

„Beyond their own dwellings“. Die Entstehung einer transregionalen und transkontinentalen indigen-christlichen Öffentlichkeit

KLAUS KOSCHORKE / ADRIAN HERMANN

1. Presse-Boom und indigen-christliche Publizistik um 1900

„The present is notably an age of Negro magazines ... [A]t no time have there been so many magazines published by the race“.¹ Was hier der nigerianische *Lagos Standard* im Jahr 1905 über schwarze Journale und Periodika sagt, gilt um die Jahrhundertwende generell für die „native press“ im heute sogenannten globalen Süden, und zwar sowohl in ihren säkularen wie religiösen Varianten. Dies trifft insbesondere auch auf die indigen-christlichen Journale in den Kolonien und „Missionsfeldern“ Asiens und Afrikas zu, die im vorliegenden Forschungsprojekt erstmals zum Gegenstand einer vergleichenden Studie gemacht worden sind.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich die Presse als zentrales Medium in Europa und den USA fest etabliert.² Aber auch in den kolonialen Gesellschaften im globalen Süden boomte sie. Bereits 1878 findet sich in einer indischen Zeitschrift folgende Einschätzung: „The age may be called the age of newspapers ... For every person that read a newspaper twenty years ago, one hundred read them now“.³ Ein explosives Presse-Wachstum kennzeichnete auch die weitere Entwicklung in Indien. „The circulation of Indian language newspapers rose from 299.000 in 1885 to 817.000 in 1905“, so Sukeshi Kamra in seiner Studie zur periodischen Presse des Landes. „[T]here were 1.359 English and Indian language newspapers and journals in circulation in 1905.“⁴ „At the present time“ – so stellt als zeitgenössische Stimme auch der *Christian Patriot (CP)* im Jahr 1907 fest – „the press of India is one of the greatest powers in the land. Modern India has given birth to able journalists and authors. During the ten years ending in 1901/02, the number of registered printing presses increased from 1.649 to 2.193; the number of newspapers from 602 to 708;

1 *The Lagos Standard* 04.10.1905 – Text 229.

2 Cf. die regionalen Überblicksdarstellungen in: S.E. MARTIN / D.A. COPELAND, *The Function of Newspapers in Society. A Global Perspective* (London 2003) sowie J.H. WIENER, „British and American Newspaper Journalism in the 19th Century“, in: J. SHATTOCK (Hg.), *Journalism and the Periodical Press in Nineteenth-Century Britain* (Cambridge 2017, 263–280) und J. REQUATE, *Journalismus als Beruf. Entstehung und Entwicklung des Journalistenberufs im 19. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich* (Göttingen 1995).

3 *Athenaeum and Daily News* 01.05.1878, zitiert nach: M.R. FROST, „Asia’s Maritime Networks and the Colonial Public Sphere, 1840–1920“ (*New Zealand Journal of Asian Studies* 6, 2004, 63–94), 82.

4 S. KAMRA, *The Indian Periodical Press and the Production of Nationalist Rhetoric* (New York 2011), 2.

the number of periodical publications (other than newspapers) from 349 to 575; the number of books published in English ... from 768 to 1.312“.⁵

Ein regelrechter Presse-Boom ist um die Jahrhundertwende auch in zahlreichen anderen kolonialen Gesellschaften zu beobachten. So auf den Philippinen, wo zwischen 1882 und 1896 mehr als 100 Zeitungen in Manila, aber auch in anderen Provinzen wie Ilocos, Panay, Vigan und den Visayas publiziert wurden.⁶ Die Reformdiskussionen im China des ausgehenden 19. Jahrhunderts fanden weitgehend in einer zunehmend ausdifferenzierten Presse-landschaft statt, in der die auflagenstarke Zeitschrift *Wanguo Gongbao* – ursprünglich ein bescheidenes Missionsblatt – eine führende Rolle einnahm.⁷ Auch im westlichen und südlichen Afrika führten die veränderten Rahmenbedingungen – Verbreitung von Druckerpressen, verbesserte Postdienste, die allmähliche Einrichtung öffentlicher Bibliotheken, vor allem aber das Wachsen einer westlich gebildeten afrikanischen Elite – seit den 1890er Jahren zur Gründung zahlreicher neuer Journale sowie zu erhöhten Auflagezahlen und verstärkter Zirkulation der Printmedien. „If the need for a native Press was great a few years back, that need has become greater today when West Africa has sprung into unusual prominence with the civilised world“, stellt selbstbewusst der *Lagos Standard* im Jahr 1902 fest.⁸ Bemerkenswert war auch die stetig anwachsende Zahl der sogenannten ‚steamship newspapers‘ – also der auf die Abfahrtsdaten der Dampfer abgestimmten Pressepublikationen. Sie verstärkten den Nachrichtenfluss zwischen kolonialer Metropole und den überseeischen Besitzungen, und zwar in *beide* Richtungen.⁹ In den Kolonien selbst war der Konsum und die „Lektüre“ von Zeitungen und anderer Printmedien keineswegs auf die weiße Siedlergemeinschaft und die urbanen, westlich-gebildeten indigenen Eliten begrenzt. Vielmehr stießen diese auch auf dem Land bzw. in den dörflichen Gemeinschaften zunehmend auf breites Interesse. Im Blick auf das Ostafrika der 1930er Jahre notiert Adrian Hastings: „Vernacular reading circles were attended by a hundred or more listeners“.¹⁰ Bezogen auf Indien gegen Ende des 19. Jh.s haben Christopher Bayly und andere¹¹ die Entwicklung von „newspaper-literate village communities“ beschrieben. Diese entstanden dadurch, dass Lesekundige ihren illiteraten Dorfgemeinschaften regelmäßig aus Zeitschriften vorlasen. Um die Jahrhundertwende waren es in Südasien aber v.a. die einheimischen *literati*, die durch Journale miteinander kommunizierten und sich überregional vernetzten. Printmedien spielten so auch in verschiedenen Revival-Bewegungen in Hinduismus und Buddhismus Ende des 19. Jahrhunderts eine zentrale Rolle. Englischsprachige Journale wie *The Theosophist*, *The Buddhist* oder das *Journal of the Maha Bodhi Society* zirkulierten zwischen den Hafenstädten Südasiens und ermöglichten es den „Asian literati ... [to] address their own region-wide publics of like-minded scholars, progressives or co-religionists“.¹²

5 CP 13.07.1907 p. 3.

6 G. CANO, „La Solidaridad and Journalism in the Philippines at the Time of Rizal“ (http://www.bne.es/es/Micrositios/Exposiciones/Rizal/resources/documentos/rizal_estudio_07.pdf, archiviert unter www.webcitation.org/70N14MWH, 22. Juni 2018), 178.

7 X. ZHANG, *The Origins of the Modern Chinese Press. The Influence of the Protestant Missionary Press in Late Qing China* (Abingdon 2007).

8 *The Lagos Standard* 17.09.1902 p. 3 – Text 228.

9 S. POTTER, „Journalism and Empire in an English-Reading World: *The Review of Reviews*“, in: SHATTOCK, *Journalism and the Periodical Press* (281–298), 282: „By 1912, a combined total of 140.000 newspapers a week were reaching Britain from Indian, Canada, South Africa, Australia and New Zealand“.

10 A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford 1994), 233.

11 C.A. BAYLY, *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870* (Cambridge 1996), 335; KAMRA, *Indian Periodical Press*, 2.

