

Polyzentrische Strukturen der globalen Christentums- geschichte

Klaus Koschorke

I.

Koreanische christliche Missionare sind heute auf dem roten Platz in Moskau ebenso anzutreffen wie in den entlegensten Andendörfern Perus oder im Nordosten der Türkei und in Sri Lanka. Brasilianische Pentecostals verbreiten ihre Botschaft nicht nur in Brasilien und in den benachbarten Ländern Lateinamerikas, sondern auch in Südafrika oder in Nigeria (wohin noch aus Zeiten portugiesischer Kolonialherrschaft historische Beziehungen bestehen). Und afrikanisch-unabhängige Kirchen (die sog. AICs, wobei dies Kürzel sowohl als ‚African Independent Churches‘ wie als ‚African Instituted Churches‘ wie als ‚African International Churches‘ aufgelöst werden kann) finden sich längst nicht mehr nur auf dem afrikanischen Kontinent. Es gibt sie ebenso auch in den Metropolen Nordamerikas, Großbritanniens, Deutschlands, Italiens oder der Ukraine. Dabei handelt es sich keineswegs nur um Gemeinden afrikanischer Migranten, sondern zunehmend auch um Kirchen mit lokaler Anhängerschaft. Die „Retro-Mission“ Europas – die Christianisierung des säkularisierten und in Unglauben gefallenen Kontinents, von dem einst das Evangelium seinen Weg nach Afrika nahm – ist wichtiges Anliegen vieler afrikanischer Christen, die nun in Europa leben. Und die wohl größte christliche Gemeinde Großbritanniens (das „Kingsway International Christian Centre“ in London, das nach eigenen Angaben sonntäglich von bis zu 12.000 Gottesdienstbesuchern aufgesucht wird) ist eine Kirche unter afroamerikanischer Leitung.

In den letzten 50 Jahren hat sich das Christentum in Gebieten verbreitet, wo es zuvor nur marginal vertreten war. In manchen Regionen der südlichen Hemisphäre hat es ein geradezu explosives Wachstum erfahren. Das Weltchristentum ist so bunter, farbiger und zugleich unübersichtlicher geworden. Es kann keineswegs mehr auf die historischen Missionskirchen oder die in Genf, Rom oder Canterbury beheimateten konfessionellen Weltbünde eingegrenzt werden. Auch innerhalb der sog. „ökumenischen Kirchen“ ist das Gewicht der Kirchen in der südlichen Hemisphäre sprunghaft angestiegen. Dies zeigen etwa die aktuellen Debatten über homosexuelle Bischöfe in der anglikanischen Weltgemeinschaft, wo den liberalen Kirchen des Nordens eine konservative Majorität v. a. afrikanischer Kirchen gegenüber steht. Anders als vom Säkularisierungsparadigma vorausgesagt, ist das Christentum – weltweit betrachtet – keineswegs die Schrumpfgroße, als die es in den postindustriellen Gesellschaften des Nordens und insbesondere in Deutschland weithin wahrgenommen

wird, mit schwindenden Mitgliederzahlen und zurückgehenden Kirchensteuereinnahmen. In globaler Perspektive ist das Christentum vielmehr eine konstante, wenn nicht sogar eine wachsende Größe. Nur haben sich die Wachstumszonen zunehmend vom Norden zum Süden verlagert. Lebten um 1900 noch 82% der christlichen Weltbevölkerung in Europa und Nordamerika, so ist seit den 1980er Jahren eine Mehrheit in den Ländern der südlichen Hemisphäre anzutreffen (2007 ca. 61%); Tendenz: steigend.

Im ökumenischen Diskurs ist diese Entwicklung vielfach unter dem Stichwort „Shift of the centre(s) of gravity of World Christianity“ – Verlagerung der Gravitationszentren der Weltchristenheit – verhandelt worden. Damit werden sowohl die demographischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte wie der Prozess der Emanzipation der ehemaligen Missionskirchen im Zuge der Dekolonisierung beschrieben. Begleitet wurde diese Entwicklung in den 1960er und 1970er Jahren von der Ausbildung einer Vielzahl kontextueller Theologien – als Alternative zum (behaupteten) Monopol westlicher Theologiemodelle und Organisationsformen und als Ausdruck der Suche nach „kirchlicher Selbstständigkeit und (kultureller) Authentizität“¹. Im Zusammenhang dieser Debatten kam es auch zur Gründung der „Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums / Studies in the Intercultural History of Christianity / Etudes d'Histoire Interculturelle du Christianisme“. Diese neue Reihe, deren 150. Band vorlegen zu können dem Herausgeberkreis eine große Freude ist, sollte als Plattform für unterschiedliche Anstrengungen dienen, der kulturellen und kontextuellen Pluralität des Christentums in der südlichen Hemisphäre gerecht zu werden. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen dabei weniger westlich-missionarische Unternehmungen als vielmehr die Initiativen indigener Akteure sowie die vielfältigen Interaktionen mit der jeweiligen regionalen Kultur. Als Ergebnis liegen nun zahlreiche Studien vor, die teilweise ganz neue Einsichten in die Vielfalt regionaler Entwicklungen ermöglichen und wichtige Mosaiksteine einer künftigen Geschichte des Weltchristentums bereitstellen.

Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte sind aber keineswegs nur ein Merkmal erst der jüngeren – vielfach als postmissionarisch und postkolonial bezeichneten – Epoche seit dem Ende des 2. Weltkriegs. Sie kennzeichnen vielmehr, was von der akademischen Disziplin der Kirchengeschichte bislang nur unzureichend wahrgenommen worden ist, ebenso auch die früheren historischen Etappen. Letztlich charakterisieren sie die Geschichte des Christentums von seinen Anfängen an. Selbst im ausgehenden Mittelalter bestand etwa in Gestalt der ostsyrisch-nestorianischen „Kirche des Ostens“ ein

1 Unter dieser Überschrift beschreibt etwa G. Collet, *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Freiburg 1990, 300ff., die Anfänge kontextueller Theologien in den Kirchen des Südens.

zweites Zentrum der globalen Christenheit außerhalb des Mittelmeerraums, das sich auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13./14. Jh. von Syrien bis Ostchina und von Sibirien bis Südindien erstreckte und zumindest in seiner geographischen Ausbreitung die zeitgenössische lateinische Kirche des Westens bei weitem übertraf.² Aber auch in den Zeiten europäischer Übersee-Expansion, unter der Bedingung kolonialer Herrschaft und scheinbarer westlich-missionarischer Dominanz, waren es letztlich die indigenen Akteure, die jeweils über Annahme, Ablehnung, partielle Rezeption und Modifikation des missionarischen Angebotes entschieden. Wir sollten darum, so sagt es auch der Globalhistoriker Christopher A. Bayly, „nicht nur fragen, warum Afrikaner, Indianer und Bewohner Ozeaniens zum Christentum übertraten, sondern auch, wie das Christentum von Afrikanern, Indianern und Ozeanern umgewandelt wurde“.³ Das Ergebnis bestand in der Genese vielfältiger lokaler Christentumsformationen, die ihrerseits oft zu Zentren regionaler Ausbreitung wurden. Das Studium der klassischen Missionsgeschichte – verstanden als die Abfolge westlicher Sendungsunternehmungen und Aktivitäten in Übersee – ist zum Verständnis der globalen Ausbreitung des Christentums unverändert von großer Bedeutung. Sie vermag aber nur den Teilausschnitt eines sehr viel größeren Ganzen und einer Geschichte komplexer Wechselwirkungen zu beschreiben.

II.

Beginnen wir mit dem 16. Jahrhundert, das in christentumsgeschichtlicher Hinsicht durch zwei Großereignisse gekennzeichnet ist. Das eine ist das Aufkommen der reformatorischen Bewegung in Mitteleuropa und die resultierende konfessionelle Spaltung der abendländischen Christenheit. Das andere ist die koloniale Expansion der iberischen Mächte und die in ihrem Windschatten sich vollziehende missionarische Ausbreitung der römischen Kirche in Übersee, die nun erstmals in allen vier damals bekannten Erdteilen zugegen war. Beide Vorgänge sind eng miteinander verbunden. In den konfessionellen Kontroversen der Zeit spielte diese globale Präsenz des tridentinischen Katholizismus eine wichtige Rolle. Wurde sie doch von katholischer Seite als Wahrheitsbeweis für die eigene Sache gegenüber der „auf einen Winkel Europas“ begrenzten „Häresie“ der Protestanten geltend gemacht.

