

„To give publicity to our thoughts.“
Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und
die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen
Öffentlichkeit. Bericht über ein Forschungsprojekt

KLAUS KOSCHORKE

1. Eine unerschlossene Ressource:
Indigen-christliche Journale und Periodika um 1900

Eine der entscheidenden Fragen für eine künftige Geschichte des Weltchristentums als globaler Bewegung – die seiner kulturellen und kontextuellen Pluralität und insbesondere der wachsenden Bedeutung der Südkirchen¹ gerecht zu werden sucht – ist unverändert die Frage der Quellen. Wie gewinnen wir Zugang zur Stimme „einheimischer“ Christen in den früheren „Missionsfeldern“ und Kolonialgesellschaften der südlichen Hemisphäre – die nicht oder nur marginal in den jeweiligen Missions- oder Kolonialarchiven dokumentiert sind, auf denen aber bis heute die meisten klassischen Darstellungen zur Geschichte des außereuropäischen Christentums beruhen? Anders formuliert (in Anlehnung an G.C. Spivaks berühmtes Diktum): „(How) Can the Christian Native Speak?“²

Diese Frage ist an sich keineswegs neu. Sie hat aber bis heute keine zufrieden stellende Antwort gefunden. Seit den 1960er Jahren hat es zwar in zahlreichen Regionen des heute sogenannten globalen Südens vielfältige Initiativen gegeben, die „andere Seite“ der Missionsgeschichte zu erfassen und die frühen Stimmen ‚einheimischer‘ Akteure bzw. der *Pioneers of Indi-*

¹ Seit den 1990er Jahren lebt eine wachsende Mehrheit der christlichen Weltbevölkerung (2010 ca. 64%) in der südlichen Hemisphäre.

² So die Formulierung von Ann Jones (Tagung 2014 an der Emory University in Atlanta, US), in Anlehnung an Gayatri C. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary NELSON / Lawrence GROSSBERG (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988. Thema der Konsultation war „the lack of indigenous Christian perspectives in primary sources scholars use for historical research.“

*genous Christianity*³ zu dokumentieren. Verwiesen sei auf entsprechende Bestrebungen zunächst auf regionaler Ebene (wie die 1968 reaktivierte *Church History Association of India*, CHAI), sodann kontinentale Zusammenschlüsse (wie die 1973 gegründete *Comisión des Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana*, CEHILA) sowie schließlich transkontinentale Netzwerke wie die 1983 ins Leben gerufene *History Group* der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT). Internationale Arbeitsgruppen wie DABOH (*Documentation, Archives, Bibliography, Oral History*) haben den Aufbau regionaler Archive in Asien, Afrika und Ozeanien gefördert – „in order to save the memory of our people“⁴. In Europa und den USA entstand seit den 1990er Jahren eine wachsende Zahl akademischer Zentren, die sich programmatisch der Erforschung des „Weltchristentums“ als globaler Bewegung und insbesondere der *History of Christianity in the Non-Western World* widmen. Zahlreiche Oral History-Projekte suchen die Erinnerungen und mündlichen Überlieferungen marginalisierter Gruppen im globalen Süden zu sichern. Vielfältige Digitalisierungsprogramme haben schwer zugängliche Dokumente aus unterschiedlichen Missions- und Kolonialarchiven einer weiteren akademischen community zugänglich gemacht.

Ein höchst relevantes, bislang aber weitestgehend übersehenes Quellenkorpus stellen die Journale und Periodika indigen-christlicher Eliten im Asien und Afrika des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts dar. Gemeint sind damit die Zeitschriften jener „educated natives“ (wie sie im kolonialen Jargon der Zeit hießen) bzw. westlich gebildeter einheimischer christlicher Führungspersonlichkeiten, die in den Transformationsprozessen dieser Epoche vielfach eine wichtige Rolle spielten. Im Unterschied aber zur missionarischen Presse, die sich in jüngster Zeit gerade auch bei Globalisierungshistorikern und Kulturwissenschaftlern eines enorm gestiegenen Interesses erfreut⁵, sind diese bislang zumeist nur punktuell oder in isolierten regionalen Kontexten ausgewertet worden. Oft sind sie auch Insidern (aus

3 So in Indien der Titel der bahnbrechenden Studie von Kaj BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Bangalore / Madras 1969.

4 DABOH ist eine Initiative der ‚International Association of Mission Studies‘ (IAMS).

5 So z.B. Felicity JENSZ / Hanna ACKE (Hrsg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long 19th Century*, Stuttgart 2013; Rebekka HABERMAS, *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift* 287, 2008, S. 629–679; Markus FRIEDRICH / Alexander SCHÜNKA (Hrsg.), *Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective*, Wiesbaden 2017; Anna JOHNSTON, *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*, Cambridge 2003.

dem Bereich der Missionsgeschichte oder entsprechender Regionalwissenschaften) kaum oder gar nicht bekannt.

Dabei erreichten diese Blätter vielfach eine beachtliche Verbreitung und Rezeption. Der 1890 in Madras (heute Chennai) gegründete *Christian Patriot* etwa – Sprachrohr der protestantischen Intelligenzia Südindiens und stolz darauf, „a purely indigenous venture“ zu sein, „planned by Indian Christians, started by them, and being conducted by them“ – bestand knapp vierzig Jahre (bis 1929) und verbreitete sich schrittweise zunächst in Südindien, dann im ganzen Land sowie zunehmend auch in der indisch-christlichen Diaspora Südasiens und Südafrikas. Rezipiert wurde er auch in Großbritannien und in den USA. In Südafrika etwa wurde das Blatt von Gandhis *Indian Opinion* zitiert. Zu den Abonnenten im fernen New York zählte J.R. Mott, der Inspirator und Organisator der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910. Die Lektüre des *Christian Patriot* dürfte dazu beigetragen haben, sein Bild von den „erwachenden Nationen“ im kolonialen Asien zu formen, die später im Zentrum der Beratungen von Edinburgh 1910 standen. – Dabei war der Name des *Christian Patriot* (CP) selbst bereits Programm: in Zeiten des wachsenden indischen Nationalismus (und eines mit zunehmender Heftigkeit gegen die indischen Christen erhobenen Vorwurfs der „Denationalisierung“) als indischer „Christ“ zugleich „Patriot“ zu sein. „Patriotic in tone and Christian in its aims“, suchte das Journal der Stimme der „indisch-christlichen Gemeinschaft“ als einer eigenständigen Größe in der kolonialen Öffentlichkeit des Landes Gehör zu verschaffen. Dabei distanzierte es sich sowohl vom Paternalismus der Missionare wie von hindu-fundamentalistischen Tendenzen in Teilen der indischen Nationalbewegung. Zugleich sah es der *Christian Patriot* als seine zentrale Aufgabe an, die geographisch zerstreute und konfessionell vielfach zersplitterte indisch-christliche Gemeinschaft zu einer kommunikativen Einheit zu verbinden. Als „the leading organ of the Christian community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“ präsentierte sich der *Christian Patriot* schließlich in seiner Ausgabe vom 4. März 1916.⁶

Analoge Zeitungsgründungen durch lokale christliche Eliten sind um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in zahlreichen Regionen Asiens und Afrikas (sowie auf beiden Seiten des ‚Black Atlantic‘) zu beobachten. In unterschiedlichen missionarischen und kolonialen Kontexten erlebte die indigen-christliche Presse dieser Jahre einen regelrechten Boom. „The present [age] is notably an age of Negro magazines ... [At] no time have there been

6 Details jetzt bei: Klaus KOSCHORKE, „Owned and conducted entirely by the Native Christian Community“. Der ‚Christian Patriot‘ und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900, Wiesbaden 2019.

so many magazines by the race”, proklamierte etwa 1905 in Westafrika der nigerianische *Lagos Standard*.⁷ Das Blatt war 1895 von dem in Sierra Leone geborenen George Alfred Williams (1851–1919) ins Leben gerufen worden. Dieser zählte zu den Gründungsvätern einer unabhängigen afrikanischen Kirche und war Verfechter einer engen Verbindung von Christentum und afrikanischem Nationalismus. In Südafrika waren es Blätter wie das zwischen 1889 und 1896 in Pietermaritzburg (Natal) erscheinende *Journal Inkanyiso yase Natal*, das sich als Sprachrohr („mouthpiece“) der gebildeten afrikanischen Christen in der Kolonie verstand. Denn – so lautete die bittere Erfahrung vieler Afrikaner: „It is a general feeling amongst Natives that their grievances frequently are not heard“. Demgegenüber suchte das Blatt den „Gedanken und Meinungen“ der Afrikaner in der kolonialen Öffentlichkeit des Landes Publizität zu verschaffen („to give publicity to our thoughts and opinions“). Zugleich war *Inkanyiso yase Natal* bestrebt, deren „advancement ... politically, industrially, religiously and otherwise“ zu befördern.⁸

Generell hatte sich die Presse in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s nicht nur in Europa und den USA⁹, sondern auch in den überseeischen Kolonien fest als führendes Massenmedium etabliert. Bereits 1878 findet sich in einer indischen Zeitschrift folgende Einschätzung: „The age may be called the age of newspapers ... For every person that read a newspaper twenty years ago, one hundred read them now.“¹⁰ Eine expandierende Presselandschaft kennzeichnete auch die weitere Entwicklung in Indien. „At the present

7 *The Lagos Standard*, 04.10.1905 (Text 229). – Mit „Text“ wird hier und im Folgenden auf den entsprechenden Text im Dokumentationsband des Forschungsprojektes (Discourses) verwiesen; s. unten Anm. 18.

8 *Inkanyiso yase Natal*, 12.03.1891, S. 3 (Text 120); *Inkanyiso yase Natal*, 04.01. 1895, S. 3 (Text 125).

9 Vgl. die globalen und regionalen Übersichtsdarstellungen in: Shannon E. MARTIN / David A. COPELAND, *The Function of Newspapers in Society. A Global Perspective*, London 2003; Jörg SHATTOCK (Hrsg.), *Journalism and the Periodical Press in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge 2017; J. REQUATE, *Journalismus als Beruf. Entstehung und Entwicklung des Journalistenberufs im 19. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich*, Göttingen 1995.

10 *Athenaeum and Daily News*, 01.05.1878, zitiert nach Marc R. FROST, *Asia's Maritime Networks and the Colonial Public Sphere, 1840–1920*, in: *New Zealand Journal of Asian Studies* 6, 2004, S. 63–94, hier: S. 82. – Die Breitenwirkung der Presse war in den Kolonien nicht unbedingt an Lesefähigkeit gebunden. Sowohl für Indien wie für Ostafrika ist die Entwicklung von „newspaperliterate village communities“ bzw. das „Vorlesen“ von Zeitungen vor Hunderten von Zuhörern bezeugt; vgl. Christopher A. BAYLY, *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*, Cambridge 1996, S. 335; Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, S. 233.

time“, so stellt der bereits erwähnte *Christian Patriot* am 13. Juli 1907 (p. 3) fest, „the press of India is one of the greatest powers in the land. Modern India has given birth to able journalists and authors. During the ten years ending in 1901/02, the number of registered printing presses increased from 1.6549 to 2.193; the number of newspapers from 602 to 708: the number of periodical publications (other than newspapers) from 349 to 575 ...“ etc. In diese sich sprunghaft weitende Presselandschaft suchte sich der *Christian Patriot* selbst einzuzeichnen als ‚Sprachrohr‘ der indisch-christlichen Gemeinschaft, die nun erstmals¹¹ über ein eigenes wirkungsvolles Organ zur Artikulation ihrer Wünsche, Forderungen und Beschwerden verfügte. Er tut dies in kritischer Auseinandersetzung sowohl mit der missionarischen wie der Hindu-Presse des Landes. In Westafrika hingegen konnte die schwarze Presse bereits auf eine lange Tradition des „native journalism“ zurückblicken. Auch wenn viele seiner Vorgänger scheiterten – so bedauernd etwa das Wochenblatt *The Sierra Leone Weekly News* am 6. September 1890 –, so sei deren Aufgabe doch unverändert dringlich und weiterhin höchst aktuell. Denn „the native is anxious for information conveyed to him through his own people.“¹²

Bedeutend war diese in sich sehr unterschiedliche (und bislang nur punktuell erforschte)¹³ indigen-christliche Publizistik nicht nur durch die Vielzahl der Themen, die in ihren Spalten aus „einheimischer“ Perspektive erörtert und in den kolonialgesellschaftlichen Diskurs eingeführt wurden. Mindestens ebenso bedeutsam war sie als Ausdruck des gewachsenen Selbstbewusstseins einer sich zeitgleich in unterschiedlichen Gebieten formierenden indigen-christlichen Mittelschicht, letztere vielfach das Produkt von Missionsschulen. Ohne sie können zentrale christentumsgeschichtliche

11 Der *Christian Patriot* verweist zwar auf regionale Vorläufer (in Bengalen), versteht sich selbst aber als erstes Blatt seiner Art auf nationaler Ebene.

12 *Sierra Leone Weekly News*, 06.09.1890, S. 5 (Text 222).

13 Zum *Christian Patriot* etwa gab es in der Fachliteratur bislang nur vereinzelte Hinweise, die einen Gesamtumfang von maximal zwanzig Seiten nicht überschreiten. – Für Südafrika stellt Les Schwitzer in seinem Standardwerk zu „South Africa’s Alternative Press“ fest: „The African protest press was nurtured in African Christian communities“. Dennoch finden sich auch bei ihm nur wenige Sätze etwa zu *Inkanyiso yase Natal* – trotz dessen anerkannter Bedeutung als eines renommierten „protest journal“ und „the first independent organ of African political opinion in Natal Colony“; Les SWITZER (Hrsg.), *South Africa’s Alternative Press. Voices of Protest and Resistance, 1880s–1960s*, Cambridge 1997, S. 22, 25. Sehr knapp auch die Erwähnung von *Inkanyiso* bei Catherine WOEBER, *The mission presses and the rise of black journalism*, in: David ATTWELL / Derek ATTRIDGE (Hrsg.), *The Cambridge History of South African Literature*, New York 2012, S. 204–225, hier: S. 215. Eine partielle Diskussion findet sich in der nur schwer zugänglichen Bachelor-Arbeit von J. MAGAGULA, „*Inkanyiso yase Natal*“ as an Outlet of Political Opinion in Natal, 1889–1896, Univ. of Natal 1996.

Entwicklungen und Transformationsprozesse im Asien und Afrika der Jahrhundertwende nicht angemessen verstanden werden.

In sich waren diese Journale recht heterogen. Einige waren äußerst kurzlebig und gingen nach wenigen Ausgaben bereits wieder ein (um vielfach bald darauf durch andere ersetzt zu werden). Andere erfreuten sich einer langen Publikationsdauer und weiter Zirkulation. Einige hatten eine primär lokale, andere eine „nationale“ und wiederum andere eine überregionale Leserschaft. Einzelne dieser Journale gingen zunächst aus missionarischer Gründung hervor, bevor sie später „vollständig“ in einheimischen Besitz übergingen. So im südafrikanischen Natal das eben erwähnte Blatt *Inkanyiso yase Natal*, das zunächst unter dem Dach des anglikanischen St. Alban's College in Pietermaritzburg erschien, bevor es schließlich „entirely into the hands of the Natives“ überging.¹⁴ Aber bereits zuvor diente das Journal als Sprachrohr („mouth piece“) afrikanischer Anliegen. Andere indigen-christliche Zeitschriften – wie der oben genannte *Christian Patriot* aus Südindien – waren stolz darauf, von Anfang an ein rein einheimisches Unternehmen zu sein. „The unique feature of the journal is that it is a purely indigenous venture. It was planned by Indian Christians, started by them, and is being conducted by them“ – so die Selbstdarstellung des *Christian Patriot*.¹⁵ Einige Blätter waren mehrsprachig, andere monolingual (teils mit einzelnen vernakularen Einsprengseln). Alle Journale (sofern Gegenstand des im Folgenden skizzierten Forschungsprojektes) bedienten sich des kolonialsprachigen Mediums. Dies auch schon deshalb, um über regionale Grenzen hinweg gleich gesinnte Leser zu finden. Sehr unterschiedlich ist auch der Forschungsstand zu den verschiedenen Journalen und Periodika. In einzelnen Regionen wie etwa in Westafrika kann die Erforschung der schwarzen, von indigen-christlichen Eliten herausgegebenen Presse auf eine längere und etablierte Tradition zurückblicken.¹⁶ In anderen Bereich

¹⁴ *Inkanyiso yase Natal*, 04.01.1895, S. 3 (Text 125).