12 FROST, „Asia’s Maritime Networks“, 87.

Dies alles sind Entwicklungen, die in jüngster Zeit verstärkt interdisziplinär diskutiert worden sind. Zugleich haben verschiedene Digitalisierungsprojekte viele früher nur schwer zugängliche oder in verstaubten Bibliotheken versteckte Bestände der indigenen Presse Asiens oder Afrikas der historischen Forschung zugänglich gemacht.¹³ Ein gewisses Problem liegt dabei in der Tatsache, dass solche Digitalisierungsprojekte naturgemäß den Horizont jener Archive abbilden, deren Dokumente sie erfassen – im Regelfall eben der metropolitanen Kolonial- oder auch Missionsarchive. Regionale Sammlungen indigener Publikationen werden demgegenüber weniger berücksichtigt. Auch die missionarischen Journale erfreuen sich übrigens in jüngster Zeit eines deutlich gestiegenen interdisziplinären Interesses, und zwar nicht nur bei Missions- und Christentumshistorikern, sondern ebenso bei Regional- und Religionswissenschaftlern, Kulturanthropologen oder Globalisierungshistorikern.¹⁴

Demgegenüber hat die Entwicklung der *indigen-christlichen Presse*, herausgegeben von einheimischen Christen aus Asien, Afrika und anderen Regionen, bislang eine ausgesprochen stiefmütterliche Behandlung erfahren – trotz ihrer enormen Bedeutung zur Analyse jener Emanzipationsprozesse, ohne die das christliche Asien und Afrika um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nicht angemessen beschrieben werden kann.

- In einzelnen Gebieten – wie in West Afrika – sind sie bereits intensiv untersucht und Gegenstand einer längeren Forschungstradition.¹⁵
- In anderen Regionen – so in Indien – sind sie bislang kaum zur Kenntnis genommen worden, trotz ihrer eindrucklichen Verbreitung und beachtlichen Präsenz im öffentlichen Raum.
- Für Länder wie die Philippinen werden sie in unserem Forschungsprojekt ebenfalls teilweise erstmals erschlossen, trotz ihrer Bedeutung zum Verständnis der religiösen und sozialen Debatten, die die Phase des Übergangs von spanischer Kolonialherrschaft zu amerikanischer Modernität auf dem Inselreich begleiteten.
- Für Südafrika stellt etwa Les Schwitzer in seinem Standardwerk zu „South Africa’s Alternative Press“ fest: „The African protest press was nurtured in African Christian communities“. Dennoch finden sich auch bei ihm nur wenige Sätze zu *Inkanyiso* – trotz dessen anerkannter Bedeutung als eines renommierten „protest journal“ und „the first independent organ of African political opinion in Natal Colony“.¹⁶

Was bislang vor allem fehlt, ist eine systematische Erfassung dieser so wichtigen Quellengruppe in vergleichender Perspektive. Dass dies noch nicht geschah, ist sicherlich durch eine Vielzahl unterschiedlicher Faktoren bedingt (geringe Auflagenzahl, oftmals kurze Lebensdauer, schlechter Erhaltungszustand, verstreute Präsenz in Missions-, Kolonial- und Privatarchiven, repressive Maßnahmen der jeweiligen Kolonialadministrationen und Siedlergesellschaften etc.). Dabei stellen sie ein singuläres Instrument nicht nur zur Erschließung der Diskurse indigen-christlicher Eliten in unterschiedlichen Regionen und kolonialen

13 J. MUSSELL, *The Nineteenth-Century Press in the Digital Age* (New York 2012).

14 Siehe z.B. F. JENSZ / H. ACKE (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century* (Stuttgart 2013).

15 E.A. AYANDELE, *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842–1914. A Political and Social Analysis* (London 1966), 175: „The church became the cradle of Nigerian nationalism, the only forum of nationalist expression until the beginnings of the Nigerian-owned press after 1879, and the main focus of nationalist energies until after 1914“.

16 L. SWITZER (Hg.), *South Africa’s Alternative Press. Voices of Protest and Resistance, 1880s–1960s* (Cambridge 1997), 22, 25.

oder missionarischen Kontexten Asiens und Afrikas um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert dar. Sie geben auch Aufschluss über deren gegenseitige Wahrnehmung, kognitive Interaktion und schrittweise Vernetzung.

2. Funktionen der indigen-christlichen Presse: Analyse der Programmtexte

In den verschiedenen – im Rahmen des Forschungsprojektes untersuchten (sowie anderen, hier nicht analysierten) – indigen-christlichen Journalen finden sich vielfach programmatische Aussagen über Anlass, Ziel und Zweck dieser Blätter. Diese „Programmtexte“ stellen als solche bereits eine enorm wertvolle historische Quelle dar und ermöglichen Einblicke in das Selbstverständnis der jeweiligen Trägergruppen.¹⁷

Dabei sind bestimmte Motive zentral oder kehren in vielfachen Variationen immer wieder. Dazu zählen:

- Journale als „Sprachrohr“ indigener Eliten und der „native Christian community“ als einer bis dato marginalisierten Gruppe, die zuvor ohne eigene Repräsentanz im öffentlichen Raum war;
- die so ermöglichte (bzw. angestrebte) Teilhabe am kolonialgesellschaftlichen Diskurs;
- Vermittlung eines eigenständigen (nicht von Europäern kontrollierten) Zugangs zu einer zunehmend als globalisiert wahrgenommenen Welt;
- Vernetzungen innerhalb der jeweiligen ethnoreligiösen Diaspora;
- Verbindung zu indigenen Eliten und einheimischen Christen in anderen Regionen (bzw. missionarischen oder kolonialen Kontexten);
- Artikulation einer nicht von westlichen Missionaren determinierten Sicht auf das Christentum.

1. In jedem Fall wird der Start einer eigenen Zeitschrift als *Akt der Emanzipation* begriffen und vielfach als *epochales Ereignis* beschrieben. „The period when newspapers begin to live in the history of any people is an important era“, heißt es etwa 1870 in der ersten Ausgabe des *Kaffir Express*, der in Lovedale (Kap-Region) als zweisprachiges monatliches Magazin gegründet wurde. Unter dem Namen *Isigidimi Sama-Xosa* („The Xhosa Messenger“) entwickelte er sich rasch zum „first independent African newspaper in Southern Africa“. ¹⁸ Aber bereits zuvor wurde das Blatt de facto von afrikanischen Korrespondenten verfasst, von denen die meisten als Mitglieder der regionalen Xhosa-Elite identifizierbar sind. Gerichtet war der *Kaffir Express* an den „intelligent portion of the native community who are able to read, or have an interest in what is going on in the world beyond their own dwellings“. Internationale Berichterstattung – in der ersten Ausgabe vom Oktober 1870 etwa über „European battles and African diamonds“ – zählte darum zu den charakteristischen Merkmalen dieses Blattes. Es sah sich damit in einer Reihe mit den ers-

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

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

ten europäischen Zeitungen im 16. Jahrhundert, die damals über die Türkenkriege dieser Zeit berichteten. Mit dem *Kaffir Express* – so die Erwartungen seiner afrikanischen Autoren – sollte also auch in der Geschichte der „native community“ eine neue Ära anbrechen.¹⁹

2. „We are ... tired of continually asking Europeans about the news of other nations“, so 1883 ein afrikanischer Leserbriefschreiber an die Adresse der *Mahoko A Becwana* („Words of Batswana“), einer von Missionaren der ‚London Missionary Society‘ (LMS) im vernakularen Setswana publizierten Zeitschrift.²⁰ Sie enthielt eine sehr bemerkenswerte Leserbriefspalte, mit zahlreichen Voten und den internen Debatten lokaler Christen zu den unterschiedlichsten Themen, die für lese- und schreibkundige Afrikaner – zumeist Zöglinge der Missionsschulen – relevant waren. Dazu zählten Fragen der Missionsarbeit, der Theologie, der Standardisierung des geschriebenen Setswana, des Kolonialismus der Europäer und des von diesen induzierten kulturellen Wandels. Diese jüngst edierten Leserbriefe ermöglichen „a rare glimpse of conversations that took place among literate Africans during a crucial period in the formation of modern South Africa“.²¹ Es ist vor allem der eigenständige Zugang zu den Nachrichten aus einer sich dynamisch verändernden Welt – in einer Zeit, da traditionelle kleinräumige Kommunikationsstrukturen zunehmend irrelevant werden –, der für die afrikanischen Leser und Autoren des Blattes von Bedeutung ist. Nachdrücklich begrüßt wird darum die Publikation dieses setswanasprachigen Nachrichtentorgans und Diskussionsforums, das die bisherige Abhängigkeit der Afrikaner von den „newspapers of the Europeans“ beenden (oder zumindest reduzieren) soll.²²