Anders aber als in Amerika – wo das Christentum ausschließlich im kolonialen Kontext eingeführt wurde – trafen die Iberer in Asien und Afrika teilweise auf bereits bestehende christliche Gemeinden. So v. a. in *Indien*, wo

2 K. Koschorke, „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...“. Die ostsyrisch-nestorianische „Kirche des Ostens“ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne“, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegegeschichte* 9, 2009, 9–35.

3 C. A. Bayly, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt/New York 2008, 413.

die portugiesischen Neuankömmlinge unter Vasco da Gama „Christen und Gewürze“ nicht nur erwarteten, sondern in Gestalt der Thomaschristen (nebst Zugang zum Gewürzhandel) bald auch antrafen.⁴ Letztere waren seit über einem Jahrtausend kontinuierlich im Land und gehörten bis dato dem bereits erwähnten Netzwerk der ostsyrisch-nestorianischen „Kirche des Ostens“ an. Sie unterstanden dem nestorianischen Katholikos-Patriarchen mit Sitz in „Babylon“ (Mesopotamien), von wo sie ihre Bischöfe und Kleriker bezogen.

Das Verhältnis beider Gruppen – der portugiesischen Katholiken und indischen Thomaschristen – durchlief unterschiedliche Phasen. Anfängliche Freude – beide Seiten wussten sich zunächst aufeinander angewiesen – wich rasch deutlicher Ernüchterung. Bereits um 1518 wusste der portugiesische Priester Penteado nach Lissabon folgendes zu vermelden:

Die Thomaschristen legen keinen Wert auf Gemeinschaft mit uns Portugiesen. Dies nicht deshalb, weil sie nicht froh wären, wie wir Christen zu sein. Sie tun es vielmehr, weil wir für sie das sind, was die Engländer und die Deutschen für uns. Was ihre Sitten und Gebräuche angeht, so ist ihr Wille durch ihre Priester korruptiert. Diese behaupten, dass genau so, wie es zwölf Apostel gab, diese zugleich zwölf [unterschiedliche Formen kirchlichen] Brauchtums begründeten, jede verschieden von den anderen.⁵

Seit Mitte des 16. Jhs. steigerte sich von katholischer Seite der Druck zur Latinisierung der thomaschristlichen Gemeinden, die schließlich 1599 auf der berühmten Synode zu Diamper mehr oder minder zwangsweise der portugiesischen Kolonialkirche einverleibt wurde. Bis heute ist dies Datum der indischen Christenheit traumatisch in Erinnerung geblieben. Teile der Thomaschristen konnten sich 1653 aus dieser Zwangsunion wieder lösen. Sie existieren bis heute, wenngleich zunehmend zersplittert. Mehr noch: das Gegenüber von einheimischen Thomaschristen und den aus der westlichen Mission hervorgegangenen Kirchen zählte fortan zu den konstitutiven Merkmalen der indischen Christenheitsgeschichte. Gandhi (und andere Vertreter der Nationalbewegung im frühen 20. Jh.) konnten sie als Vertreter eines „einheimischen“ Christentums würdigen und ein Swami Vivekananda sie gar als die ältesten und „the purest Christians in the World“ bezeichnen, „while the Anglo-Saxons were still savages“. Als Repräsentanten eines vorkolonialen Christentums gewannen sie zugleich große Bedeutung, nicht nur für indische Christen selbst, sondern zunehmend auch für andere asiatische Kirchen.

4 Cf. K. Koschorke (Hg.), *„Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998, 1ff.

5 A. M. Mundadan, *The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob 1498–1552*, Bangalore 1967, 83.

Fast bemerkenswerter noch als die Begegnung der portugiesischen Neuankömmlinge mit den Thomaschristen – als einem älteren Zweig des asiatischen Christentums – ist das Beispiel der *Selbstchristianisierung der Paraver*, die mit den Portugiesen erstmals um 1535 in direkten Kontakt traten. In der katholischen Historiographie wird zumeist Franz Xaver als jesuitischer Pioniermissionar und „Apostel Asiens“ gefeiert. Aber dessen missionarischer Einsatz außerhalb Goas (und außerhalb der portugiesischen Besitzungen in Indien) galt 1542 der Fischerkaste der Paraver im Süden des Subkontinents, die – bedrängt von muslimischen Händlern und lokalen Hindu-Herrschern – bereits in den Jahren zuvor aus eigenem Antrieb in einem kollektiven Akt zum katholischen Glauben übergetreten waren. Sie schickten eine Delegation nach Cochin, nahmen Geschenke mit und kehrten von dort mit portugiesischen Schiffen und katholischen Priestern zurück, die in ihren Dörfern Massentaufen vornahmen und alsbald wieder verschwanden. Franz Xaver wurde so unter einer bereits christianisierten Volksgruppe tätig und konnte ihr zwangsläufig nur eine sehr rudimentäre Unterweisung vermitteln, bevor er 1544 nach Malakka und in die Molukken weiterzog. Oberflächlich, wie das neue Christentum der Paraver war, so hatte es dennoch Bestand. Es überlebte den Wechsel kolonialer Konstellationen wie den Übergang von portugiesisch-katholischer zu holländisch-calvinistischer Präsenz in der Region Mitte des 17. Jh. und später zur Herrschaft der Briten. Als christliche Kaste etablierten sich die Paraver dauerhaft im System der südindischen Gesellschaft.

Darüber hinaus wurden die Paraver, die aus eigenem Antrieb den Schritt zum Christentum getan hatten, zum Ausgangspunkt der Christianisierung auch anderer Regionen Südasiens. So vor allem in der indischen Koromandalküste gegenüberliegenden Nordküste Sri Lankas, wohin die je nach den Monsunwinden wechselnden Fischerleute ihren neuen Glauben brachten. Er fasste so bald auf der *Mannar-Halbinsel* Fuß – und zwar lange, bevor die Portugiesen dorthin kamen. Der neue Glaube überstand auch die bald einsetzenden Verfolgungen durch den Hindu-Fürsten von Jaffna, der seine Herrschaft bedroht sah. „So viele getaufte Menschen sie finden konnten“, berichtet eine Chronik über die Verfolgungen des Jahres 1544, „alle wurden ohne Ansehen der Person ... hingerichtet“, insgesamt 600–700 Menschen. Doch die Neuchristen blieben standhaft, „und der Ort des Geschehens wurde hinterher das Märtyrerland genannt, diesen Märtyrern zu Ehren“. Noch heute ist die Region von Mannar, wo sich diese Ereignisse abspielten, eine Hochburg des srilankanischen Katholizismus.

Auch die spätere Geschichte des srilankanischen Katholizismus ist vielfach durch die Initiativen indischer Christen bestimmt. 1658 wurde auf der Insel die Herrschaft der Portugiesen durch die der Holländer abgelöst. Die neuen Herren

waren tolerant gegen Buddhisten und Hindus, aber unerbittlich gegenüber Katholiken. Dies schon aus politischen Gründen, da sie ihnen als fünfte Kolonne der vertriebenen Portugiesen verdächtig erschienen. Die portugiesischen *patres* wurden so des Landes verwiesen, und die ehemals einheimischen Katholiken strömten nun entweder in die Gotteshäuser der Holländisch-Reformierten Kirche oder fielen zurück ins buddhistische oder hinduistische „Heidentum“. Um 1670 galt der Katholizismus der ehemaligen Kolonialherren als ausgestorben. Im Untergrund freilich bahnte sich ein *Revival* des srilankanischen Katholizismus an.

Eine entscheidende Rolle spielten dabei *indische Oratorianer aus Goa*, angeführt von Joseph Vaz (1687–1711). Anders als europäische Priester konnten die goanesischen Ordensgeistlichen die strikten Kontrollen der Holländer passieren. Und im Unterschied zu den *Predikanten* der holländischen Kolonialkirche verstanden sie Sprache und Mentalität der einheimischen Bevölkerung. Vor allem der erst genannte Gesichtspunkt spielte bei den Überlegungen zur Ordensneugründung in Goa und der folgenden Wiederbelebung der katholischen Untergrundkirche in Ceylon eine entscheidende Rolle. Das Ergebnis dieses katholischen *Revival* auf der Insel bestand in einer Umkehr der numerischen Relationen. Bereits um 1750 übertraf die Zahl der nun auch in der Öffentlichkeit immer selbstbewusster auftretenden srilankanischen Katholiken bei weitem die der Mitglieder der holländischen Kolonialkirche, die dann mit dem Ende der holländischen Kolonialherrschaft auf der Insel 1796 endgültig kollabierte. Dies Beispiel ist auch deshalb von Interesse, da es ein Gegenmodell zum stereotyp behaupteten Parallelismus von kolonialer und missionarischer Ausbreitung darstellt. Vielmehr belegt es die Eigendynamik einer einmal im kolonialen Kontext etablierten Christentumsvariante, die sich von den Bedingungen seiner Anfänge löste.

