

DIE DEUTSCHE MISSIONSTÄTIGKEIT IN MEIJI-JAPAN

Rolf-Harald WIPPICH

Im Evangelium liegt Treue und Ehrlichkeit, liegt
Pflichtbewußtsein, liegen Menschheitsziele – alles
Dinge, die Japan braucht
(Emil Schröder, Halbjahresbericht 1910; ZA 180.1
DOAM Nr. 250).

Im Gefolge der ungleichen Verträge, die die Shogunatsregierung nach der erzwungenen Landesöffnung ab 1858 mit den westlichen Mächten abschließen mußte, kamen bereits 1859 die ersten Missionare nach Japan. Damit setzte nach dem sogenannten „christlichen Jahrhundert“ der Frühmoderne die zweite Welle der Berührung Japans mit dem Christentum ein. Während jedoch im 16. und 17. Jahrhundert ausschließlich der römische Katholizismus Träger der Japanmission war, so prägten im 19. Jahrhundert wesentlich diverse Sendboten protestantischer Denominationen – hauptsächlich aus dem angelsächsischen Raum – die Propagierung der christlichen Religion. Da die USA wie Großbritannien als christliche Nationen maßgeblich den japanischen Modernisierungsprozeß förderten, wurde die japanische Perzeption des Christentums als ein protestantisches Christentum mehr oder weniger festgeschrieben. Für den Katholizismus, der, obwohl numerisch am stärksten, keine Vorreiterrolle bei der Japanmission im 19. Jahrhundert übernahm, blieb die französische Société des Missions Etrangères de Paris für lange Zeit die einzige Repräsentantin. Aufgrund der ungleichen Verträge war den christlichen Missionaren die Missionierung außerhalb der Foreign Settlements untersagt. Das in der Tokugawa-Zeit verhängte Verbot des Christentums als „verwerflicher Lehre“ (*jashū*) hatte uneingeschränkt Geltung und wurde erst ab 1873 mit der Entfernung der antichristlichen Verbotstafeln insoweit gelockert, als die Ausübung dieser Religion staatlicherseits toleriert wurde. Gleichwohl blieb das Christentum offiziell Anathema und fand erst in der Meiji-Verfassung von 1889 Anerkennung. Immerhin war es für die Missionare nach 1873 möglich, mit Sondergenehmigung ins Landesinnere zu reisen und – obwohl nicht im Einklang mit der Vertragslage – die christliche Religion zu verbreiten.

Die deutsche Missionstätigkeit in Japan begann erst im Jahre 1885, als der Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein (AEPM) seine Arbeit aufnahm. Zu diesem Zeitpunkt hatten Denominationen anderer Länder bereits zahlreiche Impulse zur christlichen Gemeindebildung ge-

geben. Der 1884 auf Initiative des Schweizer Pfarrers Ernst Buss in Weimar gegründete AEPM verstand sich als überkonfessionelles, überparteiliches und außerhalb der Amtskirche wirkendes deutsch-schweizerisches Gemeinschaftsunternehmen, das sich der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aufkommenden liberalen Theologie verpflichtet fühlte und in Missionsfragen eine dezidiert unionistische, gegen orthodox-pietistische Strömungen gerichtete Position vertrat. Die starke personelle, institutionelle und finanzielle Verankerung des Missionsvereins im Deutschen Reich (Baden, Elsaß, Thüringen) brachte es mit sich, daß die „deutsche Komponente“ innerhalb des AEPM nach dem Rücktritt von Buss und der Verlagerung des Verwaltungssitzes von Zürich nach Berlin im Jahre 1892 zur dominierenden geriet. Der AEPM wählte sein Aktionsfeld bewußt nicht unter den „ungebildeten Naturvölker(n)“, sondern in den Hochkulturen, deren führende Schichten vorrangig als Adressaten der liberalen Mission in Frage kamen, da nur sie laut Ernst Buss mit den „geistigen Zeitmächten“ in Berührung standen (EGER 1981: 63). Insbesondere in den asiatischen Hochkulturen Indien, China und Japan glaubte man „Keime göttlicher Wahrheit“ im religiösen Traditionsbestand zu entdecken, deren „Entfaltung und Vollendung in der christlichen Religion“ man sich zum Ziel setzte (EGER 1981: 62). Der AEPM bemühte sich um ein intensives Studium indigener Religions- und Morallehren und vertrat eine wissenschaftlich fundierte Kulturvermittlung, in der die direkte Evangelisierung zugunsten der literarischen und wissenschaftlichen Arbeit zurücktrat. Eine Oktroierung okzidentaler Dogmen und Liturgien war nicht bezweckt. Vielmehr sollte die AEPM-Mission dazu anhalten, ein eigenständiges, aus den kulturellen Traditionen erwachsenes kirchliches Leben zu verwirklichen. Anders als die in Japan wirkenden angelsächsischen Missionsgesellschaften favorisierte der AEPM bei seiner Mission die Einzelbekehrung durch Überzeugungsarbeit und freien Willensentscheid und lehnte Massenbekehrungen strikt ab. Ordinierte Geistliche und wissenschaftlich qualifizierte Theologen in einer Person, waren die Missionare des AEPM dazu aufgerufen, in Japan ein neuartiges Evangelium zu verkünden.

In der der liberalen Theologie verpflichteten Missionsmethode des AEPM kam deutlich der Anspruch zum Ausdruck, christliche Religion und Kultur als sinn- und identitätsstiftende Einheit zu begreifen (ARNDT 1885: 1194). Als normatives Referenzideal galt die westliche Zivilisation, der mittels subtilerer Formen der Christianisierung zum Durchbruch verholfen werden sollte. Die Unterscheidung zwischen Christianisierung und Europäisierung war dabei von marginaler Art. Europäisierung bedeutete als die materielle Folie der Evangelisierung zwar keine *conditio sine qua non* für das Missionswerk, doch zielte Christianisierung letztendlich ab auf die Assimilierung indigener Wert- und Denkmuster an die

vorbildhafte Kultur des Westens. Der Vereinsgründer und erste Präsident des AEPM, Ernst Buss, sah in der Religion den „verborgenen Pulsschlag des Lebens der Menschheit. Im religiösen Leben“, so Buss, „wurzelt die sittliche Kraft und damit die Kulturfähigkeit wie die geistige und materielle Wohlfahrt der Völker“ (Buss 1886: 1).

Der AEPM, entstanden in der kolonialen Aufbruchstimmung der 1880er Jahre, engagierte sich in ausgeprägter Weise im Spannungsfeld von Kolonisierung und Missionierung. Für den Missionar Otto Schmiedel (in Japan von 1887–1892) war Mission die „Kolonisation der Religion“ (SCHMIEDEL 1920: 206). Die enge Verbindung von Mission und Politik wurde für die Wirksamkeit des Missionsvereins als unabdingbar erachtet. Nicht nur fand man in Großherzog Carl Alexander von Sachsen-Weimar einen engagierten Missionsprotektor innerhalb der protestantischen deutschen Fürsten, der enge Kontakt zu den diplomatischen Vertretern des Deutschen Reiches in Tōkyō bildete zudem ein unverzichtbares Scharnier zwischen dem japanischen Missionsfeld und dem politischen Entscheidungszentrum in Berlin. Den AEPM-Missionaren war bewußt, daß sie als Sachwalter deutscher humanistischer Bildung im Blickfeld sowohl der japanischen Öffentlichkeit als auch der westlichen Mächte standen. Als einzige in Japan arbeitende deutsche Missionsgesellschaft besaß der AEPM gleichsam ein Interpretationsmonopol für protestantische deutsche Theologie wie auch über weite Strecken eine Definitionsmacht für deutsche Geisteskultur insgesamt. Missionierung galt damit auch als vaterländische Pflicht, den kulturellen Einfluß Deutschlands in Japan zu stärken. Japans Präferenz für deutsche Kulturgüter ab Mitte der achtziger Jahre war daher für die überwiegend deutschen Missionare ebenso Verpflichtung und Ansporn zum missionarischen Engagement wie auch Gelegenheit zur selbstbewußten Verteidigung des Deutschtums in Übersee (MUNZINGER 1898: 318). Der Missionar Schmiedel bekräftigte: „Der Deutsche bleibt auch als Missionar in Japan durchaus Deutscher“ (SCHMIEDEL 1920: 214). Und da dem Deutschen der Militarismus gleichsam im Blut steckte, schien es nur natürlich, wenn die Missionare in Japan dazu beitrugen, „die Schüler und Studenten in der Schule, auf Wanderungen und in freien Vereinen [...] auf ihren zukünftigen militärischen Beruf vor(zu)bereiten“ (SCHMIEDEL 1920: 214).

