

Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*

Klaus Koschorke

1. Einstieg: das christliche Indien um 1550

Das Thema dieser Konferenz lautet: „Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums“ und die Aufgabe wird darin bestehen, die globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte – die es von Anfang an gegeben hat – in ein angemessenes Verhältnis zu ihren polyzentrischen Strukturen zu setzen, die ebenfalls schon früh existierten.

Einsetzen möchte ich mit einer Episode, die vielen meiner Münchener Studenten wohlvertraut ist. Als Vasco da Gama 1498 auf dem Seeweg jenes Indien erreichte, das sein Konkurrent Columbus wenige Jahre zuvor auf der alternativen Atlantikroute verpasst hatte, traf er am Strand von Calicut im heutigen Bundesstaat Kerala auf zwei arabische Händler, die ihn auf genuesisch und kastilisch mit den freundlichen Worten begrüßten: „Was zum Teufel sucht Ihr denn hier?“ Darauf gab er die berühmte Antwort: „Christen und Gewürze“. Gewürze – und die Beendigung des arabischen Handels-

* Dieser Text stellt die leicht aktualisierte Fassung meiner Münchener ‚Übergangsvorlesung‘ vom 4.7.2013 zum Abschluss meiner 20jährigen Tätigkeit als Professor für „Ältere und weltweite Kirchengeschichte“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München dar. Sie fungierte zugleich als Inaugural Speech der Sechsten München-Freising-Konferenz, in deren Konferenzakten die englische Fassung publiziert wurde: *Koschorke, Klaus: Polycentric Structures in the History of World Christianity*. In: ders. / Hermann, Adrian (Hg.): *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (StAECG 25). Wiesbaden 2014, 15–28. Der Konferenzband enthält zugleich zahlreiche Einzelbeiträge (S. 29–376) und Kommentare (S. 377–434) zum Konzept einer polyzentrischen Christentumsgeschichte, auf die meine abschließenden „Rückblicke, Ausblicke“ (S. 435–456) ebenso reagieren wie auf die zahlreichen Beiträge in der mir gewidmeten (und bei dieser Gelegenheit überreichten) Festschrift, die dem gleichen Thema gilt: *Hermann, Adrian / Burlaciov, Ciprian* (Hg.): *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden 2013. Zum Programm einer polyzentrischen Christentumsgeschichte vgl. zuletzt das Sonderheft des *Journal of World Christianity* 6 (2016) über „The ‚Munich School of World Christianity“.

monopols – waren in der Tat das ökonomische Motiv der portugiesischen Übersee-Expeditionen, und die Suche nach ‚Christen‘ das ideologische. Denn auch im europäischen Mittelalter hatten sich Reste des nebulösen Wissens um die orientalischen Kirchen im fernen Asien gehalten; und zufällig war Vasco da Gama gerade in jenem Teil Indiens gelandet, wo es in der Tat in Gestalt der Thomaschristen einheimische Christen gab. Die weitere Geschichte freilich war dann von einer Reihe teils bizarrer Missverständnisse gezeichnet. So fand etwa der erste Gottesdienst der Portugiesen auf indischem Boden in einem Hindu-Tempel statt. Diese wunderten sich zwar – so ein Augenzeuge der Ereignisse – über die eigentümliche Gestalt der Marien- und Heiligenbilder, mit sechs Armen und Zähnen, die weit aus dem Mund herausragten. Erst später realisierten sie, dass sie statt in einer christlichen Kirche in einem Hindu-Tempel gelandet waren. Die Begegnung mit den real existierenden Thomaschristen fand später statt.

Diese schöne Geschichte eines interkulturellen Missverständnisses stand auch am Anfang der Ersten München-Freising-Konferenz im Jahr 1997, deren Akten unter dem Titel ‚Christen und Gewürze‘ publiziert worden sind¹. Meine Frau hat diesen Buchtitel später im Internet unter der Rubrik ‚Kochbücher‘ wiedergefunden, was freilich den Absatz nicht wesentlich gesteigert hat. Diese Episode mag nun auch als Einstieg in die Sechste München-Freising-Konferenz dienen. Denn sie illustriert einen ganz wesentlichen Aspekt unseres Konferenzthemas: dass nämlich die westliche Missionsbewegung im Prozess der globalen Ausbreitung des Christentums und der Bildung überseeischer Kirchen einen zwar äußerst gewichtigen, aber eben doch nur *einen* Faktor unter anderen darstellt. Denn Christen gab es in Indien bereits lange vor der Ankunft der Portugiesen, in Gestalt der erwähnten Thomaschristen, die dort seit dem dritten Jahrhundert kontinuierlich existierten und auch in der weiteren Christentumsgeschichte des Landes bis heute eine enorm wichtige Rolle spielen sollten.

1 Koschorke, Klaus (Hg.): Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1). Göttingen 1998.

Darüber hinaus bildete sich im Indien des 16. Jahrhunderts – neben der uralten Kirche der Thomaschristen und dem Kolonialkatholizismus der portugiesischen Neuankömmlinge – noch eine *dritte* Christentumsvariante heraus, als Folge der Selbstchristianisierung der *Paraver*. Die Paraver waren eine südindische Fischerkaste, sozial in der Hindu-Gesellschaft marginalisiert und bedrängt von muslimischen Kaufleuten. Als sie von der Ankunft der Portugiesen hörten, nahmen sie – auf eigene Initiative hin – Kontakt mit ihnen auf, baten um die Entsendung von Priestern und traten seit 1535 in mehreren Wellen einer Massenkonzersion zum Christentum über. Als wenig später Franz Xaver – der in der katholischen Historiographie als „Apostel Asiens“ gefeiert wird – in dieser Region tätig wurde, fand er dort bereits zahlreiche Christendörfer vor. Darüber hinaus wurden die christlichen Paraver ihrerseits rasch zu Akteuren einer regionalen Ausbreitung. Als Fischerleute abhängig von den Winden des Monsuns, wechselten sie – je nach Jahreszeit – ihren Standort und zirkulierten regelmäßig zwischen der Südküste Indiens und der Nordküste Sri Lankas (in der Region um Mannar), wo sie ihren neuen Glauben verbreiteten. Dies geschah lange bevor die Portugiesen dort Fuß fassten. Rasch einsetzende Verfolgungen durch lokale Hindu-herrscher (wie den Fürsten von Jaffna 1544) konnten das Wachstum der so entstandenen christlichen Gemeinschaft nicht beenden. Noch heute zählt die Region um Mannar zu den Hochburgen des srilankanischen Katholizismus, und die christlichen Paraver haben sich fest im Gefüge der Kasten Südindiens etabliert².

