

Vielfalt der Vernetzungen: Christliche Internationalismen um 1910

KLAUS KOSCHORKE

In den im Forschungsprojekt analysierten Journalen werden vielfältige Verbindungen unterschiedlicher Dichte zwischen indigen-christlichen Eliten aus verschiedenen Regionen und missionarischen oder kolonialen Kontexten zu Beginn des 20. Jahrhunderts sichtbar. Sie bilden wichtige Mosaiksteine für eine veränderte Sichtweise christlicher Globalität um 1910. Die folgende Skizze „christlicher Internationalismen um 1910“ schließt diese Daten des Forschungsprojektes ein. Zugleich sucht sie darüber hinausreichende Perspektiven zu entwickeln und Impulse für künftige Forschungen zu geben. Ziel ist es, klassische Formen innerchristlicher Globalisierung (wie die Edinburgh-Ökumene) einzuzichnen in das sehr viel breitere Spektrum überregionaler christlicher Netzwerke im frühen 20. Jahrhundert, mit besonderem Fokus auf die vielfältigen (und bislang nur punktuell erforschten) indigen-christlichen Vernetzungen dieser Zeit.

1. Missionarische Netzwerke: Die Edinburgh-Ökumene

1910 war ein Jahr wichtiger internationaler Ereignisse.¹ In christentumsgeschichtlicher Perspektive bedeutsam wurde vor allem die *Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910*. Sie gilt gemeinhin als Höhepunkt der protestantischen Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts und zugleich als „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhun-

¹ Im gegebenen Zusammenhang sei auf ein scheinbar nebensächliches Detail hingewiesen: die Gründung der ‚Union des Associations Internationales‘ 1910 in Brüssel. Ihr Zweck war es, als Hauptquartier von 132 internationalen Organisationen zu dienen – Indiz für das rasche Anwachsen nicht-staatlicher übernationaler Organisationen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (zu Einzelheiten siehe: A. IRIYE, *Cultural Internationalism and World Order* [Baltimore 1997], 32 [30ff.]). – Der Terminus „Internationalismus“ ist im vorliegenden Beitrag *nicht* verstanden als „the practise and promotion of interstate cooperation“ (so etwa bei: I. TYRELL, *Reforming the World. The Creation of America’s Moral Empire* [Princeton 2010], 6). 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“ (p. 9), „as state of mind and as an institutional expression“ (p. 18), „the sense of global community in which all nations and people shared certain interests and commitments“ (p. 18) und „the exchange of ideas, cultures and persons [that] served to develop an international community“ (p. 191). Analoge Überlegungen bei: G. SLUGA, *Internationalism in the Age of Nationalism* (Philadelphia 2013); D.L. ROBERT, „Christian Transnationalists, Nationhood, and the Construction of Civil Society“, in: D. YERXA (Hg.), *Religion and Innovation. Antagonists or Partners?* (London 2016, 141–156); cf. auch: G. SCHIRBEL, *Strukturen des Internationalismus*. First Universal Races Congress London 1911. Bd. I/II (Münster 1991).

dert.² Edinburgh verband erstmals zahlreiche protestantische Missionen und Kirchen der westlichen Welt, die zuvor geographisch und konfessionell getrennt waren. Insofern markiert die Konferenz zugleich einen innerchristlichen Globalisierungsschub. Sie war zwar keineswegs die erste, wohl aber die bis dato repräsentativste und einflussreichste internationale Missionskonferenz. 1355 Delegierte von über 120 Gesellschaften – darunter solchen (wie den hochkirchlichen Anglikanern), die sich zuvor einer solchen Kooperation verweigert hatten – nahmen teil. Als bahnbrechendes „ökumenisches“ Ereignis wurde die Konferenz bereits in der zeitgenössischen Publizistik gefeiert.

Edinburgh wurde zum Ausgangspunkt unterschiedlicher Stränge der organisierten Ökumenebewegung des 20. Jahrhunderts – so v.a. des ‚International Missionary Council‘ (IMC) und der Bewegung ‚Faith and Order‘ (FO) –, die 1948 zur Gründung des ‚World Council of Churches‘ (WCC) führten. Die personellen Kontinuitäten zwischen der missionarischen und der ökumenischen Bewegung lassen sich etwa an der Person von J.R. Mott ablesen, dem *spiritus rector* der Edinburgh-Konferenz und Ehrenpräsidenten des 1948 in Amsterdam ins Leben gerufenen Weltkirchenrates. Von Edinburgh gingen zudem zahlreiche Impulse auch auf andere Internationalisierungsprozesse aus. So im Bereich der Diplomatiegeschichte³ oder bei der Genese des Völkerbundes, bei der missionarische Netzwerke eine nicht unerhebliche Rolle spielten⁴. Hervorgehoben sei ein bemerkenswertes Einzelbeispiel aus dem deutschen Kontext. Es waren die Teilnehmer der Weltmissionskonferenz von Edinburgh, an die sich der „Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren“ vom 4. September 1914 richtete, um nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges den „evangelischen Christen im Ausland“ die Sicht der deutschen Protestanten zur Kriegsschuldfrage zu übermitteln. Dieser Versuch scheiterte zwar erwartungsgemäß. Er stellte aber eine bemerkenswerte Initiative dar und beleuchtet zugleich die Relevanz des durch Edinburgh etablierten Kommunikationsnetzes als Instruments transkonfessioneller und transnationaler Kontakte.⁵

Viel zu wenig ist beachtet worden, in welchem Umfang Edinburgh bei seinen Beschlüssen auf Entwicklungen und Debatten in den Gesellschaften und entstehenden Kirchen *in Übersee* reagierte.⁶ Es war ja gerade das „Erwachen großer Nationen“ („awakening of great nations“) in Asien (und Afrika), das in den Augen der Konferenz ein bislang ungekanntes Maß der Kooperation zwischen den Missionen und Kirchen des Westens erforderte. Durch eine intensive vorbereitende Korrespondenz sowohl mit den Missionaren wie einheimischen Kirchenführern in Übersee suchte man sich ein genaues Bild von der Situation in den einzelnen „Missionsfeldern“ zu verschaffen. „Die nächsten zehn Jahre“, so die Schlusserklärung der Konferenz, werden in der Menschheitsgeschichte entscheidend sein. Die ent-

2 Klassisch: R. ROUSE / S.C. NEILL / H.E. FEY, *A History of the Ecumenical Movement*. Vol I.: 1517–1948 (Geneva 1993), 362: „birthplace of the modern ecumenical movement“; cf. *ibid.* 353ff, 362ff („From Edinburgh to Amsterdam“).

3 J.R. Mott etwa erhielt die Einladung, erster amerikanischer Botschafter im republikanischen China zu werden (was er ablehnte).

4 Cf. H. GOLLWITZER, „Völkerbund und afro-asiatische Emanzipation“, in: P. HABLÜTZEL et al. (Hg.), *Dritte Welt*. Historische Prägung und politische Herausforderung. FS R. v. Albertini (Stuttgart 1983, 95–120), 113ff.

5 Siehe G. BESIER, *Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg* (Göttingen 1984), 40–45.

6 Zu diesem Aspekt siehe K. KOSCHORKE, „Edinburgh 1910 als Relaisstation. Das ‚Erwachen großer Nationen‘, die nationalkirchlichen Bewegungen in Asien (und Afrika) und die Weltchristenheit“, in: ID. (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive* (Wiesbaden 2012), 273–284; ID., „The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa“, in: ID. (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002), 189 – Zu Edinburgh allgemein cf. B. STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Grand Rapids 2009).

scheidende Frage dabei lautete, ob diese neu erwachenden Nationen ihren Weg *mit* oder *ohne* Christus gehen würden. *Beide* Optionen schienen in der Sicht der Konferenz möglich.⁷ Deshalb die beispiellose Dringlichkeit koordinierten Handelns.

Einer der Punkte, wo der von einheimischen Kritikern beklagte „denationalisierende“ Einfluss des missionarischen Christentums besonders deutlich schien, war die Vielzahl konkurrierender Missionen und Konfessionen, die den Ausweis ihres „fremden“ und ausländischen Ursprungs – wie etwa die anglikanische „Church of England“ – bereits im Namen vor sich her trugen. Nationalkirchliche Einheitsbestrebungen (so v.a. in Asien) und kirchlicher Independentismus unter einheimischer Führung (so v.a. in Afrika) waren die Gegenreaktionen. „I have heard it said often“, so etwa im Jahr 1910 der anglikanische Bischof von Bombay James Edwin Palmer, „that if we, foreign missionaries, left India in a body to-day, all Indian Christians would very quickly unite and form *one* Indian Church. I have heard it said again and again that it is only we foreign missionaries who keep the Indian Christians from unity“.⁸

Nahm Edinburgh so in seinem Aufruf zur Einheit vielfältige Impulse aus den Debatten und Kontroversen asiatischer (und afrikanischer) Christen aus den sog. „Missionsfeldern“ in Übersee auf, so gab es diese – gleichsam als Relaisstation – verstärkend dorthin zurück. In Asien ist dies greifbar v.a. in Gestalt der sogenannten Edinburgh-, Continuation Committee Conferences⁹. 21 solcher Konferenzen fanden 1912/13 in verschiedenen asiatischen Ländern statt – in Sri Lanka, Indien, Burma, China, Korea und Japan⁹ – und führten dort erst zur Bildung Nationaler *Missionsräte* und seit 1924 zur Formierung Nationaler *Christenräte*, als Organen prospektiver Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen. Verbunden damit waren vielfältige Bemühungen, jeweils eine „indigene Gestalt“ und „nationale Form“ des Christentums zu entwickeln – im Bereich von Liturgie, Kirchenbau und kultureller Ausdrucksformen, durch konfessionsübergreifende Kooperation und Aufbau einheimischer Leitungsstrukturen, durch Experimente wie die christliche Ashram-Bewegung etc. In Indien löste 1910 bereits die Ankündigung sowie die laufende Berichterstattung über Edinburgh intensive und kontroverse Debatten aus. Sie reichten von der Kritik konservativer Missionare an dem als „unfair“ und „unfortunate“ beurteilten Auftritt Azariah's in der schottischen Metropole bis hin zur Forderung indischer Christen, die Konferenz möge für „absolute independence for Indian Christians“ sorgen – „following the example of Japan and Uganda“.¹⁰ In Madras kam es anlässlich der dortigen Edinburgh-Fortsetzungskonferenz im November 1912 nicht nur zur erstmaligen Teilnahme von Vertretern der ‚Mar Thoma Syrian Church‘. Verabschiedet wurde auch eine Resolution, die für die indischen Christen

7 1911 stürzte in China die seit Jahrhunderten regierende Manchu-Dynastie, und der erste (provisorische) Präsident des republikanischen Chinas – Sun Yat-Sen – war getaufter Christ. Andererseits: vier Jahre nach Edinburgh brach der Erste Weltkrieg aus – die moralische Katastrophe des Christentums und Ende des Christianity-Civilization-Modells.