3. „To give publicity to our thoughts and opinions“ – so das Leitmotiv des in dieser Studie ausführlich erörterten *Inkanyiso yase Natal* (und zugleich Titelzitat des vorliegenden Sammelbandes). *Inkanyiso* bezeichnete sich stolz (aber nicht ganz zutreffend) als „the first Native Journal in Natal and the second of its kind in South Africa“. Darum findet sich in jeder Ausgabe unter dem Titel „Native Thoughts“ eine Spalte in englischer Sprache, die aktuelle Entwicklungen und Kontroversen im kolonialen Natal aus „einheimischer“ Sicht kommentiert. Denn: „It is the general feeling amongst Natives that their grievances are frequently not heard“ (*Ink* 12.03.1891 p. 3 – Text 120). Konkret hat *Inkanyiso* dabei drei verschiedene Publika im Auge: erstens die weißen Siedler sowie die britische Kolonialadministration („our English friends“ / „Colonists“), die mit den Anliegen der Afrikaner vertraut gemacht werden sollen; zweitens die missionarische Öffentlichkeit, die zentrale Forderungen des Blattes (wie die Fortführung der ‚industrial education‘) weiterhin unterstützen soll; sowie drittens (bzw. in erster Linie) die afrikanische Leserschaft („our countrymen“), deren Interessen das Blatt zu vertreten sucht. Dabei nimmt *Inkanyiso* für sich die gleichen Rechte in Anspruch wie die (zumeist feindselig eingestellte) weiße Siedlerpresse: „to bring before the light of public opinion every thing that affects us as a race, as citizens, and as subjects of Her Gracious Majesty Queen Victoria“.²³

4. Westafrikanische Journale wie die *Sierra Leone Weekly News* sehen sich in einer langen Tradition des „native journalism in West Africa“, dessen frühere Etappen sie teilweise

19 Ähnlich die begeisterten Worte, mit denen schwarze Christen in Südafrika 1895 „enthusiastically, thirsty and hungry“ die Zeitschrift der afroamerikanischen AME-Kirche begrüßten: „This has been a mystery to us, now revealed by the *Voice of Mission*“ (siehe oben im Beitrag von C. BURLACIOIU, p. 207).

20 „Letter to the editor“ von *Mahoko a Becwana* 1/1, Januar 1883 pp. 2–3, abgedruckt in: P.T. MGADLA / S.C. VOLZ (Hg.), *Words of Batswana*. Letters to Mahoko a Becwana, 1883–1896 (Cape Town 2006), 7.

21 MGADLA/VOLZ, *Words of Batswana*, xvii.

22 Ibid., 7; cf. ibid., 15: „very happy to learn that now news of the world will be made known [sc. to us]“.

23 *Ink* 13.01.1891 p. 5 – Text 122; cf. *Ink* 16.12.1892 p. 5 – Text 121.

ausführlich beschreiben.²⁴ Die – durchaus auch kritisch bewertete – Rolle früherer journalistischer Pioniere aus der Karibik wird dabei ebenso wenig ausgeblendet wie das Scheitern verschiedener schwarzer Vorgänger-Publikationen, deren Entstehen und Verschwinden aber immerhin doch zwei Dinge erkennen lasse. „First: That the Native is anxious for information conveyed to him through his own people“. Zweitens: „that public opinion in the settlement ... is still in a state of formation ... [and] has yet to be educated“ – eine Herausforderung, die zugleich die selbst gewählte Mission und Zielsetzung der Zeitschrift beschreibt. Diese Aufgabe könne aber nicht in einem begrenzten regionalen Rahmen realisiert werden, sondern letztlich nur in einem *panafrikanischen Horizont*: „The *Sierra Leone Weekly News* is doing its best to serve the interests not only of the Sierra Leone public but also of West Africa and the Negro Race generally“.²⁵

5. In Indien ist es der *Christian Patriot (CP)*, der sich – „owned and conducted entirely by members of the Indian Christian community“ – als „Sprachrohr“ der indisch-christlichen Gemeinschaft des Landes versteht. Dabei ist er bestrebt, diese in der Öffentlichkeit als eigenständige Größe und autonomes Subjekt vernehmbar zu machen, und grenzt sich deshalb vom Paternalismus der Missionare ebenso entschlossen ab wie von hindu-nationalistischen Tendenzen in Teilen des Nationalkongresses. „Is there such a thing as [sc. one] public opinion in India?“, heißt es etwa in kritischer Auseinandersetzung mit der Hindu-Presse, die vielfach – so der Vorwurf des *CP* – die öffentlichen Debatten zu monopolisieren suche, in Wirklichkeit aber nur die partikularen Interessen einzelner Gruppen (wie der brahmanischen Oberschicht) vertrete. Demgegenüber sucht der *CP* der Stimme der indischen Christen in den öffentlichen Kontroversen der Zeit das Gehör zu verschaffen, das ihnen als progressiver Kraft bei der „Regeneration Indiens“ zustehe. Sein Ziel ist es, die indisch-christliche Gemeinschaft – „so widely scattered over India and so sadly divided by denominational and other differences“ – zusammenzuführen und ihr „communal consciousness“ zu stärken. Letztlich sei diese indisch-christliche Gemeinschaft eine Größe erst der Zukunft, aber bereits jetzt durch intensivierete mediale Kommunikation etablierbar. Dieses Ziel sucht der *CP* dann aber nicht nur in Indien selbst, sondern ebenso auch in der indischen Diaspora in Asien und Übersee zu erreichen, und zwar durch regelmäßige Berichterstattung über die „various Christian organisations throughout India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“. Als „führendes Organ“ der indisch-christlichen Gemeinschaft in den genannten Regionen kann sich der *CP* schließlich im Jahr 1916 bezeichnen. Zugleich lässt er verstärkt pan-asiatische und pan-indigenistische Tendenzen erkennen.²⁶

6. In den Philippinen sah sich die *Iglesia Filipina Independiente (IFI)* sowohl einem lokalen wie einem globalen Publikum gegenüber, wie die Analyse ihrer im Forschungsprojekt untersuchten Periodika zeigt. Ihre kurzlebigen Journale *La Verdad* und *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica* ermöglichten der IFI bereits kurz nach ihrer Gründung, ihre Stimme in der philippinischen Öffentlichkeit zu erheben und mit anderen zeitgenössischen Publikationen wie der von den Dominikanern herausgegebenen *Libertas* über zahlreiche die neue Kirche betreffenden Themen in einen (oftmals kontroversen) Austausch zu treten. Zusätzlich zu dieser lokalen Rolle spielten diese Periodika eine entscheidende Rolle im Selbstverständnis der neuen nationalen philippinischen Kirche als Teil einer globalen christlichen Gemeinschaft.

24 So etwa in *The Sierra Leone Weekly News* 06.09.1890 p. 5 – Text 222.

25 *Ibid.*; cf. ebenfalls *Discourses*, Texte 223–229.

26 *CP* 02.01.1896 p. 4 – Text 1; *CP* 10.01.1903 p. 4 – Text 2; *CP* 19.02.1916 p. 4 – Text 4; *CP* 20.02.1896 p. 4 – Text 47; *CP* 04.03.1916 p. 1 – Text 6.6.

