

Rückblicke, Ausblicke. Die München-Freising-Konferenzen und das Programm einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums / Looking Back, Looking Forward. The Munich-Freising-Conferences and the Program of a Polycentric History of World Christianity

KLAUS KOSCHORKE

Es waren amerikanische Kollegen, die im Anschluss an die letzte München-Freising-Konferenz (4.–7.7.2013) von der ‚Munich School of World Christianity‘ sprachen. Sie bezogen sich dabei sowohl auf die bisherigen sechs Internationalen München-Freising-Konferenzen wie auf die sonstigen Arbeiten zur außereuropäischen und globalen Christentums-geschichte, die am (oder in Verbindung mit dem) Münchener Lehrstuhl für „Ältere und weltweite Kirchengeschichte / Early and Global History of Christianity“ entstanden sind, den ich von 1993 bis 2013 innehatte. Bei der Konferenzöffnung im Senatsaal der Münchener Universität am 5. Juli 2013 wurde mir zuvor eine Festschrift überreicht. Sie trug den Titel „Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums“. Für mich was dies ebenso eine unerwartete Überraschung, so wie umgekehrt die Herausgeber der Festschrift bei deren Planung noch nicht wussten, dass die Konferenz von 2013 ebenfalls dem Stichwort „Polyzentrik“ gewidmet sein würde. Festschrift und Konferenz ergänzen sich jedoch auf das Engste. Sie enthalten jeweils zahlreiche weiterführende Beiträge zum Konzept einer polyzentrischen Globalgeschichte des Christentums. Es liegt also nahe, im Rückblick auf die letzte München-Freising-Konferenz (und ihre Vorgänger)¹ auch die Debattenbeiträge der Festschrift einzubeziehen.²

-
- 1 K. KOSCHORKE (Hg.), „*Christen und Gewürze*“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1; Göttingen 1998) (= Munich Freising Conference [MFC] I); DERS. (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 5; Wiesbaden 2002) (= MFC II); DERS. (Hg.) in cooperation with J.-H. Schjørring, *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century* (StAECG 10; Wiesbaden 2005) (= MFC III); DERS. (Hg.), *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG 15; Wiesbaden 2009) (= MFC IV); DERS. (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity* (StAECG 19; Wiesbaden 2012) (= MFC V).
 - 2 C. BURLACIOIU/A. HERMANN (Hgg.), *Veränderte Landkarten*. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag (Wiesbaden 2013). – Eine für 2014/2015 vorgesehene Ausgabe des *Journal of World Christianity* (<http://www.journalofworldchristianity.org/>) wird das Programm und repräsentative Arbeiten der ‚Munich School of World Christianity‘ vorstellen, mit Beiträgen von Ciprian Burlacioiu, Adrian Hermann, Klaus Koschorke, Frieder Ludwig, Roland Spliesgart, Paolo Aranha, David Daniels und Peter Phan.

1. *Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte*

Auf dem Titel der Festschrift findet sich eine Abbildung des ältesten erhaltenen Globus, den der Nürnberger Kartograph und Entdeckungsreisende Martin Behaim im Jahre 1493 herstellte. Er repräsentiert das geographische Wissen seiner Zeit und zeigt Europa, die Umrisse Afrikas sowie die damals bekannten Regionen Asiens. Unglücklicherweise fehlt auf seinem „Erdapfel“ das im Jahr zuvor von Christoph Kolumbus „entdeckte“ Amerika. Es waren andere nach dem Genuesen, die erkannten, dass er nicht – wie er selbst bis an sein Lebensende annahm – den Seeweg nach „Indien“, sondern in der Tat einen neuen Kontinent entdeckt hatte. Doch auch so sollte die „neue Welt“ in den politischen und kirchlichen Debatten des alten Europas lange Zeit keine Rolle spielen. In den Beratungen des Konzils zu Trient (1545–1563) etwa waren die entstehenden Kirchen in Übersee weder personell noch thematisch vertreten. Es sollte noch Dekaden dauern, bis sich die Landkarte im Kopf den veränderten Realitäten angepasst hatte.

Ich habe den Behaim'schen Globus in einem früheren Aufsatz zum Ausgangspunkt gewählt, um auf die Notwendigkeit neuer Karten zur Geschichte des Weltchristentums hinzuweisen.³ Dabei ist die Metapher der Landkarte zunächst durchaus geographisch gemeint. Denn weite Gebiete – und insbesondere die aktuellen Wachstumszonen des Christentums in der südlichen Hemisphäre – kommen in der traditionellen kirchengeschichtlichen Historiographie kaum vor. Dies gilt insbesondere für die Kirchengeschichte als akademische Disziplin, wie sie an den protestantischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums vertreten ist. Hier herrscht weitgehend immer noch eine bestenfalls eurozentrische, wenn nicht gar germanozentrische Ausrichtung vor – und dies teilweise sogar stärker noch als früher, wie etwa ein Vergleich einschlägiger Lehrbücher (etwa Heussi – Hauschild) zeigt.⁴ In der katholischen Historiographie hingegen sind die globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte stets sehr viel stärker betont worden. Dies geschah – und geschieht – jedoch vielfach in einer konfessionell stark verengten Perspektive. „Weltkirche“ wird dabei oft einfach als Geschichte des Weltkatholizismus beschrieben und die konfessionelle Pluralität des Weltchristentums ausgeblendet.⁵ Demgegenüber ist die Vielfalt christlicher Kirchen und Bewegungen zwar programmatisch Gegenstand unterschiedlicher Ansätze zu einer „Ökumenischen Kirchengeschichte“, die aber – wie im Fall der von Kaufmann/ Kottje/ Moeller/ Wolff herausgegebenen Neuauflage der verdienstvollen Initiative aus den 1970er Jahren – in ihrer Geographie vielfach eher traditionell bleibt und im wesentlichen den geographischen Horizont der Christentumsgeschichte zu Beginn des 20. Jh.s. reproduziert.⁶ Bewusst oder unbewusst mag dabei immer noch die traditionelle Dichotomie von Kirchen- und Missionsgeschichte eine Rolle spielen, die eine zuständig für das Christentum in Europa

3 K. KOSCHORKE, „Changed maps of the history of global Christianity“, in: K KUNTER/ J.H. SCHJØRRING (Hgg.), *Europäisches und Globales Christentum / European and Global Christianity* (Göttingen 2011, 273–293).

4 K. HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte* (Tübingen ¹²1960) – W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 1 und 2 (Gütersloh ⁴2011/³2005).

5 Klassisch: H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert (Freiburg/Basel/Wien ^N1985); anders jetzt etwa F.X. BISCHOF/T. BREMER/G. COLLET/ A. FÜRST, *Einführung in die Geschichte des Christentums* (Freiburg i.B. 2012).

6 T. KAUFMANN/R. KOTTJE /B. MOELLER/H. WOLF (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. 3 Bände (Darmstadt 2006–2008).

und die andere für die Kirchen in Übersee.⁷ Demgegenüber zielten die verschiedenen Münchener Forschungs- und Publikationsprojekte zur außereuropäischen und globalen Christentumsgeschichte von Anfang an auf eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte, die sowohl der konfessionellen wie der geographisch-kulturell-kontextuellen Pluralität des Weltchristentums gerecht zu werden vermag.⁸

Eine globale Perspektive lässt nicht jedoch einfach durch Addition unverbundener Regionalgeschichten erreichen. Dies Verfahren – von Jürgen Osterhammel in anderem Zusammenhang als bloße „Buchbindersynthese“ bezeichnet – ist ebenso wenig geeignet, der historischen und aktuellen Realität des Christentums als Weltreligion gerecht zu werden, wie die punktuelle Erweiterung traditioneller (und zumeist westlich orientierter) Curricula durch einzelne Beispiele aus dem heute sogenannten „Globalen Süden“. Was wir statt dessen benötigen, sind ganz neue Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. Diese sollten einerseits Raum für die sehr unterschiedlichen historischen Erfahrungen und kulturellen Ausdruckformen christlicher Gemeinschaften und Akteure in ihren vielfältigen Kontexten bieten. Zugleich sollten sie es ermöglichen, die je eigene – konfessionelle, regionale oder soziokulturelle – Partikulargeschichte als Teil eines größeren Ganzen wahrzunehmen, auf der erweiterten Landkarte der globalen Christentumsgeschichte einzuzichnen – und sie zugleich auf Beziehungen und Wechselwirkungen mit der anderer Regionen der christlichen Welt zu befragen.

Bei dieser Aufgabe stehen wir aber, trotz aller enormer Fortschritte in den vergangenen 20 bis 30 Jahren, eigentlich noch immer *am Anfang*. Dies hat im Einzelnen vielfältige Gründe. Dazu zählen die Unterschiede der akademischen Rahmenbedingungen, infrastrukturellen Voraussetzungen und disziplinären Verortung. Darüber hinaus ist die Quellenlage höchst disparat – sowohl im Verhältnis der Christentumsgeschichte Europas zu der anderer Kontinente (und Regionen) wie im Binnenverhältnis der Kirchen im globalen Süden. Manche dieser Regionen sind gut erforscht und können auf eine beachtliche Tradition einer eigenständigen und methodisch reflektierten Historiographie des Christentums zurückblicken. Bei anderen Kirchen und Gemeinschaften hingegen beschränkt sich die historische *memoria* mehr oder minder auf ein hagiographisches Schrifttum oder – um im Bild zu bleiben – auf veraltete Wegbeschreibungen zu isolierten Missionsstationen, die darüber hinaus längst geschlossen sind. Die an sich höchst begrüßenswerte Digitalisierung umfangreicher Quellenbestände in den euroamerikanischen Missions- und Kolonialarchiven hat zugleich insofern auch negative Nebenwirkungen, als sie tendenziell die metropolitane Perspektive wieder verstärkt und frühere Initiativen zurückdrängt, die darauf abzielten, die

7 Wichtig demgegenüber neuere Darstellungen wie die von M. GRESCHAT, *Der erste Weltkrieg und die Christenheit*. Ein globaler Überblick (Stuttgart 2014), die ihr Thema nicht mehr in den Grenzen einer solchen Dichotomie bearbeiten. Hervorzuheben ist insbesondere: H. LEHMANN, *Das Christentum im 20. Jahrhundert*. Fragen, Probleme, Perspektiven (KGE IV/9; Leipzig 2012) – eine Synthese früherer Beobachtungen und aktuell formulierter Einsichten, die in erhellender Weise zentrale Themen einer globalen Christentumsgeschichte des 20. Jahrhunderts analysiert.

8 Damit verbanden sich vielfältige Initiativen, geeignete Instrumente des Wissens auch für nicht-spezialisierte Fachkollegen bereitzustellen (Betreuung von Lexika, herausgeberische Tätigkeiten, Mitwirkung in interdisziplinären Fachverbänden). Dazu zählt auch der Aufbau und die Beteiligung an internationalen Netzwerken, Gastprofessuren in Übersee sowie der Aufbau und die Förderung von Dokumentationszentren in Asien (etwa in Sri Lanka: Church History Documentation Center am Theological College of Lanka, Kandy-Pilimalawa).