8 Bishop E.J. PALMER, *Reunion in Western India*. Papers and Articles by the Bp. of Bombay (Bombay 1910), 3(ff.).

9 THE CHAIRMAN OF THE CONTINUATION COMMITTEE (Hg.), *The Continuation Committee Conferences in Asia 1912–1913* (New York 1913).

10 CP 30.04.1910 p. 4 – Text 31; cf. *Discourses*, Texte 29–34, sowie: K. KOSCHORKE, „Absolute independence for Indian Christians“. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 in den Debatten indigen-christlicher Eliten Südindiens“, in: M. DELGADO / M. SIEVERNICH et al. (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft* (St. Ottilien 2016, 277–288).

„complete equality as to status and responsibility with Europeans“ in den entsprechenden Kirchenräten forderte.¹¹

Eine der Folgen von Edinburgh 1910 bestand im Aufbau intensivierter Kommunikationsstrukturen zwischen den Missionen und Kirchen des Westens. In immer stärkerem Maße wurden diese aber auch von den indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas für ihre je eigenen Zwecke genutzt. Einen vorläufigen Höhepunkt erfuhr diese Entwicklung auf der Weltmissionskonferenz des Jahres 1938, die signifikantermaßen im südindischen Tambaram stattfand. Diese Konferenz – gleichsam eine christliche Mini-UNO am Vorabend des Zweiten Weltkriegs – war nicht nur die erste ökumenische Versammlung mit einer Mehrheit der Delegierten aus den nunmehr sogenannten „jungen Kirchen“ Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Sie war auch Schauplatz einer bemerkenswerten Initiative afrikanischer Teilnehmer. Diese hofften, auf der Konferenz in Kooperation mit den Asiaten das biblische Recht der afrikanischen Tradition der Polygamie feststellen zu lassen. Dieser Vorstoß scheiterte zwar kläglich. Als ein erster Versuch, auf einer globalen ökumenischen Veranstaltung nicht einfach die Tagesordnung des Westens zu übernehmen, sondern eigene afrikanische Themen auf die Agenda zu setzen, verdient er aber in hohem Maße Beachtung.¹²

2. Anti-missionarische Netzwerke des Äthiopismus: „without any ... missionary agency“

Wir haben auf der anderen Seite, neben der missionarischen Internationale (bzw. Edinburgh-Ökumene), eine Vielzahl nicht-missionarischer Netzwerke, die sich zum Teil ganz bewusst in Gegensatz zu den Strukturen der von Euroamerikanern dominierten westlichen 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. Dabei bezog man sich vielfach auf das christliche Äthiopien als Modell kirchlicher *und* politischer Eigenständigkeit sowie Freiheit von europäisch-kolonialer Herrschaft. Durch die Rückwanderungsbestrebungen afroamerikanischer Christen und die Fluktuation äthiopistischer Ideen bildeten sich im 19. Jahrhundert auch zahlreiche transkontinentale Verbindungen im Rahmen des sogenannten ‚Black Atlantic‘.

Schwarze „unabhängige“ Kirchen entstanden seit den 1890er Jahren durch Bruch mit den weißen Missionskirchen zeitgleich im westlichen und südlichen Afrika. Sie bildeten teilweise neue regionale Allianzen – so etwa 1913 in Westafrika die ‚African Communion of Independent Churches‘. An ihrer Spitze stand Mojola Agbebi, „something of an international figure known in both Britain and America“ und zugleich „an unsuppressible propagandist for a non-missionary version of African Christianity“.¹³ Andere neugegründete

11 CP 30.11.1912 p. 5 – Text 35.

12 Zur Tambaram-Konferenz und der Initiative der Afrikaner siehe die detaillierte Studie von: F. LUDWIG, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938 (Göttingen 2000).

13 A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford 1994), 493 (ff.). – Frühere überregionale Zusammenschlüsse stellen etwa die der afrikanischen Baptisten im Jahr 1898 („from Sierra Leone to Cameroon“), die ‚West African Episcopal Church‘ (an der Gold Coast, Lagos, Niger Delta) sowie die überdenominationalle ‚African Union‘ von 1912 dar. Cf. J.B. WEBSTER, *The African Churches among the Yoruba 1888–1922* (Oxford 1964), 42ff.

afrikanische Kirchen zeichneten sich durch eine rasche überregionale Verbreitung aus. An pan-afrikanischen Initiativen – wie der ersten ‚Pan African Conference‘ 1900 in London¹⁴ und anderen Konferenzen dieser Art – waren jeweils in hohem Masse auch afrikanische und/oder afroamerikanische Kirchenführer beteiligt.¹⁵ Generell war die schwarze Presse Westafrikas – wie im Forschungsprojekt analysiert – vielfach ein Produkt der engen Kontakte zwischen verschiedenen Führungspersönlichkeiten aus der Region, deren Aktivitäten sie ihrerseits eine breitere institutionelle Basis zu verschaffen suchte.¹⁶

Das wohl bekannteste Beispiel einer transatlantisch operierenden schwarzen Kirche stellt die bereits mehrfach erwähnte ‚*African Methodist Episcopal Church*‘ (AME) dar. 1816 in Philadelphia gegründet, war sie eine der ältesten und zugleich die bedeutendste schwarze Kirche aus den USA. W.E.B. Du Bois (1868–1963), eine zentrale Stimme des schwarzen Amerikas im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, bezeichnete sie gar als die „greatest Negro organization in the world“.¹⁷ Bereits in den 1870er Jahren hatte die AME Ableger auch in Liberia und Sierra Leone. Seit den 1890er Jahren erfuhr sie insbesondere im südlichen Afrika ein starkes Wachstum. Besonders bemerkenswert dabei war in Südafrika 1896 der Zusammenschluss mit der erst kurz zuvor (1892) gegründeten ‚*Ethiopian Church*‘ des früheren methodistischen Geistlichen Mangua Mokone, einer lokalen schwarzen missionsunabhängigen Kirche, die der gesamten äthiopistischen Bewegung ihren Namen geben sollte. Auch im Vorfeld dieses Zusammenschlusses spielten schwarze Journale eine wichtige Rolle.¹⁸ Von Kolonialbeamten und Missionaren vielfach als Quelle des Aufruhrs gebrandmarkt, breitete sich die AME dennoch weiter unter Arbeitsmigranten

-
- 14 Angekündigt wurde diese „Conference of Negroes, from different parts of the World“ früh auch in der westafrikanischen Presse (siehe *Discourses*, Text 257). Aus Westafrika nahm etwa Bischof James Johnson, zusammen mit J. Otonba Payne, teil. Die Konferenz führte zur Gründung einer ‚Pan-African Association‘ in London, mit Mitgliedern u.a. aus der Karibik, Westafrika und Südafrika, die mit der Zeitschrift *The Panafrikan* ein eigenes Publikationsorgan herausgab (J.A. LANGLEY, *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900–1945* [Oxford 1973], 27–29). – 1904 wurde in Liverpool die ‚Ethiopian Progressive Association‘ gegründet, deren Publizistik ebenfalls u.a. in Westafrika beachtliche Resonanz fand.
- 15 Zu den verschiedenen (pan-)afrikanischen Initiativen und Kongressen – so 1893 dem ‚African Congress‘ in Chicago (anlässlich des Weltparlaments der Religionen), 1895 dem ‚Congress of Africa‘ in Atlanta, 1900 der (ersten) ‚Pan African Conference‘ in London, 1911 dem ‚First Universal Races Congress‘ (ebenfalls in London) oder 1912 der kleineren, von Booker T. Washington veranstalteten panafrikanischen Konferenz in Tuskegee siehe oben p. 249f., 183–189, 340ff., 351–360 sowie: I. GEISS, *Panafrikanismus*. Zur Geschichte der Dekolonisation (Frankfurt a.M. 1968), 138ff., 170ff., 184ff. (Überblick); M.N. MOORE, *Orishatukeh Faduma*. Liberal Theology and Evangelical Pan-Africanism 1857–1946 (Lanham 1996), 17–31 („The Missiological Roots of Evangelical Pan-Africanism“), 107ff. (zum ‚Congress on Africa‘ 1895 in Atlanta); LANGLEY, *Pan-Africanism*, 27–40 (Überblick); O. ESEDEBE, *Pan-Africanism*. The Idea and Movement 1776–1973 (Washington 1982); SCHIRBEL, *Internationalismus*; H. ADI / M. SHERWOOD, *Pan-African History*. Political Figures from Africa and the Diaspora Since 1787 (London 2003); A.A. LIPEDE, *Pan-Africanism in Southern Africa 1900–1980* (Kaduna 2001), 35–53 („Evangelical and Secular Pan Africanism in Southern Africa up to 1920“).
- 16 So durch das Projekt einer ‚Conference of prominent West African Natives‘, 1905 in der Presse in Lagos und an der Goldküste unter Verweis auf entsprechende Vorbilder bei den „American Negroes“ diskutiert (*Discourses*, Text 259, 261).
- 17 E. ENGEL, *Encountering Empire*. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939 (Stuttgart 2015), 19.
- 18 GEISS, *Panafrikanismus*, 116: „Rasch kamen die Führer des entstehenden ‚Äthiopianismus‘ in Kontakt mit der AME-Kirche, deren im gleichen Jahr erscheinende Missionszeitschrift *Voice of Missions* sie lasen“. Analog die Situation wenige Jahre zuvor in Sierra Leone, wo Persönlichkeiten wie Orishatukeh Faduma – prominenter Vertreter eines christlichen Panafrikanismus – durch die AME-Publizistik in Kontakt mit der AME kamen (siehe MOORE, *Orishatukeh Faduma*, 47). Cf. auch: J.H. BAILEY, *Race Patriotism, Protest and Print Culture in the AME Church* (Knoxville 2012).