III.

Nicht nur in Indien trafen die Portugiesen zu Beginn des 16. Jh. auf ein uraltes einheimisches Christentum. Das Gleiche gilt für das afrikanische Äthiopien, dessen Christianisierung bereits im 4. Jh. einsetzte. Im Selbstverständnis der orthodoxen Kirche des Landes und der dort seit 1270 regierenden „salomonischen Dynastie“ – die ihre Ursprünge auf die Verbindung zwischen dem König Salomo und der Königin von Saba zurückführten – reichten diese Anfänge jedoch bis in biblisch-alttestamentliche Zeiten zurück. Anders aber als in Indien waren es hier jedoch die Äthiopier selbst, die die Portugiesen 1512 angesichts wachsender muslimischer Bedrohung ins Land riefen. 1540 landete ein portugiesisches Expeditionskorps unter Christovao da Gama – einem Neffen Vasco da Gamas, der den Seeweg nach Indien wieder entdeckt hatte. Es besiegte

die Truppen des muslimischen Eroberers Iman Ahmad Gran und sicherte so das Überleben des christlichen Äthopiens.

Wie in Indien aber stand die folgende Geschichte der Begegnung von portugiesischen Katholiken und äthiopischen Orthodoxen auch in Äthiopien unter der Überschrift „Von einer Freundschaft zur Feindschaft“⁶. Die zunächst als Bundes- und Glaubensgenossen begrüßten Portugiesen wurden zunehmend als Eindringlinge empfunden, und der christliche Glaube angesichts der verstärkt wahrgenommenen konfessionellen Differenzen statt als gemeinsames Band vielmehr als etwas Trennendes empfunden. Seit der Mitte des 16. Jhs. wurden von Portugal Missionare nach Äthiopien gesendet, um die äthiopische Kirche mit Rom zu unieren und Äthiopien in ein katholisches Reich zu verwandeln. Diese Aufgabe fiel den Jesuiten zu, die seit 1555 in Land kamen. Einen Höhepunkt erreichte diese forcierte Unions- und Latinisierungspolitik unter Kaiser Susenyos (1607–1632), der sich katholisch taufen ließ und Gleiches auch seinen Untertanen befahl. Doch die Gläubigen weigerten sich, und bewaffneter Widerstand setzte ein. Unter seinem Sohn Fasilidas (1632–1667) setzte dann eine heftige Gegenreaktion ein, die 1632/33 zur Ausweisung der Portugiesen sowie zu einer mehr als 200jährigen Abschottung gegenüber Europa führte. Das Ergebnis bestand in der andauernden Selbstisolation des christlichen Äthopiens. Es blieb durchaus offen für Kontakte mit der mehrheitlich muslimischen Umwelt sowie insbesondere den orientalischen Nachbarkirchen (Kopten, Syrer, Inder, Armenier), aber abgeschottet gegenüber Avancen aus dem Abendland. Diese Situation bestand auch im 19. Jh. fort, als sich das orthodox-christliche Äthiopien erfolgreich gegenüber erneute katholische und nun auch protestantische Missionsversuche und andere Formen europäischer Vereinnahmung zur Wehr zu setzen verstand.

Zugleich war Äthiopien Ende des 19. Jhs. das einzige afrikanische Land, das sich – auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus – erfolgreich gegen Kolonisierungsversuche zur Wehr setzte. 1896 wurde in Adwa eine italienische Invasionsarmee zurückgeschlagen, mit dem Ergebnis, dass um 1900 Äthiopien – neben Liberia – das einzige afrikanische Land war, das nicht von einer europäischen Macht beherrscht wurde. Äthiopien wurde somit zum *Symbol einer sowohl politischen wie kirchlichen Unabhängigkeit*, was allein schon diesem Namen in den Augen der westlich gebildeten afrikanisch-christlichen Eliten des Kontinents einen gerade zu magischen Glanz verlieh. Wer religiös modern (und also Christ) sein und sich dennoch nicht europäisch-kolonialer oder missionarischer Kontrolle unterwerfen wollte, berief sich fortan auf das Vorbild

6 Cf. V. Böll, „Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jh.“, in: K. Koschorke, „Christen und Gewürze“ (note 4), 43–58.

Äthiopien – auch wenn man im Einzelnen oft wenig konkrete Vorstellungen hatte, wo sich dieses wundersame Land überhaupt befand. Die Folge war seit Ende des 19. Jhs. eine Vielzahl von Gründungen missionsunabhängiger Kirchen erst in West- und Südafrika, später auch in Zentral- und Ostafrika sowie bereits deutlich früher in der afroamerikanischen Diaspora in der Karibik, die sich auf „Äthiopien“ beriefen. Wir werden dies später unter dem Stichwort „Äthiopismus“ behandeln. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass die Voraussetzungen für diese Entwicklung bereits im 16. und 17. Jh. gelegt wurden.

IV.

Im Afrika des 16. Jhs. entstand auch das christliche Kongo-Königreich. Es repräsentiert eine eigenständige afrikanische Christentumsvariante, „a distinctly Kongo version of Christianity“, wie es nach den Studien von Richard Gray und Adrian Hastings insbesondere John Thornton eindrücklich in Erinnerung gerufen hat.⁷ In der akademischen Kirchengeschichte des deutschsprachigen Raums (protestantischer wie katholischer Provenienz) hat es jedoch bisher so gut wie keine Beachtung gefunden. Dabei handelt es sich bei dem ersten Herrscher des christlichen Kongo König Afonso I (1506–1543) – der in seiner langen Regierungszeit die Christianisierung seines Landes entschieden vorantrieb – um eine Persönlichkeit, die mit den politischen und kirchlichen Autoritäten Europas in direktem Austausch stand. Eine umfangreiche Korrespondenz von ihm ist erhalten sowohl mit seinem portugiesischen Amtskollegen König Manuel wie auch mit der Kurie in Rom etwa unter Papst Leo X., an den auch Luther seine Freiheitsschrift richtete. Umso bemerkenswerter ist der Ehrentitel als „Verteidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit“ (defensor fidei), dessen sich die auf ihn zurückgehende Dynastie noch 200 Jahre später erfreute. Afonso I. verstand sich sowohl als Vertreter einer Modernisierung wie einer Evangelisierung des Landes. Zum Aufbau einer einheimischen Kirche im Kongo schickte er seinen Sohn Dom Henrique zur theologischen Ausbildung nach Portugal, von wo er 1521 als erster – und bis ins 19. Jahrhundert letzter – schwarzafrikanischer Bischof in seine Heimat zurückkehrte,

7 R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, London 1990, 35–56; A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, 79ff. 635ff; ders., „The Christianity of Pedro IV of the Kongo, the ‚Pacific‘ (1695–1718)“, in: Koschorke, „Christen und Gewürze“ (note 4), 59–72; J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge 21998; ders., *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*, Cambridge 1998; ders., *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition 1641–1718*, Madison 1983; ders., „The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750“, in: *Journal of African History* 25, 1984, 147–167, quote p. 155.

dort aber bald verstarb. Portugiesische Missionare kamen ins Land, freilich als geladene Gäste. Symbole der alten Religion wie die Fetische wurden durch Kreuze ersetzt, umgekehrt das Christentum in die traditionellen kongolesischen Vorstellungen vom Universum integriert. Afonso I baute Schulen, um das Christentum, Literatur und technisches Wissen zu verbreiten, und bemühte sich bei den Portugiesen – zumeist erfolglos – um die Entsendung von Missionaren, Lehrern, Baumeistern, Medizinern, Juristen und Verwaltungsbeamten. „Im Kongo zeichnete sich mithin das Phänomen einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung ab, die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde.“⁸