Japan war als erstes Missionsgebiet des AEPM ausersehen. Als erklärtes Ziel der Japanmission galt die „Versöhnung der japanischen Kulturinteressen mit dem Evangelium“ (CHRISTLIEB 1899: 23). Das „unverfälschte“ Christentum sollte im Modernisierungsprozeß als „Sauerteig“ das geistige Leben Japans zum Gären bringen und dem Meiji-Staat ein solides christliches Fundament geben, ohne das nach weitverbreiteter Ansicht die massive Übernahme westlicher Vorlagen und Denkmuster Flickwerk bleiben mußte

(SCHMIEDEL 1897: 24). Gerade in dem „höherentwickelten“ Japan sah man die Notwendigkeit, die Resultate der modernen theologischen Forschung, wie etwa die historische Bibelkritik, gezielt in die Missionsarbeit einzubinden und sich nicht mit orthodoxer Bibelinterpretation zu begnügen.

Der AEPM erkannte japanische Religionstraditionen zwar prinzipiell an, er betrieb jedoch deren Assimilierung zu einem umfassenden Verständnis des christlichen Glaubens. Der Missionsverein zielte nicht auf eine Beseitigung der bestehenden indigenen Religionen ab, sondern auf deren „Überwindung“, wozu die bestehenden „Grundwahrheiten“ den Anknüpfungspunkt lieferten. Die Missionare waren der Ansicht,

daß das echte Gold des Christentums mit allerlei griechischem, römischen und germanischem Metall versetzt worden ist und daß wir erst diese Mischung wieder auflösen müssen, wie dies in der Arbeit unserer modernen Theologie geschieht, um nur das echte Gold allein in Japan einzuführen, das freilich, um bearbeitungsfähig zu werden, auch dort wieder der Legierung mit dem edelsten Metall, das Japans Boden enthält, bedarf (CHRISTLIEB 1899: 23).

Untrennbar gekoppelt an den anvisierten Zugriff auf die spirituelle Sphäre des im Umbruch begriffenen Japan war das Bestreben, den Japaner moralisch wie pädagogisch für die „neue Zeit“ zu formen, da allseits eine baldige Christianisierung des Landes erwartet wurde. Äußerungen von AEPM-Repräsentanten aus der Frühzeit der Japanmission durchzieht ein optimistischer Glaube an den unaufhaltsamen Fortschritt einer christlich bestimmten (Welt-)Kultur, an ein von überlebten Formen und Dogmen gereinigtes Christentum, dem sich nach offizieller Lesart die Hochkulturen aufgrund ihrer „Wahrheitskeime“ schwerlich zu entziehen vermochten. Zu diesem Zweck genossen in der praktischen Missionsarbeit wie im Missionsdiskurs des AEPM „völkerpädagogische“ Leitsätze, wie die Verbesserung der Sittlichkeit, der Kampf gegen den Aberglauben sowie die Anhebung des Bildungsniveaus Priorität. Erst ein moralisch wie religiös von Grund auf reformiertes Japan könnte Anspruch erheben, in die christliche Völkerfamilie eingegliedert zu werden. blieb auch der AEPM in der christlich-protestantischen Landschaft Meiji-Japans numerisch stets unbedeutend, so ist sein Einfluß auf Religionsverständnis und Theologie doch vielfach bezeugt (YAMAMOTO 1929: 208–216; THELLE 1987: 177–181; SUZUKI 1979: 28; THOMAS 1959: 193–195).

Anfang September 1885 traf der gebürtige Schweizer Wilfried Spinner als erster Missionar des AEPM in Japan ein. Im Einklang mit den Missionsprinzipien zielte Spinner darauf ab, die gebildete, städtische, vornehmlich aus dem Samuraistand stammende Führungsschicht anzusprechen, deren Konvertierung eine soziale und moralische Vorbild- und Multiplikator-

funktion zugeschrieben wurde. Sein Interesse richtete sich dabei hauptsächlich auf den Kreis der ehemaligen Deutschland-Studenten sowie auf Japaner, die ihm in Deutschland als Ansprechpartner für die Mission empfohlen worden waren. Spinner nahm seine missionarische Tätigkeit unmittelbar nach seiner Ankunft auf, indem er im Tokyoter Ausländerviertel Tsukiji Bibelstunden für junge Japaner anbot. Zuhörer fand er durch die Vermittlung Otto Herings, der von 1885 bis 1890 an der Deutschen Vereinsschule (*Doitsu Gaku Kyōkai Gakkō*)¹ lehrte, wie auch durch seine eigene Lehrtätigkeit an diesem Institut (bis Februar 1887). Die ersten Kontakte zu den Studenten der Deutschen Vereinsschule waren für den Erfolg der Mission während der Aufbauphase besonders entscheidend. Ohne die tatkräftige Unterstützung dieser pro-deutschen und gegenüber dem Christentum prinzipiell aufgeschlossenen jungen Japaner wären Spinner und mit ihm das Missionsprojekt bereits in den ersten Wochen an unüberwindbaren sprachlichen und kulturellen Hürden gescheitert.

Als wichtigste Schaltstelle für die Vermittlung aussichtsreicher Kandidaten und Förderer für die Mission erwies sich der japanische Gesandte in Berlin, Aoki Shūzō, selbst Christ, mit einer deutschen Adligen verheiratet, Mitglied des Vereins für deutsche Wissenschaft (*Doitsu Gaku Kyōkai*) sowie (später) der Evangelischen Kirchengemeinde in Tōkyō. Aoki brachte nicht nur japanische Studenten in Berlin mit dem Christentum in Berührung und empfahl diese an Spinner weiter, er benannte auch geeignete Helfer für die Missionsarbeit in Japan. Durch sein Engagement zugunsten des deutschen Kultureinflusses war Aoki der zentrale Ansprechpartner (nicht nur) für die Mission. Mit Otto Hering wie mit dem späteren Reichskanzler Georg Michaelis vermittelte Aoki zwei hochqualifizierte protestantische Lehrkräfte an die Deutsche Vereinsschule, die sich als unermüdliche ehrenamtliche Helfer des AEPM erweisen sollten, ohne diesen finanziell zu belasten (HAMER 1998: III, 63–69; NKRD 1988: 18).

Im Missionsdiskurs des AEPM wurde heftige Kritik am gegenwärtigen moralischen Tiefstand der Japaner geübt. Sittenlosigkeit, Aberglaube und Götzenanbetung, Ahnenverehrung und Mangel an Individualität hatten nach Ansicht der Missionare ein soziales und intellektuelles Chaos geschaffen, das die Sublimierung des Lebens verhinderte und die Verbreitung der christlichen Botschaft erschwerte.

¹ Die *Doitsu Gaku Kyōkai Gakkō* war das Lehrinstitut der 1881 von einflussreichen pro-deutschen Japanern unter Schirmherrschaft des Prinzen Kitashirakawa gegründeten *Doitsu Gaku Kyōkai* [Verein für deutsche Wissenschaft]. Die deutsche Vereinsschule wurde 1883 eröffnet. Siehe dazu auch den Beitrag von Bert Becker in diesem Band.