2 Vgl. *Schurhammer*, Georg: Die Bekehrung der Paraver (1535–1537). In: ders.: Gesammelte Studien. Vol. II. Rom 1963, 215–254; *Neill*, Stephen: The History of Christianity in India. Vol. I. Cambridge 1984, 140–142; *Bayly*, Susan: A Christian Caste in Hindu Society: Religious Leadership and Social Conflict among the Paravas of Southern Tamilnadu. In: *Modern Asian Studies* 15/2 (1981), 203–234; *Roche*, Patrick A.: Fishermen of the Coromandel. A Social Study of the Paravas of the Coromandel. New Delhi 1984; und *Vink*, Markus P.: Church and State in Seventeenth-Century Colonial Asia: Dutch-Parava Relations in Southeast India in a Comparative Perspective. In: *Journal of Early Modern History* 4/1 (2000), 1–43.

Die Paraver des 16. Jahrhunderts sind nur ein Beispiel indischer Initiativen in der Geschichte des srilankanischen Christentums. Ein anderes Beispiel stellen die goanesischen Oratorianer im 17. und 18. Jahrhundert dar, die – seit den Tagen von Joseph Vaz (1651–1711) – den ceylonesischen Unter-

2. Christentum als Weltreligion und die Kirchengeschichte als akademische Disziplin

Wie nie zuvor in seiner Geschichte ist das Christentum zur Weltreligion geworden, und die Kirchengeschichte – als akademische Disziplin – hat diese Entwicklung bislang weitgehend verschlafen. So insbesondere in Deutschland, wo sich vor allem die an evangelisch-theologischen Fakultäten betriebene Kirchenhistorie weithin an überholten Religionsgeographien orientiert. Lebten um 1900 noch circa 82 % der christlichen Weltbevölkerung in der nördlichen Hemisphäre, so ist seit den 1980er Jahren eine wachsende Mehrheit im nunmehr sogenannten Globalen Süden anzutreffen; in Asien, Afrika und Lateinamerika. 2007 waren dies circa 65 % – Tendenz steigend. Im globalen Vergleich ist das Christentum keineswegs die Schrumpfgröße, als die wir es im säkularisierten Mitteleuropa weithin erleben. Nur haben sich die demographischen Schwerpunkte und Wachstumszonen nach Süden verlagert – in einem „shift of centers“, wie es im ökumenischen Diskurs heißt. Das alles sind dramatische Veränderungen, auf die die akademische Kirchengeschichte hierzulande bislang allenfalls punktuell reagiert hat. Sie läuft Gefahr, innerhalb der im Ganzen wachsenden Größe ‚Weltchristentum‘ ein schrumpfendes Teilsegment zu bearbeiten. Die Welt außerhalb Europas kommt zumeist gar nicht vor – oder wird (immer noch) in das Fach Missionsgeschichte abgeschoben, was den historischen Realitäten immer weniger entspricht.

Andernorts hingegen boomt das Fach ‚History of World Christianity‘, und es war von Anfang an die Zielsetzung der München-Freising-Konferenzen, im deutschsprachigen akademischen Kontext einen spezifischen Beitrag zu dieser sich international sehr

grundkatholizismus trotz Verfolgung durch die niederländische Kolonialherrschaft revitalisierten. Erwähnt seien auch im 19. Jahrhundert südindische Kontraktarbeiter bzw. ‚coolies‘, die in den Teeplantagen in den srilankanischen Bergregionen arbeiteten und dabei eine christliche Präsenz in Regionen etablierten, die noch nicht von westlichen Missionaren erreicht waren. Vgl. dazu *Koschorke*, Klaus: Dutch Colonial Church and Catholic Underground Church in Ceylon in the 17th and 18th Centuries. In: Christen und Gewürze (wie Anm. 1), 95–105.

dynamisch entwickelnden Debatte zu leisten. Dabei ist auch in anderen historischen Disziplinen ein wachsendes Interesse an den globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte zu beobachten. In den Archiven katholischer Orden und protestantischer Missionsgesellschaften – etwa in Halle, Basel, Rom, London oder Yale – tummeln sich Neuzeithistoriker, Linguisten, Ethnologen und die Vertreter der unterschiedlichsten Regional- und Kulturwissenschaften; und es sind vor allem Globalisierungshistoriker und Vertreter der Europäischen Überseegeschichte, die in ganz neuer Weise die Relevanz missionarischer Netzwerke als Kommunikationskanäle eines transkontinentalen Kultur- und Wissensaustauschs zwischen Europa und Außereuropa entdecken³. Gerade bei der Frage nach Frühformen großräumiger Vernetzung kommt den „religiösen Ökumenen“ (so etwa Jürgen Osterhammel) und den überregionalen Kommunikationsstrukturen der christlichen Missionsorganisationen große Bedeutung zu⁴. Von ihnen gingen zugleich immer wieder wichtige Impulse auf Internationalisierungsprozesse auch in anderen Bereichen aus – so im Bereich der modernen Diplomatie-, Wissenschafts- und Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

3 Vgl. *Habermas*, Rebekka / *Hölzl*, Richard (Hg.): *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln / Weimar / Wien 2014; *Habermas*, Rebekka: *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*. In: *Historische Zeitschrift* 56 (2008), 629–679; *Bayly*, Christopher A.: *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*. Frankfurt / New York 2008, 400–450 („Weltreiche der Religion“); *Reinhard*, Wolfgang: *Globalisierung des Christentums?* Heidelberg 2007; *Wendt*, R.: *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. Paderborn u. a. 2007; *Fäßler*, Peter E.: *Globalisierung. Ein historisches Kompendium*. Köln / Wien 2007; und *Bogner*, Artur / *Holtwick*, Bernd / *Tyrell*, Hartmann (Hg.): *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg 2004. Vgl. auch *Koschorke*, Klaus: *Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert*. In: *Demel*, Walter / *Thamer*, Hans-Ulrich (Hg.): *Die Entstehung der Moderne. 1700 bis 1914 (WBG Weltgeschichte 5)*. Darmstadt 2010, 197–208.

4 *Osterhammel*, Jürgen / *Petersson*, Niels P.: *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*. München 2012, 27–29. (Englische Ausgabe: *Dies.*: *Globalization. A Short History*. Princeton 2009, 31–33 („Long-distance Trade, Empires, [Religious] Ecumenes“).