Weit mehr als nur Religion des Hofes und „königlicher Kult“ (A. Hilton), verbreitete sich das so geförderte Christentum auch im ländlichen Raum. Nur so sind auch dessen *transkontinentale Auswirkungen* verständlich. Denn viele der im 16., 17. und 18. Jh. von den Portugiesen versklavten Kongolesen waren bereits getaufte Christen, als sie nach Übersee verschleppt wurden. Sie landeten in Brasilien, in der Karibik oder im Süden der heutigen USA. Letzteres ist eine Einsicht, die v. a. der US-amerikanische Anthropologe John Thornton in zahlreichen Publikationen herausgearbeitet hat. Zahlenmäßig ist dieser Befund zunächst von begrenzter Bedeutung. Er wirft aber teilweise ein ganz neues Licht auf Voraussetzungen und Verlauf des Christianisierungsprozesses unter den Schwarzen Amerikas, der nun vielfach als Fortsetzung einer bereits in Afrika eingeleiteten Entwicklung erscheint. „The conversion of Africans actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem.“ „Much of the Christianity of the African world was carried across the seas to America. In addition to the Africans who were themselves Christians, there were also the catechists who helped to generate an African form of Christianity among the slaves who were not Christians.“ Die Bekehrung der Afrikaner ist darum, so Thornton, zu beschreiben „as a continuous process, commencing in Africa and carrying over to the New world“.⁹ Auch unter den veränderten Lebensverhältnissen der neuen Welt blieb an verschiedenen Orten eine spezifisch kongo-christliche Identität erhalten. „Schwarze Christen aus dem Kongo“ spielten etwa in verschiedenen bedeutenden Sklavenaufständen eine Rolle, so in der Stono-Rebellion von 1739 in South Carolina und in der Haitianischen Revolution von 1793.¹⁰

8 H. Gründer, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, 50–65, hier: 58.

9 J. K. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge 21998, 254. 262. 254.

10 J. K. Thornton, „African Dimensions of the Stono Rebellion“, in: *The American Historical Review* 96, 1991, 1101–1113; J. K. Thornton, „I Am the Subject of the King of Congo“. African Political Ideology and the Haitian Revolution“, in: *Journal of World*

V.

Als globale Akteure der frühen Neuzeit sind die Jesuiten in jüngster Zeit verstärkt ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Als Speerspitze der Gegenreformation waren sie aktiv in der alten Welt und als Initiatoren bemerkenswerter interkultureller Experimente in der neuen. Beide Aspekte ihrer Tätigkeit hängen eng zusammen und bedingen einander. Ließ sich diese hochmobile Einsatztruppe doch – wie es in der Bulle „Regimini militantis ecclesiae“ heißt, mit der Papst Paul III. 1540 den neuen Orden bestätigte – „zur Verteidigung und Verbreitung des (katholischen) Glaubens“ vom jeweiligen Papst „schicken, wohin er will, sei es zu den Türken und anderen Ungläubigen, auch wenn sie im sogenannten ‚Indien‘ leben, sei es zu irgendwelchen Häretikern und Schismatikern ...“. Bereits 1549 – also nur 9 Jahre nach der Ordensgründung – war die Gesellschaft Jesu in so entfernten und weit auseinander liegenden Regionen wie Indien, Japan und Brasilien tätig. Ermöglicht wurde diese weltweite Präsenz durch eine Organisationsstruktur, die auf allen Ebenen streng hierarchisch strukturiert und zentralistisch auf die römische Ordensleitung hin ausgerichtet war.

Die Rolle der Jesuiten als Pioniere frühneuzeitlicher religiöser Globalisierung¹¹ ist lange Zeit v. a. aus Sicht der römischen Zentrale verhandelt worden. Aber die Kommunikation verlief natürlich in beide Richtungen, und die Briefe der Missionare aus Übersee erreichten nicht nur die Ordenszentrale in Rom. Sie versorgten auch eine weitere Öffentlichkeit in Europa mit Nachrichten aus bislang unbekanntem Weltteilen. Die Briefe wurden abgeschrieben und weiter verteilt, bald auch gedruckt, in Sammlungen zusammengefasst und in verschiedene Sprachen übersetzt – ins Italienische (so die Briefe Franz Xavers bereits zu seinen Lebzeiten 1552), bald darauf ins Lateinische und in andere Sprachen, gedruckt in Deutschland, Portugal, Spanien, Böhmen und Frankreich. Journale wie die „Lettres Edifiantes“ (seit 1703) und der „Neue Welt-Bott“ (seit 1726) versorgten das europäische Publikum mit „allerhand Nachrichten Dem Missionariorum Soc. Jesu“, und auf den Bühnen der Jesuitentheater nahmen Themen aus Übersee – wie die Leiden der Glaubenszeugen in Japan und China – großen Platz ein.¹² Sie erreichten so eine weitere Öffentlichkeit, auch in Köln, München oder Luzern. Gleiches gilt für die Bildprogramme in den Kirchen des

History 4, 1993, 181–214; J. K. Thornton, „On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas“, in: *The Americas* 44, 1988, 464–466.

11 Cf. L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge 2008; J. Meier (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock* (StAECG 8), Wiesbaden 2005.

12 A. Hsia/R. Wimmer (Hg.), *Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu*, Regensburg 2005.

Barock, die sinnfällig den Sieg der katholischen Wahrheit in allen vier Erdteilen darzustellen suchten. Auch die weltweite Verehrung der Heiligen erzeugte ein globales Bewusstsein. Dabei wurden nicht nur europäische Persönlichkeiten wie der jesuitische Mustermissionar Franz Xaver in allen Teilen der katholischen Welt zur Ehre der Altäre erhoben. Gleiches gilt etwa auch für die „japanischen Märtyrer“, Opfer der Christenverfolgung des Jahres 1597, denen auch in Paraguay und Kalifornien Kirchen gewidmet wurden.

Ein besonders eindrückliches Beispiel der Rückwirkung von Vorgängen in Übersee auf Europa stellt der sog. *Ritenstreit* dar. Ursprünglich nur eine interne Auseinandersetzung unter den in Asien tätigen Missionsorden, beschäftigte er zunehmend erst die kirchliche und später auch die aufgeklärte Öffentlichkeit in Europa. Ausgangspunkt waren bekanntlich die Debatten der in China (sowie in Indien) tätigen Missionare über bestimmte Punkte der missionarischen Strategie. Strittig waren einerseits die Frage einer angemessenen Übersetzung des Gottesbegriffs und andererseits die unterschiedliche Bewertung bestimmter Zeremonien der traditionellen Ahnen- und Konfuziusverehrung, deren „ziviler“ oder „religiöser“ Charakter kontrovers beurteilt wurde. Dieser Streit wurde nach Matteo Riccis Tod 1610 zunächst unter den in China tätigen Jesuiten ausgetragen. Durch die Ankunft dominikanischer Prediger aus den Philippinen im Jahr 1632 – mit ihrer sehr viel stärker auf die Gewinnung unterer Volksschichten ausgerichteten Missionspraxis – verschärfte sich die Auseinandersetzung. Unter dem Stichwort „Ritenstreit“ ist diese mehr als ein Jahrhundert andauernde Kontroverse in die Geschichte eingegangen. Ihre Bedeutung liegt u. a. darin, dass damit *eine lokale Auseinandersetzung* – die sich auf spezifische Probleme des chinesischen Kontexts bezog – *gesamtkirchliche Bedeutung* gewann. Denn nun meldeten sich nicht nur die in Asien rivalisierenden Orden mit konträren Stellungnahmen zu Wort. Spätestens seit 1645 war auch die Glaubens-Kongregation zu Rom mit dem Streit befasst. Und deren Serie widersprüchlicher Stellungnahmen¹³ spiegelte nicht nur den wechselnden Informationsstand durch die am Streit beteiligten Parteien wider, sondern zugleich auch die Unsicherheit der römischen Zentrale in der Beurteilung fern abliegender Vorgänge. Am Ende freilich stand das definitive Verbot der einheimischen Riten (und damit eines auf die kulturellen Traditionen Chinas bezogenen Kirchenmodells) durch Papst Benedikt XIV. Neben der Verwendung

13 G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginnings to Modern Times*, Chicago 1985, 25–76. Cf. A. C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542–1742*, Edinburgh 1994; D. E. Mungello, *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal 1994; R. Malek (Hg.), *„Western Learning“ and Christianity in China*. 2 Bde, Nettetal 1998; D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1899*, New York etc. 1999; G. Criveller (Hg.), *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei 1997.

der chinesischen Gottesbezeichnungen T'ien und Shang-ti untersagte die im Jahr 1742 erlassene Bulle „Ex quo singulari“ auch zahlreiche andere von den Jesuiten bis dato tolerierte einheimische Gebräuche. Zugleich bedeutete sie das faktische Ende der Jesuitenmission in China (und weitgehend auch in Indien, auf die sich eine päpstliche Bulle des Jahres 1744 mit gleicher Tendenz bezieht). Die formelle Aufhebung des Ordens 1773 sollte ihrer Arbeit dann nur noch den letzten Stoß versetzen.