Sie (die Japaner, Wi.) wissen ja nichts von einem Gott, der Geist ist, sondern nur von einem Heer von Geistern des Waldes, des Feldes und der verstorbenen Ahnen (SCHMIEDEL 1897: 10).

Japan bedurfte demnach zur moralischen Regenerierung dringend der geistigen Führung durch die veredelnden Kräfte des Christentums, denn

der heidnischen Moral fehlt die Innerlichkeit als Grund und die Gottähnlichkeit d.i. Vergeistigung als Ziel. Darum ist ihr das Höchste, das Leben im Geist, der Wandel im Himmel, untersagt (MUNZINGER 1898: 352).

Für die Missionare des AEPM galt der Konfuzianismus gleichsam als spirituelle und moralische Rückgrat Japans. Aus diesem Grund betonte man besonders die Nähe zwischen der konfuzianischen Ethik der Pflicht und Loyalität und der christlichen Liebe und Zuneigung gegenüber Gott, um eine Brücke zum sozio-kulturellen Hintergrund japanischer Christen zu schlagen, die vielfach der Samuraischicht entstammten. Die Bedeutung des Buddhismus wurde dagegen geringer veranschlagt, obwohl man ähnliche Vorstellungen im Bereich etwa von Heiligkeit und Menschlichkeit für die christliche Mission als nützlich erkannte (vgl. THELLE 1987: 43–45, 61f). Wilfried Spinner wahrte gegenüber dem Buddhismus eine distanzierte, ja abweisende Haltung im Gegensatz zur propagierten Liberalität des AEPM. Eine Studienreise nach Kyōto, dem „Rom Japans“, und Kontakte mit buddhistischen Mönchen im Sommer 1888 bestärkten Spinner eher in seinen Vorurteilen, daß ein Dialog mit dem japanischen Buddhismus auf absehbare Zeit schwer vorstellbar war.

So degeneriert wie der Buddhismus hier zurzeit ist, darf christlicherseits an Berührung mit demselben gar nicht gedacht werden (HAMER 1998: III, 279f).

Was den Shintoismus betraf, so galt er eher als ein animistisches Konstrukt und nicht als ernsthafter Konkurrent im Ringen um das Heil der Seelen. Die Zeit von Konfuzianismus, Buddhismus, Shintoismus, so schien es, war abgelaufen; sie hatten sich als ungeeignet erwiesen, als Basis einer Sittlichkeit zu dienen, „die im Leben Wurzeln fassen kann“ (HAAS 1907: 40). Eine zentrale Aufgabe der AEPM-Mission bestand darin, den Japanern klarzumachen, daß das Christentum Krönung und (heils-geschichtlich notwendige) Erfüllung von Buddhismus, Konfuzianismus und selbst Bushidō sei (HAAS 1907: 90f).

Schwerpunkt der Missionstätigkeit blieb zunächst Tōkyō; ab 1900 trat dann mit Kyōto eine eigenständige Missionsstation in der Kansai-Gegend hinzu. Im Jahre 1888 wurde die Pastorierung von Kōbe und Naga-

saki mit übernommen (HAMER 1998: III, 155–157). Filialgemeinden bestanden außerhalb von Tōkyō zeitweilig in Höden (Präfektur Chiba) bis 1893 und Ōsaka (ab 1893). Dabei handelte es sich um keine Gemeindegründungen, sondern lediglich um die Übernahme des Pastorats für kleine japanische Gemeinden, die zum Teil eine Geschichte des Wechsels zu verschiedenen Denominationen kannten. Die kleine Landgemeinde Höden etwa, ca. 20 km östlich von Tōkyō gelegen, war sieben Jahre lang ohne jegliche geistliche Betreuung geblieben und kam nur durch die Vermittlung des Geschäftsmannes Yasukawa Tōru im Jahre 1890 zeitweilig unter die pastorale Obhut des AEPM (HAMER 1998: III, 232–234).

Der Beginn der Missionstätigkeit profitierte von einem allgemein günstigen Klima für die Rezeption westlicher wie christlicher Ideen im Meiji-Japan der 1880er Jahre. Das Interesse an westlichen Denkmodellen war wesentlich durch die „Bewegung für Freiheit und Volksrechte“ (*jiyū min-ken undō*) ab 1873/74 entfacht worden, die unmittelbare Auswirkungen auf die Wiedererweckungsbewegung (*ribaibaru*) im japanischen Christentum zu Beginn der achtziger Jahre hatte (BEST 1966: 85f). Hier hatte insbesondere die protestantische Missionskonferenz in Ōsaka im Jahre 1883 Hoffnungen auf ein vielversprechendes Missionsfeld geweckt, die in die Gründung des AEPM einfließen. Die steigende Wertschätzung Deutschlands als Modell für die Modernisierung besonders ab Mitte der achtziger Jahre war ein weiteres stimulierendes Begleitmoment, das der Missionsarbeit zugute kam. Ein kräftiger Schub für die Rezeption westlicher (christlicher) Ideen zeichnete sich zudem durch die zunehmende Bereitschaft von Teilen der Meiji-Oligarchie sowie der Intellektuellen ab, das Christentum nach Aufhebung der antichristlichen Verbotstafeln (1873) zumindest pragmatisch-taktisch für die Modernisierung zu nutzen. Damit verlor die einstmals verbotene und verachtete Lehre ihr soziales Stigma und wurde für breitere Schichten akzeptabel, obwohl sie noch lange ihren subversiven Ruf behielt (CARY 1982: 164–211).

Von Seiten des Missionsvereins waren Spinners erste Aktivitäten in Japan vorgegeben worden: Zunächst Organisation der deutschen Protestanten in einer Kirchengemeinde, sodann Gründung einer japanischen Christengemeinde. Die erste Aufgabe gelang Spinner mit der Zusammenfassung der deutschen (und schweizerischen) Protestanten in Tōkyō und Yokohama zu je selbständigen Kirchengemeinden (1885 bzw. 1886). Aufgrund unüberwindbarer sozialer Differenzen scheiterte die Konstituierung einer gemeinsamen deutsch-evangelischen Gemeinde, die Spinner eigentlich vorgeschwebt hatte. Auf Insistieren des Missionsprotektors schloß sich die Kirchengemeinde in Tōkyō der sächsisch-weimarerischen Landeskirche an. Da eine eigene Kirche noch Jahre auf sich warten lassen sollte – sie konnte erst nach Spinners Weggang im Jahre 1897 eingeweiht

werden –, fanden die Gottesdienste in Tōkyō in der Union Hall statt, in Yokohama in der Masonic Hall. Die deutsch-evangelischen Gemeinden in Tōkyō und Yokohama waren dazu ausersehen, den Japanern das Christentum mustergültig vorzuleben. Diese Konzeption erwies sich freilich als völliges Fiasko, da die Mehrheit der Japan-Deutschen in religiöser Hinsicht völlig indifferent war (Brief v. 10.4.1895; ZA 180.1 DOAM Nr. 245; HAMER 1998: III, 66–67).

Das zweite Missionsziel konnte Spinner mit der Gründung einer japanischen Kirchengemeinde im Tokyoter Stadtteil Hongō (*Fukyū Fukuin Kyōkai*) im Juni 1887 verwirklichen. Mehr einem sozialpädagogischen Anliegen des Vereins entsprach dagegen die Errichtung einer Schule (*Doitsu Gakuin*) für die Kinder der deutschen evangelischen Kirchengemeinde. Dabei handelte es sich um eine Knabenschule für Kinder ab sechs Jahren, die mit Ankunft des ersten und einzigen Lehrers, Johann Bolljahn, den Unterricht im Jahre 1889 aufnahm. Die *Doitsu Gakuin* war der konfessionellen Pluralität verpflichtet und verzichtete auf Religions- und Moralunterricht. Sie mußte aus organisatorischen und finanziellen Gründen bereits 1892 den Lehrbetrieb einstellen (HAMER 1998: III, 148–151).