7. Der sogenannte ‚*Black Atlantic*‘ – als Kommunikationsraum afrikanischer und afroamerikanischer Christen auf beiden Seiten des Atlantik – gewinnt in verschiedenen in diesem Band analysierten Journalen an Profil. „African Christians learned about African American life in African-edited newspapers“, die ihrerseits in erheblichem Umfang afroamerikanische Journale zitierten – so das Resümee von Andrew Barnes zu den Austauschbeziehungen zwischen afrikanischer und afroamerikanischer Presse.²⁷ Als programmatische Eigenaussage findet sich dieser Sachverhalt dokumentiert etwa in der Publizistik der ‚*African Orthodox Church*‘ (AOC), einer 1921 in New York gegründeten schwarzen Kirche, die drei Jahre später bereits einen Ableger in Südafrika hatte und kurze Zeit darauf auch in Ostafrika (Kenia, Uganda) präsent war. Dabei war diese Verbindung nicht etwa das Resultat gezielter evangelisatorischer Aktivitäten beispielsweise der schwarzen AOC-Zentrale in New York, sondern Folge der auf beiden Seiten des Atlantik zirkulierenden schwarzen Presse und ihrer Berichterstattung. „Within three years the East and the West“ – so im Dezember 1924 der *Negro Churchman*, das offizielle Organ der AOC – „have met each other in the African Orthodox Church. Without any direct missionary agency, the glad tidings have bridged the Atlantic through the press“.²⁸

Speziell im Blick auf die indigen-christlichen Journale ist bemerkenswert, wie stark der Besitz (und die Lektüre) eigener Zeitschriften als *Ausweis von Progressivität und emanzipatorischem Fortschritt* der eigenen Gemeinschaft galt. In *Natal* etwa kann sich *Inkanyiso* die Attacken der Siedlerpresse auf das Blatt nur so erklären, dass die Existenz gebildeter Afrikaner – „[who] are able to express an opinion ... and run their own paper“ – Befürchtungen unter den Weißen auslöse, „that the black man is advancing more rapidly than his white brother“.²⁹ In *Indien* wird der Bildungs- und emanzipatorische Fortschritt unter den Konvertiten aus unteren Kasten gerade auch daran festgemacht, dass diese nun „Zeitung lesen und so Interesse an öffentlichen Angelegenheiten“ bekunden.³⁰ „Two of the greatest engines we possess for raising the moral and spiritual tone of the Indian Church are the press and the pulpit“, heißt es im *CP* an anderer Stelle.³¹ Den höheren zivilisatorischen Status von *Japan*, im Vergleich zum (nur nominell als christlich erachteten) Russland, macht das Blatt auch an der höheren Zahl von Zeitungslesern in der orientalischen Brudernation fest.³² Und die Progressivität der kleinen, aber überproportional einflussreichen christlichen Gemeinschaft dieses Landes sei nicht nur an ihren zahlreichen philanthropischen, sozialreformerischen und literarischen Aktivitäten ablesbar. Darüber hinaus gebe es japanische Zeitschriften „owned, managed and edited by Christians ... There is still a larger

27 A. BARNES, *Global Christianity and the Black Atlantic*. Tuskegee, Colonialism, and the Shaping of African Industrial Education (Waco 2017), 2; cf. seinen Beitrag in diesem Band (pp. 345–361).

28 *The Negro Churchman*, December 1924, p. 2 – Text 434.

29 *Ink* 06.09.1895 p. 3 – Text 134.

30 *CP* 14.10.1905 p. 7: „The gulf between a European Missionary and an Indian Christian [sc. convert] is still often great, but it is being bridged. The Indian is a better-educated man, with a wider outlook than he was 20 years ago. He reads the newspapers and so takes an interest in public affairs. ... He has even plans and schemes of his own for the welfare of his church“.

31 *CP* 02.07.1898 p. 4 („The Preaching of Native Pastors“).

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

number of journals whose conductors though not professedly Christian, distinctively favour Christianity“.³³

Wichtig war darum nicht nur der persönliche Kontakt mit einheimischen Christen aus anderen Ländern. Hohe Bedeutung kam in einer ersten Phase zunächst vor allem der Lektüre, ggf. dem Austausch und (wo möglich und erforderlich auch) der Übersetzung ihrer Periodika zu. Aus diesem Grund stellt etwa der *CP* in seiner Ausgabe vom 11.08.1906 (p. 6 – Text 107) ausführlich ein bilinguales „chinesisches Magazin“ vor: „We note with pleasure and satisfaction that all the original articles in the issue before us are written by Chinese gentlemen“. Bei Berichten über die Gründung indigen-christlicher Vereinigungen im In- und Ausland verweist der *CP* stets auch auf deren Publikationen (und nennt, wo möglich, auch deren Bezugsquellen).³⁴

3. Zum Konzept einer ‚transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit‘

Aus der Beschäftigung mit den im Forschungsprojekt analysierten Zeitschriften wird deren zentrale Bedeutung für die Bildung und Konsolidierung indigen-christlicher Eliten in den verschiedenen kolonialen Gesellschaften deutlich. Diese Journale ermöglichen es uns aber nicht nur, die Diskurse indigen-christlicher Eliten auf lokaler und regionaler Ebene zu untersuchen. Sie erschließen ebenso auch deren transregionale und transkontinentale Dimensionen. Über ihre lokale Bedeutung hinaus trugen die von einheimischen Christen herausgegebenen und publizierten Zeitschriften und Zeitungen bei zur Entstehung dessen, was wir im Rahmen dieses Projekts als ‚transregionale indigen-christliche Öffentlichkeit‘ (*transregional indigenous-Christian public sphere*) bezeichnen.

Dieser Begriff verweist auf den – durch die rasante Verbreitung von Zeitungen und Zeitschriften etablierten und sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ständig ausweitenden – Kommunikationsraum, der gegenseitige Wahrnehmung und vielfältige Formen der Interaktion zwischen (zuvor kommunikativ unverbundenen) indigen-christlichen Akteuren und Gruppen aus verschiedenen Regionen und Kontinenten und unterschiedlichen missionarischen oder kolonialen Kontexten ermöglicht. Als kommunikativer Horizont eines sich stabilisierenden überregionalen indigen-christlichen Bewusstseins und entstehender Raum des vielfältigen Austauschs bildet er – so zeigt die in unserem Projekt vorgenommene Analyse der Zeitschriften aus vier afrikanischen bzw. asiatischen Regionen – eine eigenständige Größe innerhalb der entstehenden globalen Öffentlichkeit im kolonialen Zeitalter. In der Folge führen die im Kontext der transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit etablierten indirekten und direkten Kontakte zwischen indigen-christlichen Eliten entfernter Regionen und unterschiedlicher Kontinente zu dauerhaften Interaktionen und weitergehenden Vernetzungen sowie der Entstehung vielfältiger ‚christlicher Internationalismen‘.³⁵

In der theoretischen Konzeptualisierung dieses Kommunikationsraums ist die Kategorie der ‚Öffentlichkeit‘ von entscheidender Bedeutung. Jürgen Habermas beschrieb dieses Konzept in einem Lexikonartikel von 1964 zunächst als eine „zwischen Gesellschaft und Staat vermittelnde[] Sphäre, in der sich das Publikum als Träger öffentlicher Meinung bil-

33 *CP* 30.04.1904 p. 4 („Christianity in Japan“).

34 So etwa im Fall von *The Indian Christian*, dem Organ der 1896 gegründeten ‚Indian Christian Association of Great Britain‘ – einsehbar in den Redaktionsräumen des *CP* (30.04.1896 p. 4 – Text 9.7).