Zugleich fand diese Kontroverse auch im aufgeklärten *Europa* erhebliche Resonanz. Greifbar ist dies bei einer Persönlichkeit wie G. W. Leibniz (1646–1716), der in einem intensivem Austausch mit den in China tätigen Jesuiten-Patres stand und sich zur innerrömischen Kontroverse mit einem eigenen Votum „De cultu Confucii civili“ zu Wort meldete. In seinen *Novissima Sinica* von 1697 (²1699) suchte er das Interesse des gelehrten Publikums auf China als eine den europäischen Gesellschaften gleichrangige, wenn nicht in manchem sogar überlegene Zivilisation zu lenken. Damit verband er den Vorschlag, Akademien einzurichten und einen Wissenschaftsaustausch zwischen Europa und China in Gang zu setzen.¹⁴ Bekanntlich gingen von Leibniz – der u. a. in einem lebhaften Meinungs-austausch mit A. H. Francke stand, dem spiritus rector der dänisch-halleschen Mission im südindischen Tranquebar¹⁵ – wesentliche Impulse auch für die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung aus. Bei anderen Repräsentanten der europäischen Aufklärung wie etwa Voltaire beförderte die jesuitische Berichterstattung aus China zwar ebenfalls sinophile Tendenzen, die sich hier freilich mit einer expliziten Kirchenkritik verbanden.

Eine Fernwirkung ganz anderer Art löste das jesuitische China-Engagement in anderen Regionen Asiens aus. So v. a. in *Korea*: die Anfänge der katholischen Kirche des Landes sind wenig bekannt und auch im asiatischen Kontext singular. Sie gehen zurück auf eine Initiative konfuzianischer Gelehrter Ende des 18. Jhs., die im hermetisch abgeschotteten Korea durch jesuitische Traktate chinesischer Sprache erstmals in Kontakt mit der christlichen Lehre bzw. dem „westlichen Wissen“ kamen. Sie wollten mehr darüber in Erfahrung bringen und schickten einen der Ihren – mit Namen Seung-Hoon Lee – 1783 als Mitglied der jährlichen Tributkommission nach Peking, wo er sich weitere Informationen und Schriften beschaffte und sich schließlich in der Nordkirche taufen ließ. Nach seiner Rückkehr nach Korea 1784 überzeugte und taufte er nun seinerseits seine

14 R. Widmaier (Hg.), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, Frankfurt 1990; C. Collani (Hg.), *Eine wissenschaftliche Akademie für China*, Stuttgart 1989; H.-G. Nesselrath/H. Reinbothe (Hgg.), *G. W. Leibniz. Novissima Sinica. Das Neueste von China*, Köln 1979.

15 F. R. Merkel, *G.W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*, Leipzig 1920, 158f. 160ff. 214–224.

Kollegen, die die neue Lehre alsbald im Lande verbreiteten und mit der Produktion einer theologischen Literatur erst in chinesischer und dann in koreanischer Sprache begannen, trotz rasch einsetzender blutiger Verfolgungen. 1794 zählte man bereits 4000 Katholiken. Dies alles ereignete sich etwa fünfzig Jahre, bevor 1836 mit dem Franzosen Pierre Maubant der erste europäische Missionar das Land betrat. Die Anfänge des Katholizismus in Korea sind so einerseits das Resultat einer auch im asiatischen Vergleich singulären Selbstausbreitung. Andererseits stellen sie sich dar auch als Ergebnis jener intellektuellen Vorarbeit, die die Jesuiten in China – durch die Art ihrer Auseinandersetzung mit dem auch in Korea tonangebenden Konfuzianismus – bereits über ein Jahrhundert zuvor geleistet hatten.¹⁶

VI.

„African Protestant Christianity was then, by the 1780s, very much a reality“ – so beginnt A. Hastings in seiner Kirchengeschichte Afrikas den Abschnitt über „West African Protestant Beginnings and the Foundation of Freetown“. „The one place it did not exist was in Africa“¹⁷ – abgesehen von einzelnen Handelsstationen der Holländer, Engländer und Dänen entlang der Sklavenküste. Traditionellerweise werden die protestantische Anfänge in Westafrika v. a. auf die missionarischen Aktivitäten britischer Evangelikaler (CMS) oder schwäbischer Pietisten (Basler Mission) zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgeführt. Sie waren jedoch – wie neben Adrian Hastings insbesondere auch Andrew Walls und Lamin Sanneh eindrucksvoll herausgestellt haben – wesentlich mitbedingt durch eine afroamerikanische Initiative: die Rück-siedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora auf der andern Seite des Atlantik. V. a. in Neuschottland gab es zahlreiche freigelassene Schwarze, früher vielfach in britischen Diensten, die – mit der Bibel als Freiheitscharta in der Hand – nach Afrika zurückstrebten. Und trotz aller Rückschläge und unerfüllter Erwartungen führte diese Initiative 1792 zur Gründung einer christlichen Siedlung in Sierra Leone. „Thus in 1792 the already existing African, English-speaking, Protestant society which had come into existence in diaspora over the preceding half-century established a foothold in Africa.“¹⁸ Die Hafenstadt Freetown war von Anfang an eine christliche Stadt; und die vielsprachige schwarze Elite Sierras sollte im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen.

16 Einzelheiten bei H. Diaz (Hg.), *A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801)*, Immensee 1986, v. a. pp. 16ff. 22ff.

17 A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, 177.

18 *Ibid.*, 181.

In jedem Fall aber gilt: „In this way, in November 1792, the first Protestant church in tropical Africa was established ... It was a ready made African church, with its own structures and leadership.“¹⁹

Diesen Charakter behielt das Unternehmen auch später, als Sierra Leone zur Kronkolonie erhoben wurde und zunehmend europäische Missionare in Erscheinung traten. So vertrieben etwa die schwarzen Methodisten von Freetown 1812 einen für sie aus England entsandten Missionar, blieben aber gleichwohl in Verbindung mit der britischen Methodisten-Konferenz (und anderen evangelikalen Netzwerken). Mit der Zeit änderte sich die demographische Zusammensetzung. Anstelle der afroamerikanischen Rücksiedler waren es nun zunehmend die sog. „recaptives“, von den Sklavenschiffen befreite Menschen aus unterschiedlichen Regionen Westafrikas, die in Freetown an Land gingen. Dennoch blieb die Verbindung zu schwarzen Gemeinden Nordamerikas und der Karibik ein wichtiger Faktor in der Geschichte der Kolonie.

Auch der weitere Verlauf der Christentumsgeschichte Afrikas im 19. Jahrhundert ist in erheblichem Maße durch afroamerikanische Initiativen gekennzeichnet. Erinnert sei nur an Liberia, Hort der „Freiheit“ und Ziel des anderen großen schwarzamerikanischen Rücksiedlungsprojekts dieser Epoche (seit 1822). Gegen Ende des Jahrhunderts waren *afroamerikanische Missionare* in Südafrika, Liberia, Sierra Leone, der Goldküste, Nigeria, Angola und Belgisch-Kongo tätig.²⁰ Sie kamen teils im Auftrag der etablierten, weiß dominierten Missionsgesellschaften Nordamerikas, zunehmend aber auch als Vertreter eigenständiger schwarzer Kirchen und Missionsorganisationen in den USA sowie der Karibik.

Bereits 1815 – also nur wenige Jahre nach Gründung der britischen Muttergesellschaft (1792) – kam es in den USA zur Einrichtung der „Richmond

19 A. Walls, „Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa“, in: K. Koschorke (Ed.), *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6), Wiesbaden 2002, 45–56, hier: 55; cf. L. Sanneh, *Abolitionists Abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge, MA / London 1999.