Zu Spinners „Lieblingsprojekt“ (HAMER 1998: I, 108) zählte die Theologische Akademie (*Shinkyō Shingakkō*) zur Ausbildung einheimischer Pfarrer, die im April 1887 eingerichtet wurde. Diese protestantische Lehranstalt entsprach in ihrem Curriculum deutschem Universitätsstandard und nahm noch im Gründungsjahr ihren Lehrbetrieb auf. Die ersten Studenten der Theologischen Anstalt, Minami Ryō und Mukō Gunji sowie der im Sommersemester 1888 folgende Maruyama Michikazu waren Absolventen der Deutschen Vereinsschule und wurden von Spinner getauft (SUZUKI 1979: 29; HAMER 1998: III, 197). Die herausragende Bedeutung der Deutschen Vereinsschule als der „erste Anknüpfungspunkt“ für den Missionsverein in Japan (HERING 1892: 216) wurde einmal mehr dadurch unterstrichen, daß sie ein attraktives Rekrutierungsreservoir für die *Shinkyō Shingakkō* bildete. Die Missionsschule erwies sich für den AEPM indes schon bald als Fallstrick, da die Aufnahme eines Schülers dessen spätere Anstellung im Dienste des AEPM vertraglich garantierte, die finanziellen Mittel des Missionsvereins jedoch äußerst bescheiden waren und die Missionare in arge Nöte versetzten (Christlieb an Arndt, 6.7.1893; ZA 180.1 DOAM Nr. 185). Seit Sommer 1890 verfügte die Anstalt über ein eigenes Unterrichtsgebäude in Kamitomizaka.

Die literarische Mission fand ihren Ausdruck in dem 1889 gegründeten Monatsmagazin *Shinri* [Die Wahrheit]. Mit *Shinri*, das als Propagandaorgan konzipiert war, um der Kritik an der liberalen Theologie zu begegnen, wurde die historische Bibelkritik in Japan eingeführt, die den Glauben an das Übernatürliche sowie die orthodoxe Bibelinterpretation

strikt verwarf. Das Magazin verfocht analog zum gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozeß eine z. T. militante Modernisierung der bestehenden Moral und Religion, die den japanischen Lesern das (westliche) Christentum als moralisches wie religiöses Ideal der Evolution präsentierte. In der Anfangsphase wurde die unorthodoxe Präsentation geschätzt, doch fiel das Magazin später thematisch ab und verlor an Interesse unter den Japanern (YANAGITA 1957: 51–57; SUZUKI 1979: 29–32).

Bei der von Spinner gegründeten japanischen Gemeinde in Hongō handelte es sich um eine unabhängige Gemeinde aus überwiegend allein stehenden, jungen Leuten, die sich eng an den AEPM anlehnten und in ihrem Kern aus Schülern und Studenten bestanden. Sie umfaßte im Januar 1888 ca. 33 von Spinner persönlich getaufte Mitglieder (Frühjahr 1889: 73), die als Personalgemeinde auf Spinner fixiert waren und in ihrem Gemeindeleben deutsche Kultur und Sprache pflegten. Das Neuartige im Gemeindeleben bestand darin, daß die religiöse Unterweisung zugunsten diverser sozialer, pädagogischer und karitativer Aktivitäten zurücktrat (HAMER 1998: III, 217–233). Die Studenten der Gemeinde waren unentbehrliche Helfer bei der pastoralen Arbeit, beim Schulunterricht, beim Redigieren und Publizieren von *Shinri* sowie beim Übersetzen und beim Sammeln von Informationen aller Art. Minami Ryō, der erste Absolvent der *Shinkyō Shingakkō* und der erste ordinierte japanische Pastor der Hongō-Gemeinde im Jahre 1891, wurde zum wichtigsten japanischen Mitarbeiter Spinners, in dessen Nähe er seit 1885 als Übersetzer wirkte, sowohl bei der Gemeindegemeinschaft, bei der er eine zunehmend dominierende Position bekleidete, als auch bei der literarisch-wissenschaftlichen Tätigkeit (HAMER 1998: III, 218f; SCHMIEDEL 1897: 36f).

Im Jahre 1887 traf in der Person Otto Schmiedels der zweite AEPM-Missionar in Japan ein. Schmiedel widmete sich hauptsächlich dem Studium der Theologie und betreute die Zeitschrift *Shinri*, während Spinner sich auf die Pastorierung der deutsch-evangelischen Gemeinden in Tōkyō und Yokohama sowie die der japanischen Gemeinde konzentrierte. 1890 traf mit Karl Munzinger sogar ein dritter Missionar in Japan ein, der sich die Arbeit weitgehend mit Schmiedel teilte. Mit nur zwei Ausnahmen (Brinckmann und Würfel) blieben die bis zum Ersten Weltkrieg entsandten Missionare in der Regel für mindestens fünf Jahre in Japan (Max Christlieb für 7 Jahre, 1892–1899; Hans Haas für 11 Jahre, 1898–1909; Emil Schröder für 12 Jahre, 1908–1920, und der wohl rührigste AEPM-Missionar, Emil Schiller, sogar für insgesamt 36 Jahre, davon 1895–1900 in Tōkyō und 1900–1931 in Kyōto).

Der Versuch, in Anknüpfung an die angelsächsische Missionstradition eine eigene Frauenmission zu unterhalten, scheiterte dagegen. Nachdem mit Auguste Diercks (1889–1894) und Agnes Heydenreich (1898–

1900) zeitweilig zwei engagierte Missionarinnen in den Diensten des AEPM standen, die vor allem japanische Frauen und Kinder betreuten, die Sonntagsschule organisierten und diverse Frauen- und Haushaltszirkel leiteten, wurde das an und für sich vielversprechende Konzept mangels finanzieller Mittel und geeigneter Kandidatinnen nicht wieder aufgenommen. Diesem Bereich der Missionsarbeit widmeten sich dann hauptsächlich die Ehefrauen der Missionare, hierin unterstützt von japanischen Helferinnen. So ging die Gründung einer Armenschule im Jahre 1895 wesentlich auf die Initiative von Käthe Christlieb zurück (SCHMIEDEL 1897: 30–32).

Die praktische Tätigkeit der ersten Missionare war aufgrund deren Unkenntnis der Landessprache stark eingeschränkt. Tauf-, Religions- und Bibelunterricht wie alle Vorträge und Veröffentlichungen mußten die Missionare durch japanische Helfer aus dem Deutschen übersetzen lassen, ohne die adäquate Übermittlung christlicher Inhalte prüfen zu können. Welche Termini die japanischen Mitarbeiter in bezug auf die Referenzgruppe wählten bzw. inwieweit die Übersetzer theologisch wie linguistisch qualifiziert waren, mußte daher weitgehend verborgen bleiben. Von seiten der Missionare war man sich dieses Defizits durchaus bewußt und forderte im Einklang mit dem Missionsstatut eine längere Verweildauer der Sendboten, die das intensive Erlernen der Landessprache wie das Studium der japanischen Kultur erleichterte (Christlieb an AEPM, 15.12.1893; ZA 180.1 DOAM Nr. 183; Emil Schiller an AEPM, 24.5.1901; ebd. Nr. 224). Die entscheidende Frage allerdings, inwieweit ein alternatives Bedeutungssystem überhaupt in eine fremde soziokulturelle Umwelt transplantiert werden kann, stellte sich für die Missionare aufgrund der Universalität des Christentums generell nicht.