Die *Globalisierung des Christentums* freilich ist *nicht* identisch mit dem Prozess der *Europäisierung*, und bei der weltweiten Ausbreitung des Christentums spielte die westliche Missionsbewegung – wie wir immer deutlicher erkennen – einen zwar (zeitlich und regional) durchaus bedeutenden, dennoch aber begrenzten Beitrag – als *ein* Faktor unter anderen. Bereits in Zeiten des europäischen Mittelalters bestand in Gestalt der ostsyrisch-nesorianischen Kirche des Ostens ein drittes Zentrum der weltweiten Christenheit (neben der lateinischen und griechischen Kirche)⁵. Dieses erstreckte sich auf dem Höhepunkt seiner Ausdehnung im 13. und 14. Jahrhundert von Syrien bis Ostchina, von Sibirien bis Südindien und umfasste damit ein Kirchengebiet, das – rein von seiner Ausdehnung her – die lateinische Christenheit des Westens bei weitem übertraf. Und das explosive Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika setzte gerade in der Phase der politischen Unabhängigkeit seit 1960 ein, als mit den früheren Kolonialherren auch die meisten euroamerikanischen Missionare den Kontinent verlassen hatten. Ganz analog die Situation in China. Dort gibt es heute viel mehr Christen als vor der Verfolgung in der kommunistischen Kulturrevolution der 1960er und 1970er Jahre, die sich die Ausrottung allen ‚religiösen Aberglaubens‘ und insbesondere des westlich-imperialistischen Christentums zum Ziel gesetzt hatte.

5 Vgl. *Malek*, Roman (Hg.): *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Sankt Augustin 2006; *Winkler*, Dietmar W. / *Tang Li* (Hg.): *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Wien / Münster 2009; *Baum*, Wilhelm / *Winkler*, Dietmar W.: *The Church of the East. A Concise History*. London / New York 2003; und *Koschorke*, Klaus: „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...“. Die ostsyrisch-nesorianische ‚Kirche des Ostens‘ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne. In: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9 (2009), 9–35. Vgl. auch die Beiträge zur Kirche des Ostens als kontinentales Netzwerk: *Lieu*, Samuel N. C.: Die ostsyrisch-nesorianische ‚Kirche des Ostens‘ als kontinentales Netzwerk (13. / 14. Jahrhundert). In: *Koschorke*, Klaus (Hg.): *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive (StAECG 19)*. Wiesbaden 2012, 39–58; *Hage*, Wolfgang: Organisation und Kommunikationsstrukturen der ‚Apostolischen Kirche des Ostens‘. In: ebd., 59–67; und *Reichert*, Folker: Kooperation und Dissens. Lateinische und nestorianische Christen in Kontakt und Konflikt. In: ebd., 69–82.

3. Polyzentrische Strukturen – frühe Paradigmen

3.1. Äthiopien / Äthiopismus

Zurück ins 16. Jahrhundert und damit in die Epoche der iberischen Überseeexpansion. Nicht nur in Indien, sondern auch in Äthiopien stießen die Portugiesen – denen der Papst 1493 zusammen mit den Spaniern den Auftrag zur Christianisierung der außereuropäischen Welt erteilt hatte – auf eine uralte christliche Kirche mit sehr eigenständigen Traditionen. Historiker datieren die Anfänge des äthiopischen Christentums auf das vierte Jahrhundert. Die äthiopische Kirche selbst führt ihren Ursprung auf die Zeiten des Königs Salomo (und seiner Liaison mit der Königin von Saba) zurück. In jedem Fall zeichnet sich die orthodoxe Kirche des Landes bis heute durch ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein aus. Die Äthiopier hatten (und haben) einen eigenen Kanon (der teils markant von der abendländischen Tradition abweicht). Sie verwenden mit dem Ge'ez eine eigene Liturgiesprache und unterscheiden sich in zahlreichen Bräuchen (wie der Sabbath-Heiligung und Praxis der Beschneidung) und organisatorischen Strukturen von der Kirche des Westens. Wie in Indien versuchten die Portugiesen auch in Äthiopien diese altorientalisch-afrikanische Kirche den Normen des tridentinischen Katholizismus anzupassen und der Jurisdiktion des Papstes zu unterstellen – ein Unternehmen, das grandios scheiterte. Die Jesuiten wurden 1632 vertrieben, und es folgte eine mehr als 200jährige Phase der Selbstisolierung des Landes und seiner Abschottung gegenüber dem christlichen Europa. Katholische und später auch protestantische Missionare wurden in der Folgezeit regelmäßig abgewiesen. Noch 1881 wies der äthiopische Monarch die Avancen europäischer Missionare mit der Begründung zurück, die Äthiopier seien bereits Christen⁶.

6 Zu Äthiopien vgl. *Hastings*, Adrian: *The Church in Africa 1450–1950*. Oxford 1994, 3–45, 130–172 und 478–480; *Hage*, Wolfgang: *Das orientalische Christentum*. Stuttgart 2007, 200–221; *Böll*, Verena: *Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jahrhundert*. In: *Christen und Gewürze* (wie Anm. 1), 43–58; und *Blyden*, Edward W.: *Philipp and the Eunuch*. In: *ders.: Christianity, Islam and the Negro Race*. Edinburgh 1887 / Reprint 1967, 152–172, 160–162.