20 S. D. Martin, *Black Baptists and African Missions*, Macon/Georgia 1989; ders., „African American Christians and the African Mission Movement during the 19th century“, in: Koschorke, *Transcontinental links* (note 19), 57–72; H.O. Russell, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th century*, New York etc 2000; J. T. Campbell, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, New York / Oxford 1995; S.M. Jacobs, *Black Americans and the Missionary Movement in Africa*, Westport, CT / London 1982; W.L. Williams, *Black Americans and the Evangelization of Africa 1877–1900*, Madison 1982.

African Baptist Missionary Society“. Weitere Initiativen dieser Art folgten. Von einer zählbaren afroamerikanischen Missionspräsenz in Afrika kann jedoch erst seit dem Ende des amerikanischen Bürgerkriegs die Rede sein, mit einem ersten Höhepunkt in den 1890er Jahren. Bestrebt, ihren „heidnischen“ und „rückständigen“ Brüdern auf dem „dunklen Kontinent“ das Licht des Evangeliums zu bringen, aber zumeist mit nur unzureichenden Mitteln ausgestattet, sahen sich die schwarzamerikanischen Missionare ihrerseits vielfach den rassistischen Vorurteilen ihrer weißen Kollegen sowie dem Misstrauen der jeweiligen Kolonialverwaltungen ausgesetzt. Auch die afrikanischen Christen reagierten oft mit Skepsis. Besondere Bedeutung kam dabei der „African Methodist Episcopal Church“ (AME) zu. Sie war sowohl in den USA wie in Südafrika aktiv und bildete zugleich eine Brücke zwischen den Emanzipationsbestrebungen schwarzer Christen in Nordamerika und im südlichen Afrika. Das gilt v. a. im Blick auf die „Ethiopian Church“, die Mangena Maake Makone – ein früherer methodistischer Geistlicher – 1892 in Pretoria als erste unabhängige schwarze Kirche des Landes gegründet hatte. 1896 schlossen sich ihre Gemeinden der AME an.

VII.

Damit sind wir wieder beim Stichwort „äthiopische Bewegungen/Äthiopismus“ angekommen. Wie bereits erwähnt, hatte „Äthiopien“ – als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit – in den Ohren der westlich gebildeten Elite des Kontinents vielfach einen geradezu magischen Klang gewonnen. Dieser verstärkte sich noch einmal drastisch mit dem Sieg der Äthiopier über eine italienische Invasionsarmee 1896 bei Adwa. In seiner Bedeutung für Afrika ist dies Ereignis durchaus vergleichbar mit dem Mobilisierungsschub, den knapp 10 Jahre später in Asien der Sieg des „orientalischen“ Japan über das „okzidentale“ Russland im Bewusstsein der lokalen Eliten und der asiatischen Nationalbewegungen auslöste. Zugleich hatten sich in Afrika selbst in zahlreichen Regionen die Spannungen zwischen den Emanzipationsbestrebungen indigenkirchlicher Eliten und dem Paternalismus (und zunehmend auch Rassismus) westlicher Missionare so verschärft, dass es seit ca. 1890 gleichzeitig an verschiedenen Orten zur Bildung erster missionsunabhängiger Kirchen unter afrikanischer Leitung kam. Dies gilt zunächst v. a. für West- und Südafrika, dann auch für Zentralafrika und andere Regionen. Auslösendes Moment waren dabei in Westafrika v. a. die Kontroversen um die Entmachtung des ersten afrikanischen Bischofs A.J. Crowther 1890/91. In all diesen unterschiedlichen Bewegungen aber spielte der Bezug auf das Symbol „Äthiopien“ vielfach eine bestimmende Rolle.

Dabei sind die Anfänge dieses „äthiopischen Diskurses“ nicht in Afrika selbst zu finden. Sie gehen vielmehr zurück auf die afroamerikanische Diaspora der Karibik und den USA seit Ende des 18. Jhs. Der Terminus „Äthiopien“ fungierte in diesem Kontext als breites Synonym für Schwarzafrika. Besondere Bedeutung kamen dabei bestimmten Bibelstellen zu, so – neben dem Verweis auf Acta 8 (Kämmerer aus dem Morgenland) – dem Wort Ps 68,31: „Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God“ (King James Version), das als Verheißung an alle Menschen afrikanischen Ursprungs verstanden wurde. Ein spezifischer Hinweis auf das konkrete Land Äthiopien findet sich nicht in diesen frühen Texten, wie etwa dem „Ethiopian Manifesto“ des Afroamerikaners und New Yorker Robert Alexander Young von 1829 oder in David Walker's Appeal to the Coloured Citizens of the World vom selben Jahr. Ein wichtiger Multiplikator äthiopischer Ideen in Westafrika wurde dann der – als Nachkomme früherer Sklaven in der Karibik geborene und 1851 nach Liberia emigrierte – Politiker und Gelehrte Edward Wilmot Blyden, auf den sich später sowohl westafrikanische Nationalisten wie Vertreter der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung berufen sollten. In einer Rede über „Philipp und der Enuch“ (Acta 8) im Jahr 1882 plädierte er für ein selbstbewusstes afrikanisches Christentum und verwies auf das Beispiel der äthiopischen Kirche, die von Afrikanern selbst gegründet worden war. 1891 unterstützte er in Lagos die Bildung missionsunabhängiger Kirchen. Auch spätere Theoretiker des kirchlichen Independentismus in Westafrika wie S. A. Coker verwiesen auf das Beispiel der alten afrikanischen Kirchen als Beleg für die „Rights of Africans to Organize and Establish Indigenous Churches Unattached to and Uncontrolled by any Foreign Church Organization“ (1917). Gleiches gilt für Südafrika, wo auf das Beispiel der „Ethiopian Church“ des Mangena Maake Makone von 1892 zahlreiche weitere sich „äthiopisch“ nennende Kirchengründungen folgten.

Die weitere Entwicklung ist hier nicht zu verfolgen. Sie ist u. a. gekennzeichnet durch das Auseinandergehen eines „kirchlichen“ (independentistischen) und eines „politischen“ (panafrikanischen) Äthiopismus, die sich in der Folgezeit gleichwohl immer wieder gegenseitig beeinflussten. „Africa for the Africans“ war die gemeinsame Parole. Gleiches gilt für die Repräsentanten des – religiösen wie politischen – Äthiopismus diesseits und jenseits des Atlantik. Beide Ausprägungen des Äthiopismus erlebten mit der Thronbesteigung des äthiopischen Herrschers Ras Tafari Makonnen als Kaiser Haile Selassie I. im Jahr 1930 einen neuen Höhepunkt. Dies steigerte sich, als Äthiopien 1935 erneut das Opfer einer italienischen Invasion wurde. Als Zeichen der Solidarität erhielten die äthiopischen Kirchen Südafrikas großen Zulauf. In der Karibik drückten viele afroamerikanische Christen ihre Verbundenheit dadurch aus, dass sie sich der koptisch-orthodoxen Staatskirche Abessiniens anschlossen. In Jamaika formierte sich die Bewegung der Rastafaris, ursprünglich eine religiös-

innerchristliche Protestbewegung. Zumindest bis vor kurzem (2005) fand sich in der Hauptstadt Kingston so gut wie kein einziger Laternenpfahl, der nicht in den äthiopischen Nationalfarben gelb-rot-grün markiert war. Die erste orthodoxe Kirche der schwarzen Diaspora, die der Leitung Addis Abeba unterstellt und deren Priester in Äthiopien ausgebildet wurden, war die 1952 gegründete African Orthodox Coptic Church von Trinidad und Tobago.²¹

VIII.