Der deutschen Japanpolitik kam der protestantische Missionsaktivismus aus politisch-nationalem Interesse sehr entgegen, bildete doch der religiöse Bereich im deutschen Kulturrengagement der Meiji-Zeit bislang eine Leerstelle. Die Gesandtschaft in Tōkyō prophezeite der deutschen evangelischen Geistlichkeit bereits „eine glänzende Aufgabe“ bei den kirchlich-religiösen Fragen „in dem sich vollziehenden Culturentwicklung Japans“ (Holleben an Bismarck, 24.11.1886; BA R 901/69403). Sofern sich die Missionare zu politischer Zurückhaltung verpflichteten, wie Reichskanzler Bismarck klarstellte, war die Missionsarbeit als Unterfütter der erhofften moralischen wie geistigen Erneuerung Japans durchaus erwünscht und konnte auf wohlwollende Unterstützung aus Berlin zählen (Bismarck an Dönhoff, 21.2.1885; BA R 901/39191). Daß der deutsche Gesandte in Tōkyō zugleich als Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Kirchengemeinde fungierte, bestätigte im Grunde nur die vom AEPM angestrebte harmonische Verbindung von Mission und Politik. Es

konnte daher kaum verwundern, wenn Festlichkeiten und Kaisergeburtstage ab 1890 „in kirchlich-nationalem Sinn“ abgehalten wurden (Jahresbericht für 1902; ZA 180.1 DOAM Nr. 93).

Ende der achtziger Jahre begann sich der seit etwa 1882 anhaltende christliche Aufwärtstrend, der den einzelnen Denominationen einen kräftigen Zuwachs an Mitgliedern beschert hatte, abzuschwächen. Das abermalige Scheitern Japans in der Frage der Vertragsrevision (1889) löste eine landesweite Nationalisierungswelle aus, welche die christlichen Kirchen vor große Probleme stellte. Von der Nationalisierungswelle wurden die einzelnen Denominationen unterschiedlich erfaßt. Die herbsten Verluste in den Mitgliederzahlen hatten die größten christlichen Religionsgemeinschaften zu verzeichnen (Kongregationalisten und Presbyterianer), dagegen hielt sich der Mitgliederschwund bei den kleineren Kirchen und Missionsgesellschaften, darunter dem AEPM, in Grenzen (YAMAMORI 1974: 65–72). Zudem mußten sich alle Missionsgesellschaften in Japan ab den neunziger Jahren verstärkt mit der Verbreitung neuer wissenschaftlicher Theorien auseinandersetzen, wie Skeptizismus, Atheismus und Evolutionstheorie, die die pastoral-missionarische Aufklärungs- und Bildungsarbeit erschwerten (BALLHATCHET 1996: 111–113). Wenn auch die Meiji-Verfassung von 1889 die Religionsfreiheit in Art. 28 garantierte, so suchte die Regierung, beginnend mit dem Kaiserlichen Erziehungsreskript von 1890 (*kyōiku chokugo*), christliche Missionsarbeit durch Restriktionen zu gängeln. Rückbesinnung auf eigene Traditionen kamen Shintoismus wie Buddhismus zugute, die sich als „etablierte Religionen“ (*kisei shūkyō*) in scharfer Frontstellung gegen die Christen als loyal und kaisertreu abgrenzten (THELLE 1987: 95–111; YAMAMORI 1974: 64–85).

Die Verfassungsproklamation nahmen Spinner und Schmiedel zum Anlaß, dem Meiji-Tenno am 18.2.1889 in einer persönlichen Dankadresse für die Gewährung der Religionsfreiheit zu gratulieren:

Als Vertreter des Christentums und Verkündiger seines Friedens in Japan stimmen wir mit ein in den Jubel der Christen dieses Reiches und der christlichen Bekenner aller Nationen, preisend Eurer Kaiserlichen Majestät Weisheit und Gerechtigkeit (SCHMIEDEL 1920: 198f).

Die Adresse wurde Außenminister Ōkuma Shigenobu anlässlich einer Audienz überreicht. Der Tenno dankte den beiden Missionaren am 8.3.1889 in einer von Ōkuma übermittelten Note. Darin hieß es u. a.:

Daß Sie als Christen durch Überreichung der Dankadresse diesen Geist religiösen Friedens und der Eintracht gezeigt haben, hat mir zur großen Freude gereicht (SCHMIEDEL 1920: 200).

Solch demonstrative Willfährigkeit gegenüber der Obrigkeit stieß nicht überall auf Zustimmung und führte u.a. zu Kritik in der japanischen Hongō-Gemeinde. Inwieweit die deutschen Missionare in den neunziger Jahren angesichts einer von Inoue Tetsujirō entfachten Christentumspolemik (THELLE 1987: 126–149) bereit waren, sich regimekonform zu verhalten, drückte ihre Haltung gegenüber dem Erziehungsreskript von 1890 aus, das die kindliche Pietät und Pflicht der Untertanen gegenüber Tenno und Staat einforderte. Obwohl das Erziehungsreskript dem 1. Gebot des Dekalogs („Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“), dem Kernsatz des christlichen Glaubens, zuwiderlief, vermochten es die AEPM-Missionare, das Reskript ohne Bruch in ihr ideologisch-theologisches Konzept einzubinden. Die Missionare verstanden es, zwischen einem religiösen Akt und loyaler Untertanenpflicht zu differenzieren, indem sie die von dem Erlaß geforderte Kaiserverehrung als patriotisches Gebot interpretierten, das keinen religiösen Gehalt impliziere (SCHMIEDEL 1920: 217; SCHMIEDEL 1897: 13f). Während des Chinesisch-Japanischen Krieges 1894/95, vor allem aber während des Russisch-Japanischen Krieges 1904/05, die das demonstrative Hervortreten des Christentums als eine regimetreue Religion in der Öffentlichkeit bewirkt hatten, ließ der AEPM eine noch affirmativere Haltung gegenüber dem Meiji-Staat durch die Bejahung von Nationalismus und Militarismus erkennen. Kaiser- und Ahnenverehrung wurden als unumgängliche Untertanenloyalität, als patriotische Pflicht der Christen, akzeptiert (YANAGITA 1957: 50f).

Die prägende Aufbauphase des AEPM in Japan ging mit Spinners Rückkehr nach Deutschland im Frühjahr 1891 zu Ende. Der Weggang des Pioniers und Kärners stellte zweifellos eine Zäsur dar, deren Folgen für die Entwicklung der deutschen Ostasienmission beträchtlich waren. Nach Ansicht des Missionars Christlieb hatte Spinners Abreise nicht allein der Mission das Rückgrat gebrochen, da dessen Nachfolger nicht das gleiche Ansehen besaßen wie er, sie hatte auch das „Grundgebrehen“ der AEPM-Arbeit geradezu symptomatisch beleuchtet: die zu kurze Verweildauer auf dem japanischen Missionsfeld (Christlieb an AEPM, 15.12.1893; ZA 180.1 DOAM Nr. 185). Nach 1891 brachen Rivalitäten unter den Missionaren offen hervor, die bis dahin durch die charismatische Persönlichkeit des Missionsältesten in Grenzen gehalten werden konnten. Es waren nicht nur die Klagen über Arbeitsüberlastung und die Zersplitterung der Kräfte, die schon mit dem Erscheinen Schmiedels 1887 eingesetzt hatten, sondern es waren in zunehmender Weise Intrigen, persönliche Animositäten und Eifersüchteleien sowie Autoritätskämpfe bei der Verteidigung von Kompetenzen zwischen Missionaren verschiedenen Alters und verschiedener sozialer Herkunft, die die Atmosphäre vergifteten. Wenn sich der Missionar Martin Ostwald 1906 bitter über den

älteren Hans Haas beklagte, der ihn mehr als *Famulus*, als „willenloses Werkzeug“ betrachtete (Privatbrief Ostwalds, Juni 1906; ZA 180.1 DOAM Nr. 248), so war das ein untrügliches Indiz dafür, daß die „Chemie“ unter den Missionaren nicht stimmte. Einige Missionare wurden von Selbstzweifeln geplagt, ob sie den Anforderungen, welche die Doppelrolle als beamteter, im Dienst der sächsisch-weimarerischen Landeskirche stehender Gemeindeglieder und als angestellter Missionar des Missionsvereins mit sich brachte, gewachsen waren. Dazu kamen Gewissenskonflikte und konfessionelle Bedenken bei den neuen Missionaren gegenüber der liberalen Ausrichtung des AEPM, die in religiöse Beliebtheit umzuschlagen drohte. Nicht jedermann mochte über die Elastizität eines „Gummimännchen(s)“ verfügen, die nach Karl MUNZINGER für die Herausforderungen Japans unerlässlich war (1898: 23). Zu den personellen Problemen gesellten sich organisatorische und methodische Rivalitäten, welche die Effizienz der Missionsarbeit zunehmend beeinträchtigten. Während Spinner als dynamischer Generalist die Weichen für die Gesamtheit der Missionsarbeit gestellt hatte, schwankte der Missionsschwerpunkt unter seinen Nachfolgern zwischen den Polen wissenschaftlich-literarische Arbeit und praktische Mission, ohne je eine befriedigende Lösung zu finden. 1896 zog Emil Schiller, gerade ein Jahr in Japan, eine nüchterne Bilanz des elfjährigen AEPM-Wirkens in Japan:

Das Faktum ist unleugbar, daß der Segen Gottes nicht auf unserer Arbeit geruht hat, und wir thäten wohl, an unsere Brust zu schlagen und das einzusehen. Hier hilft nicht Kraut noch Pflaster, sondern allein der göttliche Segen (Schiller an AEPM, 26.2.1896; ZA 180.1 DOAM Nr. 224).

Um die Jahrhundertwende waren Zeichen der Erholung für die christlichen Kirchen erkennbar, und der japanische Protestantismus durchlebte nach den achtziger Jahren eine zweite Phase der Wiedererweckung, welche die Missionen zu intensiven Evangelisationskampagnen nutzten (YAMAMORI 1974: 86–108). Damit schien auch für den AEPM ein Jahrzehnt der Stagnation vorbei zu sein. Der 16. Jahresbericht für 1899–1900 zeigte sich denn auch ausgesprochen optimistisch:

Der Sieg des Christentums ist eine Frage der Zeit, die vielleicht noch ferne liegt, die wir wahrscheinlich nicht mehr erleben, einer Zeit, die aber bestimmt kommen wird (ZA 180.8–135 DOAM).

Der missionarische Optimismus war allerdings nur partiell gerechtfertigt, denn seit den 1890er Jahren zeichnete sich in den japanischen Christengemeinden ein wachsendes Interesse ab, sich aus der Bevormundung der Missionare zu befreien und die christliche Botschaft in Begriffen einer

japanischen Kirche zu interpretieren. Diese Tendenz zur Indigenisierung, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch verstärkte, knüpfte bewußt an nationale Traditionen an und betonte ein christlich geprägtes Japanertum gegen die okzidentale Modellhaftigkeit des Evangeliums, wie sie die Missionare verkündeten (LANDE 1989: 83f, 89). In einer Zeit der Reaktion und Fremdenfeindlichkeit, in der die Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum eskalierte, erschütterten Parolen von der völligen Trennung von Kirche und Mission die einzelnen Missionsgesellschaften schwer. Die Zeit der Missionare in Japan schien vorbei zu sein, wie Munzinger und Christlieb bereits 1894 erkannten:

Die Japaner begnügen sich schon nicht mehr mit der organisatorischen Leitung ihrer Kirchen, sie glauben, daß auch die Ausbildung der Theologen und die Gestaltung des ganzen Geistes der Kirchen lediglich von Japanern in die Hände genommen werden sollte (Christlieb / Munzinger an Geschäftsausschuß, 1.2.1894; ZA 180.1 DOAM Nr. 91).

Die auf ein eigenständiges japanisches Christentum drängende Kirchenentwicklung kam nach Überzeugung der deutschen Missionare viel zu früh. Wenngleich man erkannt hatte, daß die Zukunft der japanischen Kirche in den Händen der japanischen Prediger liege, war man andererseits doch davon überzeugt,

daß noch auf mehrere Menschenalter hinaus die ausländischen Missionare eine Unentbehrlichkeit für Japan sind, wenn Japans religiöse Entwicklung in gesunden Bahnen fortschreiten soll (Jahresbericht für 15.10.1899–15.2.1900; ZA 180.1 DOAM Nr. 93).

Aufgabe des Missionars war es, wie Karl Munzinger betonte, im Hintergrund die Fäden in der Hand zu behalten und die Gemeinde so zu leiten, daß sie in dem Glauben bleibe, sie leite sich selbst (1898: 376). „Die Missionsgemeinde ist eine Familie, in welcher der Geistliche der Vater und die Gemeindemitglieder die Kinder sind“ (MUNZINGER 1891: 68).

Wenn man auch gewillt war, gewisse Konzessionen an die nationale Eigenart hinzunehmen, so sollte doch der sensitive Bereich der kirchlichen Organisationsformen und Glaubenspraktiken von jeglichem indigenen Zug frei sein. Koordinierungs- und Leitungsaufgaben in der Hongō-Gemeinde, die sich formal selbst verwaltete, sowie die theologische Ausbildung sollten auf lange Sicht das Einfluß- und Kontrollinstrument der Missionare bleiben, während die japanischen Funktionsträger (Pastoren, Evangelisten, Katechisten, Bibelfrauen), die zunehmend das gesamte Evangelisierungswerk wie die Gemeindetätigkeit prägten, von den theologischen Führungs- und Entscheidungsfunktionen weitgehend ausge-

geschlossen blieben (MUNZINGER 1898: 376). Die Missionare sahen sich nach ihrem eigenen Verständnis aufgerufen, darüber zu wachen, daß das Christentum nicht zu sehr japanisiert wurde. Hier waren es vor allem drei Gefahren, vor denen die AEPM-Missionare warnten: Erstens müsse die synkretistische Vermischung der christlichen Lehre mit der Ahnenverehrung und dem shintoistischen Kaiserkult unter allen Umständen verhindert werden; zweitens müsse der Vereinnahmung des christlichen Glaubens durch den Buddhismus, und zwar insbesondere der Gefahr, daß das Christentum in eine pantheistische Religion umschlage, ein Riegel vorgehoben werden, und drittens müsse darauf geachtet werden, daß das Christentum durch die Berührung mit konfuzianischen Elementen nichts an seinem supranaturalen Wesen einbüße (HAAS 1907: 119).

Der missionarische Paternalismus war angesichts des Selbstbewußtseins japanischer Christengemeinden, die für völlige Selbständigkeit und Gleichberechtigung plädierten und die Befreiung vom westlichen Kulturballast forderten, illusorisch. Die Praxis der Christianisierung war keine Einbahnstraße; die japanischen Christen waren aktiv an der Ausgestaltung religiöser Inhalte und Formen beteiligt – durchaus auch im Widerspruch zu den Missionaren. In der Interaktion von Missionaren, japanischen Gemeinden und nicht-christlicher Umwelt kristallisierte sich ein eigenständiges, synkretistisches Christentum in Japan heraus, das sich selbstbewußt gegenüber westlicher Vereinnahmung behauptete.

Die Tendenz zur Indigenisierung berührte aus Sicht der AEPM-Missionare einen weiteren Schwachpunkt der Japanarbeit, und zwar die mangelnd qualifizierten und motivierten japanischen Mitarbeiter, die häufig Anlaß zu Kritik gaben. Mit den japanischen Katechisten und Pastoren aber stand und fiel die Mission. „Uns fehlen vor allem geeignete japanische Gehilfen, die imstande sind, ihre Landsleute zu packen und zu beeinflussen“, klagte der Kyōto-Missionar und Missions superintendent Schiller (Brief v. 24.5.1901; ZA 180.1 DOAM Nr. 224). Die wenigen, vom Missionsverein ausgebildeten und ordinierten Geistlichen schienen nach dem Urteil Emil Schröders kaum Abhilfe schaffen zu können:

Ein Mangel der Arbeit aller japanischen Pastoren ist, daß sie kein Verständnis für die Erziehung zum Reiche Gottes haben. Sie legen keinen Wert auf Unterricht. Mangelhaft ist die Unterweisung der Großen, überhaupt nicht vorhanden die der Kinder. Sonntagsschularbeit ist da. Aber man frage sich wie (Schröder an Centralvorstand, 9.9.1913; ZA 180.1 DOAM Nr. 250).