3.2. Äthiopismus

Äthiopien ist hier nun aber nicht nur als Repräsentant eines uralten afrikanischen Christentums von Bedeutung, das bis in die Gegenwart überdauert. Fast noch wichtiger wurde es als *inspirierendes Symbol für eine Welle kirchlicher Neugründungen* im 19. und 20. Jahrhundert, und zwar nicht nur in Afrika selbst, sondern auf beiden Seiten des Atlantiks. Denn Äthiopien war das einzige Land Afrikas, das sich auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus dem Zugriff einer europäischen Kolonialmacht entziehen konnte. 1896 wurde in der Schlacht von Adwa eine italienische Invasionsarmee vernichtend geschlagen. Auf der Landkarte des kolonialen Afrika gab es so um 1900 nur zwei weiße Flächen: Liberia – das ‚Land der Freiheit‘ und Auswanderungsziel afroamerikanischer Remigranten aus den USA – und eben Äthiopien. In den Ohren afrikanischer Eliten des 19. Jahrhunderts, die religiös-modern (also christlich) sein wollten, ohne sich zugleich in die Abhängigkeit von westlichen Missionaren zu begeben, gewann so das Wort ‚Äthiopien‘ einen geradezu magischen Klang – *als Symbol kirchlicher und politischer Eigenständigkeit*. Dies galt auch dann, wenn man zu meist noch keine klare Vorstellung davon hatte, wo sich dieses Äthiopien genau befand und was es mit seiner Kirche auf sich hatte. Denn es kam noch ein weiterer Aspekt hinzu: Äthiopien wurde ja schon in der Bibel vielfach rühmend erwähnt. Dies belegen nicht nur Geschichten wie die vom Kämmerer aus dem Morgenland (Apg 8), sondern vor allem das vielzitierte Wort Ps 68,31 (in der Übersetzung der King-James-Bibel): „Ethiopia shall soon stretch forth her hand unto God“, das allgemein verstanden wurde als Heilszusage an alle Menschen afrikanischen Ursprungs. (Das ist der sogenannte äthiopistische Diskurs, greifbar in Dokumenten wie dem „Ethiopian Manifesto“ des Afroamerikaners und New Yorkers Robert Alexander Young von 1829.) Jedenfalls spielte das Symbol ‚Äthiopien‘ bei der Bildung missionsunabhängiger Kirchen im Afrika des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle. Diese unabhängigen Kirchen schossen seit etwa 1890 zeitgleich in verschiedenen Regionen des Kontinents wie Pilze aus dem Boden. Angesichts des verschärften Gegensatzes zwischen dem Paternalismus (und Rassismus) europäischer Missionare und den Emanzipationsbestrebungen afrikanischer Christen breiteten sie sich rasch aus. Sie nannten sich ‚äthiopisch‘ – wie etwa die 1892 in Pretoria vom ehemaligen Methodisten-Prediger

Mangena Maake Makone gegründete Ethiopian Church, die darin zum Vorbild für viele andere wurde. Aber bereits 1783 hatten schwarze Baptisten auf der anderen Seite des Atlantiks in Jamaika eine First Ethiopian Baptist Church etabliert. Ohne diese frühe Welle missionsunabhängiger Kirchengründungen ist das explosive Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika des späteren 20. Jahrhunderts nicht zu verstehen⁷.

3.3. Korea

Ortswechsel: Korea. Koreanische Missionare trifft man heute überall – auf dem Roten Platz in Moskau, in der U-Bahn von Budapest oder in den entlegensten Andendörfern Perus. In manchen asiatischen Ländern nehmen sie inzwischen die Stellung ein, die früher Europäer innehatten. Nach einer Aufstellung aus dem Jahr 2006 waren damals 14.086 koreanische Missionare in 180 Ländern tätig⁸.

Die Kirchen des Landes selbst sind das Ergebnis einer auch im asiatischen Kontext singulären *Selbstchristianisierung*. Dies gilt insbesondere für die *Anfänge des Katholizismus* im Jahre 1784. Sie gehen

7 Zum Äthiopismus vgl. *Kamphausen*, Erhard: Äthiopien als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit. In: Koschorke, Klaus (Hg.): *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 5). Wiesbaden 2002, 293–314; *Campbell*, James T.: *Songs of Zion. The African Episcopal Church in the US and South Africa*. Oxford 1995; *Fredrickson*, George M.: *Black liberation. A comparative history of Black ideologies in the United States and South Africa*. New York 1996; *Moeti*, Moitsadi T.: *Ethiopianism. Creation of a nationalist order for African and the Africans in South Africa*. Boaba 1997; *Benesch*, Klaus: *African diasporas in the New and Old Worlds. Consciousness and imagination*. Amsterdam / New York 2004; *Kalu*, Ogbu Uke: *Ethiopianism in African Christianity*. In: ders. (Hg.): *African Christianity: An African Story*. Pretoria 2005, 258–277, 337–339; und *Engel*, Elisabeth: *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939*. Stuttgart 2015.

8 Zu Korea vgl. *Kim*, Sebastian: ‚Non-Missionary Beginnings‘ of Korean Catholic Christianity in the Late Eighteenth Century. In: *Polycentric Structures* (wie Anm. *), 73–98; *Abn*, Kyo Seong: Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Northeast Asia and Beyond. In: ebd., 99–110; und *Kim*, Kirsteen: South Korea as a Missionary Centre of World Christianity: Developments in Korean Protestantism After the Liberation (1945). In: ebd., 73–130.

zurück auf eine Initiative konfuzianischer Gelehrter Ende des 18. Jahrhunderts, 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 1783 einen der Ihren – mit Namen Seung-Hoon Lee – als Mitglied der jährlichen Tributkommission nach Peking, wo er sich bei dort tätigen katholischen Patres weitere Schriften und Informationen beschaffte und schließlich in der Nordkirche taufen ließ. Nach seiner Rückkehr nach Korea 1784 überzeugte und taufte er nun seinerseits seine Kollegen, die die neue Lehre alsbald im Land verbreiteten. Sie begannen mit der Produktion einer theologischen Literatur erst in chinesischer und dann in koreanischer Sprache. Trotz rasch einsetzender blutiger Verfolgungen zählte man 1794 bereits 4000 Katholiken. Dies alles ereignete sich etwa fünfzig Jahre, bevor 1836 mit dem Franzosen Pierre Maubant der erste europäische Missionar das Land betrat. Als Märtyrerkirche überlebten die koreanischen Katholiken im Untergrund, bis die christenfeindlichen Edikte Ende der 1880er Jahre aufgehoben wurden.

Auch die Anfänge des koreanischen Protestantismus 100 Jahre später sind als das Ergebnis einer Selbstevangelisierung beschrieben worden⁹. Bereits vor der Ankunft amerikanischer Missionare 1884 gab es eine kleine Zahl protestantischer Gemeinschaften, die vor allem durch die Verteilung des Neuen Testaments entstanden waren. Und ohne die vorbereitende Tätigkeit koreanischer Christen in der Diaspora – wie des 1883 in Japan zum Christentum konvertierten und als Gründer einer koreanischen Gemeinde in Tokio hervorgetretenen ehemaligen konfuzianischen Gelehrten Rijutei (bzw. Yi Su-Yong), der als Bibel- und Traktatübersetzer wirkte – wären die späteren Erfolge amerikanischer Presbyterianer und Methodisten so nicht möglich gewesen. Darüber hinaus galt von Anfang an das

9 Vgl. *Park*, Joon-Sik: Korean Protestant Christianity: A Missiological Reflection. In: *International Bulletin of Mission Research* 36 (2012), 59–64, 59: „It is striking that Korean Christianity began virtually as a self-evangelized church“; und *Kim*, Sebastian / *Kim*, Kirsteen: *A History of Korean Christianity*. Cambridge 2014, 59: „As in the case of Catholicism, it is the boast of Korean Protestants that baptised Koreans established Protestant communities [...] before any foreign missionaries had been admitted to the country.“

Prinzip der Gemeindeautonomie. Ein wichtiger Faktor für die rasche Ausbreitung war insbesondere die führende Teilnahme koreanischer Christen an der antijapanischen Nationalbewegung. Anders als andere asiatische Länder hatte es Korea nicht mit einem westlichen Kolonialismus zu tun, sondern mit den Japanern, die das Land schrittweise okkupierten. So waren von den 33 Unterzeichnern der – gescheiterten – Unabhängigkeitserklärung von 1919 sechzehn koreanische Kirchenführer, obwohl die koreanischen Christen damals nicht mehr als 1 % der Bevölkerung ausmachten.