¹⁵ *The Christian Patriot*, 10.01.1903, S. 4 (Text 2), vielfach wiederholt.

¹⁶ Bereits 1966 würdigte der nigerianische Historiker E.A. Ayandele die westafrikanische Presse, neben der Kirche, als entscheidenden zivilgesellschaftlichen Akteur Ende des 19. Jahrhunderts: „The church became the cradle of Nigerian nationalism, the only forum of nationalist expression until the beginnings of the Nigerian-owned press after 1879, and the main focus of nationalist energies until after 1914“; E.A. AYANDELE, *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842–1914*, London 1966, S. 175. – Zu den Anfängen der westafrikanischen schwarzen Presse im frühen 19. Jahrhundert siehe die Einleitung von Frieder LUDWIG / E. Phuti MOGASE zu den westafrikanischen Journalen in: Klaus KOSCHORKE u.a. (Hrsg.), „To give publicity to our thoughts“. Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit, Wiesbaden 2018, S. 43–52; sowie: Stephanie NEWELL, *The Power to Name. A History of Anonymity in Colonial West Africa*, Ohio 2013; F.I.A. Omu,

sind allererst mühsame Archivstudien erforderlich, um einschlägige Quellenbestände zu erfassen und überhaupt eine Liste relevanter Journale und Periodika zu erstellen.

2. Das München-Hermannsburger Forschungsprojekt

Diesem Korpus indigen-christlicher Journale galt ein Forschungsprojekt an der Ludwig-Maximilians-Universität München, das zwischen 2012–2015/17 in Kooperation mit der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg durchgeführt wurde. Wichtige Ergebnisse dieses Projektes sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.¹⁷ Der Fokus lag dabei zunächst auf der vergleichenden Analyse von Zeitschriften aus vier ausgewählten Regionen: Indien, Südafrika, Westafrika, Philippinen. In einer zweiten Etappe wurden auch Zeitschriften aus anderen Ländern und Räumen (Nordost-Asien, ‚Black Atlantic‘) berücksichtigt. Untersucht wurde der Zeitraum zwischen ca. 1890 bis ca. 1914. Leitende Aspekte der Analyse war dabei die Frage nach

- den Themen, die in diesen Journalen verhandelt (und in den jeweiligen kolonialgesellschaftlichen Diskurs eingebracht) wurden: Wieweit wurden primär lokale oder regionale Probleme behandelt? Wieweit gab es übergreifende Fragestellungen und Debatten?
- der kognitiven Interaktion: Wieweit führte die überregionale Berichterstattung dieser Zeitschriften zu verstärkter gegenseitiger Wahrnehmung zwischen indigen-christlichen Eliten aus unterschiedlichen Regionen und missionarischen oder kolonialen Kontexten? In welchem Ausmaß beförderte sie Ansätze früher Süd-Süd-Solidarität bzw. die Entstehung eines globalen (bzw. pan-indigenistischen) Bewusstseins?

Press and Politics in Southern Nigeria, 1880–1937, *Atlantic Highlands* 1978; N. SAWADA, *The Educated Elite and Associational Life in Early Lagos Newspapers*, Birmingham 2011.

17 Name des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und Fritz-Thyssen-Stiftung (FTS) unterstützten Forschungsprojektes: „Indigen-christliche Eliten Asiens und Afrikas um 1900 im Spiegel ihrer Journale und Periodika. Muster kognitiver Interaktion und Frühformen transregionaler Vernetzung“ (Indigenous Christian elites in Asia and Africa around 1900 and their journals and periodicals. Patterns of cognitive interaction and early forms of transregional networking). Das Projekt war angesiedelt an der Ludwig Maximilian Universität München (mit den Teilprojekten zu Indien, Südafrika, Philippinen; Projektleiter: Prof. Dr. Klaus Koschorke) und der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg (mit dem Teilprojekt zu Westafrika; Projektleiter: Prof. Dr. Dr. Frieder Ludwig). Mit der Berufung von Dr. Adrian Hermann als Professor nach Hamburg (2015) und Bonn (2017) ging das Teilprojekt zu den Philippinen an die dortigen Universitäten über.

- den direkten Kontakten, nach der Netzwerkbildung: Wieweit führte die verstärkte gegenseitige Wahrnehmung zu direkten Kontakten und den Anfängen eigener transregionalen (oder transkontinentalen) Netzwerkbildung - auch ganz unabhängig von den Kommunikationsstrukturen der westlichen Missionsbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts?

Innerhalb der vier genannten Regionen wurden jeweils paradigmatisch eine einzelne oder mehrere Zeitschriften analysiert. Dabei handelt es sich um:

- Indien: *The Christian Patriot. A Journal of Social and Religious Progress* (Madras/Chennai 1890–1929). Das wöchentlich erscheinende englisch-sprachige Blatt war das Flaggschiff der kleinen, aber einflussreichen protestantischen Intelligenzia Südindiens. Diese verstand sich selbst (und wurde von außen wahrgenommen) als „progressive community“. Zugleich suchte sie die indisch-christliche Gemeinschaft „als Ganzes“ zu repräsentieren und den „sozialen, moralischen, intellektuellen und spirituellen Fortschritt“ des ganzen Landes zu befördern.
- Südafrika: *Inkanyiso Natal (The Enlightener of Natal)* wurde, wie erwähnt, 1889 in Pietermaritzburg ins Leben gerufen und bestand bis 1896. Das bilinguale Blatt (Englisch/Zulu) beanspruchte „to be the first native journal in Natal, and the second of its kind in South Africa“. Es behandelte ein breites Spektrum an Themen und veröffentlichte in jeder Ausgabe eine Rubrik „Native Thoughts“, die aktuelle soziale, politische und religiöse Entwicklungen in der Kolonie kritisch aus „einheimischer“ Sicht kommentierten. Verfasst wurde diese Rubrik von seinen Lesern oder der Redaktion. Heftige Auseinandersetzungen liefert sich das Blatt dabei mit der weißen Siedlerpresse.
- Westafrika ist durch vier englisch-sprachige Journale aus drei Regionen vertreten: *The Sierra Leone Weekly News* (1884 gegründet), *The Gold Coast Leader* (1902 etabliert), *The Lagos Weekly Record* (existierte seit 1891) und *The Lagos Standard* (1895 gegründet). Die Zeitschriften bestanden bis in die 1920er und 1930er Jahre (und teilweise darüber hinaus). Die Gründer und Autoren für diese Journale waren vielfach als Sympathisanten und Unterstützer missionsunabhängiger afrikanischer Kirchen bekannt.
- Philippinen: hier stehen drei Zeitschriften im Mittelpunkt, entstanden im Umfeld der 1902 gegründeten romunabhängigen Iglesia Filipina Independiente (die zeitweilig bis zu 25% der philippinischen Bevölkerung umfasste und bis heute existiert). Diese kurzlebigen Periodika waren: *La Verdad* (publiziert zwischen Januar und August 1903), *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica* (erschien von Oktober bis Dezember 1904) sowie *La Redención del Obrero* (existierte von Oktober 1903 bis Februar 1904). Letzteres war ein Gewerkschaftsblatt, das zusammen mit

La Iglesia Filipina Independiente „auf der ganzen Insel“ vertrieben wurde – ein Zeichen für den engen Zusammenhang religiöser und sozialer Reformbewegungen im Inselreich. Die Blätter erschienen auf Spanisch, mit einzelnen regionalsprachigen Artikeln.

Publiziert liegen bislang – neben einer Fülle von Einzelstudien – drei Buchveröffentlichungen aus dem Forschungsprojekt vor: ein Quellenband mit Artikeln aus den analysierten Journalen (in Englisch)¹⁸; eine Monographie zum Christian Patriot (in Deutsch)¹⁹; sowie die vergleichende Gesamtstudie zum Forschungsprojekt (Deutsch/Englisch); letztere schließt auch Artikel zu weiteren Regionen und Ländern (Japan, China, Taiwan, Korea, Liberia, ‚Black Atlantic‘) ein²⁰. Weitere Publikationen sind in konkreter Vorbereitung. Das Forschungsprojekt hat bereits eine beachtliche internationale Rezeption erfahren und Impulse zu weitergehenden Forschungen gegeben. Es führte u.a. zu einer gemeinsamen Konferenz zwischen dem Münchener Lehrstuhl mit der Liverpool Hope University (2015 in Liverpool) sowie mit der Rikkyo University Tokyo (2016 in Tokio). Deren Referate wurden 2018 parallel in Englisch (in der vergleichenden Gesamtstudie) und in Japanisch (in einem japanischen Sammelband²¹) veröffentlicht.

3. Zeitungsründung als emanzipatorischer Akt

In den verschiedenen – im Rahmen des Forschungsprojektes untersuchten (sowie anderen, dort nicht analysierten) – indigen-christlichen Journalen finden sich vielfach programmatische Aussagen über Anlass, Ziel und Zweck dieser Blätter. Diese ‚*Programmtexte*‘ stellen als solche bereits eine enorm wertvolle historische Quelle dar und ermöglichen Einblicke in das

18 Klaus KOSCHORKE / Adrian HERMANN / Ciprian BURLACIOIU / Phuti MOGASE (Hrsg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*, Wiesbaden 2016 – im Folgenden zitiert als *Discourses*. Der Band enthält ausgewählte und durchnummerierte Artikel aus den im Forschungsprojekt analysierten Journalen, auf die im Folgenden unter Angabe der Ziffer des Textes („Text“), nicht der Seitenzahlen, verwiesen wird.

19 KOSCHORKE, *Der ‘Christian Patriot’*.

20 Ders. u. a. (Hrsg.), *Journale asiatischer und afrikanischer Christen*. Eine vollständige Liste der Teilpublikationen zum Forschungsprojekt bis 2018 findet sich dort auf S. 16–18.

21 Mira SONNTAG (Hrsg.), *‘Gurôbaru historî’ no naka no kirisutokyô: kindai Ajia no shuppan media to nettowâku keisei* (グローバル・ヒストリー) 中のキリスト教 – 近代アジアにおける出版メディアとネットワーク形成 [Christianity in ‘Global History’: Print Media and Network Building in Modern Asia], Tokyo 2019.

Selbstverständnis der jeweiligen Trägergruppen.²² Ihnen ist gemeinsam, dass die Gründung eigener Zeitschriften als Akt der Emanzipation wahrgenommen wird, die einen eigenständigen Zugang zu einer zunehmend als globalisiert erfahrenen Welt ermöglicht. Zugleich verstehen sich diese Journale als Sprachrohr („mouthpiece“) ihrer jeweiligen – bis dato zumeist marginalisierten – Gemeinschaft, der sie nun Gehör in der weiteren kolonialen oder missionarischen Öffentlichkeit zu verschaffen suchen.

1. Wiederholt wird der Start einer eigenen Zeitschrift als *epochales Ereignis* beschrieben. „The period when newspapers begin to live in the history of any people is an important era“, heißt es etwa 1870 in der ersten Ausgabe des *Kaffir Express*, der in Lovedale (Kap-Region) als zweisprachiges monatliches Magazin gegründet wurde. Unter dem Namen *Isigidimi Sama-Xosa (The Xhosa Messenger)* entwickelte er sich rasch zum „first independent African newspaper in Southern Africa.“²³ Aber bereits zuvor wurde das Blatt de facto von afrikanischen Korrespondenten verfasst, von denen die meisten als Mitglieder der regionalen Xhosa-Elite identifizierbar sind. Gerichtet war der *Kaffir Express* an den „intelligent portion of the native community who are able to read, or have an interest in what is going on in the world beyond their own dwellings“. Internationale Berichterstattung – in der ersten Ausgabe Oktober 1870 etwa über den deutsch-französischen Krieg oder die Entdeckung der Diamanten in Kimberley – zählte darum zu den charakteristischen Merkmalen dieses Blattes. Es sah sich damit in einer Reihe mit den ersten europäischen Zeitungen des 16. Jahrhunderts, die über die Türkenkriege dieser Zeit berichteten. Mit dem *Kaffir Express* – so die Erwartungen seiner afrikanischen Autoren – sollte nun auch in der Geschichte der „native community“ eine neue Ära anbrechen.²⁴

22 Eine Zusammenstellung solcher programmatischer Aussagen für die im Forschungsprojekt behandelten Journale finden sich im Dokumentationsband (Koschorke u.a., Discourses) jeweils unter der Rubrik A.1 „Programmatic Texts“ (Texte 1–4, 120–127, 221–229, 315–324). Der vorliegende Abschnitt bezieht auch andere Periodika ein. Wichtig in den „Discourses“ jeweils auch die Rubrik A.2 „Realities of Publishing“.

23 Les SWITZER / Donna SWITZER, *Black Press in South Africa and Lesotho. A Descriptive Bibliographic Guide to African, Coloured and Indian Newspapers, Newsletters and Magazines 1836–1976*, Boston 1979, S. 45f.; vgl. R.H.W. SHEPHERD, *Lovedale and Literature for the Bantu. A Brief History and a Forecast*, New York 1970, S. 11.

24 Ähnlich die begeisterten Worte, mit denen schwarze Christen in Südafrika 1895 „enthusiastically, thirsty and hungry“ die Journale der afroamerikanischen AME-Kirche begrüßten: „This has been a mystery to us, now revealed by the ‚Voice of Mission‘“ (zitiert nach: Ciprian BURIACIOIU, *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)*, Wiesbaden 2015, S. 207).

2. „We are ... tired of continually asking Europeans about the news of other nations“, so 1883 ein afrikanischer Leserbriefschreiber an die Adresse der *Mahoko a Becwana* („Words of Batswana“), einer von Missionaren der ‚London Missionary Society‘ (LMS) im vernakularen Setswana publizierten Zeitschrift.²⁵ Sie enthielt eine sehr bemerkenswerte Leserbriefspalte, mit zahlreichen Voten und den internen Debatten lokaler Christen zu den unterschiedlichsten Themen, die für lese- und schreibkundige Afrikaner – zumeist Zöglingen der Missionsschulen – relevant waren. Dazu zählten Fragen der Missionsarbeit, der Theologie, der Standardisierung des geschriebenen Setswana, des Kolonialismus der Europäer und des von diesen induzierten kulturellen Wandels. Diese jüngst edierten Leserbriefe ermöglichen „a rare glimpse of conversations that took place among literate Africans during a crucial period in the formation of modern South Africa.“²⁶ Es ist vor allem der eigenständige Zugang zu den Nachrichten aus einer sich dynamisch verändernden Welt, der für die afrikanischen Leser und Autoren des Blattes von Bedeutung ist. Nachdrücklich begrüßt wird darum die Publikation dieses setswana-sprachigen Nachrichtenorgans, das die bisherige Abhängigkeit der Afrikaner von den „newspapers of the Europeans“ beenden (oder zumindest deutlich reduzieren) soll.²⁷

3. „To give publicity to our thoughts and opinions“ – so das Leitmotiv des bereits mehrfach erwähnten *Inkanyiso yase Natal*. Das Blatt bezeichnete sich stolz (aber nicht ganz zutreffend) als „the first Native Journal in Natal and the second of its kind in South Africa“ – Indiz dafür, wie wenig diese unabhängig voneinander entstandenen Journale oft anfangs voneinander wussten. Konkret hat *Inkanyiso* drei verschiedene Publika im Auge: erstens die weißen Siedler sowie die britische Kolonialadministration („our English friends“/„colonists“), die mit den Anliegen der Afrikaner vertraut gemacht werden sollen; zweitens die missionarische Öffentlichkeit, die zentrale Forderungen des Blattes (wie die Fortführung der ‚industrial education‘) weiterhin unterstützen soll; sowie drittens (bzw. in erster Linie) die afrikanische Leserschaft („our countrymen“), deren Interessen das Blatt zu vertreten sucht. Dabei nimmt *Inkanyiso* für sich die gleichen Rechte in Anspruch wie die (zumeist feindselig eingestellte) weiße Siedlerpresse: „to

25 Letter to the editor of *Mahoko a Becwana* 1/1, January 1883, S. 2f., abgedruckt in: Part T. MGADLA / Stephen C. VOLZ (Hrsg.), *Words of Batswana. Letters to Mahoko a Becwana, 1883–1896*, Cape Town 2006, S. 7.