35 Zum Begriff und Konzept der ‚christlichen Internationalismen‘ cf. Kapitel F in diesem Band.

det“.³⁶ Nach der Veröffentlichung seines berühmten Buches *Strukturwandel der Öffentlichkeit* und besonders nach der Übersetzung dieses Werks ins Englische im Jahr 1989, entwickelte sich eine breite Diskussion über ‚Öffentlichkeit‘ / *public sphere* in den Politik- und Sozialwissenschaften.³⁷ Habermas überarbeitete seine Definition später und charakterisierte die Öffentlichkeit als eine „intermediäre Struktur, die zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und funktional spezifizierten Handlungssystemen andererseits vermittelt“.³⁸ Auf diese Weise reagierte er auf frühe Kritik an seinem Konzept der Öffentlichkeit als zu normative und universalistische Beschreibung, die sich nur dem Studium historischer Entwicklungen in Deutschland, Frankreich und England verdanke.³⁹ An seinem Modell einer „bürgerlichen Öffentlichkeit“ als Raum des Dialogs und der rationalen Debatte war ebenfalls kritisiert worden, dass dieses zu wenig auf Ausschlussmechanismen und die Exklusion verschiedener Bevölkerungsteile fokussiere. Habermas These eines modernen Niedergangs der Öffentlichkeit behauptete darüber hinaus, dass die Gleichheit und Rationalität der frühneuzeitlichen Öffentlichkeit schnell von kommerzialisiertem öffentlichem Austausch beeinträchtigt worden sei. Es wurde gezeigt, wie seine idealisierte Vorstellung des öffentlichen Diskurses die fortwährende Existenz einer Vielfalt von Publika und verschiedener Formen des Streits um den öffentlichen Raum verdeckte.⁴⁰ In Nancy Frasers Worten war „die bürgerliche Öffentlichkeit nie *die* Öffentlichkeit“. Sie beschreibt die Öffentlichkeit auf der Basis einer gleichzeitigen Herausbildung einer großen Zahl von Gegenöffentlichkeiten – „nationalistische Öffentlichkeiten, volkstümliche Bauernöffentlichkeiten, Öffentlichkeiten von Frauen der Elite und Öffentlichkeiten der Arbeiterklasse“ – vielmehr als immer aus einer „Vielzahl konkurrierender Öffentlichkeiten“ bestehend.⁴¹ Diese Kritik führte Habermas in seinen späteren Überarbeitungen des Konzepts daher auch zu einer Beschreibung der Öffentlichkeit als „hochkomplexes Netzwerk ... , das sich räumlich in eine Vielzahl von überlappenden internationalen, nationalen, regionalen, kommunalen, subkulturellen Arenen verzweigt“. Er nahm sie nun wahr als differenziert in eine Vielfalt von Publika und in Ebenen, die sich in „Kommunikationsdichte, Organisationskomplexität und Reichweite“ unterscheiden. „Trotz dieser vielfältigen Differenzierungen“, so Habermas, „bleiben aber alle umgangssprachlich konstituierten Teilöffentlichkeiten porös füreinander“ und können so überbrückt und erweitert werden.⁴²

Michael Warner argumentiert in seiner detaillierten Auseinandersetzung mit den Konzepten „Öffentlichkeit“ und „Gegenöffentlichkeit“, dass eine Öffentlichkeit ihrer Adressierung als *spezifischer Öffentlichkeit* nicht vorausgeht, sondern vielmehr durch diesen Akt

36 J. HABERMAS, „Öffentlichkeit“, in: *Fischer Lexikon: Staat und Politik* (Frankfurt am Main 1964, 220–226), 220.

37 ID., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Neuwied 1962); ID., *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*, trans. by T. Burger (Cambridge 1989).

38 ID., *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt am Main 1992), 451.

39 Cf. C. CALHOUN (Hg.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge 1992).

40 Cf. O. NEGTE / A. KLUGE, *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit (Frankfurt am Main 1972); M. WARNER, *Publics and Counterpublics* (Cambridge 2002).

41 N. FRASER, „Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie“, in E. SCHEICH (Hg.), *Vermittelte Weiblichkeit*. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie (Hamburg 1996, 151–182), 158.

42 HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, 451–452.

selbst konstituiert wird: „A public is a space of discourse organized by nothing other than discourse itself ... It exists *by virtue of being addressed*.“⁴³ Als eine „relation among strangers“⁴⁴ entsteht sie nur „in relation to texts and their circulation“⁴⁵. Diese Form einer anonymen aber erreichbaren Öffentlichkeit, in konkreter Form adressierbar durch spezifische Medien, stellt eine „moderne“ Form sozialer Gemeinschaft dar, die sich von „vormodernen“ Formen unterscheidet. Warner schreibt: „Without the idea of texts that can be picked up at different times and in different places by otherwise unrelated people, we would not imagine a public as an entity that embraces all the users of that text, whoever they might be.“⁴⁶ Als gemeinsame Mitglieder einer Öffentlichkeit, der wir selbst angehören, können Fremde behandelt werden „as already belonging to our world“, als Personen, die sich auf einem „path to commonality“ befinden. In modernen Gesellschaften erscheint „Fremdheit“ daher als „the necessary medium of commonality“.⁴⁷ In Bezug auf die indigen-christlichen Eliten, die hier im Zentrum unseres Interesses stehen, heißt dies, nach der Art und Weise zu fragen, in der sie sich *als* Eliten und *als* ein spezifisches Publikum in einer Öffentlichkeit durch ihre Texte und Periodika konstituieren. Indem sie sich in größeren lokalen, transregionalen und transkontinentalen christlichen Gemeinschaften verorten, konsolidieren sie ihre Gruppenidentitäten in und durch gedruckte Medien. Der CP beispielsweise sah seine Aufgabe in der Repräsentation und Förderung der „views and ... interests of the Indian Christian community *as a whole*“ (CP 10.01.1903 p. 4) und wollte „the communal consciousness of Indian Christians, so widely scattered over India“ (CP 19.02.1916 p. 4), fördern. Er beschrieb seine Aufgabe darüber hinaus auch darin, die verschiedenen indisch-christlichen Organisationen vor Ort in den Diasporen in Kontakt zu bringen.

Habermas Konzept der Öffentlichkeit wurde schnell auch Thema von Debatten über die Geschichte des öffentlichen Lebens und die Grenzen der modernen Vorstellungen solcher Räume jenseits des Westens. Im Jahr 1991 fragte Sandria B. Freitag in der Einleitung zu einem Sonderheft zum Thema nach „the nature of ‚the public‘ in colonial South Asia“ und wies auf „important cultural differences in the ways ‚public‘ is conceived“ hin.⁴⁸ Diese Fragen fast 25 Jahre später wiederaufnehmend, knüpfen J. Barton Scott und Brannon D. Ingram an Freitags Arbeit an und fordern uns auf, ‚the public‘ zu ‚provinzialisieren‘, indem wir die Kategorie weniger „as a normative model for modern society than as a culturally peculiar notion caught up with the particular history of the North Atlantic region (i.e. ‚the West‘)“ verstehen.⁴⁹ Jedoch hatten schon die Essays von 1991, obwohl sie unser Verständnis von ‚the public‘ und ‚the public sphere‘ als analytische Kategorien herausfordern, unsere Aufmerksamkeit auf die Arten und Weisen gerichtet, in denen lokale Konzepte oft gedient haben „as the indigenous bases onto which western European notions of ‚the public‘ could have become grafted or, perhaps more accurately, transmuted“.⁵⁰ Auch wenn die Verständnisse von ‚the public‘ sich je nach kulturellem und historischen Kontext unter-

43 M. WARNER, „Publics and Counterpublics (Abbreviated Version)“ (*Quarterly Journal of Speech* 88/4, 2002, 413–425), 413.

44 Ibid., 417.

45 Ibid., 413.

46 Ibid., 414.

47 Ibid., 417.

48 S.B. FREITAG, „Introduction“ (*South Asia: Journal of South Asian Studies* 14/1, 1991, 1–13), 3, 6.

49 J.B. SCOTT / B.D. INGRAM, „What Is a Public? Notes from South Asia“ (*South Asia: Journal of South Asian Studies* 38/3, 2015, 357–370), 358.