Stimme der *Pioneers of Indigenous Christianity*⁹ vernehmbar zu machen. Wichtig ist v.a. auch, dass die einzelnen regional- oder kontinentalgeschichtlichen Diskurse zum Teil sehr unterschiedliche Agenden bearbeiten. Während etwa in Afrika die Genese missionsunabhängiger Kirchen im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. – ohne die das geradezu explosionsartige Wachstum des afrikanischen Christentums seit den 1960er Jahren nicht verstanden werden kann – inzwischen ein wohl etabliertes Forschungsfeld darstellt, sind analoge Bewegungen im christlichen Asien bislang allenfalls punktuell untersucht worden. Dabei lässt sich sowohl in Asien wie in Afrika die kirchliche Landschaft zu Beginn des 20. Jh.s ohne Kenntnis dieser Emanzipationsbestrebungen indigen-christlicher Eliten nicht angemessen beschreiben.

Ein wichtiges Instrument zur Entwicklung globaler Perspektiven sind komparatistische Studien. Sie zielen darauf ab, unter vergleichender Fragestellung analoge wie differente Entwicklungen in unterschiedlichen Regionen (und Kontexten) der christlichen Welt in den Blick zu bekommen und sowohl die spezifischen Profile einzelner regionalgeschichtlicher Entwicklungen wie übergreifende Themen und Fragestellungen zu identifizieren.

Dieser komparatistische Ansatz lag allen *München-Freising-Konferenzen* zugrunde. So etwa dem ersten Symposium von 1997, das – unter dem einem Vasco-da-Gama-Zitat entnommenen Titel „*Christen und Gewürze*“ – das Thema „Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten“ behandelte und durch unterschiedliche Regionen und Epochen durchdeklinierte. Ausgangspunkt waren dabei zwei Paradigmen aus dem 16. Jh.: Indien und Äthiopien – beides Länder, in denen die Portugiesen im Zuge der iberischen Übersee-Expansion auf bereits bestehende Christentümer trafen. Beides sind zugleich Regionen, wo diese Begegnung zunächst einem vergleichbaren Muster folgte – nämlich dem „von der Freundschaft zur Feindschaft“ (Verena Böll) –, um dann einen unterschiedlichen Verlauf zu nehmen. Denn während in Indien die Thomaschristen auf der Synode von Diamper 1599 zwangsweise mit der portugiesischen Kolonialkirche vereint wurden und auch nach der Sezession von 1653 ihre Eigenständigkeit nur teilweise zurückgewinnen konnten, führte der Konflikt in Äthiopien seit 1632 zur Vertreibung der Portugiesen und zugleich zu einer langdauernden Selbstisolierung des Landes – u.a. mit dem Ergebnis, dass Äthiopien im 19. und 20. Jh. vor allem in afroamerikanischen Milieus als das Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit wahrgenommen wurde. – Den portugiesischen Kolonialherren folgten seit Mitte des 17. Jh.s in Teilen Afrikas, Südasiens und zeitweilig auch in Brasilien (Pernambuco) die kalvinistischen Holländer, deren Streben zwar weniger dem Aufbau kolonialkirchlicher Strukturen als vielmehr dem Kommerz galt, die dafür aber im Umgang mit lokalen Katholiken sehr unterschiedliche Erfahrungen machten. Denn während etwa in der Karibik der Katholizismus der einheimischen Sklaven nicht nur geduldet, sondern – im Rahmen einer gezielten Segregationspolitik – sogar aktiv begünstigt wurde, scheiterten in Ceylon (Sri Lanka) alle Versuche der niederländischen Kolonialobrigkeit zur Unterdrückung des immer stärker als Bedrohung wahrgenommenen Untergrundkatholizismus singhalesischer und tamilischer Gläubiger – mit dem Ergebnis, dass dieser immer stärker wurde und zunehmend den offiziell allein in Geltung stehenden Kolonialprotestantismus der holländischen Herren überflügelte. – Es folgten weitere Wel-

9 So der Titel der für den indischen Kontext bahnbrechender Studie von KAJ BAAGO aus dem Jahr 1968, die begleitet wurde vom Aufbau und der Neuausrichtung entsprechender kirchenhistorischer Archive.

len missionarischer Expansion, aber auch europäischer Migration, die jeweils zum Kontakt – und zu unterschiedlichen Formen des Austauschs – mit Repräsentanten früherer christlicher Präsenz in den betreffenden Regionen führten. – Während etwa die ökumenisch orientierte und pietistisch geprägte protestantische Missionsbewegung des frühen 19. Jh.s die christlichen Kirchen des Orients eher zu stützen suchte, trafen in Lateinamerika gegen Ende des 19. Jh.s nicht nur protestantische Kritiker, sondern auch katholische Ultramontanisten auf einen Volkskatholizismus, den sie – gemessen an europäischen Standards – vielfach nur als „heidnisch“ beurteilen zu können glaubten. Andererseits gibt es von diesem „semipaganen“ Volkskatholizismus mit seiner starken Betonung des Laien-Elements direkte Verbindungen sowohl zur späteren Pfingstbewegung wie zu den Basisgemeinden und zur Befreiungstheologie Lateinamerikas – und damit zu einer Bewegung, die seit den 1970er Jahren weltweit für Aufsehen sorgte.¹⁰

Ein zentrales Datum der jüngeren Geschichte stellt das *Epochejahr 1989/90* dar – Gegenstand von München-Freising IV. Wieweit es nicht nur – wie bereits vielfach untersucht – eine Zäsur für die Kirchen und Christen im östlichen Europa, sondern auch in anderen Erdteilen markierte, war die leitende Fragestellung der Konferenz. Denn die tektonischen Verschiebungen, die der Kollaps des Sowjetimperiums und das Ende des Kalten Krieges auslösten, hatten Auswirkungen auf die christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften weltweit. Mauern fielen nicht nur in Berlin, sondern etwa auch in Südafrika. Hier stürzte – in unmittelbarem zeitlichen, aber auch sachlichen Zusammenhang – das System der Apartheid ein, das zuvor vom Westen lange Zeit als vermeintliches Bollwerk gegen eine nun nicht mehr existente kommunistische Bedrohung gestützt worden war. Auch in zahlreichen anderen Ländern des subsaharischen Afrikas implodierten autoritäre Regime und Einparteien-Staaten, die zuvor von den rivalisierenden Supermächten subventioniert worden waren, „in ways similar to those in the Eastern bloc“ (P. Gifford); und in der nun einsetzenden „zweiten Welle der Demokratisierung“ spielten christliche Kirchen und Gruppen in zahlreichen afrikanischen Ländern eine wichtige Rolle als Moderatoren des Transformationsprozesses und als Organisatoren Runder Tische. In Lateinamerika stürzte der Ausfall des sozialistischen Referenzmodells viele Vertreter der Befreiungstheologie in eine Orientierungskrise; und das Erstarken religiöser Nationalismen in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion stärkte (etwa in Armenien und Georgien) und bedrohte (in islamischen Mehrheitsgesellschaften Zentralasiens) die dortigen christlichen Gemeinschaften. Generell führte der Kollaps autoritärer Regime und Militärdiktaturen in verschiedenen Ländern zur Ablösung konfrontativer Theologiemodelle (wie der Kairos-Theologie in Südafrika, der Minjung-Theologie in Südkorea oder der Befreiungstheologie in Brasilien) und stärkte umgekehrt Ansätze zu einer ‚Public Theology‘, die auf die Mitwirkung christlicher Akteure und Gemeinschaften an demokratischen Entscheidungsprozessen abzielen. Grenzen zwischen den Nationalstaaten und bislang abgeschotteten Gesellschaften wurden schließlich in zuvor ungekannter Weise durchlässig gemacht auch durch das Internet, als dessen Geburtsstunde das Jahr 1989 gilt – mit unabsehbaren Folgen auch für veränderte religiöse Geographien.¹¹

Ein drittes komparatistisches Projekt des Lehrstuhls, das inzwischen eine beachtliche internationale Resonanz erfahren hat, ist das *Quellenbuch zur Außereuropäischen Christen-*

10 KOSCHORKE, *Christen und Gewürze* (= MFC I): siehe hier u.a. die Beiträge von Teotonio des Souza, Verena Böll, Armando Lampe, Klaus Koschorke, Franz Weber, Martin Dreher.

11 KOSCHORKE, *Falling Walls* (= MFC V), angeordnet nach Kontinenten (Europa, Afrika, Asien, Latein- und Nordamerika) – s. hier etwa die Beiträge von Christo Lombaard, Paul Gifford, Anselm K. Min, Roman Malek, Johannes Meier, Rudolf von Sinner, Christine Lienemann-Perrin und Allan Anderson.

tumsgeschichte. 2004 erstmals in deutscher, 2007 in englischer und 2012 in einer spanischen Ausgabe erschienen (Editionen in anderen Sprachen sind in Planung)¹², wird hier erstmals die Christentumsgeschichte Asiens, Afrikas und Lateinamerikas im Zeitraum 1450 – 1990 in vergleichender Perspektive dokumentiert. Der Band ist so angelegt, dass er als Grundlage des akademischen Unterrichts zur Christentumsgeschichte einzelner Kontinente, Regionen oder aber auch Epochen (in transkontinentaler Perspektive) dienen kann. Der Reformationhistoriker beispielsweise, der die Genese konfessioneller Kirchentümer im Europa des 16. Jh.s behandelt, kann so einen Blick auf zeitgleiche Entwicklungen in Übersee – wie die kolonialetischen Debatten in Spanisch-Amerika oder die Kontroversen in Äthiopien zwischen einheimischen Orthodoxen und portugiesischen Jesuiten – werfen. Zugleich ermöglicht er Christentumshistorikern in Asien, Afrika und Lateinamerika den Blick auf analoge Entwicklungen in anderen Regionen und Kontinenten. In Shanghai etwa – wo der Verfasser dieser Zeilen im November 2012 als Gastprofessor tätig war – bestand ein großes Interesse an missionsunabhängigen Bewegungen im chinesischen Protestantismus Anfang des 20. Jh.s. Dass es vergleichbare Bewegungen zeitgleich auch in anderen Ländern Asiens (und erst recht in Afrika oder aber auch Lateinamerika) gab, wie im Quellenband dokumentiert, war dort weithin unbekannt. Impulse sollen so nicht nur für einen transkontinentalen Vergleich gegeben werden, sondern auch zum besseren Verständnis regionaler Entwicklungen.

Ziel dieser unterschiedlichen Projekte ist ein Beitrag zu einer neuen Karte der globalen Christentumsgeschichte, die Orientierung in einer zunehmend unübersichtlich gewordenen ökumenischen Landschaft ermöglicht. Oder um es mit Worten des Landesbischofs bei der Konferenzeröffnung zu sagen: Kirchengeschichte, als akademische Disziplin, hat die Geschichte der *gesamten* Christenheit in ihren unterschiedlichen Realitäten („different cultural backgrounds“) zur Kenntnis zu nehmen, um ökumenisch relevant zu sein.