Sehr früh sorgten koreanische Christen für die Ausbreitung des christlichen Glaubens auch unter ihren Landsleuten im Ausland. Bereits 1901 (also knapp 15 Jahre nach der eigenen Entstehung) begannen presbyterianische Gemeinden im Norden der Halbinsel mit der Entsendung eigener Evangelisten zu Migranten in der Mandschurei. In Hawaii war die Mehrheit der ersten koreanischen Auswanderergruppe im Jahr 1903 bereits christlich und gründete unmittelbar nach ihrer Ankunft eine methodistisch-koreanische Kirche. 1906 bestanden bereits 36 solcher Kirchen auf der Insel. Ein Dokument aus dem Jahr 1910 nennt als Ziel der Auslandsaktivitäten koreanischer Evangelisten die koreanischen Kolonien in Sibirien, China, der Mandschurei, Hawaii, Kalifornien und Mexiko¹⁰. Aber auch außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft wurden Koreaner früh aktiv. So in der Region Shandong im Norden Chinas, wohin die Presbyterianische Kirche Koreas (PCK) seit 1913 Missionare entsandte, mit dem Ziel der Gründung einer einheimischen chinesischen Kirche. Dies geschah zu einer Zeit, als man sich selbst gerade erst organisatorische Strukturen gegeben hatte, und nur kurz nach dem Katastrophenjahr 1910, als Korea formell von Japan annektiert wurde. Dieser Zusammenhang ist keineswegs zufällig. Wenn Korea schon seine nationale Souveränität verloren hatte, sollte es – so die Überzeugung koreanischer Christen – wenigstens als ein sendendes Zentrum und Mitglied der christlichen Weltgemeinschaft in Erscheinung treten.

10 Vgl. World Missionary Conference, 1910. Vol. I. Report of Commission I. Carrying the gospel to all the non-Christian world. Edinburgh u. a. o. J. [1911], 71–73, 76. Zusätzlich zu nennen wäre auch Kuba.

3.4. Sierra Leone

Erneuter Ortwechsel – diesmal nach Sierra Leone (Westafrika). Diese Region spielt in der Geschichte des westafrikanischen Protestantismus eine zentrale Rolle. Traditionellerweise werden die Anfänge dieser protestantischen Präsenz auf die Aktivitäten anglikanischer Missionare aus Großbritannien (CMS) und schwäbischer Pietisten (von der Basler Mission) zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgeführt. Die protestantischen Anfänge waren jedoch – wie neben Adrian Hastings insbesondere Andrew Walls, Lamin Sanneh und Jehu J. Hanciles eindrucksvoll herausgestellt haben – wesentlich mitbedingt durch eine afroamerikanische Initiative: die Rücksiedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora auf der anderen Seite des Atlantiks.

„African Protestant Christianity was then, by the 1780, very much a reality“ – so beginnt Adrian Hastings in seiner Kirchengeschichte Afrikas den Abschnitt über „West African Protestant Beginnings and the Foundation of Freetown“. Er fährt dann fort: „The one place it did not exist was in Africa“ – abgesehen von einzelnen Handelsstationen der Holländer, Engländer und Dänen entlang der westafrikanischen Küste. Auf der anderen Seite des Atlantiks jedoch, und insbesondere in Nova Scotia (im heutigen Kanada), gab es zahlreiche freigelassene Schwarze, früher meist in britischen Diensten, die – mit der Bibel als Freiheitscharta in der Hand – nach Afrika zurückkehren wollten. Und trotz aller Rückschläge und unerfüllter Erwartungen führte diese Initiative 1792 zur Gründung einer christlichen Siedlung in Sierra Leone¹¹. Die so gegründete Hafenstadt Freetown war von

11 *Hastings*, Church in Africa (wie Anm. 6), 177; ebd., 181: „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.“ Vgl. auch *Walls*, Andrew: Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa. In: Transcontinental Links (wie Anm. 7), 45–56; *Sanneh*, Lamin: Abolitionists abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa. Cambridge / London 1999; und *Hanciles*, Jehu J.: Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West. Maryknoll 2008. Siehe insbesondere auch *ders.*: The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820–1920. In: Polycentric Structures (wie Anm. *), 29–50.

Anfang an eine christliche Stadt; und die polyglotte schwarze Elite Sierra Leones sollte im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen. Ich zitiere Andrew Walls: „In this way, in November 1792 the first Protestant church in tropical Africa was established“ – und zwar als Resultat einer afroamerikanischen Initiative von der anderen Seite des Atlantiks. „It was a ready-made African church, with its own structures and leadership.“¹²

Diesen Charakter behielt das Unternehmen auch später weitgehend bei, als Sierra Leone 1808 zur britischen Kronkolonie erhoben wurde und sich zu einem Zentrum europäischer Missionsaktivitäten wandelte. Mit der Zeit änderte sich jedoch die demographische Zusammensetzung der schwarzen Bevölkerung. Anstelle der afroamerikanischen Rücksiedler aus den USA waren es nun zunehmend sogenannte recaptives – befreite Sklaven – aus unterschiedlichen Regionen Westafrikas, die in Freetown an Land gelangten. Der bekannteste dieser recaptives war Samuel Ajayi Crowther (ca. 1808–1891) aus dem heutigen Nigeria. Im Jahr 1822 durch ein britisches Geschwader von einem portugiesischen Sklavenschiff befreit, wurde er in Freetown in die Obhut englischer Missionare übergeben, christlich erzogen und erwarb sich Verdienste u. a. durch die Übersetzung der Bibel auf Yoruba. 1864 wurde er als erster Afrikaner in der Neuzeit zum Bischof der anglikanischen Kirche in Westafrika geweiht. Als „the slave boy who became bishop“ wurde er bereits zu Lebzeiten zur Legende und zum Symbol der Aufstiegshoffnungen afrikanischer Christen.