26 MGADLA / VOLZ, *Words of Batswana*, S. xvii.

27 Ebd., S. 7; vgl. ebd., S. 15: „very happy to learn that now news of the world will be made known [sc. to us].“

bring before the light of public opinion everything that affects us as a race, as citizens, and as subjects of Her Gracious Majesty Queen Victoria.“²⁸

4. Westafrikanische Journale wie die *Sierra Leone Weekly News* sehen sich in einer langen Tradition des schwarzen Journalismus in Westafrika, dessen frühere Etappen sie teilweise ausführlich beschreiben.²⁹ Die – durchaus auch kritisch bewertete – Rolle früherer journalistischer Pioniere aus der Karibik wird dabei ebenso wenig ausgeblendet wie das Scheitern verschiedener schwarzer Vorgänger-Publikationen, deren Entstehen und Verschwinden aber immerhin Folgendes erkennen lasse: „that public opinion in the settlement ... is still in a state of formation ... [and] has yet to be educated.“ Letzteres ist eine Herausforderung, die zugleich die selbst gewählte Mission und Zielsetzung der Zeitschrift beschreibt. Diese Aufgabe könne aber nicht in einem begrenzten regionalen Rahmen realisiert werden, sondern letztlich nur in einem *panafrikanischen Horizont*: „The *Sierra Leone Weekly News* is doing its best to serve the interests not only of the Sierra Leone public but also of West Africa and the Negro Race generally.“³⁰

5. In Indien ist es der *Christian Patriot*, der sich – „owned and conducted entirely by members of the Indian Christian community“ – als „Sprachrohr“ der indisch-christlichen Gemeinschaft des Landes versteht. Sein Ziel ist es, sie in der indischen Öffentlichkeit als eigenständige Größe und autonomes Subjekt vernehmbar zu machen, auch ganz unabhängig von westlich-missionarischer Präsenz. Dabei ist diese „indisch-christliche Gemeinschaft“ – „so widely scattered all over India and so sadly divided by denominational and other differences“³¹ – eigentlich noch gar keine empirische Größe, sondern letztlich eher noch ein Zukunftsprojekt. Sie kommunikativ zu einer „Einheit“ zu verbinden und unter den indischen Christen durch wechselseitige Berichterstattung ein Gemeinschaftsbewusstsein („communal consciousness“) zu wecken, zählt der *Christian Patriot* zu seinen wichtigsten Aufgaben.

6. Auf den Philippinen sah sich die *Iglesia Filipina Independiente (IFI)* sowohl einem lokalen wie einem globalen Publikum gegenüber, wie die Analyse ihrer im Forschungsprojekt untersuchten Periodika zeigt. Ihre kurzlebigen Journale *La Verdad* und *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Catolica* ermöglichten es der neuen Kirche bereits kurz nach ihrer

28 *Inkanyiso yase Natal*, 13.01.1891, S. 5 (Text 122); vgl. *Inkanyiso yase Natal*, 16.12. 1892, S. 5 (Text 121).

29 So etwa in *The Sierra Leone Weekly News*, 06.09.1890, S. 5 (Text 222).

30 *The Sierra Leone Weekly News*, 06.09.1890, S. 5 (Text 222); vgl. ebenfalls KOSCHORKE u.a., Discourses, Texte 223–229.

31 *The Christian Patriot*, 10.02.1916, S. 4 (Text 4).

Gründung, ihre Stimme in der philippinischen Öffentlichkeit zu erheben und mit anderen zeitgenössischen Publikationen wie der von den Dominikanern herausgegebenen *Libertas* über zahlreiche die neue Kirche betreffenden Themen in einen zumeist kontroversen Austausch zu treten. Zusätzlich zu dieser lokalen Rolle spielten diese Periodika eine entscheidende Rolle im Selbstverständnis der neuen nationalen philippinischen Kirche als Teil einer globalen rom-freien christlichen Gemeinschaft.

Speziell im Blick auf die indigen-christlichen Journale ist bemerkenswert, wie stark der Besitz (und die Lektüre) eigener Zeitschriften als *Ausweis von Progressivität und emanzipatorischem Fortschritt* der eigenen Gemeinschaft galt. In Natal etwa kann sich *Inkanyiso* die Attacken der Siedlerpresse auf das Blatt nur so erklären, dass die Existenz gebildeter Afrikaner – „[who] are able to express an opinion ... and run their own paper“ – Befürchtungen unter den Weißen auslöse, „that the black man is advancing more rapidly than his white brother.“³² In Indien vermerkt der *Christian Patriot*: „Two of the greatest engines we possess for raising the moral and spiritual tone of the Indian Church are the Press and the pulpit.“³³ Den höheren zivilisatorischen Status von Japan, im Vergleich zum (nur nominell als christlich erachteten) Russland, macht das Blatt auch an der höheren Zahl von Zeitungslesern in der orientalischen Brudernation fest.³⁴ Und die Progressivität der kleinen, aber überproportional einflussreichen christlichen Gemeinschaft im Land der aufgehenden Sonne sei nicht nur an den zahlreichen philanthropischen, sozialreformerischen und literarischen Aktivitäten japanischer Christen ablesbar. Darüber hinaus gebe es japanische Zeitschriften „owned, managed and edited by Christians ... There is still a larger number of journals whose conductors though not professedly Christian, distinctively favour Christianity.“³⁵

4. Themen der Journale, unterschiedliche Profile

Die im Projekt analysierten Journale waren, wie erwähnt, im Einzelnen recht vielgestaltig. Sie unterschieden sich im Blick auf ihre Besitzverhältnisse, Zirkulation, Erscheinungsdauer und Sprache. Zudem entstammen die

³² *Inkanyiso yase Natal*, 06.09.1895, S. 3 (Text 134).

³³ *The Christian Patriot*, 02.07.1898, S. 4 („The Preaching of Native Pastors“).

³⁴ *The Christian Patriot*, 09.04.1904, S. 2: „Japan, in territory and population, is utterly insignificant compared with colossal Russia; yet more people read the morning paper in Japan than in the whole of Russia, and the aggregate of school children in Japan is larger than in all the Russian empire.“

³⁵ *The Christian Patriot*, 30.04.1904, S. 4 („Christianity in Japan“).

Zeitschriften – kolonialgeschichtlich, missionshistorisch und religiös-kulturell – *heterogenen Kontexten*. Indien, Süd- und Westafrika unterstanden britischer Herrschaft und blickten bereits auf eine längere Periode protestantischer Missionspräsenz zurück. Die Philippinen hingegen waren bis 1898 spanische Kolonie, mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung, und waren bis dato protestantischen Missionsaktivitäten verschlossen. In Indien sah sich die christliche Gemeinschaft als Minderheit einer starken Hindu-Majorität gegenüber, während etwa in den Philippinen oder in Südafrika die Auseinandersetzung mit den traditionellen Religionen des Landes eine eher untergeordnete Rolle spielte. In den britischen Besitzungen war naturgemäß Englisch und in den Philippinen weiterhin Spanisch das bestimmende kolonialsprachliche Medium.

Umso bemerkenswerter ist der *hohe Grad an Übereinstimmung an Themen*, die in diesen Journalen erörtert und in den jeweiligen kolonialgesellschaftlichen Diskurs eingeführt werden. Zu diesen übereinstimmenden Topoi zählen etwa: die Klage über den sich verstärkenden Rassismus und den Überlegenheitsdünkel der Europäer; die Forderung nach „indigenous leadership“ und einheimischen Leitungsstrukturen; Debatten über die Stellung des einheimischen Klerus gegenüber ausländischen Missionaren oder Ordensgeistlichen; die Forderung nach kirchlicher Unabhängigkeit sowie nationalkirchliche Bestrebungen, frei von missionarischer Kontrolle; das Verhältnis zu den jeweiligen National- (und anderen emanzipatorischen) Bewegungen; die Frage der „Three Selves“ bzw. die Zielvorstellung „einheimischer“ – sich selbst regierender, ausbreitender und unterhaltender – Kirchen; Zugang zu moderner Bildung und die Rolle der Missionsschulen; das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen und vorkolonialer Kultur. Den Untersuchungen des Forschungsprojektes lag deshalb ein bestimmtes thematisches Raster zugrunde, um eine vergleichende Analyse zu ermöglichen.³⁶ Ziel war es, auf diese Weise sowohl das Profil der einzelnen Journale und ihrer Trägergruppen präziser zu beschreiben wie die Analyse analoger und differenter Entwicklungen in den einzelnen Regionen und Kontexten zu erleichtern.

36 Im Dokumentationsband (KOSCHORKE u.a., Discourses) ist dieses Raster auf S. 21 dargestellt („General Structure of the Source Book“); diesem Schema entsprechend sind dort die einzelnen Regionalteile gegliedert. Die vergleichende Gesamtstudie beschränkte sich auf folgende Topoi, die in Kapitel C für die einzelnen Journale bzw. Regionen abgehandelt sind: I. Indigene Leitung, einheimischer Klerus, kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen, nationalkirchliche Bewegungen; II. Beziehungen zu nationalen und sozialen Emanzipationsbewegungen; III. Bildung, Erziehung; IV. Frauen, weibliche Bildung, Gender-Fragen; V. Transregionale und internationale Nachrichten und Perspektiven.

Durchgängiges Thema, in vielen Varianten, ist etwa der *Paternalismus und wachsende Rassismus* der europäischen Kolonisten, der sich – so eine vielfach geäußerte Klage – zunehmend auch in Kreisen der Missionare verbreite oder (so in den Philippinen) schon seit langem Gegenstand der Auseinandersetzung mit den spanischen Ordensgeistlichen war. „There are extremely few signs of sympathy“ zwischen europäischen und indischen Christen, klagt etwa in Indien der *Christian Patriot*. Dies gelte vor allem dann, wenn „the Native Christian claims equality [sc. with Europeans] he is snubbed and kept at a distance“.³⁷ In Natal erinnert *Inkanyiso* an die von den Missionaren gepredigte Botschaft von der „Gleichheit“ aller Rassen vor Gott, der aber das Verhalten der weißen Siedlergemeinschaft fundamental widerspricht. „As ... we are beginning to rise to a higher life“ (unter anderem als Folge missionarischer Bildungsaktivitäten) – so die bittere Bilanz des Blattes –, „prejudice rises against us“.³⁸ Gegen pseudowissenschaftliche Begründungsversuche der angeblichen „inferiority of the coloured races“ polemisiert auch die westafrikanische Presse³⁹; und in den Philippinen setzen die Publikationen der Iglesia Filipina Independiente der „römischen Tyrannei“ der spanischen Kolonialkirche das Postulat der „christlichen Gleichheit“ entgegen.⁴⁰ Bemerkenswerterweise wird dabei seit den 1890er Jahren in den verschiedenen Regionen vielfach die gegenwärtige – zunehmend von kolonialer Arroganz und sozialdarwinistischer Rhetorik geprägte – Zeit einer früheren Phase gegenübergestellt, die als ungleich liberaler erinnert wird. „Those days seem to have gone“, so kommentiert etwa der *Christian Patriot* 1907 in Indien, „by when noble and Christian Englishmen set before them the task of raising India to self-government“. „This principle has been lost“ – so dasselbe Blatt bereits 1898 im Blick auf die veränderte Politik der anglikanischen Church Missionary Society (CMS), die nicht mehr in gleicher Weise wie früher das Ziel einer „sich selbst regierenden“ und selbständigen „einheimischen Kirche“ unterstützte.⁴¹ Ganz analog auch die Kritik in der *westafrikanischen Presse*: „there is a tendency in Salisbury Square [dem Sitz der CMS-Zentrale] nowadays“ – so 1891 die *Sierra Weekly News* – „to depart from the old traditions of the venerable founders of the CMS“ und ihrer Politik zur „foundation of Native Churches“.⁴²

Andere Themen finden sich in verschiedenen regionalen Kontexten in unterschiedlicher Akzentuierung. Die Forderungen nach *kirchlicher Unab-*

37 *The Christian Patriot*, 20.02.1896, S. 4 (Text 36).

38 *Inkanyiso yase Natal*, 03.12.1891, S. 6 (Text 184).

39 Etwa *The Lagos Standard*, 20.02.1907, S. 4 (Text 262).

40 *La Verdad*, 03.06.1903, S. 2 (Text 365).

41 *The Christian Patriot*, 27.07.1907, S. 4; *The Christian Patriot*, 19.02.1898, S. 5.

42 *Sierra Leone Weekly News*, 12.09.1891.

*hängigkeit*⁴³ etwa war ein zentrales Thema sowohl in Westafrika – wo die Entmachtung des ersten schwarzen anglikanischen Bischofs S.A. Crowther 1890/91 eine erste Welle der Gründung missionsunabhängiger afrikanischer Kirchen auslöste – wie auch in den katholischen Philippinen. Hier war ja die *Iglesia Filipina Independiente. Revista Católica* das offizielle Organ der Iglesia Filipina Independiente, die sich 1902 im Gefolge der philippinischen Revolution von der spanisch dominierten und rom-orientierten Kolonialkirche getrennt hatte, zeitweilig große Teile der Inselbevölkerung umfasste und im Übrigen bis heute existiert. In Indien bestand ein analoger Konflikt zwischen den emanzipatorischen Bestrebungen der südindisch-christlichen Elite und dem Paternalismus (und zunehmend auch Rassismus zumindest eines Teils) euroamerikanischer Missionare, freilich mit anderen Konsequenzen. Hier war es das Projekt einer ‚Indischen Nationalkirche‘, offen für alle indischen Christen „irrespectively of their denominational affiliations“ und als Alternative zu den (schrittweise abzulösenden) konfessionellen Missionskirchen propagiert, das in den Spalten des *Christian Patriot* ausführlich in seinen Pro und Contra diskutiert wurde. Die Debatte drehte sich dabei vor allem um die Abfolge geeigneter Schritte („religious or social union first?“).⁴⁴

In Südafrika ist bemerkenswert, dass in den Spalten des bis 1896 existierenden Blattes *Inkanyiso yase Natal* die äthiopistische – missionskritische – Bewegung noch keine Rolle spielte. Nur wenig später sollte sie die Berichterstattung in der missionarischen und kolonialen Publizistik des Landes dominieren. Andererseits sind viele Abonnenten des Journals als spätere Gründer oder Führer unabhängiger schwarzer Kirchen und Bewegungen identifizierbar. *Inkanyiso yase Natal* ermöglicht so einen Blick auf die vor-äthiopistische Phase des südafrikanischen Christentums.

Mit den Kontroversen um das Stichwort *Bildung* ist ein drittes Thema genannt, das in allen vier regionalen Kontexten intensiv erörtert wurde, aber jeweils mit unterschiedlicher Akzentsetzung.⁴⁵ So war in Südindien das Selbstverständnis der protestantischen Elite als einer „progressive community“ wesentlich durch ihre hohe „literacy rate“ sowie den kontinuierlichen „educational progress of Native Christians“ bestimmt.⁴⁶ Das Problem dabei war die heterogene Zusammensetzung der indisch-christlichen Gemeinschaft mit ihrem wachsenden Anteil an Angehörigen niederer Kasten und marginalisierter Gruppen als Folge der „mass movements“ des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Aber auch hier, so die im *Christian Patriot*

⁴³ Siehe KOSCHORKE u.a., *Discourses* (2016), Texte 20–35, 141–143, 242–247, 337–345.

⁴⁴ Siehe ebd., Texte 20–27.

⁴⁵ Vgl. ebd., Texte 73–77, 184–191, 279–287, 386–402.