Wenigstens kurz sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die Relevanz *ethnischer Diasporen* als überregionaler Netzwerke, die auch für die *transkontinentale Ausbreitung* des Christentums – und die Ausbildung unterschiedlicher regionaler Zentren – von Bedeutung waren. Veränderte Religionsgeographien als Folge großräumiger Migrationsbewegungen zählen momentan zu den spannendsten Themen religionssoziologischer und globalisierungshistorischer Forschung. Analoge Beobachtungen lassen sich in beachtlichem Umfang bereits für das 19. Jh. machen – etwa im Blick auf die mehr oder minder erzwungene Verfrachtung und Zirkulation von sog. Kontraktarbeitern (*indentured labourers*) als billiger Arbeitskräfte innerhalb des expandierenden britischen Empire. Kontraktarbeiter aus *Indien* gelangten seit Mitte des 19. Jhs. verstärkt zum Einsatz auf den Teeplantagen Ceylons, den Minenfeldern Südafrikas oder verschiedenen Inseln der Karibik und wurden etwa in Guayana, Trinidad oder Grenada und Surinam zum Ausgangspunkt rasch wachsender Hindu-Gemeinschaften.²² Umgekehrt gelangten so auch Angehörige der christlichen Minorität in zahlreiche Übersee-Regionen. Allein für tamilische Christen ist um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Präsenz in so unterschiedlichen Gebieten wie Ceylon, Burma, Malaya, den Nikobaren, Mauritius, Südafrika, Uganda, Britisch-Guyana, Trinidad und Fiji bezeugt.²³ Sie wurden vielfach zu indigenen Multiplikatoren des christlichen Glaubens. Dies geschah teils durch bloße Präsenz in Regionen, wo europäische Missionare noch nicht tätig geworden waren – wie in den *tea estates* im Bergland Sri Lankas, wohin tamilische *coolies* Mitte des 19. Jhs. ihr südindisches Christentum mitgebracht hatten –, ebenso aber auch durch bewusste missionarische Aktivitäten, wie es der Zielsetzung der *Indian National Missionary Society* entsprach. Diese war 1905 durch national gesonnene indische Christen (wie V. S. Azariah) gegründet worden und suchte nach dem Motto „Indian men, Indian money, Indian leadership“ und frei von europäisch-

21 S. E. Kamphausen, „Äthiopien als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit“, in: Koschorke, *Transcontinental Links* (note 19), 293–313, hier: 300ff.

22 S. Vertovec, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*, London/New York 2000, 43ff.

23 N. C. Sargant, *The Dispersion of the Tamil Church*, Dehli 1962.

missionarischer Bevormundung evangelisatorisch im Land selbst und in Nachbarländern (wie Burma) tätig zu werden. Besonders bemerkenswert ist auch das evangelisatorische Engagement indischer Christen unter den Indern Südafrikas. Sie gingen dorthin als Lehrer und Katecheten, teils als Angestellte etablierter Missionen und teils aus eigenem Antrieb, und suchten ihren darbedingenden Landsleuten soziale und spirituelle Hilfe zukommen zu lassen.²⁴ Andere wurden in Ostafrika tätig.

Analoge Beobachtungen gelten auch für andere ethnische Diasporen, deren überregionale Netzwerke ebenfalls christentumsgeschichtlich in hohem Maße relevant geworden sind und ebenfalls bislang kaum erforscht wurden. So etwa die koreanische Präsenz in verschiedenen Gebieten Nordostasiens um die Wende vom 19. zum 20. Jh. Sie spielte sowohl im Blick auf die Anfänge des Protestantismus in Korea selbst eine wichtige Rolle – wo es koreanische Auslandschristen wie der 1883 in Japan zum Christentum konvertierte und als Gründer einer koreanischen Gemeinde in Tokio hervorgetretene ehemalige konfuzianische Gelehrte Rijutei (bzw. Yi Su-Yong) waren, die durch ihre Tätigkeit als Bibelübersetzer die späteren Aktivitäten amerikanischer Missionare in Korea überhaupt erst ermöglichten –, so wie umgekehrt die bald entstehenden und erstaunlich rasch eigenständig gewordenen koreanischen Gemeinden ihrerseits früh für die Ausbreitung des christlichen Glaubens auch unter ihren Landsleuten im Ausland sorgten. Bereits seit 1901 begannen presbyterianische Gemeinden im Norden der Halbinsel mit der Entsendung eigener Missionare zu den koreanischen Migranten in der Mandschurei. Ein Dokument aus dem Katastrophenjahr 1910, als Korea formell von Japan annektiert wurde, nennt als Ziel der Auslandsaktivitäten koreanischer Evangelisten die koreanischen Kolonien in Hawaii, Kalifornien, Mexiko, Mandschurei, Sibirien und China.²⁵

IX.

Passend für einen Beitrag zur globalen Christentumsgeschichte, der im Jahr 2010 publiziert wird, ist mit der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 abzuschließen, deren 100jähriges Jubiläum in diesem Jahr weltweit an vielen Orten begangen wird.²⁶ Sie hat sehr unterschiedliche Wertungen erfahren: als

24 Näheres bei Koschorke, *Transkontinental Links* (note 19), dort v. a. die Beiträge von Daniel Jeyaraj, Gerald Pillay, David Yoo und Choi Young-Woong.

25 *World Missionary Conference* (at Edinburgh) 1910. (Vol. I.) Report of Commission I, Edinburgh etc. n. d. (=1911), 76. 71ff.

26 Eine Liste aktueller Veranstaltungen zum 100jährigen Jubiläum findet sich etwa unter www.edinburgh2010.org sowie in: *IBMR* 34, 2010, p. 28. Aus der Vielzahl neuer Veröffentlichungen zu Edinburgh 1910 ist hervorzuheben: B. Stanley, *The World*

Ausdruck eines christlichen Triumphalismus und missionarischen Imperialismus einerseits und als wichtige Etappe in der Genese des konfessions-, kultur- und raumübergreifenden Projektes „Weltchristentum“ andererseits. Unstrittig markiert sie den Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des „langen“ 19. Jahrhunderts, schon wegen der Erwartung einer „Evangelisation der Welt in einer Generation“. Dies ist eine Perspektive, die zwar im Nachhinein als völlig illusorisch erscheint, die aber im Kontext der Beratungen auf einer durchaus bemerkenswerten Lageanalyse basierte. Denn die Diskussionen in Edinburgh waren gekennzeichnet durch die Wahrnehmung des „Erwachens großer Nationen“ in Afrika und Asien, und entscheidend war deshalb die Frage, ob die erwachenden Nationen des Südens (wie Japan und Indien) den Weg in die Moderne mit oder ohne Christus gehen würden. 1911, also ein Jahr nach Edinburgh, stürzte in China die seit dem 17. Jh. regierende Manchu-Dynastie, und der erste (provisorische) Präsident des republikanischen China – Sun Yatsen – war Christ. Andererseits kam es 1914 zum Ausbruch des 1. Weltkriegs, der in den Augen vieler Afrikaner und Asiaten den „Westen“ im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen moralisch völlig diskreditierte. Insofern war die Schlusserklärung der Konferenz, dass die nächsten zehn Jahre für die religiöse „Entwicklung der Menschheit“ bzw. die Zukunft des Christentums von „größerer Bedeutung“ sein würden als „viele Jahrhunderte zuvor“, durchaus prophetisch. Beide Optionen – die des Erfolgs ebenso wie des Scheiterns – erscheinen in der Optik von Edinburgh denkbar und begründen die Notwendigkeit konzertierten Handelns.

Zurecht ist Edinburgh vielfach als „Initialzündung“ und „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung bezeichnet worden. Edinburgh war zwar keineswegs die erste internationale Konferenz dieser Art, wohl aber die im Blick auf Zahl, Gewicht und Repräsentativität der Teilnehmer bis dahin bedeutendste. Vertreten waren auch solche Gruppen (wie die hochkirchlichen Anglikaner), die früher eine Mitarbeit verweigert hatten.²⁷ Von Edinburgh gingen zahlreiche Impulse auf die im Entstehen begriffene ökumenische Bewegung des Westens aus, die schließlich, über verschiedene Zwischenstationen, 1948 zur Gründung des Weltkirchenrates führten. Es ist natürlich keineswegs ein Zufall, dass es gerade eine Missionskonferenz – bzw. die Kommunikationsnetze der internationalen Missionsbewegung – war, die den Anstoß zu einer neuen Qualität der Kooperation zwischen den – geographisch und konfessionell getrennten – Kirchen des Westens gab. Auf den sog. „Missionsfeldern“ in Übersee trafen sie aufeinander, und gerade dies Nebeneinander einer Vielzahl

Missionary Conference Edinburgh 1910, Grand Rapids/Michigan 2009; D.A. Kerr/K.R. Ross (Eds.), *Edinburgh 2010. Mission then and now*, Oxford/Pasadena, CA 2009.

27 Cf. W. H. Hogg, *Mission und Ökumene. Geschichte des Internationalen Missionsrates und seiner Vorläufer im 19. Jh.*, Stuttgart 1954, 137.

konkurrierender Varianten des westlichen Missionsprotestantismus wurde zunehmend als Belastung und Herausforderung verstanden.