4. Themen der Konferenz

Äthiopien als Repräsentant eines uralten und eigenständigen afrikanischen Christentums; der Äthiopismus, eine panafrikanische Emanzipationsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert; Korea als Beispiel einer grandiosen Selbstchristianisierung im 18. (und 19.) Jahrhundert und eines missionarischen Zentrums im Asien des frühen 20. Jahrhunderts sowie Sierra Leone und die transatlantischen Anfänge des westafrikanischen Protestantismus um 1800 – dies alles sind bemerkens-

¹² Walls, Sierra Leone (wie Anm. 11), 45–56; vgl. auch Sanneh, Abolitionists abroad (wie Anm. 11), passim.

werte Beispiele einer nicht-westlichen missionarischen Ausbreitung und zugleich Bausteine eines polyzentrischen Zugangs zur globalen Christentumsgeschichte der Neuzeit.

Einige dieser Beispiele – wie Sierra Leone oder Korea – sind inzwischen intensiv erforscht und ihrerseits zu klassischen Paradigmen einer polyzentrischen Betrachtungsweise geworden. Ich freue mich sehr, dass mit Jehu J. Hanciles (für Sierra Leone) und Sebastian und Kirsteen Kim (für Korea) international führende Autoritäten gewonnen werden konnten, die diese *case studies* im weiteren Verlauf der Tagung genauer präsentieren werden.

Andere Beispiele früher regionaler Selbstausbreitung und transkontinentaler Interaktionen sind weniger bekannt und oft nur Insidern oder den jeweiligen Regionalhistorikern vertraut.

Die Aufgabe dieser Konferenz wird darin bestehen, weitere derartige Beispiele zu identifizieren, zusammenzustellen, zu analysieren und vor allem in eine übergeordnete historische Perspektive einzuzichnen, die beide Aspekte angemessen berücksichtigt: einerseits die globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte – die von Anfang an existierten – sowie andererseits die Pluralität ihrer regionalen Ausbreitungszentren, konfessionellen Gestalten und kulturellen Varianten, die ebenfalls früh zu beobachten sind. Gegenstand dieser Konferenz sind:

- chinesische, indische, philippinische und andere ethnische Diasporen im Asien und Ozeanien des 19. Jahrhunderts (als Träger regionaler Selbstausbreitung);
- transkontinentale Austauschbeziehungen im Rahmen des ‚Black Atlantic‘ und Beispiele afrikanischer Retromission in Europa;
- überregionale Netzwerke indigen-christlicher Eliten wie etwa die African Orthodox Church, die – 1921 in New York von schwarzen Christen gegründet – bereits wenige Jahre später auch in Süd- und Ostafrika Fuß gefasst hatte¹³;
- die Netzwerke philippinischer Intellektueller und von Rom unabhängiger Katholiken im Asien zu Beginn des 20. Jahrhunderts;

13 S. dazu auch: *Burlacoin*, Ciprian: „Within three years the East and the West have met each other.“ Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika 1921–1950 (StAECG 27). Wiesbaden 2015.

- der chinesische Ritenstreit im 17. und 18. Jahrhundert, der gerade auch unter dem Aspekt einer transkontinentalen Interaktionsgeschichte von großer Bedeutung ist. Denn was in den 1620er Jahren als Kontroverse unter den in China tätigen katholischen Missionaren begann, bestimmte je länger je mehr die Debatten erst im kirchlichen und dann auch im aufgeklärt-philosophischen Europa.

Es war also im letztgenannten Beispiel nicht Europa, das die Themen bestimmte. Diese resultierten vielmehr aus der Begegnung mit einer asiatischen Hochkultur. Andere Beispiele transkontinentaler Wechselwirkungen und früher Süd-Süd-Beziehungen sind in früheren München-Freising-Konferenzen erörtert worden.

Ziel all dieser Einzelexplorationen ist eine *neue Landkarte der globalen Christentums-geschichte*, die Raum bietet für heterogene Erfahrungen und die nicht nur der konfessionellen, sondern auch der geographisch-kulturellen Pluralität des Weltchristentums gerecht wird. Diese erweiterte Perspektive kann nicht einfach durch bloße Addition einzelner Regionalgeschichten generiert werden – im Sinn einer bloßen Buchbindersynthese –, sondern wird die Aufgabe haben, die partikularen Geschichten und historischen Erfahrungen sehr unterschiedlicher Zweige der Weltchristenheit zusammenzuführen und als Teil eines größeren Ganzen begreifbar zu machen. Das Programm einer Geschichte des Weltchristentums ist keineswegs mit der Abwertung bisheriger Formen historischer Arbeit etwa zur Kirchengeschichte Deutschlands verbunden. Vielmehr geht es um den Entwurf einer *erweiterten* Landkarte der globalen Christentums-geschichte, auf dem die einzelnen – nationalen, regionalen, konfessionellen – Partikulargeschichten verortet und in ihrem Verhältnis zueinander wahrgenommen werden können. Und vom Entwurf einer solchen neuen Übersichtskarte – die nicht nur ‚zusammengeschustert‘ ist aus Kartenmaterial sehr unterschiedlicher Qualität und unterschiedlichen Ursprungs, sondern zuverlässige Orientierung in veränderter historischer und ökumenischer Landschaft ermöglicht – sind wir noch weit entfernt.

Allein die bloße Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit kann zu veränderten Einsichten führen. Kaiser Karl V. etwa – ausführlich in jeder reformationsgeschichtlichen Vorlesung behandelt – war eben nicht nur der entscheidende Gegenspieler der lutherischen Bewegung,