⁴⁶ Z.B. *The Christian Patriot*, 30.07.1898, S. 4 (Text 74).

vielfach geäußerte Überzeugung, werde sich der „Sauerteig“ (leaven) christlicher Progressivität segensreich auswirken und langfristig alle Schwierigkeiten überwinden. – In Natal war die Debatte weitgehend fokussiert auf eine bestimmte Form von Bildung, nämlich die der „industrial education, coupled with Christianity“. Sie solle – so *Inkanyiso* – den Afrikanern in der Kolonialgesellschaft Zugang auch zu modernen Berufen ermöglichen und orientierte sich an Vorbildern u.a. aus Jamaika und den USA.⁴⁷ – Die westafrikanischen Journale verwiesen stolz auf fortschrittliche Bildungseinrichtungen in der Region. Diese seien keineswegs nur Gründungen der Missionare oder Kolonialregierung, sondern vielfach auch das Resultat lokaler Initiativen oder – so das Liberia College, „the first African seminary of learning launched forth with all the equipments“ – von Anfang an eine rein afrikanische Einrichtung. „Its faculty are Africans, its professors Africans, its tutors Africans, its students Africans.“⁴⁸ – Auf den Philippinen schließlich plädierten die untersuchten Journale für eine liberale Bildung, die allein imstande sei, „unsere Nation empor zu heben“. Deshalb war die 1902 gegründete *Iglesia Filipina Independiente* von Anfang an bestrebt, neue Schulen „in allen Provinzen“ des Landes zu errichten. Dies im Gegensatz zu den „Romanisten“, die – so ihr Vorwurf – „Fortschritt und Freiheit hassen“.⁴⁹

Die Frage nach der gesellschaftlichen *Stellung der Frau* und der Bedeutung *weiblicher Bildung* ist ein weiteres wichtiges Thema, das in den verschiedenen Journalen unterschiedlich behandelt wird. In *Indien* ist diese Frage absolut zentral für das Selbstverständnis der protestantischen Madras-Elite als einer „progressive community“, unter Verweis auf ihre führende Rolle im Bereich der „female education“.⁵⁰ „Wherever Christianity has spread there the emancipation of women has followed“, so eine im *Christian Patriot* wiederholt geäußerte Überzeugung. Umgekehrt wird dort „the denial of education to the females“ als „the crowning device of Hindu society“ gegeißelt.⁵¹ – In Westafrika konnten Journale wie der *Lagos Standard* ausführliche Debatten zum Thema „Husband or Wife? Which should be the head of the House?“ auslösen⁵² und den Leserinnen des Blattes Gelegenheit

47 *Inkanyiso yase Natal*, 31.12.1891, S. 6 (Text 206); *Inkanyiso yase Natal*, 12.05. 1892, S. 5 (Text 216).

48 *The Gold Coast Leader*, 08.11.1902, S. 3 (Text 281); *The Lagos Standard*, 27.02. 1895 (Text 280).

49 *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica*, 26.10.1903, S. 10 (Text 342); *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica*, 29.11.1903, S. 32 (Text 391).

50 *The Christian Patriot*, 05.11.1898, S. 4: „Our community, next probably to the Parsee community, takes the foremost lead in female education.“

51 *The Christian Patriot*, 05.11.1898 suppl., S. 4; *The Christian Patriot*, 23.02.1901, S. 5 (Text 79).

52 *The Lagos Standard*, 03.07.1907, S. 5 (Text 295).

geben, durch Leserbriefe an der öffentlichen Meinungsbildung mitzuwirken. – In den Spalten von *Inkanyiso yase Natal* hingegen spielt die Frage der Bildung für Frauen eine untergeordnete Rolle. Hier beschränken sich die entsprechenden Diskussionen eher auf pragmatische Fragen wie die Ausbildung des subalternen weiblichen Dienstpersonals oder die Einrichtung von „Homes for the protection of Native Girls“ (19.10.1894, Text 198). – Eine ganz andere Perspektive wiederum findet sich in der *Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica*. Diese präsentiert in einem Artikel über „philippinische Diakonissen“ letztere als Modell eines neuen christlichen Frauenbildes, im Gegensatz zu den traditionellen katholischen Nonnenorden, welche Frauen „in einem Konvent hinter Steinmauern einschließen“. Das Journal pries so das Ideal sozial engagierter Frauen, „die unter den Menschen leben und dort ihr christliches Engagement verwirklichen.“⁵³

In jedem Fall waren die in den Journalen verhandelten Themen *Gegenstand öffentlicher Debatten und medialer Kontroversen*. In Indien etwa behandelte der *Christian Patriot* in einem Grundsatzartikel das Verhältnis von „The [Indian] National Congress and the Native Christian Community“. Dieser Artikel war die direkte Antwort auf eine Anfrage des Konkurrenzblattes *The Hindu*, das wissen wollte, „what exactly was the attitude of the Native Christians, as a community, towards the National Congress“.⁵⁴ Auch Kontroversen *innerhalb* der indisch-christlichen Gemeinschaft – etwa über die Zielvorstellung einer indischen Nationalkirche – wurden medial über die Publikationsorgane der verschiedenen Parteien ausgetragen. Dabei ging es v.a. um strategische Fragen („Social or religious union first“). – In Südafrika befand sich *Inkanyiso yase Natal* in ständiger Auseinandersetzung mit der Siedlerpresse und insbesondere mit der *Times of Natal*, die immer wieder den „educational progress“ und „advance in civilization of the Native population“ in der Kolonie bestritt und deshalb deren Anspruch auf politische Partizipation verneinte. Dem trat *Inkanyiso* öffentlich und entschieden entgegen: „We have as much right to make matters, affecting us as a people, public as the *Times* has [to make public] those matters which affect the class it represents.“⁵⁵ – In Westafrika stützten sich schwarze Journale wie der *Lagos Weekly Record* (aus dem heutigen Nigeria) und *The Gold Coast Leader* (aus Ghana) gegenseitig gegen Angriffe seitens der in London erschienenen Zeitschrift *West Africa*, die die Klagen der „Gold Coast Natives“ über die Beschneidung ihrer Rechte als haltlos bezeichnete.⁵⁶ Und in den Philippinen verteidigten die Journale *La Verdad* und *La Iglesia Filipi-*

53 *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica*, 17.04.1904, S. 142 (Text 408).

54 *The Christian Patriot*, 09.01.1896, S. 4f. (Text 46).

55 *Inkanyiso yase Natal*, 13.01.1893, S. 5 (Text 122).

56 *The Lagos Weekly Record*, 04.10.1902, S. 4f. (Text 227).

na *Independiente* das Recht auf religiöse Unabhängigkeit und die behauptete internationale Anerkennung der *Iglesia Filipina Independiente* gegenüber wütenden Angriffen der katholischen Ordenspresse.

5. Internationale Nachrichtenzirkulation und die Entstehung einer ‚transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit‘

5.1. „To look around ... in other parts of the world“: Indigene Vorbilder in anderen Regionen

In den im Forschungsprojekt untersuchten Journalen findet sich vielfach eine Fülle internationaler Nachrichten. Blätter wie der *Christian Patriot* berichten ausführlich über politische Entwicklungen, militärische Ereignisse und tagesaktuelles Geschehen in anderen Ländern oder über religiöse Kontroversen vor Ort und global. Dabei stützt er sich auf eine Vielzahl unterschiedlicher Informationsquellen. Dazu zählen die metropolitane Presse (und Nachrichtendienste) in Übersee sowie die koloniale und hindunationalistische Presse Indiens ebenso wie die Publizistik der verschiedenen im Land tätigen Missionen oder auch indigen-christliche Blätter aus anderen Regionen. Wichtig sind des Weiteren das Netz eigener ‚Korrespondenten‘ im Land und in Übersee, Reiseberichte indischer Christen sowie Leserbriefe aus anderen Gebieten, Informationen durchreisender Kaufleute, Missionare und Politaktivisten oder die Berichte indischer Heimkehrer aus anderen Kolonien (wie etwa Südafrika) etc.

Den größten Raum in der Berichterstattung nehmen naturgemäß Entwicklungen im Bereich von Religion und Christentum ein. Dabei regt der globale Horizont der (eifrig zitierten) missionarischen Publizistik – mit Nachrichten aus den verschiedensten ‚Missionsfeldern‘ in Asien, Afrika oder Ozeanien – immer wieder auch zu kritischen Vergleichen mit der eigenen Situation an. Besonderes Interesse gilt dabei dem Ergehen einheimischer Glaubensgenossen in anderen Regionen und Kontinenten. 1898 berichtet der *Christian Patriot* beispielsweise ausführlich über die dritte anglikanische Lambeth-Konferenz in London, bei der – unter großer Anteilnahme der britischen Öffentlichkeit – auch drei (bzw. zwei) westafrikanische (Assistenz-)Bischöfe zugegen waren. Der *Christian Patriot* druckt den Bericht aus einem Missionsjournal wortwörtlich ab, um dann einen einzigen kommentierenden Satz hinzuzufügen: „When is India to have her own Native Bishops?“⁵⁷ Obwohl seit Langem versprochen – so wäre zu kom-

57 *The Christian Patriot*, 18.06.1898, S. 5 (Text 92).

mentieren –, wird den Indern etwas verweigert, was die Afrikaner längst haben. Die „blühende“ Christenheit Ugandas – so ein anderes im *Christian Patriot* vielfach genanntes Beispiel – hat, obwohl erst vor kurzem begründet, bereits „gigantische“ Schritte auf das Ziel einer sich selbst regierenden, selbst ausbreitenden und selbst finanzierenden „einheimischen Kirche“ unternommen. Den indischen Christen wird sie darum wiederholt als „Vorbild“ (model) und „Lehrbeispiel“ (object lesson) präsentiert. Analoges gilt in anderen Zusammenhängen für die Christen Japans (und später auch Chinas und Koreas), die ebenfalls große Schritte in Richtung Eigenständigkeit unternommen haben und darum den indischen Lesern als nachzuahmendes Vorbild präsentiert werden.⁵⁸ Damit verbindet sich im *Christian Patriot* die Kritik an missionarischen Hardlinern, die indischen Christen weitgehende Partizipationsrechte in den Missionskirchen verweigern.

Auch die schwarze Presse Westafrikas verweist vielfach auf emanzipatorische Bestrebungen in anderen Weltregionen. Besondere Bedeutung kommt dabei – vor allem nach seinem Sieg über die italienischen Invasoren in der Schlacht bei Adwa 1896 – dem christlichen (und politisch wie kirchlich unabhängigen) Äthiopien zu, das zugleich eine Welle „äthiopistischer“ Bewegungen unter den schwarzen Christen auf beiden Seiten des Atlantik auslöste. Galt doch das Christentum der Äthiopier als uralte, spezifisch afrikanische und frei von weißer Vorherrschaft (auch wenn man vielerorts zunächst noch wenig konkrete Vorstellungen über dies „afrikanische Jerusalem“ hatte⁵⁹). Große Begeisterung löste 1904/05 aber auch der Sieg der Japaner (als einer „farbigen Rasse“) über das zaristische Russland aus. Umgekehrt konnten die Äthiopier als die „Japaner Afrikas“ bezeichnet werden. Ausführliche Erwähnung finden in westafrikanischen Blättern erstaunlicherweise auch prominente japanische Christen wie der als Kritiker westlicher Missionen hervorgetretene Kanzo Uchimura⁶⁰ oder – aus einem anderen asiatischen Land – die indische Sozialreformerin und Christin Pandita Ramabai, die als Vorbild für die „Emanzipation ihrer unglücklichen

58 Ausführlich diskutiert in KOSCHORKE, „Owned and Conducted“, S. 165–210 (Kapitel V: „Internationale Perspektiven – Einzelne Regionen“, zu Westafrika, Uganda, Japan, China, Korea, Südafrika, Armenien), einschließlich der Frage nach den Informationsquellen der jeweiligen Verweise auf außerindische Vorbilder.

59 Allerdings finden sich in der westafrikanischen Presse auch Dokumente, die heute für Äthiopisten von großer Bedeutung sind. So die (zumindest teilweise authentische) Korrespondenz von Menelik II. mit europäischen Missionaren, in der er diesen erklärt, sie seien in Äthiopien und Afrika überflüssig und sollten sich lieber um Asien und Europa kümmern – um die Evangelisierung Afrikas werde er sich kümmern (*The Lagos Weekly Record*, 23.05.1896, Text 304; *The Lagos Standard*, 17.06.1896, Text 305).

60 *The Lagos Standard*, 15.04.1896 (Text 307).

Schwestern“ in ihrer Heimat gepriesen wird.⁶¹ – In Südafrika sind es nicht nur die Aktivitäten und alternative Bildungseinrichtungen afroamerikanischer Reformpädagogen in den USA (wie das ‚Hampton Institute‘ in Virginia und die ‚Tuskegee School‘ in Alabama), die die Debatten der schwarzen Elite Natal inspirierten. Auch der erstaunliche Aufschwung unter der „Neger“-Bevölkerung Jamaikas – die ursprünglich als Sklaven am untersten Ende der sozialen Skala standen – spielt in diesen Diskussionen eine wichtige Rolle. Denn das Erfolgsgeheimnis des „raschen Fortschritts“ der Jamaikaner liege in einem ganz bestimmten Bildungskonzept – „industrial training, coupled with Christianity“. Umso dringlicher sei es darum, so der Appell von *Inkanyiso yase Natal* an seine missionarischen Unterstützer, in Natal trotz aller Kritik rassistischer Kolonisten an diesem Ausbildungsmodell auch in Zukunft festzuhalten: „This is the lesson to be learned from Jamaica.“⁶² – Die im Forschungsprojekt untersuchten Journale der *Iglesia Filipina Independiente* in den *Philippinen* wiederum sahen sich in ihrem Bruch mit Rom und der spanisch dominierten Kolonialkirche des Inselreiches dadurch bestätigt, dass es rom-freie katholische Kirchen auch in Indien, Sri Lanka und anderen asiatischen Ländern sowie auf der ganzen Welt gibt.⁶³

5.2 Internationale Kontroversen:

Der schwarzafrikanische Bischof S.A. Crowther und der Inder V.S. Azariah als überregionale Referenzfiguren

Bereits durch die missionarische Publizistik, erst recht aber durch die verschiedenen indigen-christliche Journale erfuhren „einheimische“ Christen aus unterschiedlichen Regionen und missionarischen oder kolonialen Kontexten voneinander. Dies war einerseits zwangsläufige Folge der missionarischen Darstellung des Christentums als globaler Bewegung, mit detaillierten Nachrichten aus den verschiedenen Einsatzgebieten in Asien, Afrika, Ozeanien oder Lateinamerika. Vor allem aber war dies die leitende Fragestellung und spezifische Perspektive vieler indigen-christlicher Journale. „It is well for us to look around and see what it being done in other parts of the world by the races recently brought into the flock of Christ“ – so leitet etwa in Indien der *Christian Patriot* seine ausführliche Berichterstattung über die erstaunlichen Fortschritte der afrikanischen Christen in Uganda ein.

61 *The Gold Coast Leader*, 29.05.1909, S. 2 (Text 312).

62 *Inkanyiso yase Natal*, 31.12.1891, S. 6 (Text 206).

63 KOSCHORKE u.a., *Discourses* (2016), Texte 427–433.

Diese seien den indischen Christen in vielem „weit voraus“ („far ahead“) – und zeigten zugleich, was auch in den Kirchen Indiens möglich sein sollte.