2. Polyzentrik

Globalisierung – so die zentrale These – ist nicht identisch mit dem Prozess der Europäisierung. Dies gilt gerade auch in christentumsgeschichtlicher Hinsicht. *München-Freising V* (Stichwort: „Globalisierung“) und *München-Freising VI* (Leitbegriff: „Polyzentrik“) waren darum bewusst als komplementäre Veranstaltungen konzipiert. Vielmehr ist bei der Beschreibung des Christentums als Weltreligion stets eine Vielzahl regionaler Ausbreitungszentren, lokaler Christentumsformationen und indigener Initiativen in Anschlag zu bringen, und zwar nicht erst in den vergangenen 50 Jahren, sondern letztlich seit seinen frühen Anfängen. Für die Patristik hat dies Martin Wallraff in seinem Konferenzkommentar eindrücklich herausgestellt und das „Zusammenspiel von Polyzentrik und Kohäsion“ geradezu als ein konstitutives Merkmal der antiken Kirchengeschichte bezeichnet. Für die Zeiten des europäischen Mittelalters ist hier insbesondere das – in *München-Freising V* ausführlich erörterte – Beispiel der ostsyrisch-„nestorianischen“ „Kirche des Ostens“ in Erinnerung zu rufen, die sich auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13. und 14. Jahrhundert von Sy-

12 K. KOSCHORKE/F. LUDWIG/M. DELGADO (Hgg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. VI; Neukirchen 2012); DIES. (Eds.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450–1990. A Documentary Sourcebook* (Grand Rapids 2007); DIES. (Eds.), *Historia del cristianismo en sus fuentes. Asia, Africa y América Latina 1450–1990* (Madrid 2012).

rien bis Ostchina und Sibirien bis Südindien erstreckte und damit ein Kirchengebiet umfasste, das rein in seiner geographischen Extension das der zeitgenössischen lateinischen Christenheit bei weitem übertraf. Neben Rom und Byzanz repräsentierte sie ein drittes Zentrum der weltweiten Christenheit dieser Zeit. Diesem pan-asiatischen Netzwerk der ostsyrischen Kirche gehörten dann beispielsweise auch die bereits mehrfach erwähnten indischen Thomaschristen an, auf die Portugiesen bei ihrer Suche nach „Christen und Gewürzen“ seit 1500 im heutigen Kerala stießen – titelgebend für die erste München-Freising-Konferenz, die wie erwähnt die „Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten“ behandelte (und dies Thema durch verschiedene Regionen und Epochen durchdeklinierte). Hinzu kam aber – wie im Eröffnungsvortrag dieser Konferenz (MFC VI) ausgeführt – in Indien noch ein weiterer Faktor von christentumsgeschichtlicher Relevanz: die selbst-induzierte Massenkonversion der Fischerkaste der Paraver, die seit 1535 in einem außerkolonialen Kontext – außerhalb der portugiesisch kontrollierten Territorien – auf eigene Initiative hin zum Christentum übertraten. Im Indien des 16. Jahrhunderts sind somit drei unterschiedliche Formen christlicher Präsenz anzutreffen: neben den traditionellen, seit über einem Jahrtausend im Land lebenden Thomaschristen und dem Kolonialkatholizismus der portugiesischen Neuankömmlinge die Selbstchristianisierung der Paraver, die darüber hinaus als Akteure einer regionalen Selbstausbreitung fungierten, in Gebieten (wie Mannar im nördlichen Sri Lanka) teils lange vor Ankunft der Portugiesen dort. Dies ist eine Konstellation, die analog auch in anderen Regionen Asiens und Afrikas zu dieser Zeit anzutreffen ist und die Pluralität christlicher Akteure und Kräfte bereits in der Frühphase der europäischen Übersee-Expansion im 16. Jh. vor Augen führt.

Polyzentrik – als Merkmal der globalen Christentumsgeschichte – kann unter verschiedenen Aspekten verhandelt werden. Hartmut Lehmann regt in seinem Konferenzkommentar eine „Typologie der verschiedenen christlichen Zentren“ an und nennt dabei theologische, politische sowie Zentren einer überregionalen Ausbreitung, die aus freiwilliger oder erzwungener Migration entstanden sind. Die Aufzählung ließe sich erweitern – um Schwerpunkt und Mittelpunkte organisatorischer, finanzieller oder demographischer Art sowie impulsgebende und diskursbestimmende Zentren.

Die jüngste sechste München-Freising-Konferenz selbst thematisierte v.a. ausbreitungsgeschichtliche und demographische Paradigmen. Im Mittelpunkt standen dabei zwei Regionen: Korea (für Asien) sowie Sierra Leone (Westafrika) als Symbol und Ausgangspunkt christentumsgeschichtlich relevanter Austauschbeziehungen im Rahmen des sogenannten ‚Black Atlantic‘.

Korea ist bei der Frage nach nicht-westlichen Zentren der Ausbreitung in vielfacher Hinsicht signifikant, als Beispiel einer auch im asiatischen Kontext singulären Selbstchristianisierung. Dies gilt sowohl im Blick auf die Anfänge des koreanischen Untergrundkatholizismus 1784 wie 100 Jahre später im Blick auf die Anfänge des koreanischen Protestantismus, der vom Prinzip der Gemeindeautonomie bestimmt war und sich früh mit der antijapanischen Nationalbewegung verband. Die Anfänge katholischer Gemeinden in Korea 1784 – Gegenstand des Referats von *Sebastian Kim* – fanden ca. 50 Jahre vor dem Eintreffen des ersten europäischen Missionars im Land statt. Sie waren das Ergebnis einer Initiative konfuzianischer Gelehrter, die 1784 einen der Ihren aus dem hermetisch abgeschlossenen Land der Morgenröte nach Peking schickten, um bei den dort tätigen katholischen Jesuiten mehr über das sog. „Westliche Wissen“ in Erfahrung zu bringen. Dieser kam

zurück mit diversen katholischen Traktaten in chinesischer Sprache, die eingehend studiert und für richtig erklärt wurden, worauf hin man sich selbst taufte und eine Laiengemeinde gründete, die in der Folgezeit trotz rasch einsetzender Verfolgungen rasch wuchs. Diese wurde früh auch theologisch produktiv – mit christlichen Texten in koreanischer Sprache. Unterstützung kam bald aus Peking durch einen von dort gesandten Priester namens Zhou Wen-mo. „Korea’s first (Chinese) priest came not at his own initiative, or that of a mission body, but at the insistence of Koreans who realised their need of a priest for the legitimacy of the church organisation and to serve the sacraments for a Christian community which had grown to about 4,000“ (S. 89).¹³ Sebastian Kim diskutiert auch Nachrichten über die frühere Existenz einer koreanischen Diaspora-Gemeinde bereits im Japan des 17. Jh.s.

Auch die Anfänge des koreanischen Protestantismus 100 Jahre später – traditionellerweise markiert durch die Ankunft amerikanischer Missionare im Land 1884 – waren weitgehend das Ergebnis einer Selbstchristianisierung („self-evangelizing Church“), wie *Kyo Seong Ahn* in seinem Beitrag herausstellt. Koreaner, die im Ausland zu Christen geworden waren, spielten dabei eine wichtige Rolle. „In this way, the first Korean churches or the first Korean Christian communities emerged as overseas Korean community churches in Manchuria and Japan, and finally in the Korean Peninsula“ (S. 100). In der Folgezeit breiteten sich diese frühen protestantischen Gemeinschaften rasch im Land aus. Einheimische Christen wurden aber nicht nur in Korea selbst aktiv, sondern sehr rasch auch außerhalb der Landesgrenzen. 1910 – im selben Jahr also, als das Land seine Unabhängigkeit verlor – waren koreanische Evangelisten unter ihren Landsleuten in Sibirien, der Mandschurei, Japan, Hawaii, Kalifornien und Mexiko tätig, und bereits 1913 in transkultureller Mission im Norden Chinas (Shandong) unter der dortigen Bevölkerung. Resümee: „The Korean Church [...] emerged as a major non-Western mission force in the end of the 20th century. In effect, over the last one and a half centuries, the Korean Church continued to transform itself from unique self-evangelizing Christian communities outside of Korea, to a fast-growing mission church (a church under the leadership of a missionary), to a rapidly developing national church, and to a representative missionary (or missional) church. In short, the Korean Church was, has been, and is, a missionary church“ (S. 110). – Die weitere Entwicklung seit dem Ende des 2. Weltkrieges, im nunmehr geteilten Korea, ist Gegenstand des Beitrags von *Kirsteen Kim*. Sie beschreibt den Aufstieg Südkoreas zu einem „very significant player“ und „sending centre of world Christianity“, mit der – nach eigenen Angaben – zweithöchsten Zahl von weltweit tätigen Missionaren nach den USA, auch wenn sich das Wachstum seit den 1990er Jahren verlangsamt hat. Heute sind koreanische Evangelisten auf dem Roten Platz in Moskau ebenso anzutreffen wie in der Mongolei und der Türkei oder in den abgelegensten Andendörfern Perus. Die Gründe für diese erstaunliche Entwicklung werden ebenso diskutiert wie die neuen Herausforderungen, denen sich die Kirchen Südkoreas gegenwärtig zu stellen haben.

Sierra Leone – der andere regionale Schwerpunkt in den Eröffnungsreferaten der Konferenz – ist durch die Studien von Andrew Walls, Adrian Hastings und Lamin Sanneh inzwischen zum klassischen Paradigma für die transkontinentalen Anfänge des Christentums protestantischer Prägung in Westafrika geworden.¹⁴ Dies auf die Initiative afroamerikani-

13 Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf den vorliegenden Band.

14 A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford 1994), 177ff („West African Protestant Beginnings and the Foundation of Freetown“); L. SANNEH, *Abolitionists Abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa* (Cambridge/London 1999); A. WALLS, „Sierra Leone,

scher Remigranten von der anderen Seite des Atlantik hin, die in Sierra Leone in der programmatisch so benannten „Stadt der Freiheit“ (Freetown) 1792 zugleich „the first Protestant church in tropical Africa“ (Andrew Walls) etablierten. In München-Freising VI wurde dies Paradigma ausführlich von *Jehu Hanciles* präsentiert. Er hebt v.a. die langfristige Signifikanz des Sierra Leone-Experiments hervor. „Established as a home for freed blacks drawn from Britain and North America, and formally governed as a British colony from 1808, Sierra Leone formed a centerpiece in ambitious experiments aimed at the evangelization of the African continent using former slaves. The arrival in 1792 of 1,190 black Christians (ex-slaves), relocated from Nova Scotia where they had been resettled by the British government in the wake of the American Civil War, gave early boost to these aspirations. It marked the establishment of the first black church in modern Africa with a continuous history to the present. It also made Freetown (as the group named the settlement) ‚by far the oldest Christian community‘ in tropical Africa. Even more significant, the new communities of black Christians were both revivalist in their faith and earnestly committed to evangelism. Black initiatives, not European missionary endeavour, thus mark the beginnings of Christian missions in modern Africa“ (S. 32). Sierra Leone steht so zugleich als Chiffre für die zahlreichen „global-local interactions and the multidirectional processes that mark the worldwide expansion of the Christian faith (S. 50).