50 FREITAG, „Introduction“, 7.

scheiden mögen, wurden modern-westliche Verständnisse in Südasiens dennoch im neunzehnten Jahrhundert auf vielfältige Weise rezipiert und übernommen. Die Gründe für diese ‚einfache Übertragbarkeit‘ sind bereits in sich eine zentrale Herausforderung für eine historische Rekonstruktion solcher Prozesse.⁵¹ Selbst wenn sich westliche Vorstellungen von ‚the public‘ um 1900 als analytisch nicht hilfreich herausstellen sollten, „we must nevertheless gauge the powerful appeal they exercised for people at the time“.⁵²

Scott und Ingram heben daher hervor, wie „the Anglophone term ‚public‘ has, since the nineteenth century, become an integral part of the South Asian scene“, und dass dieses Konzept – ebenso wie „Religion“ – als ein „central term of modern thought“ verstanden werden sollte.⁵³ Es erscheint somit sinnvoll, den Begriff nicht als ein ‚westliches Konzept‘ zu verstehen, das Südasiens fremd ist, sondern vielmehr als eine „globale Kategorie“, die über die letzten zweihundert Jahre in vielfältigen Prozessen von „translingual practice“ entstanden ist.⁵⁴ Dies schließt auch die zahlreichen Formen ein, in denen die Verbreitung unterschiedlicher Drucktechnologien auf diese Entwicklung einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hat. In der Herstellung einer „new kind of public“⁵⁵ und in der Neufestlegung der Beziehungen zwischen privat und öffentlich waren Druckmedien beteiligt an „the emergence of new and larger constitutive entities within which individuals situated themselves“⁵⁶, wie wir am Beispiel des *CP* gesehen haben.

Parallel zu diesen Debatten befassen sich einige Autoren auch mit der Frage, ob sich in den Gesellschaften, die vom europäischen Imperialismus betroffen waren, so etwas wie eine „koloniale Öffentlichkeit“ herausgebildet hat, und wie diese zu charakterisieren wäre. Als Teil seiner Rekonstruktion von „Asia’s maritime networks“ im 19. und 20. Jahrhundert beschreibt Mark R. Frost die „region-wide publics of likeminded scholars, progressives or co-religionists“, die von den asiatischen Literati der Zeit, primär durch die Verwendung des Englischen, als eine kohärente Öffentlichkeit adressiert werden konnten.⁵⁷ Laut Frost entstanden durch „[t]he circulation of print between readers who were scattered across and yet united by the seas“ verschiedene „transoceanic communities of text“, die besonders von einer großen Vielfalt von Periodika konsolidiert und zusammengehalten wurden.⁵⁸ Das Netz des Informationsaustauschs und insbesondere die rasante Entwicklung des Postnetzes⁵⁹ im britischen Imperium führte zur Herausbildung einer „colonial public sphere“, nicht nur in lokalem, sondern vielmehr in transregionalem Ausmaß.

Neeladri Bhattacharya hat in seinem theoretischen Nachdenken über die „colonial public“ in ähnlicher Weise argumentiert, dass die „Öffentlichkeit“ nicht nur Raum bot für

51 Ibid., 6.

52 Ibid., 7.

53 SCOTT/INGRAM, „What Is a Public?“, 359, 370.

54 Cf. L. LIU, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity, China 1900–1937* (Stanford 1995). Zur Frage globaler Kategorienbildung, allerdings am Beispiel ‚Religion‘ siehe R. STICHWEH, „Religion als globale Kategorie. Zur Theorie funktionaler Differenzierung“, in K. GABRIEL / C. HORN (Hg.), *Säkularität und Moderne* (München 2016, 97–118) sowie A. HERMANN, „Distinctions of Religion. The Search for Equivalents of ‚Religion‘ and the Challenge of Theorizing a ‚Global Discourse of Religion‘“, in: F. WIJSEN / K. VON STUCKRAD (Hg.), *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion* (Leiden 2016, 97–124).

55 FREITAG, „Introduction“, 9.

56 Ibid., 10.

57 FROST, „Asia’s Maritime Networks“, 87.

58 Ibid.

59 M.R. FROST, „Pandora’s Post Box. Empire and Information in India, 1854–1914“ (*The English Historical Review* 131/552, 2016, 1043–1073).

einzelne Individuen, sich öffentlich darzustellen, sondern dass sie ebenso als ein Raum betrachtet werden muss, in dem „communities are forced to come together ... to reconstitute themselves as a public“.⁶⁰ Insofern es dieser öffentliche Raum war, der eine Transformation von „community matters into public issues“ erlaubte, ist es erforderlich, die öffentliche Debatte in ihrer Komplexität zu verstehen:

In all these public debates, two audiences were addressed: one, the community, as it was being defined, and its constituent elements; and two, the wider public beyond the community that was implicated in the process as spectator and commentator, but as outsider ... It was a process through which the community opened itself to the outside world, just as it enclosed itself within harder boundaries.⁶¹

Zur gleichen Zeit lenkt er unsere Aufmerksamkeit auf die koloniale Öffentlichkeit als einen „deeply segmented ... space of struggle“ zwischen unterschiedlichen Akteuren, insbesondere den kolonialen Autoritäten und, in seinem Fall, den verschiedenen indischen Gemeinschaften.⁶² Was ist unter dieser Segmentierung zu verstehen? Bedeutet sie, dass die Öffentlichkeit in kolonialen Gesellschaften notwendigerweise in eine Pluralität von segregierten Räumen zerfällt?

Wenn wir uns an Stephanie Newells detaillierter Untersuchung von einheimischen Zeitungen und deren afrikanischen Herausgebern im kolonialen Westafrika orientieren, wird ein komplexeres Bild sichtbar.⁶³ Wir müssen auf der einen Seite die im kolonialen Kontext inhärente Segmentierung berücksichtigen und auf der anderen Seite die zeitgenössischen Einschätzungen der sich herausbildenden öffentlichen Räume. Newell schlägt vor, die unterschiedlichen Publika in einer kolonialen Gesellschaft gerade *nicht* als vollständig getrennte diskursive Räume zu verstehen – wie dies für den indischen Kontext Mrinalini Sinha nahezulegen scheint⁶⁴ – und dadurch „the diversity of encounters, made possible by colonial rule“ im Vorhinein auszuschließen, indem „indigenous public spaces“ als von der kolonialen Öffentlichkeit klar unterschieden verstanden werden. Vielmehr sei eine deutlich inklusivere Perspektive notwendig.⁶⁵ Newell macht geltend, dass im kolonialen Westafrika „newsprint made possible the imagination of a new type of public, conceived as anonymous, detached from personal and familial affiliations, and capable of expressing public opinion for the first time in the new public space constituted by African-owned newspapers“.⁶⁶ Auch wenn die Kritik an dem Habermas'schen Konzept der Öffentlichkeit, die wir oben dargestellt haben, besonders im Hinblick auf Zugangsbeschränkungen und vielfältige Formen von Zensur und Kontrolle – die gerade in der/den kolonialen Öffentlichkeit(en) zu unterschiedlichen Zeiten auch am Werk waren – zutrifft, war die Verbreitung der Presse gleichzeitig ein Faktor, der auch auf afrikanischer Seite neue Imaginationen von Öffentlichkeit ermöglichte.⁶⁷ Die von Afrikanern herausgegebenen Zeitungen und Zeitschriften waren in Westafrika daher von besonderer Bedeutung. Indem deren Autoren darauf bestan-

60 N. BHATTACHARYA, „Notes Towards a Conception of the Colonial Public“, in: R. BHARGAVA / H. REIFELD (Hg.), *Civil Society, Public Sphere and Citizenship*. Dialogues and Perceptions (New Delhi 2005, 130–156), 139.