Ein besonders eindrückliches Beispiel für den sich ständig weitenden Raum der Kommunikation im 19. Jahrhundert zwischen einheimischen Christen aus unterschiedlichen Regionen und Kontinenten dürften die Debatten um Samuel A. Crowther (ca. 1806–1891) darstellen. Dieser war der erste schwarzafrikanische Bischof der Neuzeit. „The slave boy who became Bishop“ aus dem heutigen Nigeria, wie er in der Presse vielfach titulierte wurde, entwickelte sich rasch zu einer international bekannten Figur und löste in unterschiedlichen missionarischen und kolonialen Kontexten intensive Diskussionen aus. 1864 wurde er in der Kathedrale von Canterbury zum anglikanischen Oberhaupt für Britisch-Äquatorial-Westafrika geweiht. Seine bemerkenswerte Karriere wurde nicht nur in Westafrika zum sichtbaren Symbol für die Aufstiegshoffnungen der gebildeten afrikanischen Elite. Sie stimulierte auch in zahlreichen anderen Regionen Debatten über „indigenous leadership“ und den Status einheimischer Christen in den jeweiligen Kolonialgesellschaften und Missionskirchen. In Südafrika etwa verwies der *Kaffir Express* (und damit eines der frühesten schwarzen Blätter des Landes) bereits in seiner ersten Ausgabe vom Oktober 1870 auf Crowther als „living proof of what can be done by the Gospel and education on a poor slave boy captured by one of our own cruisers on the West coast of Africa“. Dies geschah in Auseinandersetzung mit dem Rassismus weißer Siedler, die die „Zivilisationsfähigkeit“ der Afrikaner bestritten und darum alle Bildungsaktivitäten der Missionare für überflüssig erklärten. In der indischen Presse wurden bereits anfangs der 1870er Jahre Stimmen laut, die unter Verweis auf das erfolgreiche Wirken des Westafrikaners einen „einheimischen“ Bischof auch für das südindische Tinnevely forderten. Es gebe Leute – so etwa die *Madras Mail* in ihrer Ausgabe vom 24. März 1873 –, „who believe that a native bishop is just now the want of the missionary cause. Bishop Crowther, they think, has done well in Africa, and a Bishop of a portion of Tinnevely would do equally well.“ Konkrete Überlegungen zu einem singhalesischen und einem tamilischen Bischof – ebenfalls unter Verweis auf die allgemein „as a perfect success“ betrachtete Konsekration von Crowther – sind auch für das koloniale Sri Lanka Ende der 1870er Jahre bezeugt.⁶⁴ Diskussionen über einen einheimischen Maori-Bischof kenn-

64 Alle Einzelnachweise zu diesem Abschnitt finden sich in: Klaus KOSCHORKE, „When is India to have her own native bishops?“. Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806–1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert, in: Mariano DEIGADO / Michael STEVERNICH (Hrsg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*, St. Ottilien 2011, S. 315–324. Der *Christian Patriot* verweist wiederholt auf Crowther und andere westafrikanische Bischöfe als Beleg für die Möglich-

zeichnet ganz ähnlich die Situation in den neuseeländischen Missionsgemeinden der 1870er Jahre. In Kanada war es der indianische Pastor Henry Budd, der um 1850 als „first native missionary“ des Kree-Volkes von der anglikanischen Church Missionary Society ordiniert wurde und alsbald in eine briefliche Korrespondenz mit seinen indischen Amtskollegen trat, denen er zu ihrer Ordination gratulierte, und der in der missionarischen Publizistik früh mit Crowther verglichen wurde.⁶⁵ Auch in Britisch-Guyana war Crowther ein bekannter Name und wurde in der lokalen Presse als einer von zwei farbigen Bischöfen in der globalen anglikanischen Gemeinschaft (zusammen mit einem Amtskollegen aus Haiti) gewürdigt.

Später, nach seiner schrittweisen Entmachtung 1890/91 sowie der Benennung eines weißen (anstelle schwarzen) Nachfolgers, wurde Crowther's Schicksal in der westafrikanischen Presse als Angriff auf die Rechte der afrikanische „Rasse“ im Ganzen sowie „aller“ gebildeten Afrikaner verstanden. „It is the question of a cause in which *all Africans* are concerned. It is felt so all along the [sc. West African] coast“ – so etwa die *Sierra Leone Weekly News* am 12. September 1891. Führende Christen „der verschiedenen Denominationen“ fanden sich in gemeinsamen Protestschreiben aus Sierra Leone an die CMS-Zentrale im fernen London zusammen.⁶⁶ Überhaupt wurden diese Debatten wesentlich über die Presse ausgetragen; und die in Sierra Leone erscheinende *Weekly News* wusste sich in ihrer Unterstützung Crowther's einig mit der in Lagos publizierten *Lagos Times*, die – „owned and conducted by natives and Churchmen“ – „has been just as outspoken and emphatic in support of Bishop Crowther“ wie sie selbst.⁶⁷

Als umgekehrt in Indien schließlich 1912 mit V.S. Azariah der erste Asiate zum Bischof in der anglikanischen Kirche erhoben wurde, wurde er vom *Christian Patriot* in eine Reihe gestellt mit seinem „great African predecessor, Bishop [S.A.] Crowther“.⁶⁸ Das Beispiel Azariah's wiederum befügelte in der Folgezeit afrikanische Debatten über eine „einheimische“ Gestalt des Christentums. Über seine Konsekration 1912 in der Kathedrale von Dorna-

keit und Notwendigkeit von „Christian Indian Bishops“ (*The Christian Patriot*, 12.01.1907, S. 6; ebd., 18.06.1898, S. 5 [Text 92]) und setzt Crowther bei seinen Lesern als eine bekannte Persönlichkeit voraus (ebd., 07.12.1901, S. 2), die – ebenso wie andere prominente farbige Christen – „the power of the Spirit and of the capabilities of the coloured race“ belege (ebd.).

65 Tolly BRADFORD, *World Visions: Native Missionaries, Mission Networks and Critiques of Colonialism in 19th Century South Africa and Canada*, in: Peter LIMB / Norman ETHEINGTON / Peter MIDGLEY (Hrsg.), *Grappling with the Beast. Indigenous Southern African Responses to Colonialism, 1840–1930*, Leiden 2010, S. 311–339.

66 *Sierra Leone Weekly News*, 07.03.1891.

67 *Sierra Leone Weekly News*, 12.09.1891.

68 *The Christian Patriot*, 07.09.1912, S. 5 (Text 94).

kal wird auch in der Presse im heutigen Ghana berichtet und dabei u.a. das Tragen einheimischer (statt nur europäischer) Kleidung sowie die Befolgung indischer Traditionen (wie das barfußige Betreten der Kirche) hervorgehoben. „Should not the clergy in West Africa“ – so fragt 1914 *The Gold Coast Nation* – „follow his lead?“ – „India sighs to have an Indian Church“, schrieb 1916 ein nigerianisches Blatt ebenfalls unter Bezug auf Azariah, „with a form of worship that can realise Indian life and ideas ... Not a Church manufactured in England and foisted in India.“⁶⁹ Wie einst der Verweis auf den afrikanischen Bischof die indischen Debatten angeheizt hatte, so dient nun zunehmend der indische Bischof in Afrika als Symbol kirchlicher Eigenständigkeit und einer nicht-westlichen Gestalt des Christentums.

5.3. Zum Konzept einer ‚Transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit‘

Beobachtungen wie die zuvor genannten führten zur Formulierung des Konzepts einer ‚Transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit‘/ ‚Transregional Indigenous Christian Public Sphere‘ als Zielpunkt des München-Hermannsbürger Journale-Projektes.⁷⁰ „Dieser Begriff verweist auf den – durch die rasante Verbreitung von Zeitungen und Zeitschriften etablierten und sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ständig ausweitenden – Kommunikationsraum, der gegenseitige Wahrnehmung und vielfältige Formen der Interaktion zwischen (zuvor kommunikativ unverbundenen) indigen-christlichen Akteuren und Gruppen aus verschiedenen Regionen und Kontinenten sowie unterschiedlichen missionarischen oder kolonialen Kontexten ermöglicht. Als kommunikativer Horizont eines sich stabilisierenden überregionalen indigen-christlichen Bewusstseins und entstehender Raum des vielfältigen Austauschs bildet er eine eigenständige

69 *The Gold Coast Nation*, 02.04.1914 (Text 314); *The Sierra Leone Weekly News*, 22.07.1916, S. 10 (Text 315).

70 Ausführlich diskutiert in: Klaus KOSCHORKE / Adrian HERMANN, „Beyond their own dwellings.“ Die Entstehung einer transregionalen und transkontinentalen indigen-christlichen Öffentlichkeit, in: KOSCHORKE / HERMANN u.a. (Hrsg.), „To give publicity“, S. 225–261; Klaus KOSCHORKE, Weltmission, globale Kommunikationsstrukturen und die Vernetzung der indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Ulrich VAN DER HEYDEN / Andreas FELDKELLER (Hrsg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen*, Stuttgart 2012, S. 193–212.

Größe innerhalb der entstehenden globalen Öffentlichkeit im kolonialen Zeitalter“.⁷¹

Der Begriff der „Öffentlichkeit“ spielt bemerkenswerterweise bereits in den im Rahmen des Forschungsprojektes untersuchten Quellen selbst vielfach eine wichtige Rolle.⁷² Der aktuelle politische, sozialwissenschaftliche und historiographische Diskurs ist wesentlich durch die Diskussionen um Habermas' berühmte Schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von 1962 bestimmt, die vor allem seit ihrer Übersetzung ins Englische (1989) eine breite internationale Debatte ausgelöst hat.⁷³ Ein im vorliegenden Kontext besonders relevanter Aspekt ist die Frage, wieweit das am aufgeklärten Bürgertum Mitteleuropas im 18. und frühen 19. Jahrhundert entwickelte Habermas'sche Modell von Öffentlichkeit als Raum des Dialogs und der rationalen Debatte auch auf die durch asymmetrische Machtverhältnisse gekennzeichneten Kolonialgesellschaften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts anwendbar ist. Nancy Fraser etwa wies darauf hin, dass „die bürgerliche Öffentlichkeit nie *die* [sc. einzige] Öffentlichkeit“ war. Vielmehr sei Öffentlichkeit immer auf der Basis einer gleichzeitigen Herausbildung einer „Vielzahl konkurrierender Öffentlichkeiten“ zu beschreiben.⁷⁴ Sandria B. Freitag stellte die Frage nach „the nature of ‚the public‘ in colonial South Asia“ und wies auf „important cultural differences in the ways ‚public‘ is conceived“ hin.⁷⁵ In seiner detaillierten Auseinandersetzung mit „Öffentlichkeiten“ und „Gegenöffentlichkeiten“ argumentiert Michael Warner, dass eine Öffentlichkeit ihrer Adressierung als *spezifischer Öffentlichkeit* nicht vorausgeht, sondern vielmehr durch diesen Akt selbst konstituiert wird: „A public is a space of discourse organized by nothing other than discourse it-

71 So die Begriffsdefinition in: KOSCHORKE / HERMANN, *Indigen-christliche Öffentlichkeit*, S. 234.

72 So in seinen unterschiedlichen Derivaten, z.B.: (Südafrika:) „To give publicity to our thoughts and opinions“ (*Inkanyiso yase Natal*, 12.03.1891, S. 2, Text 120; ebd., 11.01.1891, S. 3, Text 126; ebd., 13.01.1893, S. 5, Text 122: „light of public opinion“). – (Indien:) „Is there such a thing as public opinion in India?“ (*The Christian Patriot*, 20.02.1896, S. 4, Text 47). – (Westafrika): „to create and foster public opinion“ (*Sierra Leone Weekly News*, 06.09.1890, S. 5, Text 222); „newspapers as organs of public opinion“ (*Sierra Leone Weekly News*, 28.10.1893, S. 4, Text 231); etc.

73 Jürgen HABERMAS, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge 1989.

74 Nancy FRASER, *Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie*, in: Elvira SCHEICH (Hrsg.), *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg 1996, S. 151–182, hier: S. 158.

75 Sandria B. FREITAG, Introduction, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 14/1, 1991, S. 1–13, hier: S. 3, 6.

self. ... It exists by virtue of being addressed.“⁷⁶ Die „koloniale Öffentlichkeit“, so die Afrika-Historikerin Stephanie Newell, sei als ein Raum zu verstehen, der eine „plurality of encounters between colonizer and colonized“ ermöglichte.⁷⁷ Ein solches „inklusive“ Verständnis der kolonialen Öffentlichkeit versteht die sozialen Verhältnisse in den Kolonialgesellschaften einerseits als entscheidend von asymmetrischen Machtverhältnissen geprägt, weist aber andererseits auf die kritische und emanzipatorische Bedeutung indigener Periodika hin.⁷⁸

Ganz in Entsprechung zu der so betonten „plurality of encounters“ richtet sich etwa auch *Inkanyiso yase Natal* – um dies eingangs erwähnte Beispiel aufzugreifen – an drei unterschiedliche Adressaten: 1. Seine afrikanische Leserschaft („published chiefly for the benefits of the Natives“); 2. ein missionarisches Publikum (als potentielle Unterstützer); sowie 3. die Kolonialadministration und weiße Siedlergesellschaft in Natal („the colonists [who] of large know nothing or little of the Natives“). – In Indien ist es der *Christian Patriot*, der sich – neben der „Indian Christian community“ als seinem Hauptadressaten – an die missionarische Gemeinschaft, die Kolonialadministration sowie insbesondere auch an die gebildete Hindu-Elite bzw. die außerchristliche Öffentlichkeit des Landes wendet. Wichtige Debatten und eigene Positionsbestimmungen werden im *Christian Patriot* gerade auch in Auseinandersetzung mit der Presse anderer religiöser Gemeinschaften geführt.⁷⁹ Die indisch-christliche Gemeinschaft selbst als Hauptadressat wird aber nicht nur in Indien, sondern ebenso auch in der Diaspora Südasiens („Burma, Ceylon, Straits“), Südafrikas und Großbritanniens anvisiert, als deren Organ sich der *Christian Patriot* ja versteht.⁸⁰ Zugleich sieht sich der *Christian Patriot* als Teil einer globalen christlichen Gemeinschaft, mit deren Repräsentanten aus allen Teilen der Welt – und insbesondere mit „einheimischen“ Führungspersönlichkeiten aus dem heute sog. globalen Süden – er in Verbindung zu treten sucht. Neben der missionari-

76 Michael WARNER, *Publics and Counterpublics* (Abbreviated Version), in: *Quarterly Journal of Speech* 88/4, 2002, S. 413–425, hier: S. 413. Ausführlich: Ders., *Publics and Counterpublics*, Cambridge 2000, passim.

77 Stephanie NEWELL, *The Power to Name. A History of Anonymity in Colonial West Africa*, Ohio 2013, S. 37.

78 Ebd., S. 36.

79 So vor allem in Auseinandersetzung mit der ebenfalls in Madras erscheinenden Wochenzeitschrift *The Hindu*, dem Flugschiff des Hindu-Revivals in Südindien, oder dem vielfach auch zustimmend zitierten *Indian Social Reformer* und *Indian Messenger*, dem Organ der religiösen Reformbewegung „Brahmo Samaj“. Andere häufig erwähnte Vertreter der Hindu-Presse sind *Indu Prakash*, *Prabudapa Barata*, die *Indian Review* oder *The Hindoo Patriot*.

80 *The Christian Patriot*, 19.02.1916, S. 4 (Text 4).

schen Publizistik spielt dabei der Austausch von Nachrichten durch die indigen-christliche Presse (durch gegenseitiges Zitation, Nachdruck, wechselseitige Übersetzung oder Hilfe beim Vertrieb) eine zunehmend wichtige Rolle.

Auch in Japan ließ die frühe protestantische Bewegung – so das Ergebnis einer Analyse von Mira Sonntag zur christlichen Publizistik des Landes – von Anfang an (seit den 1880er Jahren) ein globales Bewusstsein erkennen, gepaart mit einem japanischen Patriotismus christlicher Prägung. „Early sources show the Protestant movement in Japan as cosmopolitan in character, while at the same time stressing ... patriotic sentiments.“⁸¹ Analog die Situation in Korea, wo sich die Anfänge einer indigenen Presse vielfach den Aktivitäten christlicher Pioniere verdankten. Zugleich stellte deren Publizistik eine Verbindung her „to both the publics of imperial Japan and global Protestantism.“⁸²

Von besonderer Bedeutung im gegebenen Kontext sind die medial vermittelten Kontakte im Rahmen des ‚Black Atlantic‘. „African Christians learned about African American life in African-edited newspapers“, die ihrerseits in erheblichem Umfang afroamerikanische Journale zitierten – so das Resümee von Andrew Barnes zu den Austauschbeziehungen zwischen afrikanischer und afroamerikanischer Presse Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts.⁸³ „These African American Christian networks created what Paul Gilroy called the ‚Black Atlantic‘, i.e. the idea of a shared (imagined) community that stretches across the ocean from North America to Africa and Europe.“⁸⁴ Da aber Paul Gilroy⁸⁵ selber primär an der späteren – säkular-humanistischen – Version dieser transatlantischen Gemeinschaft interessiert war, deren frühere Form v.a. auch durch christliche Akteure und ihre Journale konstituiert wurde, spricht Barnes – bezogen auf diese frühere Phase – programmatisch von einem ‚Christian Black Atlantic‘. – Ein besonders eindrückliches Beispiel für den Atlantik als transkontinentalen Kommunikationsraum schwarzer Christen stellt die ‚African Orthodox Church‘ (AOC) dar, die Gegenstand der Münchener Habilitation und meh-

81 Mira SONNTAG, Christian Patriotism and Japanese Expansionism. ‚God’s Kingdom‘ in the Debates of Christian Intellectuals in Modern Japan, in: KOSCHORKE / HERMANN u.a., „To give publicity“, S. 285–298, hier: S. 291.