sondern zugleich der Oberherr der spanischen Conquista, in deren Windschatten sich die katholische Übersee-Mission der frühen Neuzeit vollzog. Thomas de Vio Cajetan war nicht nur der Kardinal, der Luther 1518 in Augsburg verhörte, sondern zugleich Ordensvorgesetzter – und bemerkenswerterweise auch Unterstützer – des Bartolomé de las Casas, dem wichtigsten Kolonialkritiker dieser Epoche; und die Rezeption der antiprottestantischen Bestimmungen des Konzils zu Trient fiel in der neuen Welt (etwa in Mexiko) zusammen mit dem Ende zahlreicher Indigenisierungs-Experimente wie der Produktion einer christlichen Literatur in den verschiedenen Indianersprachen. Papst Leo X. war nicht nur das Kirchenoberhaupt, dem Luther seine Freiheitsschrift widmete und der den Reformator exkommunizierte. Post erhielt er auch – was wenig bekannt ist – von einem afrikanischen Monarchen: König Afonso I. (Mvemba Nzinga, 1465?–1543), dem Herrscher des christlichen Kongo-Reiches, der die Christianisierung seines Landes teils sogar gegen den Widerstand der Portugiesen vorantrieb (die primär am Sklavenhandel interessiert waren) und dessen Nachfolger sich mit dem schönen Titel „Defensor fidei“ schmücken durften. Noch weniger bekannt ist, dass viele christianisierte Kongolesen, die als Sklaven in die beiden Amerikas verschleppt wurden, dort evangelisierend unter ihren Landsleuten und Schicksalsgenossen tätig wurden, so in South Carolina, Haiti oder Brasilien. Um John Thornton zu zitieren: „The conversion of (American) 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 sei daher, so Thornton, zu beschreiben „as a continuous process, commencing in Africa and carrying over to the New world.“ Auch auf dieser Konferenz befasst sich der wichtige Beitrag von Daniel David mit dem Christentum der Kongolesen in Nordamerika¹⁴.

14 Thornton, John K.: *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*. Cambridge 21998, 254, 262. Vgl. ders.: „I am the Subject of the King of Congo.“ *African Political Ideology and the Haitian Revolution*. In:

5. Debatten über die ‚Three Selves‘ in den Kirchen Asiens und Afrikas um 1900 und die polyzentrischen Anfänge der frühen ökumenischen Bewegung

So sind wir zum Schluss wieder auf das Stichwort ‚Migration‘ zurückgekommen, das ich nochmals aufgreifen möchte, aber unter veränderter Perspektive. Globale Migrationsbewegungen in Geschichte und Gegenwart sind momentan ein viel diskutiertes Thema. Sie hatten vielfach unmittelbare Auswirkungen auf veränderte Religionsgeographien. Sie waren aber auch ein wichtiger Faktor in der globalen Ausbreitung des Christentums in seinen unterschiedlichen konfessionellen und kulturellen Gestalten und werden, verglichen mit der gegenwärtigen Situation, in künftigen Forschungen zur Geschichte des Weltchristentums eine ungleich wichtigere Rolle spielen¹⁵.

Das 19. Jahrhundert sah sukzessive Wellen europäischer Emigration nach Nord- und Südamerika, die das konfessionelle und religiöse Spektrum der aufnehmenden Gesellschaften charakteristisch änderten. Deutsche Protestanten fanden sich nun erstmals im zuvor

Journal of World History 4 (1993), 181–214; Heywood, Linda M. / Thornton, John K.: Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660. Cambridge 2007; sowie speziell der Beitrag in den Konferenzakten: Daniels, David: Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries. In: Polycentric Structures (wie Anm. *), 215–226.

15 Vgl. Adogame, Afe / Shankar, Shobana (Hg.): Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World. Leiden / Boston 2012; Adogame, Afe: The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity. London u. a. 2013; Ludwig, Frieder / Kwabena Asamoah-Gyadu, Johnson (Hg.): African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe. Trenton 2011; Lehmann, Hartmut (Hg.): Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Göttingen 2005; Jürgens, Henning P. / Weller, Thomas (Hg.): Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa. Göttingen 2010; Postel, Verena: Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter. Stuttgart 2004; und Koschorke, Klaus: Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. In: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte 16 (2016), 123–144. An der LMU München bereitet Ciprian Burlacioiu ein größeres Forschungsprojekt zum Thema „Migration und Diasporen als Thema der globalen Christentumsgeschichte“ vor.

(offiziell) rein katholischen Brasilien und irische Katholiken in den mehrheitlich protestantischen USA. Innerhalb des britischen Empire war es insbesondere das System der *indentured labour*, der quasi-erzwungenen Kontraktarbeit, das für hohe Mobilität und den Austausch billiger Arbeitskräfte zwischen den verschiedenen Kolonien sorgte. Tamilische *Coolies* gelangten so etwa in die Karibik, nach Mauritius, nach Süd- und Ostafrika, wo es zuvor kaum eine indische Präsenz gegeben hatte. Dies gilt vor allem für Hindus, aber auch für christliche Kontraktarbeiter. Auf diese Weise entstanden im 19. Jahrhundert tamilisch-christliche Gemeinden in Sri Lanka, Myanmar, Singapur, Südafrika, Mauritius, Fidschi, British Guyana, Trinidad sowie in Uganda¹⁶. Dies geschah gewöhnlich durch lokale Initiativen und wiederholt in Regionen, wo zuvor keine westlichen Missionare tätig gewesen waren (wie in den Teeplantagen der srilankanischen Highlands). Dies gilt ebenfalls für die bereits erwähnten Diasporen der Chinesen und Koreaner.

Derartige Entwicklungen mögen auf den ersten Blick oft einfach als Begleiterscheinung der erhöhten Fluktuation dieser Zeit interpretiert werden. Um die Jahrhundertwende jedoch – und angesichts des aufkommenden asiatischen Nationalismus – gewann diese Form der Selbstausbreitung in zahlreichen Kirchen des Kontinents zunehmend programmatische Bedeutung.

Das abgelaufene 19. Jahrhundert – so heißt es etwa 1901 im *Christian Patriot*, dem Organ der protestantischen Intelligentsia Südindiens – sei das Jahrhundert der westlichen Mission gewesen. Das 20. Jahrhundert hingegen solle ganz im Zeichen der „einheimischen Christen“ und „einheimischen Kirchen“ stehen und gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“¹⁷. Das sind die ‚Drei Selbst‘,

16 Vgl. *Sargant*, Norman C.: *The Dispersion of the Tamil Church*. Delhi 1962; *Jeyaraj*, Daniel: *Missionary Attempts of Tamil Protestant Christians in East and West during the 19th Century*. In: *Transcontinental Links* (wie Anm. 7), 131–144.