in den angrenzenden Regionen aus, auch dank der gezielten Tätigkeit afroamerikanischer Missionare im Süden des Kontinents. Um 1910 stellte die AME „one of the most dynamic popular movements in Africa“ und zugleich ein „unique moment in the intertwined history of the United States and South Africa“ dar.¹⁹ Missionarisch höchst aktiv, verstärkte die AME in den frühen 1920er Jahren zugleich ihre Kooperation mit anderen schwarzen Kirchen – ein wichtiger Schritt bei der Bildung einer „schwarzen Ökumene“.²⁰

Ein anderes signifikantes Beispiel stellt die ‚*African Orthodox Church*‘ (AOC) dar, die jüngst von Ciprian Burlacoiu detailliert als transatlantische Bewegung analysiert worden ist.²¹ 1921 in New York gegründet, war sie bereits 1924 in Südafrika und seit 1928 auch in Ostafrika (Rhodesien, Uganda) verbreitet. In diesem Fall war die rasche Verbreitung nicht das Ergebnis gezielter evangelisatorischer Aktivitäten (etwa der afroamerikanischen AOC-Zentrale in New York), sondern vor allem in der Frühphase fast ausschließlich bedingt durch das Medium ‚Zeitschrift‘ bzw. Folge der Nachrichten-zirkulation in der (politischen wie kirchlichen) schwarzen Presse auf beiden Seiten des Atlantik. „Within three years“, so eine Selbstdarstellung der AOC im Jahr 1924, „the East and the West have met each other in the AOC. Without any direct missionary agency, the glad tidings have bridged the Atlantic through the press.“²² In vielfältigen Verästelungen und wechselnden Allianzen existiert die AOC bis heute in etwa acht Ländern.

Einer der Gründe, weshalb auf der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 Asien ungleich stärker im Fokus stand als Afrika – dem zuvor lange Zeit die primäre Aufmerksamkeit der protestantischen Missionsbewegung gegolten hatte –, lag sicher im Aufkommen und dem rapiden Wachstum der unabhängigen afrikanischen Kirchen seit den 1890er Jahren. Mit dem religiösen Independentismus verband sich der Ausstieg aus den Kommunikationskanälen der westlichen Missionsbewegung. Kritische Impulse afrikanischer Christen fanden nun zunehmend außerhalb derselben Resonanz.

19 J.T. CAMPBELL, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa* (New York 1995), VIII, 295 und passim. – An der Jubiläumskonferenz der AME 1916 in Philadelphia nahmen 650 Delegierte aus weit verstreuten Gebieten teil: „both ministers and laymen from every State in the Union, where there is any considerable Negro population, from West Africa, South Africa, Canada, South America, and the West Indies“ (R.R. WRIGHT [Hg.], *Centennial Encyclopedia of the African Methodist Episcopal Church* [Philadelphia 1916], 5f.).

20 Cf. ENGEL, *Encountering Empire*, Chapter 6.1: „Formation of Black Ecumenism“ (p. 159ff.). „The difficulty in overcoming racist undercurrents and (un)cooperative practices within the U.S. based ecumenical institutions eventually resulted in the formation of a black ecumenical community“ (ibid. 159). In Afrika führte dies beispielsweise zu territorialen Absprachen zwischen der AME und der ‚African Methodist Episcopal Zion Church‘ (AMEZ), analog dem ‚comity‘-Prinzip der euroamerikanischen Missionen: „The AME Church took over Liberia, Sierra Leone, and South Africa, while the AMEZ Church concentrated on the Gold Coast“ (ibid. 162f.).

21 C. BURLACIOIU, „*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).

22 Ibid., 36ff.; das vollständige Zitat findet sich in *Discourses*, Text 434. – Einzelne Studien zu den regionalen Teilkirchen der – heute in ca. acht Ländern existierenden – AOC gab es bereits früher. Die Analyse der AOC als eines transatlantischen Netzwerkes ist das Verdienst dieser Untersuchung. – Analog stellt sich auch die Situation im Blick auf die ältere Forschung zur Geschichte der AME dar, deren regionale Zweige und ihre Entwicklung lange Zeit eher als „divided histories“ verhandelt wurden – und nicht „as integral part of the much broader transatlantic entanglements that emerged in the wake of African colonization“ (so die leitende Fragestellung der erwähnten Studie von ENGEL, *Encountering Empire*, 19ff.).

3. Formen der Vernetzung zwischen diesen beiden Polen

3.1. Überregionale Laienorganisationen: Das Beispiel der ‚Indian Christian Associations‘

„We try to bring the [sc. Indian] Christian organisations throughout India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa in close touch with each other“, stellt der ‚Christian Patriot‘ (CP) 1916 in Madras im Rückblick auf 25 Jahre seiner Existenz fest.²³ Wichtigstes Beispiel einer solchen indisch-christlichen Organisation war die 1888 gegründete ‚Madras Native Christian Association‘ (MNCA, später umbenannt in ‚Madras Indian Christian Association‘. Dies war eine überkonfessionelle „soziopolitische“ Vereinigung gebildeter protestantischer Laien, der vereinzelt auch indische Katholiken angehörten. Die Gesellschaft suchte durch vielfältige soziale, kulturelle und publizistische Aktivitäten das Gemeinschaftsbewusstsein unter den indischen Christen zu stärken, sie als eigenständige Größe in der indischen Öffentlichkeit sichtbar zu machen und ihre gemeinsamen Interessen gegenüber der Kolonialregierung und anderen Institutionen und Akteuren zu vertreten.

Die MNCA verstand sich nie nur als lokaler Zusammenschluss, sondern als Zentrum eines aufzubauenden überregionalen Netzwerks indischer Christen auf dem Subkontinent, in der weiteren indisch-christlichen Diaspora Südasiens und global. Die MNCA „served as model ... in various parts of the country“, heißt es etwa, bezogen auf Indien, in einem Bericht im CP vom 28. Januar 1899. „The Association may not be confined to local needs but in cooperation with similar associations in existence and others yet to be brought into existence, its benefits can be made felt throughout India, Burma and Ceylon“, lautet eine weiter reichende Feststellung aus dem Jahr 1912.²⁴ Denn: die zerstreute und – regional, sozial und konfessionell – vielfach zersplitterte indisch-christliche Gemeinschaft zusammenzuführen und das Bewusstsein ihrer Einheit zu stärken, war eines der zentralen Anliegen der MNCA und der anderen ‚Indian Christian Associations‘ (ICAs). Sie sahen ihre Aufgabe darin, wie vielfach hervorgehoben, „to weld together into a homogenous whole ... the Indian Christian community“ und „bringing the isolated members of the community into close touch with one another and uniting them in one common Christian fellowship“.²⁵

Dabei vollzog sich die schrittweise Ausbreitung der ICAs weithin parallel zur wachsenden Zirkulation des CP, der zunächst in Südindien, dann auch in anderen Provinzen und schließlich in ganz Indien seine Leser fand.²⁶ Ganz analog wuchs auch die Zahl der ICAs, die entweder nach dem Vorbild der MNCA in verschiedenen Regionen neu gegründet wurden oder sich – wenn unabhängig entstanden – zunehmend mit ihm verbanden. In dieser Expansionspolitik waren sie durchaus erfolgreich. In den sukzessiven Jahrgängen des CP lässt sich zugleich auch die schrittweise Ausbreitung der ‚Indian Christian Associations‘ deutlich ablesen. Zweigstellen der MNCA und eigenständige Assoziationen entstanden innerhalb und außerhalb des Landes. Deren Mitglieder waren nur gelegentlich durch direkte Kontakte und ansonsten vor allem durch die Presse und periodische Berichte der einzelnen Vereine miteinander verbunden. In Rangoon mit seiner starken Präsenz tamilischer Christen wurde im Mai 1897 eine ICA gegründet. Die wohl nur wenig später etablierte *Singapurer* ICA trat gegenüber den Kolonialbehörden als Sprecher der „Indian Christian communi-

23 CP 19.02.1916 p. 4 – Text 4.

24 CP 23.03.1912 p. 7.

25 CP 17.07.1897 p. 4 – Text 38; CP 27.03.1897 p. 4f. – Text 39.

26 Siehe oben p. 70f. sowie: K. 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) Kapitel III und VI; cf. *Discourses*, Texte 6.1–6.5.

ty of Singapore“ in Erscheinung (*CP* 02.07.1910 p. 6). Interne Streitigkeiten in der indisch-christlichen Gemeinschaft dieser Stadt wurden in den Leserbriefspalten des *CP* vor einer weiteren indischen Öffentlichkeit ausgetragen. Von der ICA in *Penang* (Malaysia) erfahren wir unter anderem, dass „the Association during the year received three daily papers and one weekly paper“ und sie ihre Mitglieder so mit Nachrichten aus aller Welt versorgte. Andere Vereinigungen (im kolonialen Sri Lanka oder Südafrika) werden im *CP* erwähnt, ohne dass wir Details erfahren. Besondere Beziehungen bestanden zur 1896 in London gegründeten ‚*Indian Christian Association of Great Britain*‘, die sich unter anderem um die wachsende Zahl indisch-christlicher Studenten im Vereinigten Königreich kümmerte. Auch sie stand durch ein eigenes Journal mit der Heimat in Verbindung.

Bereits 1899 wurde die Idee einer nationalen „federation of the existing Indian Christian Associations“ diskutiert.²⁷ Diese Idee wurde zunächst zurückgestellt, aber in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen, modifiziert und in einen weiteren geographischen Kontext gestellt. Eine solche Föderation solle sich zugleich – so ein Votum aus dem Jahr 1912 – um die Beziehungen zu den Vereinigungen in benachbarten Ländern kümmern.²⁸ Gleichzeitig verstärkten sich die transregionalen und überseeischen Verbindungen der Zentrale in Madras. In seinem Impressum vom 4. März 1916 präsentierte sich der *CP* dann erstmals als „The Leading Organ of the [sc. Indian] Christian Community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“²⁹ als eines überregionalen Netzwerkes indischer Laienchristen.

