Lieselotte 21, 126
- Velan, Marc 21, 126, 129, 138f.
- Venn, Henry 70–72, 153f., 156f., 163, 194
- Warneck, Gustav 46

- Warren, Max 196
 Witschi, Hermann 20f., 84, 89, 94,
 108, 123f., 131, 142, 172f., 176, 181f.,
 186, 203, 211, 244, 247, 252, 258
 Zuber, Hans 20, 93, 107f., 164, 168f.,
 172f., 183, 212–214, 222, 248

Ortsregister²

- Afrika 13, 17, 24, 71, 77, 80, 85, 101,
 125, 127, 141f., 156, 180, 202f., 216,
 219, 221
 Agogo 142
 Arunachal Pradesh 105
 Asam → Assam
 Asien 26, 68, 85, 91, 127, 180, 202,
 219, 221, 236
 Assam (Asam) 101
 Australien 19, 219, 262, 264
 Bangkok 17
 Basel 19–21, 41, 47–49, 51, 53, 120,
 122, 139, 167, 169, 171, 182f., 211f.,
 217, 219, 231, 233, 241, 243, 251,
 264, 270
 Bayern 50, 232
 Berlin 232
 Betageri 132
 Bombay (Mumbai) 100, 176
 Borneo 48
 Calicut (Kozhikode) 249
 Cannanore (Kannur) 249
 Chennai → Madras
 China 27, 48, 88, 92
 Chombala 132
 Cochin (Kochi) 57, 62, 246
 Coimbatore (Koyamputtur) 253
 Coorg → Kurg
 Daressalam 27
 Deutschland 13, 18f., 21, 47f., 50f.,
 54, 79, 84, 86, 88, 94, 119, 121f., 127,
 133, 144f., 193f., 199, 213, 219, 231f.,
 242, 252
 Dharwad 132
 Dresden 232
 Edinburgh 200, 234
 England 47, 52, 185, 199, 239f.
 Europa 13, 17, 19, 26, 28, 40, 45, 47,
 53, 58, 73, 78, 81, 92, 101, 103, 107,
 111, 119, 123, 127, 139, 145, 165, 169,
 180, 183f., 203, 219, 221, 224, 262f.,
 270

2 Die Ortsnamen folgen dem Sprachgebrauch der Basler Mission in der für die Studie relevanten Zeit; vgl. dazu auch die Bemerkungen im Abschnitt 5 des Kapitels I. Wurden die Orte damals oder werden sie mittlerweile auch anders bezeichnet, dann führt das Register diese Namen ebenfalls auf.

- Frankfurt a.M. 147
- Genf 49
- Ghana 48, 81, 126, 142, 147
- Goa 52, 82, 101
- Großbritannien 48, 52f., 59, 78, 85,
92, 123, 198, 262f.
- Guledgudda 128
- Indonesien 88, 173
- Israel 45
- Jerusalem 200
- Kalkutta (Kolkata) 53
- Kamerun 48
- Kanada 117, 141, 146
- Kanara 19f, 53f., 58–65, 85, 93, 109,
111, 118, 129, 161–163, 169–171, 177,
185, 195, 207, 211, 227, 238, 257,
259
- Kannur → Cannanore
- Kaschmir 101
- Kassel 49
- Kaukasus 48
- Kerala 19, 52, 57, 61, 88, 93, 108, 110,
165, 167f., 218, 222, 246, 250f., 253,
258, 260, 266
- Kochi → Cochin
- Kodagu → Kurg
- Kolkata → Kalkutta
- Korea 92
- Koyamputtur → Coimbatore
- Kozhikode → Calicut
- Kurg (Coorg, Kodagu) 53f.
- Lambeth 237, 240, 250f., 254
- Leipzig 232
- Madhya Pradesh 104f.
- Madikeri → Mercara
- Madras (Chennai) 58, 138, 183, 233,
243
- Mahratta 21, 42, 53f., 58–65, 129,
132, 138, 157, 161, 175, 227, 257,
259f.
- Malabar 19–21, 52–54, 57f., 60–65,
81, 88, 92f., 106f., 109, 111, 118, 132,
134, 164f., 168, 177, 182, 209–213,
227, 237, 241, 243–248, 250–253,
255, 257f., 260, 264f.
- Mangalore (Mangaluru) 53, 132
- Mangaluru → Mangalore
- Manjeri 132
- Medak 262
- Mercara (Madikeri) 65
- Mexico City 220
- Mumbai → Bombay
- Mysore (Mysuru) 166, 253
- Mysuru → Mysore
- Nagpur 74
- Nandyal 253
- Nettur 132, 134
- Niger 71
- Nordkarnataka → Mahratta
- Nordkerala → Kerala
- Odisha → Orissa
- Orissa (Odisha) 105
- Pakistan 67, 89, 101

- Paraperi 132
 Portugal 26, 52, 82

 Rayalaseema 253

 Schweiz 18, 47, 51, 54, 121, 143f., 231
 Sowjetunion 67, 101
 Straßburg 49
 Stuttgart 238, 262
 Süßen 262

 Tambaram (Tamparam) 66, 123, 200
 Tamparam → Tambaram
 Tharangambadi → Tranquebar
 Tiruvitamkur → Travancore
 Tranquebar (Tharangambadi) 52, 234f.

 Travancore (Tiruvitamkur) 62, 86, 246, 253

 Uppsala 139
 USA 53, 67, 101, 103, 183, 208, 221, 238

 Vaniyamkulam 164
 Vereinigtes Königreich → Großbritannien

 Weinaad → Wynaad
 Whitby 73, 158, 173, 200, 203
 Wien 49
 Willingen 200f.
 Wynaad (Weinaad) 20, 168f., 222
 Württemberg 19, 47