61 Ibid., 140.

62 Ibid., 153–156.

63 S. NEWELL, *The Power to Name*. A History of Anonymity in Colonial West Africa (Athens 2013).

64 M. SINHA, „Britishness, Clubbability, and the Colonial Public Sphere. The Genealogy of an Imperial Institution in Colonial India“ (*Journal of British Studies* 40/4, 2001, 489–521).

65 NEWELL, *The Power to Name*, 37.

66 Ibid., 30.

67 Ibid., 33.

den, dem Ideal der Öffentlichkeit als einem von Freiheit und sozialer Gleichheit beherrschten Raum Geltung zu verschaffen, agierten sie auf der Basis eines Verständnisses von Öffentlichkeit, dessen utopischer Charakter dem des Habermas'schen Modells genau entspricht.⁶⁸ So schreibt Newell: „The African-owned newspapers thereby explicitly attempted to produce an egalitarian public sphere and to generate a form of civil society on paper that was activated through participation and debate and, crucially, through print“.⁶⁹ In verschiedenen der von uns behandelten Zeitschriften indigen-christlicher Eliten aus vier Regionen ist ebenfalls genau dieser egalitäre Charakter leitend für das Selbstverständnis der Herausgeber.⁷⁰

Die „koloniale Öffentlichkeit“ sollte daher, so Newell, als ein Raum verstanden werden, der eine „plurality of encounters *between* colonizer and colonized“ ermöglichte.⁷¹ Ein solches „inklusive“ Verständnis der kolonialen Öffentlichkeit versteht die sozialen Verhältnisse in den Kolonialgesellschaften einerseits als entscheidend von asymmetrischen Machtverhältnissen geprägt, weist aber andererseits auf die kritische Bedeutung solcher indigener Periodika hin.⁷² Deren Herausgeber waren laut Newell befasst mit „utopian efforts to bring into being the very public sphere that was denied to the inhabitants of colonial societies by antidemocratic imperial governments“.⁷³

Unter Bezugnahme auf die hier dargestellten Debatten über das Konzept der „Öffentlichkeit“ und besonders über dessen Passung auf koloniale Gesellschaften jenseits des Westens, gehen wir hinsichtlich unserer Rekonstruktion der Bedeutung von Periodika und Zeitschriften indigen-christlicher Eliten um 1900 somit von folgendem Modell aus:

Den Hintergrund der Herausbildung einer um 1900 primär durch die Presse konstituierten massenmedialen Öffentlichkeit bildet ein als umfassend verstandener *öffentlicher Raum* (*public space*), der einerseits durch eine Vielzahl *öffentlicher Arenen* (*public arenas*) strukturiert ist (wie in den theoretischen Debatten besonders im Blick auf Südasiens argumentiert wurde), und in dem sich andererseits – um 1900 auch gerade mithilfe von Zeitschriften und Periodika – unterschiedliche ‚*kommunalistische*‘ *Sphären* (*communal spheres*) konstituieren.⁷⁴ Solche öffentliche Arenen sind neben (und teilweise bereits lange vor) der massenmedialen (Druck-)Öffentlichkeit etwa öffentliche Performanzen (z.B. religiöse Prozessionen), ortsgebundene Öffentlichkeiten (Tempel, Moschee, Kirche, Marktplatz), der Zusammenschluss in freiwilligen Vereinigungen (*associations*) oder auch Gerichtsöffentlichkeit(en). Als kommunalistische Sphären können beispielsweise für Indien – neben der Sphäre der ‚kolonialen Klasse‘ – eine Hindu-Sphäre und eine islamische Sphäre genannt werden. Zu ergänzen wären, auf der Basis unseres Projekts, auch eine missionarische und

68 Ibid.

69 Ibid., 34.

70 Cf. oben Abschnitt E.2 über die Programmtexte der Journale.

71 NEWELL, *The Power to Name*, 37.

72 Ibid., 36.

73 Ibid., 42.

74 S.B. FREITAG, *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley 1989); ID., „Enactments of Ram's Story and the Changing Nature of ‚the Public‘ in British India“ (*South Asia: Journal of South Asian Studies* 14/1, 1991, 65–90); D. GILMARTIN, „Rethinking the Public Through the Lens of Sovereignty“ (*South Asia: Journal of South Asian Studies* 38/3, 2015, 371–386). Cf. neben den Essays in dem von Freitag herausgegebenen Sonderheft von 1991 und dem Heft von Scott und Ingram von 2015 auch D. REETZ, *Islam in the Public Sphere. Religious Groups in India, 1900–1947* (New Delhi 2006). Er skizziert ein nützliches Modell des öffentlichen Raums in Indien, an dem wir uns hier teilweise orientieren.

eine indigen-christliche Sphäre.⁷⁵ Insofern jede dieser Gemeinschaften in unterschiedlichem Ausmaß über eigene kolonialsprachliche (in unserem Projekt englisch- und spanischsprachige) Periodika und Zeitungen verfügte, partizipierten sie alle an einer kolonialen massenmedialen Öffentlichkeit. Der Grad der Verflechtung und Überlagerung einzelner Arenen und Sphären ist daher jeweils eine im Einzelfall zu untersuchende Frage. Gleichzeitig – und dies geht über das hier bisher eher im Blick auf einzelne Kolonialgesellschaften skizzierte Modell hinaus – zeigt unser Projekt auch auf, dass man nicht nur auf Seite der kolonialen Klasse über einen globalen Horizont verfügte (wie es Alan Lester auf Basis der englischen Siedlerpresse bezüglich einer „trans-global British settler identity“ aufgezeigt hat⁷⁶). Vielmehr gilt dies spätestens um 1900 in den verschiedenen Kolonialgesellschaften auch für andere Gemeinschaften, nicht zuletzt für die zunehmend als öffentliche Akteure in Erscheinung tretenden indigen-christlichen Eliten. Besonders für diese ist allerdings zu beachten (und dies ist möglicherweise ein Unterschied zu Gemeinschaften innerhalb anderer religiöser Traditionen), dass die Herausbildung eines transregionalen und transkontinentalen Bewusstseins dem von uns behandelten Zeitraum und der Verbreitung indigen-christlicher Zeitschriften zwischen 1880 und 1915 teilweise lange vorausgeht, wie sich auf der Basis des Nachrichtenaustauschs über missionarische Kommunikationsnetzwerke an verschiedenen Beispielen bereits seit dem 16. Jahrhundert aufzeigen lässt.⁷⁷

In unserem Projekt steht vor diesem theoretischen Hintergrund die durch die Presse konstituierte massenmediale (und kolonialsprachliche) Öffentlichkeit im Fokus.⁷⁸ Allein in der Beschäftigung mit dem durch die Zeitschriften und Periodika (mit)ermöglichten Aufbau von Kontakten und Netzwerken indigen-christlicher Eliten, bis hin zur Konstitution ‚christlicher Internationalismen‘, gehen wir darüber hinaus.⁷⁹ Mit Newell verstehen wir

75 Gegebenenfalls wäre neben den genannten Sphären ebenfalls eine ‚indigene afrikanische Sphäre‘ (beispielsweise für Südafrika und Westafrika) – also die im Kontext traditioneller afrikanischer religiöser Praktiken konstituierte Öffentlichkeit – anzunehmen (sowie in Indien und auf den Philippinen zusätzlich die Sphären ethnisch-religiöser Minderheiten). Cf. zur Rolle der islamischen Presse und der Hindu-Presse sowie dem breiteren Kontext des religiösen Modernismus unten Abschnitt E.7. Zugleich verweist unser Modell noch einmal auf die Komplexität der Verhältnisse zwischen den unterschiedlichen Sphären und darauf, dass die missionarische Öffentlichkeit und die dort geführten Debatten nicht einfach mit der Position der Kolonialadministration gleichgesetzt werden können. Daraus ergibt sich ebenfalls die Notwendigkeit einer Historisierung der Verhältnisse zwischen verschiedenen westlichen Akteuren in den Kolonialgesellschaften und einer Herausarbeitung der Veränderungen zwischen der Frühphase missionarischer Konzepte („Three Selves“) und der Zeit des Hochimperialismus (Sozialdarwinismus, Segregation etc.). Cf. R. ELPICK, *The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa* (Charlottesville 2012); K. KOSCHORKE, ‚Dialectics of the Three Selves. The Ideal of a ‚Self-Governing, Self-Supporting, Self-Extending Native Church‘ – From a Missionary Concept to an Emancipatory Slogan of Asian and African Christians in 19th and Early 20th Centuries‘, in: H. HOFMEYR / J. STENHOUSE (Hg.), *Festschrift Gerald Pillay* (Stellenbosch 2018).