3.2. Diaspora-Netzwerke

Bereits im Katastrophenjahr 1910, als *Korea* seine Unabhängigkeit verlor und von Japan formell annektiert wurde, waren koreanische Evangelisten unter ihren Landsleuten im Ausland tätig – in Sibirien, in der Mandschurei, in Japan, Kalifornien oder Mexiko. In der Folgezeit wuchs die christlich-koreanische Diaspora rasch an. Wir hören wiederholt von koreanischen Migranten etwa auf dem Weg nach Hawaii, die bereits während der Überfahrt in beachtlicher Zahl den christlichen Glauben angenommen haben. Generell ist die Geschichte (und das explosive Wachstum) des koreanischen Christentums im 20. Jahrhundert nicht ohne den Faktor Diaspora verständlich, wie Kirsteen und Sebastian Kim in ihrer 2015 erschienenen Geschichte des koreanischen Christentums erneut hervorgehoben haben: „There was a reciprocal relationship between the [sc. Korean] Churches inside and outside Korea“. „Both the Korean diaspora and the [Korean] missionary movements were pioneering ventures in which Koreans explored and mapped the world after many centuries of isolation“.³⁰ Bereits bei den Anfängen des Protestantismus in dem bis dato hermetisch abgeschlossenen Land spielten Koreaner eine wichtige Rolle, die außerhalb des Landes – in der Mandschurei oder Japan – den neuen Glauben angenommen hatten.³¹

27 *CP* 24.12.1898 p. 4; *CP* 14.01.1899 p. 3; cf. auch D.V SINGH, „Ecumenical Bearings in Nineteenth Century Protestant Christianity in India and Their Impact on the World Missionary Conference Edinburgh 1910“ (D. Theol. Thesis, Calcutta 1977), 111.

28 So ein Votum im *CP* vom 23.03.1912 p. 7.

29 *CP* 04.03.1916 p. 1 – Text 6.6.

30 S. KIM / K. KIM, *A History of Korean Christianity* (Cambridge 2015), 5, 314.

31 Cf. KYO SEONG AHN, „Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Nordeast Asia and Beyond“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 99–110); S. KIM, „Non-Missionary Beginnings‘ of Korean Catholic Christianity in the Late Eighteenth Century“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures*, 73–98; sowie die Beiträge von SOOK JONG LEE, DAVID YOO und CHOI YOUNG-WOONG in: K. KOSCHORKE (Hg.),

Das Gleiche gilt in noch stärkerem Masse für *China*. Bis 1842 war ausländischen Missionaren der Aufenthalt im Reich der Mitte strikt untersagt. Die Anfänge protestantischer Präsenz unter Chinesen im frühen 19. Jahrhundert fanden deshalb zunächst außerhalb des Kaiserreichs statt – in dem breiten Gürtel chinesischer Auslandsgemeinden, der sich vom heutigen Thailand über Malaysia bis hin zum indonesischen Archipel erstreckte.³² – Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gab es eine vergleichbare Situation. Außerhalb des Reichs hatte sich in der chinesischen Diaspora eine westlich gebildete Elite formiert, die zunehmend mit dem Christentum als Träger gesellschaftlicher Modernisierung sympathisierte. Sun Yat-sen beispielsweise, seit 1912 erster provisorischer Präsident des republikanischen Chinas, war getaufter Christ. Er war in den 1880er Jahren auf einer anglikanischen Schule in Hawaii erzogen worden und hatte sich danach, ebenso wie verschiedene seiner revolutionären Weggefährten, einer christlichen Kirche angeschlossen.³³ – Im Jahr 1905 wurde in China das traditionelle konfuzianische Prüfungssystem abgeschafft. In großer Zahl strömten chinesische Studenten nun ins Ausland, etwa nach Tokio. Sie gerieten hier in engeren Kontakt mit westlicher Modernität. Erstaunlich viele erfuhren so in Tokio eine Konversion zum christlichen Glauben.

Generell spielen die transregionalen und transkontinentalen Netzwerke *ethnischer Diasporen* eine enorm wichtige Rolle bei der indigen-christlichen, nicht westlich-missionarischen Ausbreitung des Christentums im 19. Jahrhundert (und anderen Epochen). Ihre systematische und vergleichende Erforschung in christentumsgeschichtlicher Perspektive steht noch ganz am Anfang. Einzelne Paradigmen – wie insbesondere die transatlanti-

Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums (Wiesbaden 2002), 87–104, 105–116, 117–130.

- 32 Zur chinesischen Diaspora allgemein cf.: L. PAN, *Sons of the Yellow Emperor. A History of the Chinese Diaspora* (New York 1994), v.a. 72, 158ff.; R. COHEN, *Global Diasporas. An Introduction* (London 1997), ch. 4: „Trade diasporas: Chinese and Lebanese“ (p. 57–82). – Zur christlich-chinesischen Diaspora im 19. und frühen 20. Jahrhundert cf.: J.T.-H. LEE, „The Overseas Chinese Networks and Early Baptist Missionary Movement Across the South China Sea“ (*The Historian* 6, 2001, 752–768); ID., *The Bible and the Gun. Christianity in South China, 1860–1900* (New York 2003), ch. II: „The Return of Overseas Chinese Christians“ (21–42); S.W. BARNETT / J.F. FAIRBANK (Hg.), *Christianity in China. Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge 1985), 13ff.; S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia. Vol. 2* (New York 2005), 594ff., 610ff.; C. DAILY, *Robert Morrison and the Protestant Plan for China* (Hong Kong 2013), 153–158, 159ff.; G.H. MCNEUR / J.A. SEITZ, *Liang A-Fa. China's First Preacher, 1789–1855* (Eugene 2014); J.G. LUTZ / R.R. LUTZ, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850–1900. With the Autobiographies of Eight Hakka Christians, and Commentary* (Armonk 1998); D.W. TZE-KEN, *The Transformation of an Immigrant Society. A Study of the Chinese of Sabah* (London 1998), 18ff. (Hakka Christians in Sabah); J. ROXBOROUGH, *A History of Christianity in Malaysia* (Singapore 2014), ch. 2: „Migrants and Missionaries, 1874–1941“ (p. 29–40); T. DORAISAMY, *The March of Methodism in Singapore and Malaysia, 1885–1890* (Singapore 1982), 14–17; J.S. ARITONANG / K. STEENBRINK (Hg.), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden 2008), ch. 19: „Chinese Christian Communities in Indonesia“ (903–924); D. SCOTT, „Missionary Education and the Chinese in Malaysia: A Case Study for the Symbiotic Growth of the Methodist Movement“ (*Methodist History* 48/3, 2010, 179–191); R. DUNCH, *Fuzhou Protestants and the Making of Modern China 1857–1927* (New Haven 2001).
- 33 Zu Sun Yat-Sen und der Revolution von 1911 cf.: J. FAIRBANK, *Geschichte des modernen China 1800–1985* (München² 1991), 153–163; L. SHARMAN, *Sun Yat-Sen* (Hamden 1965), 27ff.; M. HAYDT et al. (Hg.), *Ostasien-Ploetz* (Freiburg 1986), 46; LEE LAI TO / LEE HOCK GUAN (Hg.), *Sun Yat-Sen. Nanyang and the 1911 Revolution* (Singapore 2011), 6ff., 10ff., 75ff. sowie darin insbesondere die Beiträge von: HUANG JIANLI, „Umbilical Ties. The Framing of Overseas Chinese as the Mother of Revolution“ (ibid., 75–129) und J.A. COOK, „A Transnational Revolution. Sun Yat-sen, Overseas Chinese and the Revolutionary Movement in Xiamen, 1900–12“ (ibid., 170–199); YEN CHING HWANG, *The Overseas Chinese and the 1911 Revolution* (Oxford 1976).

schen Austauschbeziehungen innerhalb des ‚(Christian) Black Atlantic‘³⁴ – können zwar inzwischen auf eine beachtliche Historiographie zurückblicken. Analoges gilt natürlich für konfessionelle Verschiebungen als Folge sukzessiver europäischer Einwanderungswellen des 19. Jahrhunderts in mehrheitlich christlich geprägte Gesellschaften – etwa durch katholische Iren in die mehrheitlich protestantischen USA oder durch den deutschen Einwandererprotestantismus im bis dato (zumindest offiziell) rein katholischen Brasilien seit den 1820er Jahren. Sie sind bereits seit längerem Thema historischer und religionssoziologischer Forschung.

Daneben gab es aber auch vielfältige andere Migrationsströme, die zu veränderten Religionsgeographien führten – und gleichzeitig zu erstmaliger christlicher Präsenz in Regionen, wo diese zuvor nicht gegeben war. Das System der ‚indentured labour‘ beispielsweise hatte einen enormen Austausch von Arbeitskräften (etwa der sogenannten indischen ‚coolies‘) innerhalb der Kolonien des britischen Empire zur Folge. So brachte es erstmals Hindus in größerer Zahl in die Karibik.³⁵ Gleichzeitig gelangten aber etwa auch christliche Tamilen in verschiedene Gebiete, in denen zuvor keine westlichen Missionare tätig gewesen waren. In den Teeplantagen Sri Lankas, im südafrikanischen Natal, auf den Fidschi-Inseln oder in British Guyana führte dies zur Gründung neuer Gemeinden³⁶ – oft lange vor dem Eintreffen europäischer Geistlicher. „Many thousands of Indian coolies have emigrated to the estates of the hills in Ceylon – to the tea gardens of Natal, to the sugar plantations of West Indies and British Guiana – and to various islands of the South Seas“, vermerkt auch der *CP* in einem Bericht aus dem Jahr 1904.³⁷ Zugleich verweist er auf das evangelisatorische Potential in diesen Migranten-Gemeinschaften. Fiji etwa „will become practically an Indian colony“, so ein Artikel am 30.04.1896. Deshalb unterstützte das Blatt die Entsendung indischer Katecheten zur Arbeit unter ihren Landleuten dort. Indische Christen in Fiji wiederum schickten Spenden für die Opfer „der indischen Hungersnot“ in die alte Heimat.³⁸ „There are 15,000 Indian coolies in Jamaica“, so eine andere Nachricht im *CP*.

34 Zum Stichwort „Christian Black Atlantic“ siehe den Beitrag von A. BARNES in diesem Band (pp. 345–361).

35 Zum System der ‚indentured labour‘ cf. H.R. TINKER, *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas, 1830–1920* (London 1974); zur resultierenden Hindu-Migration cf. S. VERTOVEC, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns* (London 2000) (p. 43ff.: Guyana, Trinidad, Grenada); M. BAUMANN, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad* (Marburg 2003).