Christlieb und Munzinger bedauerten Mitte der neunziger Jahre, daß keine „gewaltige, apostolische japanische Persönlichkeit“ in Sicht war, die im Geiste Spinners fortwirken und dem Missionswerk neuen Auf-

trieb verschaffen konnte. Die beiden verbliebenen Kandidaten der *Shinkyō Shingakkō*, Minami und Maruyama, die als Prediger in Hongō arbeiteten, entsprachen in keiner Weise dem Bild, das sich die Missionare von einer mitreißenden Führungspersönlichkeit machten. Minami galt als zu weich und zu gutmütig, Maruyama dagegen als zu leidenschaftlich und zu sehr zur Selbstüberhebung neigend (Christlieb/Munzinger an Geschäftsausschuß, 1.2.1894; ZA 180.1 DOAM Nr. 91). Für den Missionar Max Christlieb stand unmißverständlich fest, „daß sie überhaupt nichts taugen und daß jeder Fortschritt unseres Werkes unmöglich ist, solange sie den maßgebenden Einfluß auf die Ausführung unserer Arbeiten und Pläne haben“ (Brief v. 24.11.1895; ZA 180.1 DOAM Nr. 91).

So unentbehrlich die japanischen Mitarbeiter für die Mission allein aufgrund ihrer Sprachkompetenz waren, so fern blieben sie den meisten Missionaren doch menschlich. „Es ist ein einsames, stilles Leben, das wir hier führen“, berichtete Emil Schiller um die Jahrhundertwende aus der neu gegründeten Missionsstation Kyōto, und fügte hinzu: „Man kann sich das schwer in Europa vorstellen, wie wir immer jahrein jahraus neben den Japanern hergehen, ohne je ihnen näherzukommen“ (Schiller an AEPM, 24.5.1901; ZA 180.1 DOAM Nr. 224).

Das „Näherkommen“ scheiterte letztlich aber auf seiten der Missionare an tiefgreifenden kulturellen wie ethnopsychologischen Barrieren, die ein wirkliches Verstehen blockierten. Für Karl MUNZINGER war es „für den Weißen eine Unmöglichkeit“, des japanischen Geisteslebens „völlig Herr zu werden, sintemalen er nicht aus seiner weißen Haut herausfahren kann“ (1898: 21). Gleichwohl waren die Missionare vor Ort vom Erfolg ihrer Arbeit überzeugt und schrieben diesen „unserem geistigen Einfluß“ zu; „nicht bloß unseren wissenschaftlichen Artikeln“, wie einem Bericht über „Die allgemeine Lage der Mission und unsere eigenen Aussichten“ zu entnehmen ist, „sondern auch dem breiten und weitherzigen Geiste, der in der japanischen Kirche durch Spinner zum ersten Mal eingepflanzt wurde und dessen Vertreter wir allezeit gewesen sind“ (Christlieb/Munzinger an Geschäftsausschuß, 1.2.1894; ZA 180.1 DOAM Nr. 91).

Der Missionsverein ging mit einer schweren Hypothek ins neue Jahrhundert. Es hatte sich gezeigt, daß Anspruch und Wirklichkeit der AEPM-Arbeit weit auseinanderklafften und die anvisierte Wirksamkeit der Missionierung hemmten. Die chronische Zersplitterung der bescheidenen Kräfte und die damit verbundene Arbeitsüberlastung blieben auch weiterhin heftige Kritikpunkte unter den Missionaren vor Ort. Als 1903 die deutsche Schule in Yokohama gegründet wurde, kam als zusätzliche Aufgabe für den AEPM sogar noch die Leitung dieser Lehranstalt hinzu. In Berlin sah man in der deutschen Schule zwar ein bedeutendes kulturpolitisches Werk und honorierte Hans Haas' Tätigkeit als erster Schullei-

ter im Jahre 1906 mit der Verleihung des Roten Adlerordens 4. Klasse für die erfolgreiche Wirksamkeit im deutschen Interesse (Brief Haas', 6.6.1906; ZA 180.1 DOAM Nr. 248), doch forcierte die missionsfremde Tätigkeit nur die Kritik aus den eigenen Reihen, die der Mission eine Vernachlässigung der Hongō-Gemeinde vorwarf. Diese hatte sich um die Jahrhundertwende immer mehr dem AEPM entfremdet, bis sie nach Aussagen von Kozaki Hiromichi praktisch nicht mehr existierte und die Kirche der Gemeinde wegen mangelnden Besuchs geschlossen wurde. Die Reste der ehemaligen Hongō-Gemeinde gingen dann gegen Ende des Jahrzehnts in neu gegründeten liberalen Kirchen auf (KOZAKI 1933: 234; NKRD 1988: 1198f). Bei den Missionaren Ostwald und Würfel war die Frustration über den Missionsalltag offenkundig. Beiden wurde im Jahre 1908 von der Missionsleitung gekündigt, nachdem sie erklärt hatten, daß sie sich von praktischer Missionsarbeit in Japan nichts versprächen und sich deshalb auf die akademische und literarische Arbeit konzentrieren wollten (ZMR 23, 1908: 96). Die Akzentuierung der praktischen Mission war jedoch mit Rücksicht auf die heimatlichen Förderkreise eine Existenzfrage, denn nur hier waren am ehesten Erfolge vorzuweisen, die sich in Spendengeldern „auszahlten“.

Das wissenschaftlich-literarische Standbein der Mission hatte sich also anders als krisenfest erwiesen. *Shinri* mußte bereits im Dezember 1900 aus Mangel an Interesse eingestellt werden, und die *Shinkyō Shingakkō*, die als Aushängeschild liberaler Missionsarbeit gedacht war, krankte an personellen und finanziellen Schwierigkeiten und beendete 1908 ihren Lehrbetrieb in der bisherigen Form (HAMER 1984: 86; KOZAKI 1933: 233f).

Die einzig realistische Alternative, die sich dem AEPM angesichts der zunehmenden Indigenisierung des Christentums und der Herausbildung einer selbstbewußten Gruppe von engagierten Kirchenführern bot, war die Kooperation mit programmatisch nahestehenden Denominationen. Diese zeichnete sich zu Beginn des neuen Jahrhunderts im Zusammengehen mit der 1886 gegründeten, kongregationalistischen *Nihon Kumiai Kyōkai* [Vereinigungskirche] ab, die sich theologisch an die wissenschaftlich-liberale Richtung des AEPM anlehnte. Der Kooperationsvertrag zwischen der *Kumiai*-Kirche, der zweitgrößten protestantischen Denomination in Japan, und dem AEPM vom September 1907 fusionierte die theologische Ausbildung beider Organisationen und ermöglichte dem AEPM, eine umstrukturierte Theologische Akademie aufrechtzuerhalten, die nun den Kongregationalisten und damit auch den wissenschaftlichen Referenten der Dōshisha-Universität in Kyōto offenstand (ZMR 23, 1908: 2). Neben führenden Protagonisten der liberalen Theologie in Japan, wie Ebina Danjō und Kozaki Hiromichi, lehrte auch der in Japan arbeitende Philosoph Raphael von Koeber an diesem Institut. Der

deutschen Botschaft in Tōkyō galt die Zusammenarbeit mit einer der bedeutendsten evangelischen Kirchen Japans nicht allein als eine „nationale Tat, [...] wie sie in dieser Tragweite für den deutschen geistigen Einfluß in Japan bisher von Deutschen noch nicht geleistet worden ist“, sondern sie spekulierte auch in politischer Hinsicht bereits mit der Führerschaft und geistigen Beeinflussung der japanischen Vereinigungskirche, die als japanische Nationalkirche apostrophiert wurde, durch den deutschen Missionsverein (Erckert an Bülow, 7.1.1907; PAAA R 18663).