82 Michael SHAPIRO, Korean Christianity Between the Imperial Japanese and Global Protestant Publics, in: Ebd., S. 317–330, hier: S. 318.

83 Andrew BARNES, Global Christianity and the Black Atlantic. Tuskegee, Colonialism and the Shaping of African Industrial Education, Waco 2017, S. 2; ders., The Christian Black Atlantic. African Americans, Ethiopianism, and Christian Newspapers in Africa, in: KOSCHORKE / HERMANN u.a., „To give publicity“, S. 345–361.

84 Ebd., S. 345.

85 Paul GILROY, The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness, London 1993.

rerer Beiträge von Ciprian Burlacioiu zum Journale-Projekt war. 1921 in New York gegründet, hatte diese schwarze Kirche schon drei Jahre später (1924) einen eigenen Ableger in Südafrika und nochmals drei Jahre später auch in Ostafrika. Das Besondere: Dies geschah nicht etwa als Folge gezielter evangelisatorischer Aktivitäten seitens der afroamerikanischen Zentrale in New York, sondern war zunächst allein durch das Medium der schwarzen Presse vermittelt. Durch sie erfuhren afrikanische Christen in Südafrika 1924 von der neugegründeten Kirche in Amerika, der sie sich umgehend anschlossen – lange bevor es zu brieflichen Kontakten oder gar einem ersten persönlichen Besuch in den USA kam. „Within three years the East and the West have met each other in the African Orthodox Church. Without any direct missionary agency, the glad tidings have bridged the Atlantic *through the press* ...“ – so die Selbstdarstellung der AOC in ihrer Publizistik.⁸⁶ Noch heute existiert die AOC in mehreren Ländern Afrikas, der Karibik und des amerikanischen Kontinents.

6. Von der kognitiven Interaktion zu direkten Kontakten und transregionaler Vernetzung

Der internationale Horizont der Berichterstattung vieler Journale führte zu unterschiedlichen Formen eines überregionalen Kontaktes, die sich gleichsam idealtypisch am *Christian Patriot* ablesen lassen. An diesem Beispiel sollen im Folgenden drei solcher Kontaktstufen exemplifiziert werden. Sie sind relevant sowohl zum Verständnis der – gerade anhand des *Christian Patriot* gut zu beobachtenden – Formation einer transregionalen indigenchristlichen Öffentlichkeit wie als Etappen auf dem Weg zur Bildung überregionaler (und transkontinentaler) Netzwerke.

(a) *Kognitive Interaktion: Afrika als Vorbild.* Am 18. Juni 1898 druckt der *Christian Patriot*, wie bereits erwähnt, wortwörtlich einen längeren Artikel aus einem Missionsjournal ab, der von der Teilnahme westafrikanischer (Assistenz-)Bischöfe an der vierten anglikanischen Lambeth-Konferenz im Jahr 1897 berichtet. Hervorgehoben wird auch das große Interesse, das ihnen dort zuteil wurde, einschließlich eines Empfangs bei Queen Victoria. An diesen ausführlichen Nachdruck schließt sich nur ein einziger kurzer Satz an, mit dem der *Christian Patriot* diese Nachricht kommentiert: „When is India to have her own native Bishops?“⁸⁷ Im Hintergrund stehen

86 KOSCHORKE u.a., *Discourses* (2016), Text: 436; zur ‘African Orthodox Church’ siehe die Monographie von Burlacioiu, *Within three years*.

87 *The Christian Patriot*, 18.06.1898, S. 5 (Text 92). Zitiert wird aus dem *Church Missionary Intelligencer* 49, 1898, S. 425.

die Jahrzehnte langen Auseinandersetzungen um das Programm einer „sich selbst regierenden einheimischen Kirche“ und insbesondere die Forderung nach einem eigenen indischen Bischof. Diese Forderung war wiederholt von prominenten indischen Christen vorgebracht und von Teilen des missionarischen Establishments immer wieder abgelehnt bzw. hinausgezögert worden („Not yet“ – „the time is not yet ripe“). Gerade in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts hatte diese Debatte wieder an Fahrt aufgenommen. „It was acknowledged by all that India is sadly behind-hand as regards the Episcopate“, heißt es etwa 1899 in einer anderen Zeitschrift indischer Christen: „No native of the soil ... has yet been consecrated bishop.“⁸⁸

Zu direkten Kontakten in die betreffende Region aber führt dieser Verweis auf die als vorbildlich wahrgenommenen Verhältnisse in Westafrika *noch nicht* – ebenso wie bei anderen Hinweisen auf entferntere Länder wie etwa Uganda, dessen erst jüngst entstandene Kirche im *Christian Patriot* ebenfalls wiederholt als Modell und „teaching lesson“ auch für indische Christen genannt wird. Wohl aber prägt dieser sich weitende Wahrnehmungshorizont zunehmend auch die Debatten vor Ort. „The progress of the Indian Church will depend a great deal upon the efforts made by Indian Christians in the direction of self-support and self-extension“, heißt es im *Christian Patriot* vom 11. März 1905. Dass ein solcher Fortschritt in Indien durchaus möglich sei, behauptet das Blatt – gegen missionarischen Einspruch – gerade unter Bezug auf die ugandische Kirche, die bereits enorme Schritte in Richtung Selbst-Regierung unternommen habe⁸⁹. Der Verweis auf Uganda (sowie andere als fortschrittlich wahrgenommene Länder) wird in der Folge zu einem Dauer-Topos in innerindischen Debatten. So fordert ein indischer Leserbriefschreiber 1910 – im Vorfeld der Diskussionen um die Weltmissionskonferenz in Edinburgh – unter Berufung gerade auch auf dies afrikanische Land eine „vollständige Unabhängigkeit“ für die Kirche Südindiens.⁹⁰ Solche Formen medial vermittelter gegenseitiger Wahrnehmung repräsentieren das, was wir – im Anschluss an Dietmar Rothermund⁹¹ – als „kognitive Interaktion“ bezeichnen. Sie bildet zugleich eine wesentliche Voraussetzung für das Entstehen früher Formen einer christli-

88 *Indian Christian Guardian* 3, 1899.

89 *The Christian Patriot*, 11.03.1905, S. 5 (Text 96).

90 *The Christian Patriot*, 30.04.1910, S. 4 (Text 31): „absolute independence for Indian Christians ... following the example of Japan and Uganda.“

91 Vgl. das DFG Schwerpunktprogramm: „Transformationen der europäischen Expansion vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. Forschungen zur kognitiven Interaktion europäischer mit außereuropäischen Gesellschaften“; programmatische Grundlagen teilpubliziert in: Dietmar ROTHERMUND (Hrsg.), *Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion*, München 1999.

chen Süd-Süd-Solidarität bzw. der Entwicklung eines christlichen „Panindigenismus“, wie es Tolly-Bradford⁹² in anderem Zusammenhang genannt hat.

(b) *Direkte Kontakte: Besuch der Japaner in Indien.* Von ganz anderer Art waren die Beziehungen indischer Christen zu Japan. Zu diesem Land und seinen Christen bestanden spätestens seit dem russisch-japanischen Krieg 1904/05 – der überall in Asien nationalistischen Bewegungen und panasiatischen Bestrebungen Auftrieb gab – intensive Beziehungen. Die Ereignisse in Fernost fanden in Indien nicht nur in der politischen und der Hindu-Presse, sondern auch in der christlichen Publizistik missionarischer wie indigen-christlicher Provenienz große Beachtung. Dort wurde der phänomenale Aufstieg Japans weithin als Folge seiner Aneignung westlich-christlicher Modernität verstanden; und in der Berichterstattung des *Christian Patriot* wurde das Land der aufgehenden Sonne zum Dauerbrenner. 1906 führte dies – „at the special request and invitation“ durch den indischen YMCA – zum Besuch einer Delegation zweier prominenter japanischer Christen in Indien⁹³. Ihre siebenwöchige Tour führte durch den ganzen Subkontinent, vom Norden (Lahore, Kalkutta) bis in den Süden (Madras) und Westen (Bombay). Das Thema ihrer viel umjubelten – und in der Presse ausführlich wiedergegebenen – Vorlesungen lautete: „What can [Christian] India learn from Japan?“. Die Antwort bestand im Verweis auf (a) die Bedeutung indigener Leitungsstrukturen; (b) die Überwindung des missionarischen Denominationalismus; sowie (c) die Notwendigkeit von Bildung für Frauen. In allen größeren Städten wurden die japanischen Gäste „officially and formally“ durch die lokalen indisch-christlichen Assoziationen „on behalf of the [Indian Christian] community“ willkommen geheißen. In Madras etwa wurde zu ihrer Begrüßung „a general meeting of all Protestant Christians in the city“ arrangiert.⁹⁴ „To us [Indian] Christians this visit has been of incalculable value“, resümiert der *Christian Patriot* am Ende ihrer Reise.⁹⁵ Damit verbanden sich große Hoffnungen für die

92 BRADFORD, *World Visions*, S. 311.

93 *The Christian Patriot*, 21.04.1906, S. 4 (Text 111). Zur Reise der japanischen Delegierten (J. Sakunoshin Motoda, Tasuku Harada) siehe KOSCHORKE, *Owned and Conducted*, S. 173–179, 213ff.; ders., ‚What can India learn from Japan?‘ Netzwerke indigen-christlicher Eliten in Asien und christliche Internationalismen um 1910, in: Jürgen G. NAGEL / Michael MANN (Hrsg.), *Jenseits der Grenze. Europa in der Welt in Zeiten der Globalisierung*. Festschrift für Reinhard Wendt, Heidelberg 2015, S. 19–42; sowie: KOSCHORKE u.a., *Discourses* (2018), Texte 111–115.

94 *The Christian Patriot*, 28.04.1906, S. 5.

95 *The Christian Patriot*, 02.06.1906, S. 8; ähnlich *The Christian Patriot*, 21.04.1906, S. 4 (Text 111).

Zukunft: „Their visit will unite the churches of India and Japan in the bonds of mutual understanding and sympathy.“⁹⁶

Betont wurde von beiden Seiten – Gästen und Gastgebern – nicht nur der gemeinsame christliche Glaube, sondern ebenso auch das sie verbindende asiatische Erbe. „The people of Japan and the people of India are one in the Lord Jesus Christ“, heißt es in einem Schreiben indischer Christen an „The Christian Brethren in Japan“, das sie den japanischen Besuchern mit auf den Weg gaben. Letzteren sei dafür zu danken, dass sie Christus – selbst ein Orientale, der aber später vom „Westen“ in Beschlag genommen worden sei – dem „Osten“ wiederzugeben suchten.⁹⁷ Die Japaner wiederum hoben die besonderen Beziehungen zwischen Indien und Japan als „asiatischer“ Bruder-Nation hervor: „We have an especial regard for India.“⁹⁸ Auch auf lokaler Ebene wurden Kontakte geknüpft. So sammelte die Gemeinde in Lahore (und in anderen nordindischen Städten) anlässlich einer lokalen Hungersnot im fernen Japan eine Kollekte für notleidende japanische Christen.⁹⁹ Zugleich wurden vielfältige Überlegungen zur Vertiefung und Verstetigung der entstandenen Kontakte angestellt. Einladungen und Gegeneinladungen wurden ausgesprochen, der Besuch einer indischen Delegation in Japan eingeleitet, die Entsendung indisch-christlicher Dozenten und Studenten nach Fernost diskutiert sowie die Einrichtung gemeinsamer indisch-japanischer Vorlesungen erörtert.¹⁰⁰

(c) *Netzwerkbildung: Die Tokio-Konferenz 1907.* Eine neue Etappe markiert die Tokio-Konferenz der World's Student Christian Federation (WSCF) des Jahres 1907.¹⁰¹ In der zeitgenössischen japanischen Berichterstattung wurde die Versammlung gewürdigt als „the first meeting of an in-

96 *The Christian Patriot*, 21.04.1906, S. 4 (Text 111).

97 *The Christian Patriot*, 28.04.1906, S. 3.

98 *The Christian Patriot*, 24.03.1906, S. 3 (Text 112)

99 Ebd.

100 *The Christian Patriot*, 28.04.1906, S. 3 (Text 113).

101 World's Student Christian Federation (Hrsg.), *Report of the Conference of the World's Student Christian Federation: Held at Tokyo, Japan, April 3–7, 1907*, New York 1907; umfangreiche Archivbestände finden sich in der Yale Divinity School / Dale Library / Record Group 46. – Eine monographische Darstellung dieser Konferenz in gesamtasiatischer Perspektive ist ein dringendes Desiderat. Wichtige Hinweise finden sich bei: Hans-Ruedi WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement*, London 1966, S. 69–77; Susan B. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India*, Grand Rapids 2000, S. 41–46; C. Howard HOPKINS, *John R. Mott 1865–1955. A Biography*, Grand Rapids 1979, S. 314–320; Ruth ROUSE / Stephen C. NEILL / Harold E. FEY, *A History of the Ecumenical Movement*, Geneva 1993, vol. I, S. 341ff.; vol. II, S. 68.

ternational character ever held in our country.“¹⁰² In jedem Fall handelt es sich um die erste ökumenische Konferenz in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter. Von den 627 Teilnehmern kamen mehr als 500 aus ‚orientalischen‘ Ländern, darunter 443 aus Japan, 74 aus China, 15 aus Indien sowie kleinere Delegationen aus anderen asiatischen Nationen (Burma, Formosa, Korea, Siam, Philippinen). Daneben sprachen Repräsentanten aus den USA (prominent dabei J.R. Mott), Europa, Russland (so der russisch-orthodoxe Erzbischof in Japan) und Australien. Veranstaltet wurde die Konferenz vom japanischen Zweig der WSCF, eine jener ursprünglich im Westen (1895 in Vadstena, Schweden) gegründeten Organisationen, die sich jedoch – ähnlich wie der YMCA – bald zur Plattform asiatisch-christlicher Eliten entwickelten. Die Einladung nach Tokio war bereits 1902 auf einer Vorgängerkonferenz der WSCF durch die Japaner ausgesprochen und angenommen worden. Planung und Durchführung lag mehrheitlich in japanischen (und chinesischen) Händen.

In der zeitgenössischen Publizistik wie in der indisch-christlichen Presse wurde die Konferenz gewürdigt als erstes Treffen asiatischer Führer, darin – so der *Christian Patriot* – ein Ereignis von „welthistorischer“ Bedeutung. „The conference will bring together, for the first time in the history of the Church, the leaders of the forces of Christianity from all parts of Asia.“¹⁰³ Dieser Punkt war zwar bereits in der missionarischen Berichterstattung hervorgehoben worden. In der Perspektive der indischen Leser verband sich dies aber mit der vielfach ausgesprochenen Überzeugung, dass das 20. Jahrhundert nicht mehr die Zeit der westlichen Missionen, sondern die Epoche der „einheimischen Kirchen“ und „einheimischen Christen“ sein werde.¹⁰⁴ In jedem Fall entwickelte sich die Konferenz zur Kontaktbörse künftiger asiatisch-christlicher Führungspersönlichkeiten, die in der Folgezeit in einer sich verdichtenden Verbindung miteinander stehen sollten. Hervorzuheben ist auch die Beteiligung asiatischer Frauen an der Tagung. Prominent war der Auftritt der indischen Reformpädagogin Liliwati Singh, die sich freilich nach dem direkten Vergleich Japan – Indien desillusioniert über die Bildungsperspektiven für die Masse der indischen Frauen zeigte: „When in Japan ... I felt discouraged over India.“¹⁰⁵ V.S. Azariah, später der

102 World's Student Christian Federation (Hrsg.), Report of the Conference, S. 185; vgl. WEBER, Asia, S. 69.

103 *The Christian Patriot*, 09.03.1907, S. 5 (Text 114); ebenso *The Christian Patriot*, 09.02.1907, S. 4f.

104 *The Christian Patriot*, 28.09.1901, Supplement to the 'Christian Patriot', S. 1 (Text 13).