36 Die ältere Studie von N.C. SARGANT, *The Dispersion of the Tamil Church* (Dehli 1962) nennt zahlreiche, leicht vermehrbare Beispiele aus Sri Lanka (Ceylon), Myanmar (Burma), Malaya, den Nikobaren, Mauritius, Südafrika, Uganda und British Guyana. Verwiesen sei etwa auch auf die Artikel von DANIEL JEYARAJ (zu Ostafrika) und GERALD PILLAY (zu Südafrika) in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002), 131–141, 145–162, auf den Beitrag von: D. JEYARAJ, „Claiming Indian Values to Formulate Guianese Identity: Contributions by two Indian Christians in the 19th Century British Guayana“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014), 153–172; sowie – als signifikantes Einzelbeispiel – auf die bei R.P. BUTTERFIELD, *Padre Rowlands of Ceylon* (London 1928, 43f.) dokumentierte Begebenheit in den srilankanischen Tee-Plantagen im Jahr 1854. – Cf. auch: N. PEARSON, „Indians in East Africa. The Early Modern Period“, in: R. MUKHERJEE / L. SUBRAMANIAN (Hg.), *Politics and Trade in the Indian Ocean World* (Dehli 1998, 227–249, zu früheren Formen indisch-christlicher Präsenz in Ostafrika); sowie allgemein: C. MARKOVITS / J. POUCHEPADASS / S. SUBRAHMANYAM (Hg.), *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia 1750–1950* (New Dehli 2003) und K.A. JACOBSEN / S.J. RAJ (Hg.), *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America* (Aldershot 2008).

37 *CP* 18.06.1904 – p. 6.

38 *CP* 30.04.1896 p. 6 – Text 116; *CP* 04.08.1900 p. 6.

„A large number of them are baptized Christians“.³⁹ Ungleich bedeutender war natürlich die indisch-christliche Präsenz etwa in Südafrika, die dort zu Beginn des 20. Jahrhunderts – bezogen auf die Gesamtzahl indischer Migranten im Land – ein überproportionales Wachstum erfuhr.

In jüngerer Zeit hat v.a. die *afrikanische Diaspora* im Kontext des sich formierenden Weltchristentums intensive Beachtung erfahren.⁴⁰ Deren Entwicklung im 19. Jahrhundert (und in der vorangegangenen Zeit) ist weithin im Zusammenhang des Modells des ‚(Christian) Black Atlantic‘ diskutiert worden. Es wäre wünschenswert, analoge Anstrengungen auch auf weitere Diasporen (Korea, China, Indien etc.) und andere Interaktionsräume (Indischer Ozean, Pazifik etc.) bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu richten und in eine Analyse der Genese der Größe ‚Weltchristentum‘ als einer polyzentrischen Bewegung zu integrieren.⁴¹

3.3. Indigen-christliche Missionsgesellschaften als transregionale Akteure

In einem Rückblick vom 28. Januar 1901 bezeichnet der CP das vergangene 19. Jahrhundert als das Jahrhundert der – durchaus verdienstvollen – westlichen Missionare. Das 20. Jahrhundert hingegen sei „das Jahrhundert der einheimischen Kirchen“ und werde gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“.⁴² Es ist dies einer der Texte, die die Bedeutung der sogenannten Drei-Selbst-Formel in den Debatten asiatischer und afrikanischer Christen um die Jahrhundertwende erkennen lassen. Denn die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden, selbst unterhaltenden und selbst ausbreitenden „einheimischen Kirche“ – ursprünglich ein missionarisches Konzept – entwickelte sich angesichts wachsender Widerstände in Kolonialgesellschaft und missionarischem Establishment immer stärker zum emanzipatorischen Slogan der indigen-christlichen Eliten in Asien und Afrika. Und der Bereich, wo sich diese Zielvorstellung am einfachsten und direktesten umsetzen ließ, war das Projekt der „Self-Extension“ – der Selbst-Ausbreitung durch indigene Akteure jenseits missionarischer Kontrolle.

Dementsprechend sind um die Jahrhundertwende in verschiedenen Regionen Asiens und Afrikas entsprechende Initiativen einheimischer Christen zu beobachten. In *Jaffna* (Sri Lanka) wurde 1900 eine ‚Jaffna Student Foreign Missionary Society‘ gegründet. Sie übernahm 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

39 CP 19.07.1902 p. 1. Aus diesem Grund veröffentlicht der CP auch Suchanzeigen indischer Christen aus Jamaika, die nach Familienangehörigen in der alten Heimat forschen (CP 16.05.1903 p. 3).

40 Siehe z.B. A. ADOGAME, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity* (London 2013); A. ADOGAME / R. GERLOFF / K. HOCK (Hg.), *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage* (London 2008); F. LUDWIG / J. KWABENA ASAMOAH-GYADU (Hg.), *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe* (Trenton 2011). – JEHU HANCILES (*Beyond Christendom. Globalization, African Migration and the Transformation of the West* [Maryknoll 2008], 293ff.) spricht angesichts der wachsenden Bedeutung der Migrationskirchen im Westen von einer aktuellen „De-Europeanization“ und „Africanization“ des amerikanischen Christentums. Cf. auch: H. LEHMANN (Hg.), *Migration and Religion im Zeitalter der Globalisierung* (Göttingen 2005).

41 Cf. die Überlegungen bei: K. KOSCHORKE, „Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums“ (*Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 16, 2016, 123–144).

42 CP 28.09.1901 suppl. – Text 13.

districts of other lands, such as South India, the Strait Settlements and South Africa“.⁴³ In *Indien* wurde Weihnachten 1905 an einem symbolträchtigen Ort – in Serampore, wo 1800 die moderne Phase der protestantischen Indien-Mission ihren Ausgangspunkt nahm – unter Beteiligung von Christen aus allen Landesteilen eine überdenominationelle ‚National Missionary Society of India‘ (NMS) ins Leben gerufen. Sie folgte dem Motto: „Indian men, Indian money, Indian leadership“ und verstand sich als Ausweis eines christlichen Patriotismus. Bereits ein Jahr nach ihrer Gründung besaß sie Zweigstellen in über hundert indischen Städten.⁴⁴

Die Aktivitäten *koreanischer* Evangelisten um 1910 unter ihren Landsleuten in der überseeischen Diaspora – in Sibirien, der Mandschurei, Japan, Hawaii, Kalifornien und Mexiko – wurden bereits erwähnt. Bald gingen koreanische Christen auch zu einer transkulturellen Mission über – so erstmals seit 1913 unter Chinesen in der Shandon-Provinz; andere Missionsfelder folgten. Den Verlust der nationalen Souveränität, so der Historiker Kyo Seung Ahn, suchte man durch eine neue Aufgabe zu kompensieren und Korea zu einem eigenständigen Zentrum der christlichen Weltmission zu machen. Mission wurde auf diese Weise in Kreisen koreanischer Christen zum Ausdruck nationaler Gesinnung.⁴⁵ In *Japan* sind erste Bestrebungen, das Evangelium durch eigene Missionare in andere asiatische Länder zu bringen, seit 1896 belegt. In diesem Jahr ging Norimatsu Masayasu als erster japanischer Auslandsmissionar nach Korea, um den Menschen dort – deren Sprache er lernte und deren Lebensstil er sich anpasste – „die Liebe Gottes zu bezeugen“.⁴⁶ 1907 fand in Tokio die bereits andernorts erörterte Konferenz der ‚World’s Student Christian Federation‘ (WSCF) statt. Asien könne nur durch seine eigenen Söhne erfolgreich evangelisiert werden – so der allgemeine Tenor der Beratungen. Die japanischen Delegierten gaben dabei zu Protokoll: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for

43 CP 28.07.1900 p. 3 – Text 40.

44 Zur NMS siehe oben p. 72f. sowie die Diskussion in K. KOSCHORKE, „*Owned and Conducted*“ – Neben der NMS und der ‚Jaffna Student Foreign Missionary Society‘ erwähnt der CP auch diverse andere indigene Missionsgesellschaften wie die 1903 gegründete ‚Indian Missionary Society of Tinnevely‘ (CP 09.04.1904 p. 2: „managed entirely by Indians“), die 1898 gegründete ‚Indian Baptist Missionary Society‘ (CP 02.04.1904 p. 2: „entirely dependent upon the Christians themselves“), die „unabhängige“ Mission des S.C. Rutnam (CP 30.10.1897 p. 3) oder die ‚Madras Tamil Mission‘. „The indigenous Missions in India“ – so erfahren wir im CP vom 08.06.1912 (p. 2) – „are now represented by the National Missionary Society, the Tinnevely Mission and the Madras Tamil Mission“. Die NMS inspirierte analoge Initiativen in Sri Lanka wie die ‚Ceylon National Missionary Society‘ (CP 10.04.1915 p. 5) und sogar in Südafrika. – Bereits 1880 hatten indische Christen erklärt: „The day will come when the Indian Church will send the Gospel to the different countries of Asia“ (*The Indian Christian Herald* 05.11.1880).

45 KYO SEONG AHN, „Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Northeast Asia and Beyond“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 99–110).

46 Hinweis von Mira Sonntag (Tokio / Email vom 11.12.2016). Darüber hinaus verweist sie auf (2.) die ‚Presbyterian-Reformed Church‘ in Japan, die 1904 zeitgleich mit der dortigen ‚Methodist Church‘ und ‚Congregational Church‘ eine Mission unter Japanern in Korea begann; (3.) die Mission der ‚Congregational Church‘ unter Koreanern seit 1910 (durch Watase Tsunekichi); (4.) weitere Einzelmissionare wie Inoue Inosuke (von der ‚Holiness Church‘), der seit 1911 in Taiwan unter den Ureinwohnern tätig wurde; sowie (5.) vielfältige weitere missionarische Aktivitäten nach 1919. Cf. auch ihren Beitrag in diesem Band (p. 285–298) sowie die Hinweise bei: C.W. IGLEHART, *A Century of Protestant Christianity in Japan* (Rutland 1960), 134ff., 142ff. („Worldwide Involvement 1909–1918“); R. DRUMMOND, *A History of Christianity in Japan* (Grand Rapids 1971), 241ff. – Der CP berichtet am 24.10.1903 (p. 2) über „the first attempt made by the Japanese Church to send missionaries beyond its own boundaries“; in den Debatten der Inder mit der Japan-Delegation 1906 spielen die „native Missionary societies“ der japanischen Christen eine wichtige Rolle (CP 28.04.1906 p. 3 – Text 113).

the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China ... is now generally shared by all [Japanese] Christians“.⁴⁷