Gegenüber dem vor allem den deutschnationalen Standpunkt betonenden Tenor des deutschen Geschäftsträgers von Erckert gelangte der Dolmetscher-Eleve Karl Vogt nur wenige Monate später zu einer wesentlich zurückhaltenderen, doch wohl realistischeren Einschätzung des AEPM. In einer längeren Aufzeichnung über die „Lage des Christentums in Japan“ kam er angesichts von nur 234 Mitgliedern der *Fukyū Fukuin Kyōkai* (von insgesamt über 60 000 Protestanten in Japan) zu dem Schluß, daß der AEPM in Japan keinerlei Bedeutung besitze. Vogt legte den Finger auf die Wunde der AEPM-Arbeit und richtete seine Kritik primär gegen die Preisgabe der liberalen Prinzipien und die Wiederaufnahme des traditionellen Missionsbetriebes, „damit dann stets jämmerlich der amerikanisch-englischen Mission nachhinkend“. Anstatt jedoch Abhilfe zu schaffen, glaube man, „durch die bloße Ausstreuung des geistigen Samenkorns, d.h. des Unterrichts an ein paar lauwarme, durch nichts an die Mission gebundene Studenten seiner Pflicht genüge getan zu haben [...]“. Vogt verkannte keineswegs, daß „bedeutende Kräfte“ im Dienst der Ostasien-Mission gestanden hatten, machte es dem Missionsverein jedoch zum Vorwurf, „daß es der deutschen Mission in Japan bislang an einer klaren Verfolgung erreichbarer Ziele gefehlt (hat)“ (Mumm an Bülow, 27.5.1907, Anl.; PAAA R 18663).

Vogts Vorwurf rückte den Grundwiderspruch zwischen theoretischer und praktischer Missionsarbeit erneut ins Blickfeld. Aber wie sollte der AEPM „erreichbare Ziele klar verfolgen“, wenn sich das „Objekt“ der Missionierung – Japan – widerstandsfähiger gegen die christliche Religion zeigte als erwartet und dazu auch noch selbst in Form eines eigenständigen, national-japanischen Christentums den Missionaren Konkurrenz machte? Japan, das war den AEPM-Missionaren spätestens seit der Jahrhundertwende bewußt, repräsentierte ein extrem schwieriges Missionsfeld, in dem alte Vorbehalte gegen das Christentum virulent blieben (CARY 1982: 89–96). Das Haupthindernis bei der Missionierung Japans war aber, wie man von seiten des Missionsvereins bekannte, „daß eine Kultur da ist“, und Japan nicht eine „primitive“, „kulturlose“ Zivilisation darstellte (Jahresbericht v. 1.4.1911; ZA 180.1 DOAM Nr. 250), in die westliche Glaubenskonzepte vermeintlich problemlos implantiert wer-

den konnten. Was man benötigte, um eine nicht-christliche Hochkultur wie Japan dennoch zu christianisieren, verriet Wilfried Spinner nach seiner Rückkehr aus Ostasien in einer Rede in Bremen:

[...] wünscht man gar so hohe Ziele wie die Gewinnung einer Nation für Christum zu erreichen, so bedarf man dazu einer Armee der besten Streiter Gottes und einer Zeit von Generationen (SPINNER 1892: 70).

Beides war dem Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein in Japan nicht vergönnt!

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Archivalien und Abkürzungen:

- BA Bundesarchiv, Berlin, R 901/39191 u. R 901/69403.
NKRD *Nihon Kirisutokyō Rekishi Daijiten* (1988): hrsg. v. Nihon Kirisutokyō.
Rekishi Daijiten Henshū Iinkai. Tōkyō: Kyōbunkan.
PAAA Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn/Berlin; Aktenband R 18663.
PKZ *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland*.
ZA Evangelisches Zentralarchiv, Speyer, Aktenbände 180.1 DOAM Nr. 91, 93, 183, 185, 224, 245, 248, 250; 180.8–135 DOAM.
ZMR *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*.

Veröffentlichungen

- ARNDT, Theodor (1885): Die Mission als Vermittlerin der Kultur. In: PKZ 32, Nr. 52, 30.12.1885, Sp. 1193–1205.
BALLHATCHET, Helen (1996): The Religion of the West Versus the Science of the West: The Evolution Controversy in Late Nineteenth Century Japan. In: BREEN, John and Mark WILLIAMS (Hg.): *Japan and Christianity. Impacts and Responses*. London: Macmillan, S. 107–121.
BEST, Ernest E. (1966): *Christian Faith and Cultural Crisis. The Japanese Case*. Leiden: E. J. Brill.
BUSS, Ernst (1886): Programm. In: ZMR 1, S. 1–6.
CARY, Otis (1982): *A History of Christianity in Japan*. Rutland und Tōkyō: Tuttle.
CHRISTLIEB, Max (1899): *Die Aufgabe der evangelischen Mission in Japan*. Berlin: A. Haack.
EGER, Wolfgang (1981): Zur Geschichte der Deutschen Ostasien-Mission. In: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 48, S. 61–70.

- HAAS, Hans (1907): *Japans Zukunftsreligion*. Berlin: K. Curtius.
- HAMER, Heyo E. (1984): Die Missionsarbeit in Japan 1885–1946. In: HAHN, Ferdinand (Hg.): *Spuren ... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*. Stuttgart: Ev. Missionswerk in Südwestdeutschland, S. 79–105.
- HAMER, Heyo E. (1998): *Mission und Politik*, 3 Teile auf Mikrofiches. Egelsbach b. Frankfurt/M.: Verlag der Deutschen Hochschulschriften.
- HERING, Otto (1892): Das moderne japanische Unterrichtswesen. In: ZMR 7, S. 215–219.
- IGLEHART, Charles W. (1959): *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland und Tōkyō: Tuttle.
- KOZAKI, Hiromichi (1933): *Reminiscences of Seventy Years. The Autobiography of a Japanese Pastor*. Tōkyō: Kyōbunkan.
- LANDE, Aasulv (1989): *Meiji Protestantism in History and Historiography*. Frankfurt: Verlag Peter Lang.
- MUNZINGER, Karl (1891): Die Missionsgemeinde und ihr inneres Leben. In: ZMR 6, S. 65–72.
- MUNZINGER, Karl (1898): *Die Japaner. Wanderungen durch das geistige, soziale und religiöse Leben des japanischen Volkes*. Berlin: A. Haack.
- ŌNO, Shizuo (1989): *Nihon Purotesutanto Dendōshi* [Geschichte der protestantischen Mission in Japan]. Takehara: Shōkeijusanjo Shuppanbu.
- SCHEINER, Irwin (1970): *Christian Converts and Social Protest in Meiji Japan*. Berkeley: University of California Press.
- SCHMIEDEL, Otto (1897): *Kultur- und Missionsbilder aus Japan*. Berlin: A. Haack
- SCHMIEDEL, Otto (1920): *Die Deutschen in Japan*. Leipzig: K.F. Koehler.
- SPINNER, Wilfried (1892): Der Missionar unter Kulturvölkern. In: ZMR 7, S. 1–7 u. 65–70.
- SUZUKI, Norihisa (1979): *Meiji Shūkyō Shichō no Kenkyū* [Studien zu den religiösen Trends der Meiji-Zeit]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- THELLE, Notto R. (1987): *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854–1899*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- THOMAS, Winburn T. (1959): *Protestant Beginnings in Japan. The First Three Decades 1859–1889*. Rutland und Tōkyō: Tuttle.
- YAMAMORI, Tetsunao (1974): *Church Growth in Japan. A Study in the Development of Eight Denominations 1859–1939*. South Pasadena: William Carey Library.
- YAMAMOTO, Hideteru (1929): *Nihon Kirisutokyōkaishi* [Geschichte der christlichen Kirche in Japan]. Tōkyō: Nihon Kirisuto Kyōkai Jimusho.
- YANAGITA, Tomonobu (1957): *A Short History of Christianity in Japan*. Sendai: Seisho Tosho Kankōkai.