Migration und die Rolle ethnischer Diasporen als transregionaler Kommunikationskanäle und Träger einer indigenen (und vielfach missionsunabhängigen) Ausbreitung bilden einen dritten Schwerpunkt dieser (und früherer) München-Freising-Konferenzen.¹⁵ Die globalen Migrationsströme des 20. Jahrhunderts in ihrer Relevanz für veränderte Religionsgeographien und die Ausbildung polyzentrischer Strukturen im Weltchristentum sind momentan ein hoch aktuelles Thema¹⁶, das jedoch bislang nur begrenzt auch in historischer Perspektive behandelt worden ist. Im 19. Jahrhundert etwa ist nicht nur die europäische Auswanderung nach Nord- und Südamerika¹⁷ oder die Etablierung von Siedlergemeinschaften im kolonialen Afrika christentumsgeschichtlich relevant, sondern ebenso die mehr oder minder freiwillige Migration zwischen den Kolonien des British Empire im Rahmen des Systems der „Indentured Labour“. Kontraktarbeiter aus *Indien* gelangten seit Mitte des 19. Jh.s verstärkt zum Einsatz auf den Teeplantagen Ceylons, den Minenfelder Südafrikas

Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa“, in: KOSCHORKE, *Transcontinental Links* (= MFC II, 45–56).

- 15 Für München-Freising VI s. v.a. die Beiträge von AFE ADOGAME, DANIEL JEYARAJ, REINHARD WENDT, PETER PHAN und HERMANN HIERY in diesem Band.
- 16 A. ADOGAME, *The African Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity* (London/New York 2013); B. SIMON, *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origin in Germany* (Frankfurt a.M./New York/Oxford 2010); A.D. QUAAS, *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God* (Frankfurt 2011); R. JACH, *Migration, Religion and Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel* (Münster 2005); *Biblical Studies and Mission: Scriptural Perspectives and Margins at the Center of Mission* (*Mission Studies* 30/2, 2013 [Themenheft]). In historischer Perspektive hier wichtig: J.H. HANCILES, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration and the Transformation of the West* (Mary Knoll/New York 2008) – Zu den Migrationsströmen und dem – religionsgeschichtlich höchst relevanten – Phänomen der Kontraktarbeit im 19. Jh. cf. J. OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jh.s* (München ²2009), 183ff. 239ff.; S. CONRAD, *Globalgeschichte. Eine Einführung* (München 2013), 212ff.
- 17 Methodisch aufschlussreich: R. SPLIESGART, ‚*Verbrasilianerung*‘ und *Akkulturation*. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais 1882–1889 (StaECC 12; Wiesbaden 2006).

oder verschiedenen Inseln der Karibik und wurden etwa in Guayana, Trinidad oder Grenada und Surinam zum Ausgangspunkt rasch wachsender Hindu-Gemeinschaften.¹⁸ Umgekehrt gelangten so auch Angehörige der christlichen Minorität in zahlreiche Übersee-Regionen. Allein für tamilische Christen aus Südindien ist um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Präsenz in so unterschiedlichen Gebieten wie Ceylon, Burma, Malaya, den Nikobaren, Mauritius, Südafrika, Uganda, Britisch-Guyana, Trinidad und Fiji bezeugt.¹⁹ Sie wurden vielfach zu indigenen Multiplikatoren des christlichen Glaubens. Dies geschah teils durch bloße Präsenz in Regionen, wo europäische Missionare noch nicht tätig waren – etwa in den *tea estates* im Bergland Sri Lankas, wohin tamilische *coolies* Mitte des 19. Jh.s ihr südindisches Christentum mitgebracht hatten. Die evangelisatorischen Aktivitäten koreanischer Christen unter ihren Landsleute um 1910 in Japan, Sibirien, der Mandschurei, Hawali und Kalifornien wurden bereits erwähnt. Analoge Feststellungen lassen sich – bislang kaum zusammenhängend untersucht – etwa auch für die chinesisch-christliche Diaspora in Asien treffen. Besonders bemerkenswert ist die Selbstausbreitung des protestantischen Christentums im pazifischen Raum durch indigene „Inselmissionare“.²⁰ Derartige Beispiele vermitteln ein Bild christlicher Präsenz in zahlreichen Regionen, das von der traditionellen missionsgeschichtlichen Historiographie nicht erfasst wird.

Mehr noch: im Rahmen des Konzepts der *Three-Selves* – ursprünglich eine missionarische Formel, geprägt von Persönlichkeiten wie Henry Venn (CMS) und Rufus Anderson (ABCFM), die jedoch gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend zum Schlagwort der Emanzipationsbestrebungen indigen-christlicher Eliten in verschiedenen Regionen Asiens und Afrikas mutierte – gewann diese Selbstausbreitung eine programmatische Bedeutung. Sie galt nun als Zeichen einer neuen Epoche und Signatur kirchlicher Eigenständigkeit in Zeiten des erwachenden Nationalbewusstseins der „orientalischen“ Völker. Das vergangene 19. Jahrhundert – so verkündete etwa am 28. 9. 1901 der *Christian Patriot*, das Organ der christlichen Intelligentsia Südindiens – sei das „Jahrhundert der (westlichen) Mission“ gewesen. Das 20. Jahrhundert hingegen werde ganz im Zeichen der „native Christians“ und „native Churches“ stehen und gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government und the self-extension of the native Churches“. Diesem Programm entsprach dann seit der Jahrhundertwende die Gründung indigener Missionsgesellschaften, die dem Grundsatz folgten „Indian men, Indian money, Indian leadership“ und nicht nur im Land selbst, sondern auch in Südasien und Südafrika tätig wurden. Gleiches gilt für die Aktivitäten indisch-christlicher *Associations*, die die zerstreuten indischen Christen im Land selbst wie in der globalen Diaspora im britischen Empire zusammenzuführen suchten. Japanische Christen wiederum erklärten auf der Konferenz der *World Christian Students Federation* in Tokio 1907 – der ersten ökumenischen Konferenz in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter –, dass die „Evangelisierung von Formosa, Korea, der Mandschurei und Nordchina“ in Zukunft in der „Verantwortung der Christen von Japan“ liegen werde.²¹ Und in Afrika verwiesen einheimische Christen mit Nachdruck auf die Notwendigkeit, dass Afrika allein durch die Söhne Afrikas evangelisiert werden könne. Als biblischer Beleg diente dabei u.a. der Text Act 8 – wo der Evangelist Philippus (gedeutet

18 S. VERTOVEC, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns* (London/New York 2000), 43ff.

19 N.C. SARGANT, *The Dispersion of the Tamil Church* (Delhi 1962).

20 Siehe die Skizze von HERMANN HIERY in diesem Band: „Die Christianisierung Ozeaniens ist damit weit mehr als die anderer Kontinente ein Werk indigener Missionare gewesen“ (S. 208).

21 *Report of the Conference of the World Students Christian Federation held at Tokyo, Japan 1907* (New York n.d. [= 1908]), 224f.

als Prototyp des europäischen Missionars) vom Geist daran gehindert wird, den Kämmerer nach Äthiopien zu begleiten und dort seinerseits kirchengründend initiativ zu werden. Im gleichen Sinn äußerten sich wenig später in Asien Persönlichkeiten wie V.S. Azariah, seit 1912 erster indischer Bischof und führender Repräsentant der asiatischen Ökumene-Bewegung. – Aus dieser Betonung der Three-Selves aber ergab sich ganz von selbst die Vorstellung einer Vielzahl regionaler Zentren der Ausbreitung. Dies wiederum stellt den Historiker vor die Notwendigkeit, die resultierende Entwicklung polyzentrischen Strukturen in den einzelnen Regionen und Etappen differenziert nachzuzeichnen – eine Herausforderung, die noch nicht eingelöst ist.

Sowohl in der Abschlussrunde der Konferenz wie in der Festschrift wurden zahlreiche Fragen diskutiert, die eine genauere Justierung des Konzepts der Polyzentrik für künftige Forschungen zur Geschichte des Weltchristentums ermöglichen. Einige dieser Voten seien hier aufgegriffen.

In seinem Beitrag zur Festschrift verweist etwa *Mariano Delgado* darauf, dass man im Blick auf die katholische Mission der Frühen Neuzeit nicht eigentlich von „polyzentrischen Strukturen“ sprechen könne, wohl aber von einer „Pluriformität von Missionsstrategien“.²² Dies ist eine Feststellung, die m.E. keine Gegenposition zum Konzept der Polyzentrik markiert, sondern vielmehr dessen Präzisierung und Feinjustierung ermöglicht. Denn sie bezieht sich auf die Ebene europäischer Missionsaktivitäten – in diesem Fall in den Philippinen, wo die dort tätigen katholischen Orden (Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten) Lernerfahrungen aus jahrzehntelanger Tätigkeit im kolonialen Spanisch-Amerika einbringen konnten – und zielt so auf eine differenziertere Beschreibung eines *Teilsegments* im sehr viel breiteren Spektrum der Außereuropäischen Christentumsgeschichte, neben dem auch andere – indigene – Akteure und unterschiedliche nicht- oder außerkoloniale Kontexte zu berücksichtigen sind. – Aber gerade auch im Blick auf koloniale Herrschaftsstrukturen verdient die Beobachtungen von *Paolo Aranha* in seinem Konferenzbeitrag zu Portugiesisch-Goa Beachtung, dass nämlich die Portugiesen dort zwar eine koloniale Präsenz etablierten, jedoch eine „dominance without hegemony, and that Christianity endowed the Goan local elites with tools to play strategically and cunningly with the colonial power“ (S. 306). Ganz analoge Feststellungen hatte übrigens *Reinhard Wendt* bereits früher in seiner Habilitationsschrift über die philippinische Festkultur – die sich schrittweise zur Plattform antikolonialer Proteste entwickelte – auch für die spanisch beherrschten Philippinen getroffen.²³ Entsprechende Beobachtungen zur Eigendynamik christentumsgeschichtlicher Entwicklungen auch in anderen kolonialen Kontexten sind das Ergebnis jüngerer regionalgeschichtlicher und sozialanthropologischer Studien.

Hartmut Lehmann warnt in seinem Konferenzkommentar davor, „die bisherige, zum Teil als Triumphalismus geschriebene Geschichte der europäisch-nordamerikanischen Missionen zu ersetzen durch eine Geschichte der außereuropäisch-christlichen Selbstbestimmung, die einem anti-europäisch-anti-nordamerikanischen Triumphalismus gleich käme“ (S. 378).²⁴ Er plädiert statt dessen für differenzierte Vorgehensweise, die „von Fall

22 M. DELGADO, „Einige Merkmale der spanischen Evangelisation der Philippinen“ (in: BURLACIOU/HERMANN, *Veränderte Landkarten* 71–83), 72.