17 *The Christian Patriot* (Madras) vom 28.9.1901. Als klassische Studie zum Konzept der ‚Three Selves‘ als missionarischer Strategie ist zu verweisen auf: *Williams*, C. Peter: *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*. Leiden 1990. Seit den 1890er Jahren, angesichts wachsender Diastase zwischen missionarischem Paternalismus (und europäi-

die in den Debatten asiatischer und afrikanischer Christen um die Jahrhundertwende eine so große Rolle spielen. Die Forderung nach Selbstausbreitung galt dabei zunehmend als Beweis religiöser Emanzipation und zählte zu den konstitutiven Merkmalen der neuen Ära. Bereits 1880 hatten indische Christen erklärt: „The day will come when the Indian Church will send the Gospel to the different countries of Asia.“¹⁸

Solche Debatten führten zur Gründung eigener indigener Missionsgesellschaften wie etwa der National Missionary Society of India (NMS). Sie folgte dem Grundsatz: *Indian men, Indian money, Indian leadership*. 1905 gegründet, wies sie kurze Zeit später bereits knapp 100 Zweigstellen im ganzen Land auf und wurde auch in anderen Regionen mit indischer Präsenz – so in Burma, Ceylon und Singapur – tätig. Darüber hinaus unterhielt sie rege Beziehungen zur indischen Diaspora in Südafrika. Wichtig wurde sie zudem als Übungsfeld einheimischer Führungspersönlichkeiten. Einer ihrer Gründer, Vedanayagam S. Azariah, begegnet uns später als erster asiatischer Bischof in der anglikanischen Kirche sowie als maßgebliche Autorität in der sich dynamisch entwickelnden asiatischen Ökumenebewegung wieder¹⁹.

Analoge Entwicklungen gab es seit der Jahrhundertwende auch in anderen asiatischen Kirchen. Korea und die frühen Aktivitäten koreanischer Christen außerhalb des Landes wurden bereits erwähnt. Eine ungewöhnliche Dynamik ging auch von den Kirchen *Japans* aus, jener asiatischen Nation, die – nach jahrhundertelanger Isolation – erst kurz zuvor den Sprung in die Moderne getan hatte, nun aber seit ihrem Sieg über Russland 1905 zum leuchtenden Vorbild der antikolonialen Eliten des ganzen Kontinents wurde. 1907 fand in Tokio eine Konferenz der World Student Christian Federation statt,

schem Rassismus) einerseits und dem Aufkommen nationaler Bewegungen im globalen Süden andererseits, entwickelten sich die ‚Drei Selbst‘ zunehmend zum Slogan emanzipatorischer Bestrebungen indigen-christlicher Eliten in Asien und Afrika.

18 The Indian Christian Herald vom 5.11.1880.

19 Vgl. *Ebright*, Donald F.: The National Missionary Society of India, 1905–1942. (Ph. D. thesis, University of Chicago 1944); *Harper*, Susan B.: In the Shadow of the Mahatma. Bishop V. S. Azariah and the Travails of Christianity in British India. Grand Rapids 2000, 83–85.

die in der zeitgenössischen Publizistik als die erste internationale Konferenz in Japan überhaupt bezeichnet worden ist. Vor allem aber war es die erste christlich-ökumenische Versammlung mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter, die circa 500 der 627 Teilnehmer stellten. Hier verkündeten die japanischen Delegierten: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China [...] has been strengthened by the developments of the last year, until now it is generally shared by all intelligent Christians (sc. of Japan).“²⁰

Zugleich strebte man verstärkte Kooperation zwischen den christlichen Eliten des Kontinents an, jenseits missionarischer Bevormundung. Japanische Christen hatten bereits 1906 Indien besucht und hielten dort viel bejubelte Vorträge zum Thema: „What can India learn from Japan?“ Ihre Antwort lautete: 1. Indigenous leadership; 2. Freiheit vom Denominationalismus der Missionare; und 3. Bildung für Frauen. Chinesische Studenten strömten nach Tokio, wurden dort vielfach Christen und gründeten ihren eigenen YMCA. Auch der erste Präsident des republikanischen Chinas, Sun Yat-Sen, stammte aus dem Kreis dieser Auslandsdiaspora und war im übrigen Christ.

Dies alles geschah im Vorfeld der berühmten *Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910*. Edinburgh ist wiederholt als „Ausgangspunkt“ und „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung des Westens gewürdigt worden. Viel zu wenig wurde aber beachtet, in welchem Ausmaß Edinburgh dabei auf Debatten und Entwicklungen in den entstehenden Kirchen des Südens reagierte. Denn es war vor allem die Wahrnehmung des „Erwachens großer Nationen“ in Asien und Afrika, die in den Augen der Konferenz die Dringlichkeit vereinten Handelns und einer ganz neuen Qualität ökumenischer Kooperation auch zwischen den vielfach gespaltenen Kirchen und Missionen des Westens erforderlich machte. Die Überwindung der konfessionellen Zersplitterung bzw. des „Sektarianismus“ der Missionare war schon lange eine zentrale Forderung vieler asiatischer

20 Report of the Conference of the World's Student Christian Federation at Tokyo April 3–7, 1907. New York o. J. [1908], 224f. Über japanisch-christliche Missionsaktivitäten in Formosa, Korea und China berichtet der Christian Patriot (Madras) vom 28.4.1906.

Christen, ebenso wie der Aufbau eigenverantwortlicher nationalkirchlicher Strukturen. Edinburgh kommt dabei gleichsam die Funktion einer Relaisstation zu, die Impulse aus den entstehenden Kirchen Asiens und Afrikas aufnahm und verstärkend dorthin – aber auch in die Kirchen der westlichen Welt – zurückgab. *Christliche Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte* – das kann man durchaus am Beispiel dieser in der zeitgenössischen Publizistik als ökumenisches Ereignis beschriebenen Versammlung studieren. Anders als 50 Jahre später das Zweite Vatikanum in der katholischen Welt, hatte diese Konferenz in den Debatten und Entwicklungen der protestantischen Kirchen Asiens (und Afrikas) nicht nur eine beachtliche Rezeptions- und Nachgeschichte, sondern vor allem auch eine präzise beschreibbare Vorgeschichte²¹.

Christliche Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte und damit als Beschreibung eines Prozesses, in dem vielfältige Stimmen aus unterschiedlichen Regionen der Weltchristenheit zu Wort kommen und partikulare historische Erfahrungen ‚zusammengeführt‘ werden – das ist eine Herausforderung, die unter den veränderten Bedingungen des 21. Jahrhunderts dringlicher ist denn je.

Es gibt viel zu tun. Fangen wir damit an.

21 Zu Edinburgh 1910 als Relaisstation vgl. *Koschorke*, Klaus: The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa. In: *Transcontinental Links* (wie Anm. 7), 189–202; *Ders.*: Edinburgh 1910 als Relaisstation. Das ‚Erwachen großer Nationen‘, die nationalkirchlichen Bewegungen in Asien (und Afrika) und die Weltchristenheit. In: *Etappen der Globalisierung* (wie Anm. 5), 273–282.