Eigene Mission als Ausweis der Selbständigkeit gab es insbesondere auch in *Afrika*. Die regen Aktivitäten afroamerikanischer AME-Missionare wurden bereits erwähnt.⁴⁸ 1891 wurde in Westafrika die ‚United Native African Church‘ – eine der ältesten unabhängigen Kirchen der Region – „as a purely African missionary effort“ gegründet. „The founders justified their actions around three main arguments: the evangelization of the continent, the cleansing of foreign forms, and the ameliorisation of the race“.⁴⁹ Dass die junge ugandische Kirche bereits ihre eigenen Missionare in benachbarte Länder schickte, wurde 1905 noch im fernen Indien als emanzipatorischer Fortschritt gerühmt.⁵⁰ Zentral war dies Motiv auch in verschiedenen Zweigen der äthiopistischen Bewegung. Zog doch auch bereits der äthiopische Kämmerer aus der neutestamentlichen Apostelgeschichte (Kapitel 8) – eine zentrale biblische Referenzfigur – nach seiner Taufe allein und ohne fremde (d.h. westlich-missionarische) Begleitung von Samaria zurück nach Äthiopien, um seinen Landsleuten das Evangelium zu bringen.⁵¹ „Ethiopianism called for an African-led Christian evangelization of Africa“ – so die Beschreibung der äthiopistischen Bewegung durch Andrew Barnes. Die Kritik am Paternalismus der Missionare – so seine Analyse der afrikanisch-christlichen 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“.⁵²

3.4. Innerasiatische Verbindungen, Anfänge eines christlichen Pan-Asianismus

Äthiopistische Bewegungen und christlicher Panafrikanismus sind eng miteinander verbunden. Sie waren ein wesentlicher Faktor bei der Entwicklung des ‚Christian Black Atlantik‘.⁵³ Das asiatische Äquivalent – pan-asiatische Tendenzen in den sich emanzipierenden christlichen Gemeinschaften des Kontinents seit Beginn des 19. Jahrhunderts (und verstärkt seit 1904/05) – ist bisher kaum erforscht. Doch finden sich dazu in den Materialien des Forschungsprojektes vielfältige Hinweise.⁵⁴

47 *Report of the Conference of the World's Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]), 224f. Zur Tokio-Konferenz 1907 siehe oben p. 170f., 247f.

48 Cf. E. ENGEL, *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939* (Stuttgart 2015), 57–138; W.L. WILLIAMS, *Black Americans and the Evangelization of Africa, 1877–1900* (Madison 1982); S.D. MARTIN, „African American Christians and the African Mission Movement during the 19th Century“, in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002, 57–72); S.M. JACOBS (Hg.), *Black Americans and the Missionary Movement in Africa* (Westport 1982); H.O. RUSSEL, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th Century* (New York 2000); J.M. CHIRENJE, *Ethiopianism and Afro-Americans in Southern Africa, 1883–1916* (Baton Rouge 1987). – Zu früheren Entwicklungen im 18. und frühen 19. Jahrhundert cf. E.E. ANDREWS, *Native Apostles. Black and Indian Missionaries in the British Atlantic World* (Cambridge, MA 2013); P. BROCK et al., *Indigenous Evangelists and Question of Authority in the British Empire 1750–1940* (Leiden 2015).

49 J.B. WEBSTER, *The African Churches Among the Yoruba 1888–1922* (Oxford 1964), 68, 42ff.

50 CP 11.03.1905 p. 5 – Text 96.

51 So die Auslegung (insbesondere der in Apostelgeschichte 8,39 erwähnten „Entrückung“ des Evangelisten Philipp) im Jahr 1882 durch E.W. BLYDEN (1832–1912), einen führenden Repräsentanten des Äthiopismus (in: E.W. BLYDEN, *Christianity, Islam and the Negro Race* [Edinburgh 1887], 160f.).

52 A. BARNES (in diesem Band p. 347).

53 Zu dieser Terminologie siehe den Beitrag von A. BARNES in diesem Band pp. 345–361.

54 Zur Frühgeschichte und Diskussion um den Begriff des Panasianismus cf. S. SAALER / C.W.A. SZPILMAN (Hg.), *Pan-Asianism. A Documentary History. Vol. 1: 1850–1920* (Lanham 2011). Eine Zäsur in dessen Ent-

Das „*Erwachen Asiens*“ ist vielfach Topos in der Berichterstattung und Kommentierung des *Christian Patriot (CP)*.⁵⁵ Allein schon der wiederholte Hinweis auf Vorbilder außerhalb Indiens – zunächst in Afrika, aber dann verstärkt im christlichen Asien – lässt eine wachsende Tendenz zur Selbstverortung in einem gesamtasiatischen Horizont erkennen. Wichtiger Referenzpunkt war dabei, wie mehrfach erwähnt, zunächst v.a. Japan. Was diese „orientalische“ Brudernation in den Augen progressiver indischer Christen so attraktiv machte, war die Verbindung von westlich-christlicher Modernität mit asiatischen Traditionen.

Eine wichtige Zäsur markiert dabei der *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.⁵⁶ 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“.⁵⁷ Der Besuch der Japaner, so das im *CP* gezogene Resümee, „will unite the churches of India and Japan in the bonds of mutual understanding and sympathy“.⁵⁸ Beide „orientalischen“ Völker verbinde zudem die gemeinsame Teilhabe am „orientalischen“ Christus. Der Herr Jesus, so die Japaner in einer im *CP* zustimmend zitierten Predigt, „has been taken away by the people of the West, though originally He belonged to us, the people of the East“. Die indischen Zuhörer begrüßten darum den Versuch der Japaner, Christus den „Völkern des Ostens“ zurückzugeben.⁵⁹

Japan, so erklärten die Besucher aus Fernost, gehe durchaus kritisch und selektiv mit westlichen Neuerungen um. Dies gelte auch im Verhältnis zum Christentum. „We want to take our place by the side of the most civilized nations of the West, not only in material things but also in moral and spiritual things. [...] So we take Christianity from the West and by means of it, we hope to make ourselves superior Christians to the Westerners“.⁶⁰ Zur Entwicklung einer „überlegenen“ – und zugleich „östlichen“ – Form des Christentums spornen sie auch ihre indischen Gastgeber an. Beide „orientalischen Nationen“, so Motoda bei seinem abschließenden Vortrag in Lahore, sollten sich zusammenschließen: „Let the East rise and stand side by side with the West. Let Indians and Japanese stand and rise in the matter of social and intellectual progress. We should make it *equal if not higher to that of the West*“.⁶¹

wicklung stellte der russisch-japanische Krieg 1904/05 dar. Seitdem verbreitete sich der Slogan „Asia is one“ unter den antikolonialen Eliten des Kontinents. „Pan-Asianism and pan-Islamism became the main internationalist visions of world order for many nationalists in Asia in the aftermath of the Russo-Japanese War“ (C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* [New York 2007], 83). Susan Harper spricht, bezogen auf V.S. Azariah und seine durch die Teilnahme an der Tokio-Konferenz der WSCF 1907 veränderte Einstellung, von einem „Pan-Asian Ecumenism: A Vision Beyond Nations“ und „clear sense of unity with Christians from other Asian cultures“ (S. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India* [Grand Rapids 2000], 36ff., 42), versteht dabei allerdings Pan-Asianismus und (asiatischen) Nationalismus als Gegensätze.

55 Z.B. *CP* 01.11.1902 p. 4: „This is a time of great awakening for Asia. Japan, China, India, Korea are all passing through a crisis ...“; *CP* 27.04.1907 p. 4 – Text 50; *CP* 24.10.1908 p. 4 („dawn of a new era“ in Asia); etc.

56 *CP* 28.04.1906 p. 3.

57 *CP* 24.03.1906 p. 3 – Text 112.

58 *CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111. Die Inder betonen dabei insbesondere auch die „responsibility of Japanese Christians towards India and the oriental countries“.

59 *CP* 28.04.1906 p. 3.

60 *CP* 24.03.1906 p. 3 – Text 112.

61 *CP* 19.05.1906 p. 5 [Hervorhebung durch den Autor].

Eine wichtige Etappe markiert die an anderer Stelle ausführlicher erörterte⁶² *Tokio-Konferenz des WSCF im Jahr 1907*. Sie verstärkte naturgemäß das Gefühl einer innerasiatischen Solidarität und der Verbundenheit zwischen christlichen Führungspersonlichkeiten des ganzen Kontinents – zumal diese hier in den allermeisten Fällen erstmals einander persönlich begegneten. Als erster ökumenischen Versammlung in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter⁶³ – in der „for the first time in the history of the Church the leaders of the forces of Christianity from all parts of Asia“ auf einander trafen – wurde diesem Ereignis in den Spalten des *CP* eine geradezu „welthistorische“ Bedeutung zugemessen. Gerade den indischen Teilnehmern bot sich so die Gelegenheit, einer große Zahl der „most eminent Japanese Christians“ und Glaubensgenossen aus anderen asiatischen Ländern zu begegnen.⁶⁴ Zumal sich die asiatischen Delegierten, wie erwähnt, mit einer gemeinsamen Herausforderung konfrontiert sahen – eben der Evangelisierung des gesamten Kontinents „durch seine eigenen Söhne“. Dies betonten nicht nur der Inder V.S. Azariah oder die japanischen Delegierten, die eigene Missionare „in every oriental country“ zu schicken beabsichtigten, sondern etwa auch der Chinese C.T. Wang. Für ihn waren die „Studenten aus dem Orient“ (und nicht westliche Missionare) schon deshalb primär für die Evangelisierung des Kontinents verantwortlich, „da unser Herr [selbst] ein Orientale war“.⁶⁵ Japan eignete sich zudem in besonderer Weise als Veranschaulichung für diese Programmatik, da es Treffpunkt zahlreicher Studenten aus vielen Teilen des Kontinents – Korea, Indien, Philippinen, v.a. aber in großer Zahl und erst jüngst aus China – war, die vielfach hier erstmals mit dem christlichen Glauben in Berührung kamen. Darauf verwiesen sowohl japanische Delegierte während der Konferenz wie auch die indische Berichtserstattung in deren Vorfeld.⁶⁶

In den Debatten von Tokio über das Ziel einer Selbst-Evangelisierung Asiens hatte Azariah auf das Beispiel der indischen ‚National Missionary Society‘ (NMS) verwiesen. Als Initiative indischer Christen hatte die NMS ohnehin die Tendenz, sich *als Teil einer größeren Bewegung* zu sehen; und in den Spalten des *CP* (24.10.1908 p.5) wurde die Vision einer „great national missionary organization among all Asiatic Christians of whom the NMS of India is only a part“ diskutiert. Ein regionales „vernacular missionary meeting“ im indischen Vellore etwa bekräftigte 1910 als „the greatest end of missions ... the establishment in every country of an indigenous native church, self-governing, self-supporting and self-propagating“.⁶⁷

Wie sehr die Idee einer Selbstvernetzung asiatisch-christlicher Eliten in der Luft lag, zeigt auch das kurzlebige Experiment einer ‚East Asian Christian Association‘, die Repräsentanten aus Japan, China und Korea zusammenführen sollte. Gegründet wurde sie in Tokio 1908 oder 1909. Zu den Gründern zählten u.a. verschiedene japanische Akteure sowie ein chinesischer Christ, der Mitglied der ‚Chinese United Church in Tokyo‘ war. Kenntnis von diesem Unternehmen haben wir bislang nur aus einem Kommentar der koreanischen Zeitung *Taehan maeil sinbo* vom 12.10.1909, die das Projekt allerdings scharf

62 Zur Tokio-Conference 1907 cf. oben p. 170f., 247f.

63 Von den 627 Teilnehmern kamen circa 500 aus Asien, davon mehr als 400 aus Japan, 74 aus China, 15 aus Indien, sowie kleinere Delegationen aus Korea, Burma, Ceylon, den Philippinen und anderen asiatischen Ländern.