105 *The Christian Patriot*, 11.01.1908, S. 6 (Text 115).

erste indische Bischof in der anglikanischen Kirche, kehrte von Tokio zurück „with a new vision of a great future for the Indian Church.“¹⁰⁶

Zentrales Thema der Konferenz war die Evangelisierung Asiens durch seine eigenen Kinder – Indiens durch Inder, Chinas durch Chinesen, Japans durch Japaner. Letztere betonten ihre Verpflichtung zum missionarischen Engagement auch in anderen Ländern des Kontinents. Von der Tokio-Konferenz 1907 gingen starke Impulse aus sowohl auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 (und ihre asiatischen Nachfolgekongressen 1912/13) wie auf die ersten Ansätze regionaler Zusammenschlüsse asiatischer Christen etwa im Nordosten des Kontinents.¹⁰⁷

7. Indigen-christliche Netzwerke und die Vielfalt christlicher Internationalismen um 1910

Nicht alle indigen-christlichen Journale waren global-ökumenisch orientiert. Es gab durchaus auch Gegenbeispiele, die eher eine lokale Identität betonten und sich in fast xenophober Abschottung als Gegenmodell zum missionarischen Christentum des Westens präsentierten.¹⁰⁸ In anderen Journalen hingegen wird das Christentum als globale Bewegung und emanzipatorische Potenz wahrgenommen, trotz gegenteiliger Erfahrungen in der jeweiligen Kolonialgesellschaft und den Missionskirchen vor Ort. Der Fokus ist dann darauf gerichtet „what is being done in other parts of the world by the races newly brought into the fold of Christ.“¹⁰⁹ Daraus resultierten unterschiedliche transregionale (und teils auch transkontinentale) Netzwerke, über die in diesen Journalen entweder berichtet wird oder die durch deren

106 *The Christian Patriot*, 17.02.1912, S. 3 (Text 115).

107 So bildete sich 1908 oder 1909 in Tokio eine kurzlebige ‚East Asian Christian Association‘, die Repräsentanten aus Japan, China und Korea zusammenzuführen suchte.

108 So etwa in China die ‚True Jesus Church‘ (Zhen Yesu jiahui), „the first durable indigenous Protestant sect in China“, die auf lokale Gründung zurückging und während des Ersten Weltkriegs enormen Zulauf erhielt; siehe LANG Xi, *Redeemed by Fire. Popular Chinese Christianity in the 20th Century*, New Haven 2010, S. 9ff.; Daniel BAYS, *Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937*, in: S. KAPLAN (Hrsg.), *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York 1995, S. 124–143, hier: S. 132–137. – Verwiesen sei auch auf die Fallstudie von Gloria Tseng, die am Beispiel christlicher Journale im China der 1920er Jahre die gelegentlich gegenläufige „relationship between global networks and indigenization“ untersucht; Gloria S. TSENG, *Protestant Missionary and Indigenous Christian Journals in Early Twentieth-Century China. The Relationship between Global Networks and Indigenization*, in: KOSCHORKE / HERMANN u.a., „To give publicity“, S. 299–306.

109 So die Formulierung in *The Christian Patriot*, 11.03.1905, S. 5 (Text 96), hier bezogen auf Uganda.

Berichterstattung teilweise erst generiert (oder zumindest verstärkt) werden. Diese Vielfalt indigen-christlicher Netzwerke wiederum lässt das Bild christlicher Globalität zu Beginn des 20. Jahrhunderts sehr viel pluriformer erscheinen, als es in klassischen Darstellungen zur Missions- und Ökumene-Geschichte dieser Periode erscheint.

In Indien sah es der *Christian Patriot* als seine Aufgabe an, „to bring together the various Christian organisations throughout India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“ und durch seine Berichterstattung das Bewusstsein einer gemeinsamen Identität („communal consciousness“) zu schaffen.¹¹⁰ In der Tat verlief die Ausbreitung und wachsende Vernetzung der „Indian Christian Associations“ im Lande selbst und in der indisch-christlichen Diaspora Südasiens und Südafrikas (sowie Großbritanniens) weitgehend parallel zu der sich ausweitenden Zirkulation des Blattes, weshalb es sich schließlich als das führende Organ der indisch-christlichen Gemeinschaft in den genannten Regionen bezeichnete.¹¹¹ Das ist geradezu ein Paradebeispiel für den engen Zusammenhang zwischen Presse und *community-building*, den Benedict Anderson in anderem Zusammenhang thematisiert hat.¹¹² – Westafrikanische Journale suchten die „union and cooperation among members of the race“ zu stärken und propagierten beispielsweise eine „Conference of prominent West African Natives“, die – nach dem Vorbild der „American Negroes“ – Repräsentanten aus den verschiedenen britischen Kolonien an der Westküste zusammenführen sollte.¹¹³ – Christliche Intellektuelle in Japan sahen ihr Land – so die Analyse ihrer Publizistik durch Mira Sonntag – als Mittler zwischen „Ost und West“ und wiesen sich selbst zugleich eine eigene Rolle in diesem globalen Vermittlungsprozess christlich-westlicher Modernität zu.¹¹⁴ – Schwarze Blätter in Südafrika, Liberia und den USA suchten den Austausch zwischen schwarzen Christen auf beiden Seiten des Atlantiks zu fördern – durch Kommunikation, Migration, Evangelisation, Handel oder Bildungsaktivitäten. Die Herstellung von Kontakten und Kooperation mit den rom-freien

110 *The Christian Patriot*, 19.02.1916, S. 4 (Text 4).

111 *The Christian Patriot*, 04.03.1916, S. 1 (Header): „The Leading Organ of the Christian Community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa.“

112 Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, repr. London 1996.

113 *The Lagos Standard*, 11.01.1905 (Text 259): „The Proposed Conference of West Africans.“

114 Asiatische Christen aus anderen Ländern (wie Indien) – so wäre hier vielleicht anzumerken – sahen in dem Kosmopolitismus ihrer japanischen Glaubensbrüder vor allen einen Ausdruck innerasiatischer Solidarität und registrierten weniger dessen nationalistische Komponente.

katholischen Kirchen Asiens und global schließlich war ein wichtiges Ziel der Publizistik der Iglesia Filipina Independiente in den Philippinen.

Eines der Schlagworte, das in den Debatten und Kontroversen um 1900 immer wieder auftaucht, ist die Formel der „*Three Selves*“¹¹⁵. Ursprünglich war die Zielvorstellung einer „sich selbst regierenden, selbst ausbreitenden und selbst finanzierenden einheimischen Kirche“ ein missionarisches Konzept, das um die Mitte des 19. Jahrhunderts unabhängig voneinander in verschiedenen missionarischen Kontexten entwickelt worden war. Gegen Ende des Jahrhunderts entwickelte es sich jedoch zunehmend zum emanzipatorischen Slogan indigen-christlicher Eliten in Asien und Afrika, die sich immer nachdrücklicher auf die ihnen einst verheißenen – aber wiederholt verweigerten oder hinausgeschobenen („not yet“) – Partizipationsrechte beriefen. Diskussionen über das Ziel und die Modalitäten der erstrebten „Selbst-Regierung“ wurden in verschiedenen Journalen zum Dauerthema. Ein Teilaspekt der Drei-Selbst-Formel erfuhr in den analysierten Dokumenten besondere Aufmerksamkeit: der der Selbst-Ausbreitung („self-extension“, „self-propagation“). Verstanden wurde er als Ausweis der Eigenständigkeit und Vitalität der entstehenden einheimischen Kirchen. So kam es in Asien seit der Jahrhundertwende in verschiedenen Regionen zu zahlreichen indigenen Initiativen sowie zur Gründung einheimischer Missionsgesellschaften als transregionaler Akteure. In Indien etwa wurde 1905 an symbolträchtigem Ort (Serampore) eine National Missionary Society of India (NMS) ins Leben gerufen. Sie folgte dem Motto: „Indian men, Indian money, Indian leadership“ und besaß bereits ein Jahr nach ihrer Gründung Zweigstellen in über einhundert indischen Städten. Bereits zuvor war 1900 im benachbarten Jaffna (Sri Lanka) eine Jaffna Student Foreign Missionary Society gebildet worden. Sie unterstand vollständig der Leitung und Finanzierung der lokalen Gemeinden und setzte sich zum Ziel, „to send ... their own native missionaries ... to Tamil speaking areas in neglected districts of other lands, such as South India, the Strait Settlements and South Africa.“¹¹⁶ Auf der oben erwähnten Tokio-Konferenz der WSCF im Jahr 1907 gaben die *japanischen* Delegierten zu Protokoll: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China ... is now generally shared by all [sc. Ja-

115 Einzelnachweise zu diesem Abschnitt bei Klaus KOSCHORKE, ‚Dialectics of the Three Selves‘. The Ideal of a ‚Self-governing, Self-supporting, Self-extending Native Church‘ – From a Missionary Concept to an Emancipatory Slogan of Asian and African Christians in 19th and Early 20th Centuries“, in: Hoffie HOFMEYER / J. STENHOUSE (Hrsg.), *Internationalising Higher Education*. Festschrift Gerald Pillay, Centurion, SA, 2018, S. 127–162.

116 *The Christian Patriot*, 28.07.1900, S. 3 (Text 40).

panese] Christians.“¹¹⁷ Koreanische Evangelisten waren um 1910 – dem Jahr der nationalen Katastrophe, als das Land seine Unabhängigkeit verlor – bereits unter ihren Landsleuten in Sibirien, der Mandschurei, Japan, Hawaii, Kalifornien und Mexiko aktiv (und starteten bald darauf in der chinesischen Shandong-Provinz auch eine transkulturellen Mission unter der chinesischen Bevölkerung). Dass in Afrika die junge ugandische Kirche bereits ihre eigenen Missionare in benachbarte Länder schickte, wurde 1905 noch im fernen Indien als emanzipatorischer Fortschritt gerühmt.¹¹⁸ Zentral war dies Motiv auch in den verschiedenen Zweigen der äthiopistischen Bewegung. „Ethiopianism called for an African-led Christian evangelization of Africa“, wie Andrew Barnes hervorhebt. Die Kritik am Paternalismus der Missionare – so das Ergebnis seiner Analyse afrikanisch-christlicher Zeitschriften – „did not prompt Africans to abandon Christianity, but, inspired by the stories of the achievements of African American Ethiopianists, to think through various schemes for Africans taking the initiative in the evangelization of Africa.“¹¹⁹

Die unterschiedlichen (in den analysierten Journalen sichtbaren) transregionalen und transkontinentalen Netzwerke führen zu einem erweiterten Bild christlicher Globalität und beleuchten die Vielzahl christlicher Internationalismen um 1910.¹²⁰

1910 war einerseits das Jahr der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, die in vielerlei Hinsicht einen Schub innerchristlicher Globalisierung markierte. Sie ist zurecht vielfach beschrieben worden als Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts sowie als „Geburtsstunde“ und Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung in den westli-

117 Report of the Conference of the World's Student Christian Federation at Tokyo April 3–7, 1907 (New York n.d. = 1908), S. 224f. Zur Tokio-Konferenz 1907 s.o.

118 *The Christian Patriot*, 11.03.1905, S. 5 (Text 96).

119 BARNES, *The Christian Black Atlantic*, S. 347.

120 Ausführlich zum Folgenden: Klaus KOSCHORKE, Christliche Internationalismen um 1910, in: Ebd., S. 261–282; ders., Christliche Internationalismen um 1910. Transkontinentale Netzwerke protestantischer Missionare und indigenchristlicher Akteure aus Asien und Afrika im Umfeld der Weltmissionskonferenz Edinburgh, in: O. BLASCHKE / F.J. RAMÓN SOLANS (Hrsg.), *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2019, S. 195–217. – Der Begriff „Internationalismus“ kennzeichnet im gegebenen Zusammenhang nicht zwischenstaatliche Beziehungen. Vielmehr dient er der Bezeichnung verschiedener überregionaler bzw. transkontinentaler Netzwerke, die Ausdruck eines globalen Bewusstseins waren und unterschiedliche Grade der Verdichtung erreichen konnten, analog der Verwendung des Begriffs etwa in Iriye, *Cultural Internationalism*. Iriye spricht von (kulturellem) Internationalismus als „global consciousness“ (S. 9), „as state of mind and as an institutional expression“ (S. 18) und „the exchange of ideas, cultures and persons [that] served to develop an international community“ (S. 191).

chen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Zugleich aber wurden ihre Kommunikationskanäle in steigendem Maße auch von den indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas genutzt, wie etwa in Asien die Edinburgh Continuation Committee Conferences der Jahre 1912/13 vor Augen führen. Von dort aus führt eine direkte Linie etwa zur Weltmissionskonferenz 1938 im indischen Tambaram. Diese Veranstaltung sah – am Vorabend des Zweiten Weltkriegs – erstmals eine Mehrheit der Delegierten aus der später sogenannten Dritten Welt (Asien, Afrika und Lateinamerika). Zugleich gab es afrikanische Initiativen, die ebenfalls erstmals spezifisch afrikanische Themen (wie die Frage nach dem biblischen Recht der Polygamie) auf die Tagesordnung dieser Versammlung des weltweiten Protestantismus zu setzen suchten.

Wir haben um 1910 auf der anderen Seite, neben der missionarischen Internationale (bzw. Edinburgh-Ökumene), eine Vielzahl nicht-missionarischer Netzwerke, die sich zum Teil ganz bewusst im Gegensatz zu den Strukturen der von Euroamerikanern dominierten westlich-protestantischen Missionsbewegung definierten. Sie finden sich vor allem im Bereich des sog. Äthiopismus – also jener breitgefächerten Emanzipationsbewegung afrikanischer und afroamerikanischer Christen auf beiden Seiten des Atlantik, die Unabhängigkeit von westlich-missionarischer Kontrolle suchte und die je nach Umständen in einer stärker kirchlichen oder eher politischen Variante existierte. Durch die Rückwanderungsbestrebungen afroamerikanischer Christen, missionarische Aktivitäten schwarzer Evangelisten aus der Karibik oder den USA in Afrika und die Fluktuation äthiopistischer Ideen bildeten sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert auch zahlreiche transkontinentale Verbindungen im Rahmen des sogenannten Black Atlantic. Die schwarze Presse spielte dabei eine wichtige Rolle. 1896 fusionierte die 1892 im südafrikanischen Pretoria gegründete Ethiopian Church mit der seit 1816 bestehenden afroamerikanischen African Methodist Episcopal Church (AME) aus den USA, die nun nicht mehr nur im westlichen, sondern auch im südlichen Afrika präsent war. „Without any direct missionary agency“ sowie anfangs ausschließlich durch das Medium der Presse entwickelte sich auch die 1921 in New York gegründete African Orthodox Church (AOC), wie oben erwähnt, rasch zu einer transatlantischen Kirche, bereits nach wenigen Jahren präsent auch in Süd- und Ostafrika.

In den analysierten Journalen lernen wir schließlich – zwischen diesen beiden Polen missionarischer und anti-missionarischer Netzwerke – vielfältige Formen transregionaler Verbindungen indigen-christlicher Eliten von unterschiedlicher Dichte und Reichweite kennen. Sie in ein breiteres Spektrum christlicher Globalität zu Beginn des 20. Jahrhunderts einzuzeichnen, dürfte eine lohnende Herausforderung sein.