23 R. WENDT, *Fiesta Filipina*. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität (Freiburg i.B. 1997).

24 Die Gefahr eines solchen „anti-europäischen Triumphalismus“ ist sicherlich bei einzelnen Stimmen etwa aus dem Umfeld der „Ecumenical Association of Third World Theologians“ (EATWOT)

zu Fall die Relation zwischen Eigeninitiative („local agency“) der außereuropäischen christlichen Gemeinschaften und Kirchen und deren Fremdbestimmung, also der kurz- und langfristige Wirkung der in Europa und Nordamerika geplanten missionarischen Aktivitäten“ erforscht. Dieser Forderung ist unbedingt zuzustimmen. Sie hat eben nur zur Voraussetzung, dass auch in der traditionellen kirchengeschichtlichen Forschung die Vielfalt indigener Initiativen und einer nicht-westlichen *native agency* angemessen zur Kenntnis genommen wird – wovon wir noch weit entfernt sind. Zugleich schlägt Lehmann vor, „das hermeneutische Werkzeug ‚polyzentrische Strukturen‘ durch das methodisch nicht minder nützliche Werkzeug ‚multipolare Netzwerke‘ zu ergänzen“ und verweist auf das in der Konferenz von *Peter Tze Ming Ng* verhandelte Beispiel des chinesischen YMCA als eines transkontinentalen Netzwerkes asiatischer Christen. Diesem kommt in der Tat – so ein in Vorbereitung befindliches Münchener Forschungsprojektes – als einer bemerkenswerten Variante christlicher Internationalismen um 1900 besondere Bedeutung zu:

Wolfgang Lienemann sucht in seinem Konferenzkommentar in Aufnahme weltgesellschaftlicher Überlegungen von Niklas Luhmann „polyzentrische Strukturen“ als „unterschiedliche Kommunikationsnetzwerke“ zu beschreiben und dabei verschiedene Ebenen der Interaktion zu unterscheiden: (1) „zentrierte, periphere und polyzentrische Interaktionsformen zwischen christlichen Gemeinschaften bzw. Kirchen und/oder kirchlichen Gruppen“; (2) „Prozesse, die auf Ausweitung, Steigerung, Intensivierung und Routinisierung von Kommunikationen hinauslaufen“; (3) „variable Strukturen unterschiedlicher, d.h. zentraler, regionaler, lokaler und polyzentrischer Art, d.h. Institutionen, Rechts- und Finanzstrukturen, Kompetenzordnungen, sprachliche Regeln und expansive Machtstrukturen“; sowie (4) daraus resultierende „Prozesse mit strukturbildenden Effekten als Vorläufer, Marksteine, Etappen oder auch Epochen auf dem Weg zur aktuellen Gestalt der Weltchristenheit“. Bezogen auf das Projekt einer künftigen Geschichte des Weltchristentums ergibt sich daraus die sehr bedenkenswerte Anregung, „polyzentrische Strukturen“ als unterschiedliche Kommunikationsnetzwerke zu beobachten und zu beschreiben: Etliche stehen relativ unverbunden nebeneinander, andere überlagern sich an den Rändern, wieder andere sind aufeinander bezogen, einige weisen eine hohe interne Kommunikationsdichte auf, andere wiederum nur lockere Kontakte“.

Klaus Hock hat in erhellender Weise das von ihm vertretene Transkulturationsparadigma in Beziehung gesetzt zum Programm einer „polyzentrischen Christentums-geschichte“, wie es von Klaus Koschorke formuliert wurde. Die Leistungsfähigkeit des letzteren sieht er v.a. in einer „Herangehensweise, die Zwischentöne, Synthetisierungen, Überlagerungen, Interferenzen, Widersprüche, Idiosynkrasien etc. in ihrer ganzen Komplexität zu

gegeben. Umgekehrt ist es aber auch erforderlich, dass solche Stimmen mit kritischem Blick auf die traditionelle Historiographie seitens der Zunft der Kirchenhistoriker überhaupt zur Kenntnis genommen werden – was oft nicht der Fall ist. – Die Frage nach den indigenen Akteuren im Prozess der Ausbreitung des globalen Christentums ist in der historischen Forschung erst seit kurzem wirklich angekommen. Wichtig etwa die jüngste Untersuchung von E.E. ANDREWS, *Native Apostles. Black and Indian Missionaries in the British Atlantic World* (Cambridge/London 2013); T. BRADFORD, „World Visions: ‚Native Missionaries‘, Mission Networks and Critiques of Colonialism in Nineteenth-Century South Africa and Canada“, in: P. LIMB/ N. ETHERINGTON/P. MIDGLEY (Eds.): *Grappling with the Beast. Indigenous Southern African Responses to Colonialism, 1840–1930* (Leiden 2010), 311–339; R. LANGE, *Island Ministers. Indigenous Leadership in Nineteenth Century Pacific Islands Christianity* (Christchurch 2005). Zu beachten sind auch frühere Arbeiten wie die – auf Uganda bezogene – Studie von L. PIROUET, *Black Evangelists* (London 1978), oder J. WONG/P. LARSON/E. PENTECOST, *Missions from the Third World* (Singapore 1973).

erfassen versucht“. Insbesondere werde es so ermöglicht, einerseits „die wechselseitige Beziehungen und insbesondere Rückwirkungen zwischen Europa und der außereuropäischen Welt“ zu erfassen und andererseits – in „Vermeidung der Gefahr dualistischer Relationierungen (Europa vs. Nicht-Europa)“ (S. 401) – das spezifische Profil regionaler Entwicklungen und lokaler Christentumsformationen in den Blick zu bekommen und in eine übergeordnete Perspektive zu integrieren. – Die US-amerikanische systematische Theologin *Joy McDougall* hebt in ihren Konferenzkommentar den neuen Zugang zum „prophetischen Potential der christlichen Traditionen“ hervor, der sich aus dem Programm einer polyzentrischen Christentums-geschichte mit ihrem „more pluralistic account of the origins and the global spread of Christianity“ für eine „creative reconstructions of doctrines“ ergibt. Sie stellt die Frage nach einem erweiterten methodologischen Instrumentarium dieser neuen Forschungsperspektive und erinnert an die Notwendigkeit, dass „a more diverse generation of scholars – significantly more women and more scholars from the Global South – need to be trained and shape its future agenda“ (S. 398). – Der Ethnologe und Religionswissenschaftler *Peter J. Bräunlein* verweist in seinem Festschriftbeitrag auf die zahlreichen Anknüpfungsmöglichkeiten, die sich aus der Betonung polyzentrischer Strukturen und regionaler Identitäten des Christlichen für eine „Ethnologie des Christentums“ ergeben. Die resultierende Frage: „Wie lässt sich der historische und ethnologische Befund von Vielfalt und internem Pluralismus, der das Christentum von Anfang an begleitet, mit dem theologisch angelegten Universalismus dieser Religion angemessen in Beziehung setzen?“²⁵ erinnert an die ökumenische Debatten der 1970er und 1980er Jahre über kirchliche Einheit angesichts der Vielfalt der Kontexte. Sie findet zumindest darin eine partielle Antwort, dass die Größe „Weltchristentum“ nicht ohne Rekurs auf die Vielzahl der lokalen oder regionalen „Christentümer“ definiert werden kann (und umgekehrt), wobei Ausgangspunkt – aber nicht notwendigerweise auch Endpunkt – der historischen Forschung jeweils das Selbstverständnis der unterschiedlichen sich als Christen definierenden Akteure sein sollte.

Der Hagener Globalhistoriker *Reinhard Wendt* schließlich – der in diesem Band mit einem wichtigen Beitrag zu „global-lokalen Wechselwirkungen“ (am Beispiel der transnationalen Verehrung des philippinischen Japan-Märtyrers San Lorenzo Ruiz) vertreten ist – hat in einem früheren Konferenzkommentar auf einen gegenläufigen Aspekt bei der Einzeichnung christentums-geschichtlicher Entwicklungen in das weitere Spektrum globalisierungshistorischer Prozesse hingewiesen. Denn einerseits bedienten sich die Missionare bestehender transkontinentaler Strukturen und Kommunikationswege. Andererseits aber öffnet die „Betrachtung und Analyse transkontinentaler religiöser Kontakte, Strukturen und Netzwerke [...] den Blick auf die Vielfalt von Akteuren, die an diesen Prozessen mitwirkten, und zeigt die Entstehung einer polyzentrischen, facettenreichen christlich-religiösen Welt. Damit wird deutlich, dass Globalisierung nicht nur [...] im Dienst und Interesse von Metropolen und Zentren stand und auch nicht in globale Gleichförmigkeit kultureller Ausdrucksformen mündete. Zwar sind homogenisierende Tendenzen unübersehbar, doch wurden sie durch gegenläufige Trends konterkariert, die Importiertes mit Vorhandenem mischten, zu Neuakzentuierungen, zu Entwicklung von Eigenem und zu Rückwirkungen von den Peripherien Richtung Metropolen führten und auch Kontakte untereinander unabhängig von europäischen Einflüssen ermöglichten“. Darum sei „eine Analyse transkonti-

25 P. BRÄUNLEIN, „Polyzentrik des Christentums‘ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot“, in: BURLACIOIU/ HERMANN, *Veränderte Landkarten* (243–265), 245.

mentaler religiöser Netzwerke geeignet, wertvolle Indikatoren und Sachverhalte für eine allgemeine Geschichte von Globalisierung und Globalisierungsprozessen zu liefern“.²⁶ Entsprechend dürfte es zweckmäßig sein, die Debatte um eine polyzentrische Christentumsgeschichte in Beziehung zu setzen zu aktuellen Konzepten einer „Shared History“, „Connected History“, „Entangled History“ sowie anderen Entwürfen einer transkulturellen Beziehungsgeschichte und auf gegenseitige Impulse zu befragen.²⁷

3. *Transregionale und transkontinentale Wechselwirkungen und Räume der Interaktion*

In jedem Fall ist auch in christentumsgeschichtlicher Perspektive „Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte“ (Dieter Rothermund)²⁸ zu betreiben – ein Konzept, das für eine künftige Geschichte des Weltchristentums in höchstem Maß relevant ist. Dabei sind nicht nur die traditionellen Nord-Süd-Verbindungen – oder in jüngerer Zeit umgekehrt auch Süd-Nord-Beziehungen²⁹ – ins Auge zu fassen, sondern ebenso auch die Vielzahl der Querverbindungen im heute sogenannten globalen Süden, und dies bereits für den Beginn der frühen Neuzeit. Im Rahmen von München-Freising VI (und II) wurde dieser Sachverhalt v. a. am Beispiel des Black Atlantic verhandelt. Analoge Überlegungen sind aber, wie erwähnt, ebenso auch im Blick auf andere Räume – wie den Indischen Ozean oder den Pazifik – anzustellen.³⁰

3.1.