64 *CP* 09.03.1907 p. 5 – Text 114.

65 *Report of the Conference of the World's Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]), 124, 128, 138, 47.

66 *Ibid.*, 152; *CP* 09.03.1907 p. 5 – Text 114.

67 *CP* 08.10.1910 p.6 [Hervorhebungen durch den Autor].

kritisierte. Sie sah darin den Versuch, den Patriotismus koreanischer Christen zu unterminieren und die koreanische Kirche zu japanisieren.⁶⁸ Dieser Versuch einer überregionalen Organisation asiatischer Christen aus dem Osten des Kontinents scheiterte also an den wachsenden Spannungen zwischen Korea und Japan, welches 1910 das ‚Land der Morgenröte‘ dann auch formell okkupierte. Als Experiment bleibt diese Initiative dennoch bemerkenswert.

An der *Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910*, die in den innerindischen Debatten eine wichtige Rolle spielte, nahmen zwar bekanntlich nur 17 asiatische Delegierte teil. Diese erlangten aber rasch Führungspositionen in ihren jeweiligen Heimatkirchen und wurden zu Motoren der sich in der Folgezeit dynamisch – und ungleich schneller als in den Kirchen des Westens – entwickelnden asiatischen Ökumene-Bewegung. In den Spalten des *CP* wurde sowohl der universale (und Rassen übergreifende) Charakter der Edinburgh-Konferenz hervorgehoben wie – vereinzelt – der Hoffnung Ausdruck gegeben, sie möge die Emanzipation der Kirchen auf den Missionsfeldern Asiens beschleunigen und zur „vollständigen Unabhängigkeit“ der indischen Kirche (nach dem Vorbild Japans und Ugandas) beitragen. Eine wichtige Etappe im Aufbau transasiatischer Kommunikationsstrukturen wurde dann mit den asiatischen ‚Continuation Committee Conferences‘ der Jahre 1912/13 eingeleitet (aus denen in den verschiedenen asiatischen Ländern erst Nationale *Missions-* und später Nationale *Christen-Räte* hervorgingen). In der Berichterstattung des *CP* – zur Fortsetzungskonferenz in Madras im November 1912 – wurde dabei insbesondere die indische Initiative und Forderung nach „vollständiger Gleichheit“ zwischen Indern und Europäern hervorgehoben.⁶⁹

3.5. YMCAs als lokale Akteure und Kontaktbörsen asiatischer Eliten

In Asien waren es vor allem die ‚Young Men’s Christian Associations‘ (YMCAs) sowie die regionalen Zweige der ‚World’s Student Christian Federation‘ (WSCF), die – beide ursprünglich eine westliche Gründung – zunehmend autonom agierten und sich zum Übungsfeld künftiger indigener Führungskräfte und zur Plattform des Austauschs zwischen christlichen Eliten aus verschiedenen Teilen des Kontinents entwickelten.

In *Indien* kam der mehrfach erwähnte Besuch einer japanischen Delegation 1906 zustande „at the special request and invitation of the Indian ... Y.M.C.As.“⁷⁰ Diese organisierten auch die viel umjubelte Vortragstour der Japaner durch den Subkontinent. Deziert christlich in seiner Orientierung, aber zunehmend offen auch für „people of all classes and creeds“⁷¹, hatte der YMCA im Indien der 1890er Jahre einen Boom erlebt und in zahlreichen Städten Zweige gegründet. Zugleich entwickelte er sich, so das Resümé von Chandra Mallampali, „with its extensive network throughout India“ zu einem „training center for Indian Christian leadership“. Damit verband sich eine global-ökumenische Perspektive. Denn das Engagement der frühen indischen Führungspersönlichkeiten im YMCA „led them to integrate their concern for Indian conditions with their participation in a worldwide Protestant *ecumene*“.⁷²

68 Alle Informationen zur ‚East Asian Christian Association‘ verdanke ich Dr. Michael Shapiro, Kyoto (Email vom 25.10.2016, sowie verschiedene Gespräche mit ihm).

69 *CP* 30.11.1912 p. 5 – Text 63.

70 *CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111.

71 *CP* 19.02.1898 p. 4, mit anschaulicher Schilderung der Attraktivität des YMCA auch für gebildete Hindus.

72 C. MALLAMPALLI, *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937*. Contending with Marginality (London 2004), 100, 88; ganz ähnlich M.D. DAVID, *The YMCA and the Making of Modern India. A Cen-*

In *Japan* seinerseits ist der dortige YMCA 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“.⁷³ Denn der japanische YMCA „allowed a native Christian leadership to assert its autonomy from the missionary Churches“.⁷⁴ „Hence, in Japan, the YMCA facilitated the indigenization of Christianity“. Er bildete ein Netzwerk „uniting the Christian students of the country and placing them in communication with other national YMCA movements“.⁷⁵

In *Korea* wiederum rekrutierte sich der YMCA einerseits besonders aus den Reihen koreanischer Christen mit Universitätsbildung. Er verbreitete sich andererseits aber durch viele „unautorisierte“ Gründungen seit 1904/05 auch rasch auf dem Land. Dabei stellte der koreanische YMCA ein Verbindungsglied zur kleinen christlichen Elite im – einerseits als modernisierendes Vorbild bewunderten und andererseits zunehmend als okkupatorische Bedrohung empfundenen – Japan dar und baute zugleich vielfältige internationale Kontakte auf. „In Korea, YMCA education helped link Korean Christian students to both the publics of imperial Japan and global Protestantism“.⁷⁶

Als „durch und durch transnationale“ Bewegung hat Ian Tyrell den YMCA beschrieben.⁷⁷ Das gilt, wie gesagt, insbesondere für Asien, wie bereits Hans-Ruedi Weber in seiner klassischen Studie über die Anfänge der asiatischen Ökumene-Bewegung festgestellt hat.⁷⁸ Dabei kommunizierten die lokalen Assoziationen in den verschiedenen Ländern – verstärkt unter einheimischer Führung und zunehmend autonom agierend – immer häufiger direkt miteinander. Wie zu erwarten, spielten Zeitschriften in der ersten Kontaktstufe eine wichtige Rolle. Sie wurden ausgetauscht, gegenseitig zitiert und nach Möglichkeit auch übersetzt. Der *CP* etwa hebt lobend am Periodikum *China's Young Men*, dem Organ des chinesischen YMCA, hervor, dass in der ihm vorliegenden Ausgabe „all the original articles ... are written by Chinese gentlemen“.⁷⁹ Die chinesische Zeitschrift enthält seinerseits in chinesischer Übersetzung Texte aus dem indischen Äquivalent, den *Young Men of India*.⁸⁰ 1905 wird das zuvor bilinguale Blatt *China's Young Men* in eine chinesische und englische Ausgabe aufgeteilt, erstere zur innerchinesischen Kommunikation, letztere zum Austausch mit den

tenary History (New Dehli 1992), 106: „The [sc. Indian] YMCA had become an institution that trained Christian leaders“; H.-R. WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement 1895–1961* (London 1966), 92, 98: „training ground for indigenous leadership, ... opportunities for lay initiative and manifestation of Christian unity“. Cf. auch M.D. DAVID, „Indian Christians and National Movement. A Case Study of the Role of the Indian YMCA and Its Leaders“, in: O.L. SNAITANG / G. MENACHERY, *India's Christian Heritage* (Bangalore 2012, 317–341).

73 M. SHAPIRO, „Imperial Japan, Late Qing China and the Young Men's Christian Association, 1889–1907“ (unveröffentlichtes Manuskript, p. 4); cf. M. SHAPIRO, *Christian Culture and Military Rule: Assimilation and its Limits during the First Decade of Japan's Colonial Rule in Korea, 1910–19* (Dissertation, University of California, Berkeley 2010).

74 SHAPIRO, „Imperial Japan“, 1.

75 Ibid., 8.

76 M. SHAPIRO (in diesem Band p. 318).

77 I. TYRELL, *Reforming the World. The Creation of America's Moral Empire* (Princeton 2010), 86f.; cf. auch: D.L. ROBERT, „Christian Transnationalists, Nationhood, and the Construction of Civil Society“, in: D. YERXA (Hg.), *Religion and Innovation. Antagonists or Partners?* (London 2016, 141–156); sowie die institutionelle Geschichte von C.P. SHEDD et al. (Hg.), *History of the World Alliance of YMCA's* (London 1955); WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement*, 91–112.

78 WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement*, 91–112.

79 *CP* 11.08.1906 p. 6 – Text 107.