Stärker aber noch als für die Kirchen des Westens waren die Impulse für die Kirchen Afrikas und Asiens. Gerade in Asien hat sich die Ökumenebewegung sehr viel schneller und dynamischer entwickelt als im Westen (und in Gestalt der südindischen Kirchenunion von 1947 auch früher zu konkreten Ergebnissen geführt). Zugleich war sie von Anfang an das Transportmittel und der Kristallisationspunkt weiter reichender Emanzipationsbestrebungen asiatischer Christen. Die Edinburgh-Rezeption vollzog sich zunächst in Gestalt der sog. Continuation Committee Conferences der Jahre 1912/1913. 21 solcher Konferenzen fanden unter der Leitung von J. R. Mott auf regionaler wie nationaler Ebene statt, und zwar in Ceylon, Indien, Burma, Singapur, China, Mandschurei, Korea und Japan. Sie führten jeweils zur Gründung Nationaler Missionsräte, aus denen dann zehn Jahre später Nationale Christenräte hervorgingen (so zunächst in Indien, Japan und Korea). Dabei ging es nicht nur um organisatorische Neuerungen („nationaler“ statt konfessioneller Bezugsrahmen) und die Verankerung des Prinzips der schrittweisen Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen gelegt durch indigenous leadership. Sie standen zugleich im weiteren Zusammenhang der Suche nach einer „nationalen Gestalt“ und „einheimischen Formen“ des asiatischen Christentums und waren begleitet von vielen Experimenten, die auf eine „Indigenisierung“ der aus der westlichen Mission entstandenen Kirchen abzielten. Solche Experimente betrafen die kulturellen Ausdrucksformen kirchlichen Lebens (in Musik, Liturgie und Architektur), den verstärkten Gebrauch der einheimischen Sprachen oder erste Überlegungen zur Einrichtung christlicher Ashrams. Sie führten auch zu einer veränderten Wahrnehmung der außerchristlichen Religionen – Christus kam nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen (Mt 5,17) – und zur Forderung nach Überwindung der von den Europäern importierten konfessionellen Differenzen sowie nach weitestgehender oder vollständiger „Gleichheit“ zwischen Missionaren und einheimischen Christen. Mit der Ernennung des indischen Edinburgh-Delegierten V. S. Azariah 1912 zum ersten asiatischen Bischof der anglikanischen Kirche wurde hier ein weithin beachtetes Signal gesetzt. Und auch wenn die asiatische Ökumenebewegung in vielem hinter den weiterreichenden Erwartungen kritischer Christen zurückblieb,²⁸ so kommt doch Edinburgh für den Bereich des protestantischen Asiens eine Bedeutung zu, die der des Zweiten vatikanischen Konzils in der katholischen Welt 50 Jahre später durchaus vergleichbar ist.

28 Verwiesen sei etwa auf das Votum der „Rethinking Christianity in India“-Gruppe in Tambaram 1938.

Anders aber als Vaticanum II – das zwar in seinen Auswirkungen global, aber in seiner Vorbereitung noch so gut wie rein europäisch war – hatte Edinburgh in den Kirchen Asiens (und Afrikas) nicht nur eine Nach-, sondern auch eine qualifizierte Vorgeschichte.²⁹ Es löste dort nicht nur weitestreichende Änderungen aus. Vielmehr reagierte die Konferenz sensibel auf Entwicklungen und Diskussionen in den „Missionsfeldern“ selber, welche die Organisatoren unter anderem durch eine sehr intensive vorbereitende Korrespondenz in Erfahrung zu bringen suchten. Dabei wurden neben den Missionaren vielfach gezielt auch einheimische Kirchenführer und Korrespondenten zu den einzelnen Themen der Konferenz befragt und Einsicht in die aktuellen Herausforderungen und insbesondere in die Notwendigkeit intensivierter ökumenischer Kooperation gewonnen, die seit der Jahrhundertwende unübersehbar auf der Tagesordnung der asiatischen Christenheit stand. Auch organisatorisch folgte Edinburgh dem Modell früherer asiatischer Missionskonferenzen (v. a. Madras 1902, Shanghai 1907). „Ich habe es oft sagen gehört“ – so äußerte sich etwa der anglikanische Bischof von Bombay Edwin J. Palmer 1909 über die Stimmungslage in Indien am Vorabend der Konferenz –, „dass – wenn wir, die ausländischen Missionare, Indien heute geschlossen verließen – sich alle indischen Christen sehr schnell vereinen und eine indische Kirche bilden würden. Wir haben es immer wieder sagen gehört, dass nur wir ausländische Missionare die indischen Christen von der Einheit fernhalten“.³⁰ Die indischen Anhänger der Nationalkirchenbewegung – sowohl innerhalb wie außerhalb der etablierten Missionskirchen – konnten denselben Sachverhalt noch sehr viel drastischer ausdrücken und dabei insbesondere auf den fatalen Eindruck hinweisen, den das konfessionell zerrissene – und in den Augen der Umwelt „denationalisierte“ – indische Missionschristentum der außerchristlichen Öffentlichkeit bot. Derartige Voten gingen – vermittelt über die vorbereitende Korrespondenz und andere Kommunikationskanäle – direkt in die Beratungen der Konferenz ein und schärften das Bewusstsein von der Dringlichkeit kirchlicher Einheit als des unabwiesbaren Gebotes der gegenwärtigen „entscheidenden Stunde“.

Die Bedeutung von Edinburgh liegt also nicht nur in der breit gefächerten und dabei im Einzelnen sehr unterschiedlich akzentuierten Rezeption, die sie in der Ökumenebewegung des Westens, Asiens und Afrikas erfuhr (Lateinamerika war ja bei den Beratungen bewusst ausgeklammert worden). Der Konferenz kommt darüber hinaus die Funktion einer Relaisstation zu, die Impulse aus den Missionskirchen Asiens und Afrikas aufnahm und verstärkend dorthin

29 Cf. K. Koschorke, „The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa“, in: Koschorke, *Transcontinental Links* (note 19), 189–202.

30 E. J. Palmer, *Reunion in Western India. Papers and Articles by the Bp. of Bombay*, Bombay 1910, 3ff.

zurücklenkte. Zugleich richtete sie sich – so das Schlusswort – an „die Mitglieder *der* Kirche (sg. !) in christlichen Ländern“, also an die gesamte Christenheit, und konfrontiert sie mit Forderungen, die sich aus der Einsicht in die veränderten Verhältnis in den Regionen der südlichen Hemisphäre ableiten. Es sind nun Themen der asiatischen (und afrikanischen) Christenheit, die zunehmend die Agenda der globalen Ökumene bestimmen.

Abstract

Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte sind keineswegs nur ein Merkmal erst der jüngeren – vielfach als postmissionarisch und postkolonial bezeichneten – Epoche seit dem Ende des 2. Weltkriegs. Sie kennzeichnen auch frühere historische Etappen und charakterisieren die Geschichte des Christentums letztlich von seinen Anfängen an. Der vorliegende Beitrag nennt eine Vielzahl von Beispielen aus der Zeit vom Beginn der iberischen Überseeexpansion im 15. und 16. Jh. bis hin zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910. Diese kann einerseits als Höhepunkt der westlichen Missionsbewegung des 19. Jhs. beschrieben werden, nahm aber zugleich auch wesentliche Impulse aus den Missionskirchen Asiens und Afrikas auf und wurde so zum Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s. Der Beitrag plädiert für eine Geschichte des Weltchristentums, die sowohl seiner konfessionellen wie seiner kulturell-kontextuellen Pluralität gerecht zu werden sucht. Die Vielzahl regionaler Initiativen und Gestalten des Christentums sollen dabei ebenso ins Auge gefasst werden wie die Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Regionen der christlichen Welt.

Abstract

Polycentric structures of global Christian history are by no means a mere mark of the recent times that are, since the end of World War II, mostly considered as post-missionary and postcolonial. They also mark earlier stages of history and characterize the history of Christianity right from its beginnings. The essay gives several such examples from the time of the Iberian overseas expansion in the 15th and 16th centuries to the World Missionary Conference in Edinburgh, 1910. This conference, which can be described, on the one hand, as the climax of the Western missionary movement in 19th century, took, on the other hand, decisive impulses from the mission churches in Asia and Africa, and thus it marked the starting point for the ecumenical movement of the 20th century. The paper advocates a history of World Christianity that seeks to cover not only its confessional, but also its cultural-contextual plurality. Due attention will have to be paid to the variety of regional initiatives and expressions of Christianity as well as to interactions among different parts of the Christian world.