Zum *Black Atlantic* gehört nicht nur das bereits erwähnte Sierra Leone-Beispiel. Ins Auge zu fassen ist ebenso die Vielzahl transatlantischer – und christentumsgeschichtlich relevanter – Austauschbeziehungen in der Zeit davor und danach. So bereits der *Kongo-Katholizismus* des 16. Jh.s, der sich zunächst in einer noch außerkolonialen Kontaktzone formierte und von einer Autorität wie John Thornton gewürdigt worden ist als „a distinctly Kongo version of Christianity“. Der Überseehistoriker Horst Gründer hat ihn beschrieben

26 R. WENDT, „Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive“ (in: *MFC V*, 373–376), 375f.

27 Cf. etwa A.L. STOLER / F. COOPER, „Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda“, in: DIES. (Eds.), *Tensions of Empire. Colonial cultures in a bourgeois world* (Berkeley 1997, 1–58); S. RANDERIA/S. CONRAD, „Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt“, in: DIES. (Hgg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (Frankfurt am Main 2002, 9–49).

28 D. ROTHERMUND, „Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte. Von der Außereuropäischen Geschichte zur Globalgeschichte“, in: B. SCHÄBLER (Hg.), *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte* (Wien 2007, 194–216).

29 S. den Beitrag von AFE ADOGAME in diesem Band.

30 Zum indischen Ozean als einem Interaktionsraum – analog zum *black atlantic* – siehe: I. HOFMEYR/ M WILLIAMS (Eds.), *South Africa and India. Shaping the Global South* (Johannesburg 2011); I. HOFMEYR, „The Black Atlantic Meets the Indian Ocean: Forging New Paradigms of Transnationalism in the Global South – Literary and Cultural Perspectives“ (*Social Dynamics* 33/2, 2007, 3–32). Eine christentumsgeschichtliche Reflexion dieser neuen Perspektive steht noch aus. Einzelne Schneisen sucht das gegenwärtig in München (in Kooperation mit Hermannsburg) laufende DFG-Projekt „Indigen-christliche Eliten Asiens und Afrikas um 1900 im Spiegel ihrer Journale und Periodika“ zu schlagen. Vgl. auch das unter Abschnitt 3.4 skizzierte Forschungsprojekt.

als das Resultat „einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung [...], die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde“.³¹ Ihr führender Repräsentant, der Kongo-König Afonso I. (Mvemba Nzinga; 1506–1543) stand dabei – von Reformations- und Neuzeithistorikern bislang kaum zur Kenntnis genommen – in brieflichem Austausch sowohl mit seinem portugiesischem Kollegen König Manuel I. wie mit der Kurie in Rom u.a. unter Papst Julius II. und Leo X.; sein Sohn Henrique wurde 1520 als erster und auf lange Zeit einziger Schwarzafrikaner zum Bischof geweiht. Dieser Kongo-Katholizismus ist nun aber nicht nur als Erscheinung im südlichen Afrika, sondern v.a. auch in seinen transatlantischen Verbindungen höchst bemerkenswert – letzteres in Gestalt von getauften Kongolese, die als Sklaven in die neue Welt verschleppt wurden und dort tätig wurden als Evangelisten oder Katecheten unter ihren Schicksalsgenossen u.a. in Brasilien, Haiti, Kuba oder South Carolina. „The conversion of Africans actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem“.³² Im vorliegenden Band ist der Kongo-Katholizismus als transatlantische Bewegung von *David Daniels* behandelt worden. „The transporting of Kongolese Christianity to the Americas by these Kongolese occurred through various means, including ways of behaving, belonging, and believing. While Kongolese Christianity was not transported as an ecclesial entity with priest and women religious, it was introduced through practices and institutions“. Zu diesen Institutionen zählten v.a. schwarze Bruderschaften, die im 17. Jahrhundert in zahlreichen Städten Brasiliens existierten als „autonomous and semi-autonomous organizations that functioned with the Church. Some submitted their charter to the Bishop for approval, while others acted independently“. Sie spielten „a crucial role in the emergence and development of Christianity in the Americas among people of African descent“ und operierten wiederholt auch über den Atlantik hinweg. So reiste Lourenco da Silva de Mendouca – ein Afrobrazilianer vermutlich königlich-kongolesischer Abstammung und 1682 in Madrid zum Prokurator der schwarzen „Bruderschaft Unser Lieben Frau Stern der Schwarzen“ ernannt – 1684 nach Rom, um dem Papst eine Petition gegen die schlechte Behandlung christlicher Sklaven in Amerika und die Institution der „ewigen Sklaverei“ zu übergeben. Daraufhin befasste sich die *Congregatio de Propaganda Fide* mit der Frage und verurteilte in zwei Stellungnahmen den atlantischen Sklavenhandel und die Formen seiner Organisation.³³

Auch die Anfänge eines afrikanischen Christentums protestantischer Prägung im 18. Jh. vollzogen sich weithin in einem transatlantischen Raum. So hat John Sensbach, Verfasser einer einschlägigen Monographie zum Thema, in München-Freising V die transkontinentale Ehe der beiden Herrnhuter *Rebecca und des Christian Jacobus Protten Africanus* – sie eine ehemalige Sklavin und Laien-Evangelistin aus der Karibik, er ein schwarzer Missionar aus und im heutigen Ghana – analysiert. Er bezeichnet sie als ein wichtiges Element in „the making of black Christianity in the Atlantic World“³⁴. Die transatlantischen Anfänge protestantisch-afrikanischer Präsenz in *Sierra Leone* und Westafrika Ende des 18. und Beginn des 19. Jh.s hat *Jehu Hanciles*, wie erwähnt, eingezeichnet in „the escalating net-

31 H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum* (Gütersloh 1992, 50–65), hier: 58.

32 J. THORNTON, *Africa and African in the Making in the Atlantic World, 1400–1800* (Cambridge²1998), 254.

33 S. dazu v.a.: R. GRAY, *Black Christians and White Missionaries* (New Haven 1990), 19ff; Textauszug im Quellenband KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO, *Außereuropäische Christentums-geschichte* N° 255.

34 J.F. SENSBACH, *Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World* (Cambridge/London 2005); DERS., „Transcontinental Marriages“ (in: *MFC V*, 239–254).

work and deepening interconnections formed by the transfer of people and ideas from the African diaspora, as well as the initiatives triggered by indigenous African responses“. Diese, so Hanciles, „proved most decisive for the spread of Christianity in Africa and beyond“. Auch die Entwicklung einer schwarzen Presse im Westafrika des 19. Jh.s, die ebenso wie die christlichen Kirchen der Region zum entscheidenden Träger des späteren Nationalismus wurde, ist – so *Frieder Ludwig* in seinem Beitrag in diesem Band – nicht beschreibbar ohne den „internationalism of the West African Christians“ und insbesondere ihre zahlreichen Querverbindungen in die Karibik. Die Rolle *afroamerikanischer Missionare in Afrika* schließlich, die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s intensivierte, ist in jüngster Zeit vielfach untersucht worden und war in München-Freising II Gegenstand des Beitrags von Sandy D. Martin³⁵. *Ciprian Burlacioiu* schließlich präsentiert in diesem Band die Ergebnisse eines inzwischen abgeschlossenen Münchener Habilitationsprojektes, das die *African Orthodox Church* zum Gegenstand hat. Dies ist eine missionsunabhängige schwarze Kirche, die 1921 in den USA gegründet wurde und bereits drei Jahre später in Südafrika und bald darauf auch in Ostafrika (Uganda, Südrhodesien) sowie später in Westafrika einen Ableger hatte. Ihre rasche und transatlantische Ausbreitung war aber nicht das Ergebnis einer gezielten Strategie der afroamerikanischen New Yorker Zentrale, sondern das Resultat lokaler Initiativen im subsaharischen Afrika. Zeitschriften spielten sowohl bei der Herstellung wie der Aufrechterhaltung der transatlantischen Kommunikation eine zentrale Rolle.

3.2.

Transkontinentale Rezeptionsprozesse kirchengeschichtlicher Großereignisse sind ein anderes Paradigma – in München-Freising II exemplifiziert am Beispiel des Konzils von Trient (1545–1563), der Weltmissionskonferenz Edinburgh (1910) sowie des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965).

Das *Tridentinum* sei hier besonders herausgegriffen, zumal es meistens nur in seinen innereuropäischen, kaum aber in seinen Auswirkungen auf die entstehenden Missionskirchen in Übersee thematisiert worden ist. Diese Auswirkungen aber waren durchaus gravierend. In Portugiesisch-Asien, mit Goa als Zentrum des portugiesischen „Estado da India“, beschleunigte sich mit der Rezeption des Konzils in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s auch die wachsende Intoleranz sowohl gegenüber Nicht-Christen wie gegenüber den älteren orientalischen Kirchen wie den indischen Thomaschristen, die 1599 zwangsweise in die portugiesische Kolonialkirche eingegliedert wurden. Ganz analoge Erfahrungen machten die orthodoxen Christen in Äthiopien, bis die Jesuiten dort 1632 schließlich des Landes verwiesen wurden. Auch in Spanisch-Amerika verlief die Rezeption der Beschlüsse von Trient parallel zu einer Entwicklung, die durch wachsendes Misstrauen gegenüber unterschiedlichen Experimenten einer „Iglesia indiana“ im Allgemeinen – und der Verwendung indianischer Idiome für die kirchliche Literatur im Speziellen – gekennzeichnet war. Seit Trient und seiner antiprotestantischen Polemik hatte sich in Teilen des katholischen Führungspersonals in Europa und Übersee das Misstrauen gegen die Volkssprachen als „Mutter aller Häresien“ verfestigt. Opfer dieser Entwicklung wurden u.a. zahlreiche Initiativen in

35 S.D. MARTIN, „African American Christians and the African Mission Movement during the 19th Century“ (in: *MFC II*, 57–72).

Spanisch-Amerika (seitens franziskanischer Mönche und indigener Akteure), die auf die Entwicklung einer „indianischen Kirche“ abzielten³⁶.