80 So etwa in *China's Young Men* VIII/8 (December 1905), 19.

Schwesterorganisationen in Europa und Amerika sowie insbesondere auch mit „our English-reading friends in all parts of Asia“.⁸¹ In der englischen Ausgabe des Blatts vom Februar 1906 berichtet ein Mr. S.K. Tao von den Erlebnissen auf seiner Reise, die ihn von China nach Yokohama und Hawaii bis nach San Francisco führte. Nirgends sei er auf rassistische Vorurteile gestoßen, überall habe er Unterstützung und Unterkunft bei YMCA-Freunden gefunden. „This world wide movement and great brotherhood link together the East and the West, and served as an introduction everywhere I went“.⁸²

Die breite – auch interreligiöse – Ausstrahlung der asiatischen YMCAs lässt sich auch daran ablesen, dass diese in vielen Ländern die Bildung buddhistischer, hinduistischer und muslimischer Konkurrenzorganisationen (YMBAs; YMHAs, YMMAs) inspirierten. Eine beachtliche Zahl der asiatischen Delegierten im 1919/20 gegründeten Völkerbund kam aus YMCA-Kreisen⁸³ – auch dies ein deutliches Indiz für die Bedeutung der panasiatischen Kontaktnetze des YMCA.

4. Vernetzungsbestrebungen rom-unabhängiger katholischer Kirchen in Asien

Church Independency (in Afrika) und nationalkirchliche Bewegungen (in Asien) sind gemeinhin protestantische Phänomene. Ein markantes Analogon im katholischen Kontext stellt die *Iglesia Filipina Independiente* (IFI) dar, die – 1902 aus Protest gegen die anhaltende Dominanz des spanischen (und bald auch amerikanischen) katholischen Klerus auf dem Inselreich gebildet – zeitweilig bis zu 23% der Bevölkerung umfasste und als Minorität noch heute existiert. Ihre frühe Publizistik ist im Rahmen unseres Journale-Projektes (sowie eines Bonner Folgeprojektes, das auch die ‚Independent Catholics‘ in Goa/Sri Lanka umfasst) von Adrian Hermann untersucht worden, auf dessen Beiträge an dieser Stelle ebenso verwiesen sei wie auf das von ihm geleitete Bonner Folgeprojekt.⁸⁴ Sich selbst hat die IFI nie als isoliertes Phänomen gesehen, sondern als Teil der globalen Bewegung eines aufgeklärten und vom Vatikan unabhängigen Katholizismus verstanden. Deshalb kam es von Anfang an zu – unterschiedlich erfolgreichen – Versuchen der Kontaktaufnahme zu anderen Repräsentanten eines rom-freien Katholizismus, etwa in der Schweiz zu den dortigen Alt- bzw. Christkatholiken (unter Eduard Herzog), in den USA zu Joseph René Villatte („Erzbischof“ der unabhängigen ‚American Catholic Church‘) sowie zu analogen Gruppierungen in Mexiko, Costa Rica und Vietnam. Besonders bemerkenswert ist der frühe briefliche Austausch mit den (und gegenseitige Berichterstattung über die) „unabhängigen Katholiken“ in Sri Lanka, Goa und Indien. Unterschiedliche Formen gegenseitiger Unterstützung

81 *China's Young Men* VIII/8 (December 1905), 24f.

82 *China's Young Men* IX/1 (February 1906, 26–28), 28.

83 H. GOLLWITZER, „Völkerbund und afro-asiatische Emanzipation“, in: P. HABLÜTZEL et al. (Hg.), *Dritte Welt* (Stuttgart 1983, 95–120), 113ff.

84 Das Projekt unter dem Titel „Unabhängige katholische Bewegungen im Asien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die ‚Independent Catholics of India, Goa, and Ceylon‘ und die ‚Iglesia Filipina Independiente‘ im Kontext religiöser, politischer und sozialer Emanzipationsbestrebungen in der kolonialen Moderne“ wird von der DFG gefördert und läuft seit März 2017 unter der Leitung von Prof. Dr. Adrian Hermann am Forum Internationale Wissenschaft der Universität Bonn (unter Mitarbeit von Dr. Wei Jiang).

sowie die erbetene Entsendung philippinischer IFI-Priester ins koloniale Sri Lanka waren Thema dieser Korrespondenz.⁸⁵

5. „Globales Bewusstsein“ indigen-christlicher Eliten – Stufen der Entwicklung

Global, im Rahmen der jeweils bekannten Welt, war das Christentum seit seinen Anfängen. Seine ersten Jünger wussten sich „bis an die Enden der Erde“ gesandt. Aber es hat diese Globalität in den unterschiedlichen Etappen und Kontexten seiner Geschichte je unterschiedlich definiert und ausgebildet. Das Jahr 1910 wird gemeinhin mit der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 assoziiert, deren Bedeutung – als Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts, Ausgangspunkt der westlichen Ökumene-Bewegung des 20. Jahrhunderts und zugleich als innerchristlicher Globalisierungsschub – kaum zu überschätzen ist. Aber gleichwohl bildet die aus Edinburgh hervorgehende missionarische Internationale nur *einen* Strang „christlicher Internationalismen“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Daneben sind zahlreiche andere transregionale und transkontinentale (sowie vielfältige konfessionelle) Netzwerke zu berücksichtigen, darunter insbesondere solche, die mit unterschiedlicher Reichweite von indigen-christlichen Eliten aus verschiedenen „Missionsfeldern“ und kolonialen Kontexten im heute sogenannten „globalen Süden“ gebildet wurden. Dies an einigen – vermehrbaren⁸⁶ – Beispielen zu zeigen, war Ziel der vorliegenden Ausführungen. Nur durch Einzeichnung der sich formierenden Edinburgh-Ökumene in dies sehr viel breitere Spektrum „christlicher Internationalismen“ lässt sich die Entwicklung des Weltchristentums als polyzentrischer Bewegung im 20. Jahrhundert angemessen beschreiben.

Im Fokus der vorliegenden Ausführungen (und des Journale-Projekts im Ganzen) stand die Frage einer kognitiven Interaktion sowie der daraus resultierenden direkten Verbindungen zwischen afrikanischen und asiatischen (und afroamerikanischen) Christen aus unterschiedlichen Regionen. Dabei kommt der – seit den 1890er Jahren in verschiedenen Ländern sprunghaft anschwellenden – indigen-christlichen Presse, die im vorliegenden Forschungsprojekt nur stichprobenhaft analysiert werden konnte, eine besondere Bedeutung zu. Sie markiert aber keineswegs den Anfang eines solchen „globalen Bewusstseins“ und sich entwickelnder Solidarität zwischen den jungen Kirchen der südlichen Hemisphäre bzw. zwischen Völkern „in anderen Teilen der Welt“, die „erst kürzlich der Herde Christi hinzugefügt wurden“ (wie der CP diese pan-indigenistische Perspektive charakterisierte⁸⁷). Lange Zeit war es die missionarische Presse, die eine kognitive Verbindung zwischen „einheimischen“ Christen aus verschiedene Erdteilen herstellte – wie etwa im Fall der von Tolly Bradford analysierten Korrespondenz zwischen einem indianischen Pastor aus dem

85 Siehe die entsprechenden Abschnitte in den Kapiteln B und C dieses Bandes, die Dokumentation zur IFI in den *Discourses* (Texte 315–433) sowie die für 2019 geplante Monographie A. HERMANN, *Overtaking Catholicism. The ‚Iglesia Filipina Independiente‘, Religious Independency, and the Quest for Religious Modernity in the Early Twentieth Century Philippines*.

86 Nicht behandelt wurden hier beispielsweise die transkontinentalen Anfänge des frühen Pentekostalismus (seit ca. 1906), bei der ebenfalls Print-Medien eine beachtliche Rolle spielten; cf. D. MAXWELL, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement* (Oxford 2006), ch. 1: „Print, Post and Proselytism in the Making of Global Pentecostalism“ (p. 17–37).

87 CP 11.03.1905 p. 5 – Text 96; siehe oben p. 166, 33.

heutigen Kanada mit seinen südindischen Amtskollegen im Jahr 1851.⁸⁸ Im 18. Jahrhundert ermöglichten pietistischen Netzwerke einen direkten Austausch – und vereinzelt sogar transatlantische Ehen – etwa zwischen einer ehemaligen Sklavin aus der Karibik und einem westafrikanischen Pastor, die beide zur Gemeinschaft der Herrnhuter gehörten. In der Geschichte des ‚black evangelism‘ in der Karibik und im ‚Black Atlantic‘ markiert diese Begegnung eine wichtige Etappe. Im 16. Jahrhundert war es das weltumspannende Kommunikationsnetz der Jesuiten, das nicht nur einen literarischen Kontakt zwischen den katholischen Eliten Europas, Asiens und Amerikas ermöglichte. Bildprogramme in den Kirchen (zur katholischen Präsenz in allen vier Erdteilen) oder die liturgische Verehrung der japanischen Märtyrer von 1597 – gefeiert in Asien ebenso wie im katholischen Mitteleuropa und in Mexiko – vermittelten auch den einfachen Gläubigen ein Wissen über sowie das Gefühl der Solidarität mit den Christen anderer Erdteile.⁸⁹

Verwiesen sei 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 euroamerikanischen Missionare und ihre Gleichsetzung von Christentum und dessen westlicher Gestalt. Zugleich aber betont er 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“.⁹⁰

88 T. BRADFORD, „World Visions: ‚Native Missionaries‘, Mission Networks and Critiques of Colonialism in 19th Century South Africa and Canada“, in: P. LIMO / N. ETHERINGTON / O. MIDGLEY (Hg.), *Grappling with the Beast*. Indigenous Southern African Responses to Colonialism 1840–1930 (Leiden 2010, 311–339).

89 Siehe die verschiedenen Beiträge in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsge-schichtlicher Perspektive* (Wiesbaden 2012) und insbesondere die Artikel von J. SENSBACH („Transcontinental Marriages: The Evangelist Christian Protten Africanus [West Africa] and the Former Slave Rebecca Freundlich Protten [Caribbean]“, *ibid.*, 239–254) und N. STEINER („Globales Bewusstsein und Heiligenverehrung – Spuren eines weltweiten Kults der japanischen Märtyrer von 1597“, *ibid.*, 105–134); sowie die vom Vf. in der Einleitung (p. 1f.) erwähnten kognitiven Interaktion um 1750 zwischen einheimischen protestantischen Pastoren in Westafrika (Elmina), Indien (Tranquebar) und New England (Boston Area). Gisela METTELE (*Weltbürgertum oder Gottesreich*. Die Herrnhuter Brüdergemeine 1727–1857 [Göttingen 2009], 114ff., 185ff.) verweist auf die enorme Bedeutung von „Zeitschriften als pietistischer Kommunikationsform“ – die, so wäre hinzuzufügen, gerade auch für nicht-europäische Gemeinschaftsangehörige relevant wurden.

90 *The Lagos Standard* 15.04.1895 – Text 307.