Da wären beispielsweise die oben erwähnten indigen-christlichen Missionsgesellschaften (und Initiativen) als transregionale Akteure, die nicht zufällig um die Jahrhundertwende zeitgleich in verschiedenen Regionen Asiens und Afrikas aus dem Boden sprießen. Galt doch das 19. Jahrhundert in den Augen vieler asiatischer Christen als das Jahrhundert der (durchaus verdienstvollen) westlichen Missionare. Das neue 20. Jahrhundert hingegen solle – so eine verbreitete Überzeugung – ganz im Zeichen von „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“ stehen.¹²¹ – Netzwerke ethnischer Diasporen haben in der gesamten Geschichte des Christentums und seiner Ausbreitung eine wichtige Rolle gespielt. Um die Jahrhundertwende gewinnen sie aber eine ganz neue Dynamik – angesichts der großräumigen Bevölkerungsverschiebungen etwa innerhalb des britischen Empire (im Rahmen des Instituts der ‚Indentured labour‘) und der kolonialen Welt im Ganzen. Für die Ausbreitung des Christentums in der indischen, chinesischen, koreanischen oder afrikanischen Diaspora dieser Zeit hatte dies teils sehr direkte Folgen. – Transregionale Netzwerke christlicher Laienvereinigungen bezeichnen einen weiteren bislang kaum erforschten Aspekt überregionaler Organisationsformen. Ein konkretes Beispiel – der sich parallel zur wachsenden Zirkulation des *Christian Patriot* ausweitende Verbund indisch-christlicher Assoziationen in Indien, Südasien, Südafrika und Großbritannien – wurde oben bereits erwähnt. Analoge Beispiele aus anderen Regionen zu sammeln und analysieren, wäre eine äußerst lohnende Aufgabe. – Große Bedeutung kam schließlich den unterschiedlichen regionalen YMCAs als Plattform und Kontaktbörsen asiatisch-christlicher Eliten zu. Ursprünglich eine westliche Gründung, agierten die asiatischen YMCAs seit etwa 1900 zunehmend autonom und entwickelten sich rasch zum Übungsfeld für „indigenous leadership“. In Indien kam etwa der mehrfach erwähnte Besuch einer japanischen Delegation 1906 zustande „at the special request and invitation of the Indian ... Y.M.C.As.“¹²² In Japan selbst ist der dortige YMCA kürzlich von Mark Shapiro als eine „homegrown movement“ unter Angehörigen der gebildeten Oberschicht (früheren Samurai, die zum Christentum konvertiert waren) charakterisiert worden, die oft auf lokale Initiativen zurückging; „and its leadership was Japanese rather than foreign.“¹²³ In Korea wiederum rekrutierte sich der YMCA besonders aus den Reihen koreanischer

121 *The Christian Patriot*, 28.09.1901, suppl. (Text 13).

122 *The Christian Patriot*, 21.04.1906, S. 4 (Text 111).

123 Michael SHAPIRO, *Imperial Japan, Late Qing China and the Young Men's Christian Association, 1895–1907*, unveröff. Ms, S. 4); vgl. ders., *Christian Culture and Military Rule: Assimilation and its Limits during the First Decade of Japan's Colonial Rule in Korea, 1910–19*, PhD Berkeley 2010.

Christen mit Universitätsbildung. Seit 1904/05 verbreitete er sich aber durch zahlreiche „unautorisierte“ Gründungen rasch auch auf dem Land – und wurde bald zum prominenten Träger des koreanischen Nationalbewusstseins und wichtigen Verbindungsglied koreanischer Christen zum globalen Protestantismus. – Im Rahmen der vielfältigen und sich insbesondere seit 1904/05 deutlich beschleunigenden innerasiatischen Kontakte lassen sich auch erste Ansätze eines christlichen Pan-Asianismus (parallel zum schon länger bestehenden christlichen Pan-Afrikanismus) beobachten. Eine wichtige Zäsur markiert dabei der bereits erwähnte Indien-Besuch der japanischen Delegation von 1906. „The people of Japan and the people of India are one in the Lord Jesus Christ“, heißt es in einem Schreiben der Gemeinde in Lahore an die japanischen Besucher nach deren Abreise.¹²⁴ Diese wiederum erklärten im Namen der von ihnen repräsentierten Kirchen bzw. der christlichen Gemeinschaft ihres Landes: „We have an especial regard for India ... The people of this country and ourselves are Asiatics, and that forms another bond of union between us“.¹²⁵ Der Besuch der Japaner, so das im *Christian Patriot* gezogene Resümee, „will unite the churches of India and Japan in the bonds of mutual understanding and sympathy.“¹²⁶

Verwiesen sei zum Abschluss nochmals auf den japanischen Christen und unabhängigen Evangelisten Kanzo Uchimura (1861–1930), dessen Publizistik bereits im Jahr 1896 Eingang auch in die westafrikanische Presse fand. In diesem Text findet sich jene Spannung wieder, die auch zahlreiche andere Äußerungen indigen-christlicher Zeitgenossen aus Asien und Afrika dieser Zeit charakterisiert. Einerseits kritisiert Uchimura die euro-amerikanischen Missionare und ihre Gleichsetzung des Christentums mit seiner westlichen Gestalt. Zugleich betont er aber die Globalität des Christentums als *der* Religion der Zukunft: „The world is growing, and we with the world. Christianity is getting to be a necessity with all of us.“¹²⁷

8. Interdisziplinäre Perspektiven

Aus den Materialien des München-Hermannsbürger Forschungsprojekts ergeben sich vielfältige Aspekte, die sowohl für die weitere Entwicklung der Außereuropäischen Christentumsgeschichte bzw. der History of World

124 *The Christian Patriot*, 28.04.1906, S. 3.

125 *The Christian Patriot*, 24.03.1906, S. 3 (Text 112).

126 *The Christian Patriot*, 21.04.1906, S. 4 (Text 111). Die Inder betonen dabei insbesondere auch die „responsibility of Japanese Christians towards India and the oriental countries“.

127 *The Lagos Standard*, 15.04.1895 (Text 307).

Christianity als eines eigenen Forschungsfeldes wie für den interdisziplinären Diskurs von Bedeutung sind. Hervorgehoben seien folgende Beispiele.

(1) Das Programm einer *entangled history* ist eines dieser Stichworte. Denn die Debatten und Entwicklungen in den einzelnen ‚Missionsfeldern‘ bzw. entstehenden überseeischen Kirchen beeinflussten einander zusehends – wie etwa die 1910 in Südindien diskutierte Forderung „vollständiger Unabhängigkeit“ für indische Christen nach dem „Vorbild Japans und Ugandas“ illustriert.¹²⁸ Außereuropäische Christentumsgeschichte lässt sich so keineswegs nur als bloße Aneinanderreihung unverbundener Regionalgeschichten beschreiben, sondern als eine Geschichte wachsender Verflechtungen.

(2) *Polyzentrische Strukturen* in der außereuropäischen Christentumsgeschichte bezeichnen eine andere weiterreichende Perspektive. Die in den Journalen sichtbar werdende Vielzahl nicht-missionarischen transregionalen Netzwerkbildungen sowie die resultierende Pluralität christlicher Internationalismen um 1910 stellen zugleich ein wichtiges Element des in München entwickelten Konzepts „polyzentrischer Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums“ dar.¹²⁹

(3) Darüber hinaus lassen sie – in globalisierungshistorischer Perspektive – auch die *Eigendynamik religiöser Globalisierungsprozesse* erkennen. Denn diese erreichten – wie etwa im Fall der oben erwähnten 1921 gegründeten African Orthodox Church, die sich binnen weniger Jahre durch das Medium der Presse in den USA, Südafrika und Ostafrika ausbreitete¹³⁰ – einen zeitweiligen Höhepunkt teilweise gerade in den 1920er Jahren und damit *nach* dem Ende des Ersten Weltkriegs. Dieser gilt vielfach als das abrupte Ende einer Hochphase ökonomischer Globalisierung bzw. der „ersten Ära der Globalisierung zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Ersten Weltkrieg“.¹³¹

128 *The Christian Patriot*, 30.04.1910, S. 4 (Text 31).

129 Klaus KOSCHORKE / Adrian HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2014; Klaus KOSCHORKE, *Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: Adrian HERMANN / Ciprian BURLACIOIU / Peter C. PHAN (Hrsg.), *The „Munich School of World Christianity“*. Special Issue of *The Journal of World Christianity* 6/1, 2016, S. 28–56.

130 S.o. sowie: Burlacoiu, ‚Within three years‘.

131 Ulrich PFISTER, *Globalisierung und Weltwirtschaft*, in: Hans-Ulrich THAMER (Hrsg.), *WBG Weltgeschichte*, Bd. VI: *Globalisierung von 1880 bis heute*, S. 277–336, hier: S. 299; vgl. Sebastian CONRAD, *What is Global History?*, Princeton (NJ) 2012, S. 109; Gerd HARDACH, *Expansion und Stagnation der Globalisierung 1850–1950*, in: Peter FELDBAUER / Gerald HÖDL / Jean-Paul LEHNERS (Hrsg.), *Rhythmen der Globalisierung*, Wien 2009, S. 85–123, S. 102.

(4) *Überlappung konkurrierender religiöser Öffentlichkeiten*. Die im Forschungsprojekt analysierten Journale standen in intensiver Auseinandersetzung mit der Presse anderer religiöser Gemeinschaften vor Ort.¹³² Zugleich hatte sich um 1900 in unterschiedlichen Kolonialgesellschaften Asiens und Afrikas eine transregionale „print culture“ entwickelt, welche einerseits die indigen-christliche Publizistik umfasste, andererseits aber auch weit darüber hinaus reichte. Sie führte zur Vernetzung zuvor isolierter regionaler Eliten, wie dies etwa Mark Frost am Beispiel buddhistischer *literati* für das maritime Asien des ausgehenden 19. Jahrhunderts gezeigt hat.¹³³ Zugleich war dieser Presse-Boom ein wichtiges Element in der Formation religiöser Modernismen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. „Everywhere throughout the East“, so beobachtete etwa 1899 das Blatt *The Hindu Organ* im srilankanischen Jaffna, „there is a revival of [Asian] learning and literature ... In India, Burmah, Siam, Annam [Vietnam], Japan and even in China ... the need for religious and moral education is largely felt.“¹³⁴ Diese – zeitgleich in unterschiedlichen Regionen zu beobachtenden – Revival-Bewegungen waren weithin mit einer modernisierenden Interpretation der jeweiligen religiösen Traditionen verbunden.¹³⁵ Dabei war es zunächst vor allem die missionarische (und später zunehmend auch die indigen-christliche) Presse, die oft das bekämpfte Gegenüber, zugleich aber auch Inspiration und Impulsgeber für publizistische Aktivitäten in anderen religiösen Kontexten und den damit verbundenen Reformbemühungen bildete. Besonders deutlich lässt sich dies am Beispiel des buddhistischen Modernismus im kolonialen Sri Lanka beobachten. Dieser ist vielfach als „Protestant Buddhism“ charakterisiert worden – als Protest gegen und zugleich als Imitation des bekämpften Vorbilds des Missionsprotestantismus.¹³⁶

132 In Indien war dies – neben zahlreichen anderen Vertretern der Hindu-Presse - v.a. das ebenfalls in Madras erscheinende Blatt *The Hindu*, Flaggschiff des Hindu- Revivals in Südindien, das den *Christian Patriot* zu einer Reihe grundsätzlicher Positionsbestimmungen nötigte (z.B. ebd., 09.01.1896, S. 4f., Text 46; s.o.). Umgekehrt betonte die Publizistik der prominenten Hindu-Reformbewegung des ‚Brahmo Samaj‘ den „remarkable influence of Christianity on Hindu religious ideals“, was wiederum der *Christian Patriot* eifrig zitierte (z.B. ebd., 10.06.1899, S. 4, Text 56; ebd., 27.02.1897, S. 5).

133 Mark R. FROST, *Asia's Maritime Networks and the Colonial Public Sphere, 1840–1920*, in: *New Zealand Journal of Asian Studies* 6, 2004, S. 63–94.

134 *The Hindu Organ* (Jaffna), 18.01.1899, S. 41.

135 Vgl. etwa Christoph A. BAYLY, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt/Main 2006, S. 403: „Überall in der asiatischen Welt betonten hinduistische, buddhistische und konfuzianische Reformer des 19. Jahrhunderts die rationalen und philosophischen Elemente in ihrem religiösen Erbe und verurteilten Aberglauben, geistloses Priestertum und magische Anschauungen.“

136 Vgl. Gnana ○BEYESEKERE, *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, in: *Modern Ceylon Studies* 1/1, 1970, S. 43–63; Richard F. GOMBRICH / Gnana ○BEYESEKE-

Analoge Feststellungen gelten aber auch für andere religiöse Erneuerungsbewegungen im Asien der Jahrhundertwende, die ebenfalls vielfach gerade durch das neue Medium der Print-Presse weite Verbreitung fanden. Dies Modell von sich überlagernden transregionalen religiösen Netzwerken auf Grundlage der Presse dürfte von hohem heuristischen Wert und wichtiges Element einer künftigen „globalen Religionsgeschichte“ sein, mit Fokus auf den publizistischen Aktivitäten asiatischer, afrikanischer (und lateinamerikanischer) Eliten dieser Zeit.¹³⁷

(5) *Emanzipationsbestrebungen afrikanischer und asiatischer Eliten um die Jahrhundertwende*. Ein wichtiges Paradigma und zugleich verbindendes Element verschiedener Disziplinen – wie der Missions- und Kolonialgeschichte sowie unterschiedlicher *area studies* und Kulturwissenschaften – ist mit dem Stichwort der „Three Selves“ bezeichnet: die Zielvorstellung einer „self-governing, self-supporting, self-extending Native Church“. Ursprünglich ein missionarisches Konzept, mutierte sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts – also auf dem Höhepunkt des europäischen Kolonialismus, Rassismus und Sozialdarwinismus – in weiten Teilen Asiens und Afrikas zum emanzipatorischen Slogan regionaler Eliten, die sich damit gegen die Vorherrschaft der Weißen wandten. In den im Forschungsprojekt analysierten (and anderen) Journalen stellen diese Debatten um die ‚Three Selves‘ ein ständig wiederkehrendes Thema dar. Dabei begründete sie im Einzelnen recht unterschiedliche Initiativen: die Gründung missionsunabhängiger Kirchen (West- und Südafrika); nationalkirchliche Bestrebungen und Etablierung eigener Organisationen (Indien, Asien); andere Unternehmungen, die jeweils das Postulat einer „indigenous leadership“ ins Zentrum stellten.¹³⁸ Da viele dieser indigenen Eliten Missionsschulen besucht hatten und nicht nur im kirchlichen Kontext, sondern auch in verschiedenen (proto-)nationalistischen oder sozialen Bewegungen jeweils eine wichtige Rolle spielten, markieren diese Debatten um die ‚Drei-Selbst‘ ein verbindendes Element unterschiedlicher regionaler Entwicklungen.

RE, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton 1988, S. 202–240 („Protestant Buddhism“); George D. BOND, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Columbia 1988, S. 45–74; Stephen R. PROTHERO, *Henry Steel Olcott (1832–1907) and the Construction of ‚Protestant Buddhism‘*, Ann Arbor 1993; kritisch dazu: A.M. BLACKBURN, *Locations of Buddhism. Colonialism and Modernity in Sri Lanka*, Chicago 2010.

137 Ausführlicher diskutiert in: KOSCHORKE / HERMANN, ‚Beyond their own dwellings‘, S. 253–260: „Religiöse Modernismen, sich überlagernde religiöse Öffentlichkeiten“.

138 Dazu ausführlicher: KOSCHORKE, *Dialectics of the ‚Three Selves‘*.

Zusammenfassung

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen indigen-christliche Eliten in Asien und Afrika, sich in der kolonialen Öffentlichkeit ihrer Länder zu artikulieren. Sie gründeten ihre eigenen Journale, kritisierten Missstände in Gesellschaft und Missionskirchen, beteiligten sich an sozialen Bewegungen und entwickelten eine nicht-missionarische Sicht auf das Christentum. Zugleich suchten sie Verbindungen untereinander aufzubauen und etablierten eigene transregionale Netzwerke – auch ganz unabhängig von missionarischen Kommunikationskanälen. Diese – lange Zeit übersehen oder nur in isolierten regionalen Kontexten ausgewerteten – Journale asiatischer und afrikanischer Christen stellen ein neues Quellenkorpus zur Geschichte des Weltchristentums als einer polyzentrischen Bewegung dar. Sie lassen nicht nur die Vielfalt christlicher Internationalismen zu Beginn des 20. Jahrhunderts erkennen. Sie dokumentieren auch die Genese einer „transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit“ als eines kommunikativen Raums, der zunehmend lokale christliche Eliten in unterschiedlichen missionarischen und/oder kolonialen Kontexten miteinander verband.

Summary

At the end of the 19th century, indigenous Christian elites in Asia and Africa increasingly began to articulate their own views in the colonial public sphere of their respective countries. They founded their own journals, criticized serious shortcomings in the colonial society and the missionary churches, were engaged in various social and political movements, and developed non-missionary interpretations of Christianity. At the same time, they tried to develop connections among each other and established their own transregional networks beyond and independent of missionary channels of communication. These – largely overseen – journals of Asian and African Christian represent a new category of sources for the study of the history of World Christianity as a polycentric movement. Not only do they enable us to understand the broad variety of Christian internationalism at the beginning of 20th century. They also document the genesis of a ‘Transregional Indigenous Christian Public Sphere’ as a space of communication and mutual awareness increasingly connecting local Christian elites from different missionary and/or colonial contexts.