Umgekehrt kam es aber auch im sich verfestigenden Kolonialkatholizismus zu einer bemerkenswerten *Verbindung heterogener Elemente*. Im peruanischen Cuzco etwa finden sich in der Kathedrale und benachbarten Jesuiten-Kirche drei Bilder des indianisch-christlichen Künstlers Marcos Zapata (1710–1773), die sehr unterschiedliche Motive der latein-amerikanischen Christentumsgeschichte in der Kolonialära veranschaulichen. Das erste Bild zeigt die Hochzeit eines spanischen Capitano mit einer Inka-Prinzessin – Hinweis auf die sozialgeschichtlich äußerst bedeutsame Verbindung der alten indigenen mit der neuen kolonialen Elite. Das zweite Bild steht unter der Überschrift: St. Ignatius besiegt die Häretiker. Am Boden liegend werden Luther, Melanchthon, Calvin, Bucer und andere Häupter der reformatorischen Bewegung als winselnde Gestalten gezeigt, über die sich mit himelsgewandtem Blick der Gründer des Jesuitenordens Ignatius von Loyola erhebt – Indiz für die transatlantische Fernwirkung der gegenreformatorischen Propaganda, obwohl es in dieser Region damals keinerlei physische Präsenz von Protestanten gab. Das dritte Bild, das sich in der Kathedrale von Cuzco befindet, könnte man als „Abendmahl mit Meerschweinchen“ betiteln. Es zeigt eine nach europäischen Vorlagen gefertigte Abendmahlsdarstellung, in die der einheimische Künstler aber andine Motive eingefügt hat – lokale Früchte und Pflanzen sowie eben das heute noch in Peru als Delikatesse hochgeschätzte Meerschweinchen. Es ist der ganz anders geartete Aspekt der Inkulturation, den dies Gemälde illustriert und in das Bild des spanischen Kolonialkatholizismus im 18. Jahrhundert einfügt.

Mit der Rezeption des Trienter Konzils in Außereuropa verbindet sich die Frage nach dem Prozess der *Konfessionalisierung in Übersee*. Dies Thema kann unter verschiedenen Aspekten diskutiert werden – als Export europäischer konfessioneller Identitäten nach Übersee ebenso wie als die Rückwirkung dortiger Entwicklungen auf die konfessionellen Christentümer in der Alten Welt, etwa durch die Verstärkung der antiprotestantischen Polemik auf katholischer Seite und durch die Beschleunigung von Missionsbestrebungen auch im protestantischen Lager. Wichtige Hinweise dazu finden sich in den Beiträgen von Thomas Kaufmann und Markus Friedrich im vorliegenden Band. Denn zu den wirksamsten Waffen der gegenreformatorischen Propaganda in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas zählte der Hinweis auf die überseeischen Missionserfolge und universale Präsenz der römischen Kirche „in allen [sc. damals bekannten] vier Erdteilen“. Diese stehe – so prägend für die spätere Polemik etwa Robert Bellarmin (1542–1621) – in schlagendem Kontrast zu der „auf einen Winkel Europas“ begrenzten „Häresie“ der Protestanten, denen offenkundig das Kriterium der weltweiten geographischen Ausbreitung als Kennzeichen der *vera ecclesia* abgehe. Demgegenüber mobilisierten die Lutheraner – so *Thomas Kaufmann* – „eine Reihe von Argumenten, die für ihr ekklesiologisches Selbstverständnis maßgeblich waren“: so den Hinweis darauf, das die wahre Kirche oft in der Minderheit gewesen sei und Qualitätsmerkmale keine Wahrheitskriterien darstellten. Auch lasse die nun verstärkt thematisiert Diversität des globalen Christentums die „Partikularität eines papalistischen Herrschaftsanspruches“ erkennen. Der „lutherisch-orthodoxe Antiromanismus begünstigt[e] also die Wahrnehmung polyzentrischer Formationen des weltweiten Christentums“ (S. 56). *Markus Friedrich* beschreibt die stimulierende Rolle, die das kritisierte, aber auch bewunderte Vorbild der katholischen Mission (und insbesondere das der Jesui-

36 Siehe die Beiträge von TEOTONIO DE SOUZA und HANS-JÜRGEN PRIEN in *MFC II* sowie von VERENA BÖLL in *MFC I* und *MFC V*.

ten) in der protestantischen Publizistik um 1700 auslöste. Dort herrschte eine „ambivalente Beurteilung“ der römischen Mission vor, die keineswegs nur als „Negativfolie für die Etablierung protestantischer Projekte“ fungierte, sondern auch als „nachahmungswürdig“ herausgestellt wurde und Impulse für die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung im 18. Jh. gab (S. 282).

Die Frage nach der Genese konfessioneller Kirchentümer *in Übersee* selbst wird in jedem Fall regional sehr unterschiedlich zu beantworten sein und die vielfältigen *sich überlagernden konfessionellen, kulturellen und lokalen Identitäten* zu berücksichtigen haben. Das oben erwähnte Cuzco-Beispiel – mit dem Nebeneinander von Protestanten-Bashing und Inkulturationsbestrebungen („Abendmahl mit Meerschweinchen“) – mag dafür als Illustration dienen. Im Blick auf die Entwicklung des lateinamerikanischen Katholizismus in der Kolonialära hat Hans-Jürgen Prien die Feststellung getroffen: „Mit der Übernahme der Beschlüsse von Trient durch die iberischen Könige entstand in Lateinamerika eine religiös uniformere Gesellschaft, als es sie im mittelalterlichen Europa je gegeben hat. Angesichts des Fehlens von Häresien entwickelte sich ein Kulturkatholizismus, dem die Einhaltung der äußeren Formen der Frömmigkeit genügte. Während sich der offiziellen Kirche auf den Gebieten von Dogma, liturgischen Formen, Kirchenrecht und administrativen Strukturen ein starrer Formalismus bemächtigte, lebte die mittelalterliche Frömmigkeit ungebrochen weiter als Volksfrömmigkeit, vermischt mit indianischen und afrikanischen Elementen. Als Antwort auf die Herausforderung des Protestantismus wurden Prozessionen, Heiligenverehrung, Fürbitten für die Seelen im Fegefeuer, Ablass etc. geradezu zu Zeichen treuen katholischen Glaubens, genau so wie das starre Festhalten an der (Neu-)Scholastik“³⁷. Hinweise wie diese – in ihrer Verbindung globaler und lokaler Elemente – bezeichnen ein wichtiges Feld künftiger historischer Forschung zur Geschichte des außer-europäischen Christentums und laden dazu ein, lokale Entwicklungen in transkontinentaler Perspektive zu beschreiben.

Ein spezieller Aspekt des Konfessionalisierungsprozesses in Übersee sei besonders hervorgehoben: der der *Eigendynamik im kolonialen Kontext*. Damit wird zugleich das Stichwort „Polyzentrik“ in neuer Weise akzentuiert. Die Christentumsgeschichte Sri Lankas etwa ist für Historiker des Weltchristentums auch unter dem Gesichtspunkt von besonderem Interesse, als hier ein gängiges Motiv populärer Darstellungen zur europäischen Kolonialgeschichte – das der Parallelität von kolonialer und missionarischer Expansion – grandios falsifiziert wird. Denn einerseits entspricht die christliche Missionsgeschichte genau den sukzessiven Phasen kolonialer Präsenz auf der Insel: mit den Portugiesen (seit 1505) kam der Katholizismus, mit den Niederländern (seit 1658) der Calvinismus und mit den Briten (seit 1796) die unterschiedlichen Spielarten des angelsächsischen Missionsprotestantismus ins Land. Andererseits verkehrte sich unter holländischer Herrschaft die Ablösung des – nunmehr verbotenen – Katholizismus durch den allein in offizieller Geltung stehenden „Reformierten Glauben“ schrittweise in das genaue Gegenteil. Denn wie bereits erwähnt, sammelten sich die versprengten katholischen Gläubigen im Untergrund neu, traten in der Öffentlichkeit immer stärker mit Prozessionen, Demonstrationen und Petitionen in Erscheinung und überflügelten bereits Mitte des 18. Jh.s bei weitem den kolonial-kirchlichen Calvinismus, bis dieser dann mit dem Ende der niederländischen Herrschaft auf der Insel 1796 gänzlich kollabierte. Indische Glaubensgenossen – die Oratorianer aus Goa –

37 H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978), 255f; cf. auch seinen Beitrag in *MCF II*, 163–188

spielten bei dieser Revitalisierung des ceylonesischen Untergrundkatholizismus Ende des 17. und Anfang des 18. Jh.s eine wichtige Rolle. Bis heute stellen die Katholiken im christlich-konfessionellen Spektrum des Inselstaates die größte Fraktion. Eine im kolonialen Kontext etablierte Christentumsformation hat sich so von ihren Anfangsbedingungen gelöst und unter veränderten Bedingungen eine ganz neue Dynamik entwickelt – ein wesentlicher Aspekt dieses Streits der Konfessionen in Übersee.³⁸

3.3.

Von großer Bedeutung für eine künftige Globalgeschichte des Christentums als einer Interaktionsgeschichte sind desweiteren Beispiele einer *Rezeption transkontinentaler Debatten und Entwicklungen* in den Kirchen und der christlichen Öffentlichkeit in Europa selbst. Die Rezeption der *lateinamerikanischen Befreiungstheologie* in den 1970er und 1980er Jahren dürfte ein solches Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit sein. Gleiches gilt – als frühneuzeitliches Paradigma – für den *chinesische Ritenstreit* des 17. und 18. Jh.s. Dessen Bedeutung an dieser Stelle dürfte darin liegen, das hier ein Thema lokalen Ursprungs – die Vereinbarkeit bestimmter chinesischer Traditionen mit christlichen Glaubensgrundsätzen –, das zunächst nur innerhalb der in China tätigen Missionsorden kontrovers behandelt wurde, immer stärker auch die römische Kurie beschäftigte und zu teils gegensätzlichen Stellungen nötigte. Darüber hinaus beschäftigte es zunehmend nicht nur unterschiedliche Kreise der kirchlichen, sondern auch der philosophischen Öffentlichkeit Europas. Dabei befeuerte es die aufgeklärte Kirchen- und Religionskritik, mit entsprechenden Gegenwirkungen. Denn die Nachrichten aus dem Land der Mitte – in Sachen chinesischer Chronologie, Philosophie und Gesellschaftsmodell – bedeuteten vielfach eine Infragestellung des traditionellen abendländisch-christlichen Weltbildes. Es war in diesem Fall also nicht das christliche Europa, das seine Themen nach Übersee exportierte. Vielmehr reagierte es auf Debatten, die ausgelöst waren durch die Begegnung der christlichen Botschaft mit einer asiatischen Hochkultur.

Es sind vielfältige Themen der klassischen Kirchen- und Christentumsgeschichte, die auf solche gegenseitigen Verschränkungen und transkontinentale Rückkoppelungseffekte zu befragen und ggf. neu zu justieren sind. 2007 etwa initiierte die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) einen breit angelegten Studienprozess zum Verhältnis der protestantischen Kirchen in Deutschland und im südlichen Afrika. Einer der Ausgangspunkte war dabei die Wahrnehmung, dass sich aus dem Nebeneinander der Betreuung deutschsprachiger Siedlergemeinschaften und der Missionsarbeit im südlichen Afrika separate Gemeindestrukturen (für schwarze und weiße Christen) entwickelten. Somit stellte sich zugleich die Frage nach möglichen innerkirchlichen Voraussetzungen für das spätere Apartheits-System. Während nun der 2011 erschienene Band 1, der die Entwicklung bis in die 1920er Jahre behandelt, den Titel trug: „Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen

38 Siehe den Beitrag von K. KOSCHORKE in *MFC I*, 95–105; DERS., „Dangerous Spread of Roman Papacy in this Country“. Confessional Debates in Colonial Ceylon (18th Century)“, in: P. MIHINDUKULASURIYA et al. (Eds.), *Incultured Faith. Essays in Honour of G.P.V. Somaratna* (Colombo 2011, 265–276); DERS. (Ed.), *The Dutch Reformed Church in Colonial Ceylon (18th Century)*. Minutes of the Consistory of the Dutch Reformed Church in Colombo held at the Wolvendaal Church, Colombo 1735–1797 (Wiesbaden 2011) – siehe dort etwa p. 201–238 das Protokoll der Krisensitzung vom 29. Mai 1759.

Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre“, hebt der zweite – vor dem Abschluss stehende – Band den Beziehungsaspekt hervor und behandelt „The Role of German-Southern African Church relations during the 1930s, World War Two and the Apartheid Era“. Maßgeblich war dabei insbesondere auch die Einsicht, dass nicht nur die kirchlichen Akteure aus Deutschland (und der globalen Ökumene) auf die kirchlichen Partner in Südafrika einwirkten, sondern sich zugleich die EKD und ihre Gliedkirchen selbst – etwa beim Streit um das Antirassismusprogramm des ÖRK – in den Strukturen ihrer Entscheidungs- und Konsensfindung verändert haben. Thema sind nun also die Veränderungen der gegenseitigen Beziehungen.

Ein Beispiel, an dem sich gerade auch im akademischen Unterricht besonders eindrücklich zentrale Ereignisse der deutschen Kirchengeschichte auf einer erweiterten Landkarte der globalen Christentumsgeschichte platzieren lassen, stellt die *Barmer Theologische Erklärung* von 1934 dar. Sie bezeichnet einen wichtigen Markstein im deutschen „Kirchenkampf“ und der Entwicklung des deutschen Nachkriegsprotestantismus, ist aber ebenso relevant auch für Länder wie Südafrika und Korea und Brasilien (und den christlich legitimierten Widerstand dortiger Kirchen und Gruppen gegen autoritäre Regime). Analoges gilt für die globale *Bonhoeffer-Rezeption*. Auch hier geht es aber – wie *Tim Lorentzens* Beitrag im vorliegenden Band zeigt – nicht um ein Sender-Empfänger-Verhältnis, sondern von Anfang an um einen „polyzentrischen“ Rezeptionsvorgang. „Das gilt schon für die Anfänge des Märtyrergedenkens, das in England und Amerika einsetzte, als man im Familien- und Kollegenkreis (sc. in Deutschland) noch kaum nähere Informationen über Bonhoeffers Schicksal hatte. In späteren Phasen war ebenfalls zu sehen, dass die südafrikanische, die lateinamerikanische und die asiatische Bonhoeffer-Lektüre nicht im Gepäck deutscher [...] Reisender zu außereuropäischen Interessenten gebracht, sondern kontextuell vor Ort entwickelt worden ist, durch selbständige und selbstbewusste theologische Reflexion über die christliche Existenz unter den jeweils gegebenen politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Bedingungen“. Kein mitteleuropäischer „Exportartikel“ also, sondern als das Resultat kontextueller Reflexion vor Ort und einer „ausgesprochen *polyzentrischen* Dynamik“ – so sei die Bedeutung Bonhoeffers in der globalen Ökumene zu würdigen (S. 334).

3.4.

Als ein Forschungsvorhaben, das unterschiedliche Perspektiven zusammenführt, soll zum Schluss auf ein in Vorbereitung befindliches Münchener Projekt zum Stichwort „*Christliche Internationalismen um 1910*“ hingewiesen werden. 1910 – kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs – war das Jahr der Weltmissionskonferenz Edinburgh, die vielfach als Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des 19. Jh.s und als Ausgangspunkt der Ökumene-Bewegung des 20. Jh.s bezeichnet worden ist. Zugleich markiert sie einen Höhepunkt innerchristlicher Globalisierung im frühen 20. Jh., da hier zahlreiche – zuvor geographisch wie konfessionell getrennte – protestantische Kirchen und Missionen des Westens erstmals in engeren Kontakt zueinander traten. Viel zu wenig aber ist wahrgenommen worden, wie sehr Edinburgh dabei auf Entwicklungen und Debatten in den sogenannten „Missionsfeldern“ bzw. in den entstehenden Kirchen in Übersee reagierte und zugleich die aufgenommenen Impulse aus Asien (und Afrika) verstärkend in die Ursprungsregionen, aber auch in die Kirchen und Missionen des Westens zurückgab. Darin liegt übrigens ein entscheidender Unterschied zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), das zwar in

seiner Rezeption global war, in seiner Vorbereitung aber zunächst ein fast ausschließlich innereuropäisches Unternehmen darstellte.

Ins Auge zu fassen sind dabei unterschiedliche Ebenen:

a) die transkontinentalen Netzwerke und Kommunikationskanäle der *westlichen Missions- und Ökumenebewegung* im Umfeld von Edinburgh 1910;

b) dezidiert *antimissionarische Bewegungen*, etwa aus dem Bereich des kirchlichen Äthiopianismus – wie die ‚American Methodist Episcopal Church‘ (AME), aktiv in den USA und im Süden Afrikas, oder die bereits erwähnte ‚African Orthodox Church‘ (AOC), die sich als schwarze Universalkirche verstand und stolz darauf war, in kürzester Zeit und „without any missionary agency“ den Atlantik überbrückt und so „Ost und West“ zusammengeführt zu haben³⁹;

c) die vielfältigen *transregionalen und transkontinentalen Netzwerke indigen-christlicher Eliten* aus Asien und Afrika, die sich zwar nicht gegen die euroamerikanischen Missionen richteten, wohl aber zunehmend unabhängig von ihnen fungierten und ohne die das christliche Asien und Afrika um 1910 nicht angemessen beschrieben werden kann. Dazu zählen Bewegungen wie die bereits erwähnte ‚National Missionary Society of India‘ von 1905 („Indian men, Indian money, Indian leadership“) und andere pan-asiatisch inspirierte Vereinigungen und Initiativen zu Beginn des 20. Jh.s, die programmatisch auch außerhalb des eigenen Landes tätig wurden und/ oder Verbindungen zur jeweiligen Auslandsdiaspora – in Asien, Afrika und Übersee – auf- und auszubauen suchten; gegenseitige Besuche und intensiver Austausch zwischen einheimischen Kirchenführern (etwa aus Japan und Indien, seit 1906); Organisationen wie der YMCA, der sich in verschiedenen Regionen Asiens (so in China und insbesondere im Bereich der chinesischen Diaspora) zunehmend zur kosmopolitanischen Plattform urbaner Eliten und künftiger indigener Führungspersönlichkeiten entwickelte; oder die ‚World’s Christian Student Federation‘, deren japanischer Zweig 1907 in Tokio die erste internationale ökumenische Konferenz mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter veranstaltete, von der wiederum starke Impulse auf die spätere asiatische Ökumenebewegung (innerhalb und außerhalb missionskirchlicher Strukturen) sowie erste Kontakte zu afrikanischen Führungspersönlichkeiten ausgingen.

d) christliche Akteure in anderen transatlantischen, pan-afrikanischen und pan-asiatischen Netzwerken zu Beginn des 20. Jh.s

Ziel dieses Projekt ist es, die bekannten Netzwerke der missionarischen und frühen „etablierten“ Ökumene-Bewegung einzuzeichnen in das sehr viel breitere Spektrum „christlicher Internationalismen“ zu Beginn des 20. Jh.s, ohne die weder bestimmte Entwicklungen im christlichen Asien und Afrika dieser Zeit noch die gegenwärtige Pluralität des Weltchristentums angemessen verstanden werden können.

„Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums“ – so das Thema dieser Konferenz wie auch Leitbegriff der vorausgegangenen fünf München-Freising-Konferenzen – weist also auf die Notwendigkeit neuer Perspektiven in der Erforschung des Weltchristentums hin, wie sie sich aus der 20jährigen Arbeit am Münchener Lehrstuhl für

39 Details in der Habilitationsschrift von CIPRIAN BURLACIOIU, „Within three years the East and the West have met each other in the African Orthodox Church‘. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921–1950) (Hab. theol., München 2014).

„Ältere und weltweite Kirchengeschichte“ ergeben haben. Zentral sind dabei drei Einsichten: die Notwendigkeit „veränderter Landkarten“ der globalen Christentumsgeschichte; die Wahrnehmung von deren „polyzentrischer Strukturen“ bereits in früheren Epochen; sowie die Bedeutung transregionaler und transkontinentaler Verbindungen und das resultierende Konzept einer Globalgeschichte des Christentums als einer multidirektionalen Interaktionsgeschichte, in der früh auch Süd-Süd-Verbindungen eine wichtige Rolle spielten.

Abstract

Dieser Beitrag diskutiert im Rückblick auf die aktuelle und die früheren München-Freising-Konferenzen Perspektiven einer künftigen Geschichte des Weltchristentums. Zugleich greift er die Debattenbeiträge zum Konzept einer polyzentrischen Christentumsgeschichte auf, die sich in der Festschrift für Klaus Koschorke – die ihm bei der Konferenzöffnung überreicht wurde – finden. Hervorgehoben werden drei Kategorien, die für eine künftige Geschichte des Weltchristentums zentral erscheinen: (1) die Notwendigkeit einer erweiterten Landkarte der globalen Christentumsgeschichte, auf der sich die diversen – konfessionellen, regionalen und kulturellen – Partikulargeschichten verorten lassen; (2) Einsicht in deren „polyzentrische Strukturen“, die nicht nur jüngere – vielfach als „post-kolonial“ und „post-missionarisch“ beschriebene – Entwicklungen seit dem Zweiten Weltkrieg kennzeichnen, sondern ebenso auch frühere Epochen charakterisieren; sowie (3) die Wahrnehmung transregionaler Wechselwirkungen und das resultierende Konzept einer Globalgeschichte des Christentums als einer transkontinentalen Interaktionsgeschichte, in der früh auch Süd-Süd-Verbindungen eine wichtige Rolle spielten.

Looking Back, Looking Forward. The Munich-Freising-Conferences and the Program of a Polycentric History of World Christianity

The article discusses perspectives of a future history of World Christianity, looking back at the Sixth Munich-Freising Conference as well as at the other five conferences held from 1997 to 2011. At the same time it draws on several contributions to the Festschrift presented to Klaus Koschorke at the conference opening, which discuss the concept of a polycentric history of Christianity. Three crucial issues for a future history of World Christianity are identified: (1) The necessity of an enlarged map of the global history of Christianity that makes it possible to place its particular confessional, regional, and cultural histories in a wider context; (2) Awareness of these “polycentric structures”, which are characteristic not only for recent – post-colonial and post-missionary – developments since World War II, but also for earlier periods; (3) Paying proper attention to transregional links and the resulting concept of a global history of Christianity as a history of transcontinental interactions, which includes early instances of South-South connections.