76 A. LESTER, ‚British Settler Discourse and the Circuits of Empire‘ (*History Workshop Journal* 54/1, 2002, 24–48).

77 Bei der von uns beschriebenen Bildung einer ‚transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit‘ – etabliert und seit den 1890er Jahren beschleunigt durch das Aufkommen einer indigen-christlichen Presse – handelt es sich somit um eine qualitativ neue Etappe in einem bereits seit längerem laufenden Prozess einer globalen Bewusstseinsbildung einheimischer Christen. Zu dessen früheren Etappen siehe unten Abschnitt F.5 (p. 281f.).

78 Wir interessieren uns also vor allem für die sich stabilisierende massenmediale Öffentlichkeit, die aufbauend auf den Vorläufern des Pamphlet- und Buchdrucks mit der Etablierung regelmäßiger Periodika, Journale und Zeitungen eine qualitative Veränderung erfuhr. Später wurde diese ergänzt durch andere Medien wie Kino, Radio und Fernsehen, bis hin zu neuen Formen der massenmedialen Öffentlichkeit auf der Basis des Internets in heutiger Zeit. Cf. zur Bedeutung des Kinos als Massenmedium im kolonialen Indien z.B. M. DASS, *Outside the Lettered City. Cinema, Modernity, and the Public Sphere in Late Colonial India* (Oxford 2016).

79 Cf. Abschnitt E.6 und Kapitel F in diesem Band.

bereits die *lokal* und *regional* orientierten Öffentlichkeit(en) in den verschiedenen Kolonialgesellschaften („koloniale Öffentlichkeiten“) als von einer „plurality of encounters between colonizer and colonized“ geprägt. Diese stellten den Kommunikationsraum dar, in welchem lokale Auseinandersetzungen geführt und kollektive Identitäten konstituiert wurden. Die (indigen-christlichen) Periodika, die in dieser kolonialen Öffentlichkeit publiziert wurden, zeichnen sich oft durch das Adressieren einer Vielzahl unterschiedlicher Publika aus. Die südafrikanische Zeitschrift *Inkanyiso* zum Beispiel richtet sich, wie bereits mehrfach erwähnt, nicht nur an eine afrikanische Leserschaft („it is published chiefly for the benefit of the Natives“), sondern ebenso an die koloniale Administration und Gemeinschaft der weißen Siedler („our English friends“) sowie an ein missionarisches Publikum.⁸⁰

Ebenso wird hier zugleich – wie die Analyse der Zeitschriften indigen-christlicher Eliten zeigt – ein globaler Horizont häufig auch handlungsleitend. Die über die Presse und andere Massenmedien konstituierten regionalen und nationalen kolonialen Öffentlichkeiten sind eingebettet in einen transregionalen und transkontinentalen Austausch, der zunächst von einer großen Zahl in den Metropolen gedruckter „internationaler“ Zeitungen und Periodika sowie von unterschiedlichen missionarischen Publikationen mit transkontinentaler Verbreitung geprägt war und in welchen sich auch die von uns behandelten indigen-christlichen Zeitschriften zunehmend einschalteten. In transregionaler und transkontinentaler Perspektive lassen sich diese kolonialen Öffentlichkeiten daher als die diskursiven Arenen verstehen, die im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert vor allem auf der Basis der vorherrschenden Kolonialsprachen (Englisch, aber auch Spanisch, Französisch und Holländisch) und des „Druckmarkts“ (*print capitalism*)⁸¹ hervorgebracht und aufrechterhalten wurden. Über ihre Zeitschriften erfolgte die Konstitution und Identitätsbildung der indigen-christlichen Eliten somit zugleich im Blick auf ihr Selbstverständnis als Teil einer überregionalen Gemeinschaft und vor dem Hintergrund eines spezifischen (globalen) Publikums. In letzter Konsequenz interessieren wir uns daher für die sich herausbildende transregionale indigen-christliche Öffentlichkeit als Teil der *globalen Öffentlichkeit im kolonialen Zeitalter*. Das von uns in diesem Band in den Kapiteln B und C präsentierte Material aus vier Regionen, welches die Bedeutung dieses globalen Horizonts für die indigen-christlichen Eliten um 1900 belegt, wird im Folgenden noch einmal systematisiert und zusammengefasst.

4. Paradigmen gegenseitiger Wahrnehmung: Beispiele aus den Journalen des Projektes

Bereits durch die missionarische Publizistik, erst recht aber durch die verschiedenen indigen-christliche Journale erfuhren „einheimische“ Christen aus unterschiedlichen Regionen und missionarischen oder kolonialen Kontexten voneinander. Dies war einerseits zwangs-

80 *Inkanyiso yase Natal* [NT] 12.03.1891 p. 3 – Text 120. Dieses Beispiel zeigt ebenfalls noch einmal, dass es sich bei den durch die in unserem Projekt untersuchten Zeitschriften mit hervorgebrachten Öffentlichkeiten nicht um „Gegenöffentlichkeiten“ handelt. Vielmehr lässt sich auf der Basis von Newells oben diskutiertem Modell argumentieren, dass die „Native Thoughts“ von *Inkanyiso* gerade als *Teil* der kolonialen Öffentlichkeit und nicht als ihr Gegenüber zu verstehen sind. Eine sich daran anschließende, aber hier nicht weiter zu verfolgende Frage wäre, inwieweit möglicherweise dann über auf Zulu (und in anderen Zeitschriften in den jeweiligen Lokalsprachen) verfasste Artikel eine „Gegenöffentlichkeit“ im Sinne Warners hergestellt wurde.

81 Cf. B. ANDERSON, *Imagined Communities*. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London 2006), 36ff.

läufige Folge der missionarischen Darstellung des Christentums als globaler Bewegung, mit detaillierten Nachrichten aus den verschiedenen „Missionfeldern“ in Asien, Afrika und Lateinamerika. Vor allem aber war es die leitende Fragestellung und spezifische Perspektive vieler indigen-christlicher Journale. „It is well for us to look around and see what is being done in other parts of the world by the races recently brought into the flock of Christ“ – so leitet etwa der *CP* in Indien seine ausführliche Berichterstattung über die Situation der afrikanischen Christen in Uganda ein. Dabei wird die ugandische Kirche – obwohl erst vor kurzem entstanden – den indischen Lesern in Vielem bereits als Vorbild („object lesson“) und Modell erfolgreicher Realisierung des Konzepts der „Drei-Selbst“ präsentiert.⁸²

Ein frühes und besonders eindrückliches Beispiel für die schrittweise Entwicklung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit stellen die *globalen Debatten über Samuel Ajayi Crowther* (ca. 1806–1891) dar. Crowther – „the slave boy who became bishop“ – war der erste schwarzafrikanische Bischof der Neuzeit. 1864 wurde er in Canterbury zum anglikanischen Oberhaupt für Britisch-Äquatorial-Westafrika geweiht. Seine bemerkenswerte Karriere galt weithin nicht nur als sichtbarer Beweis für den Erfolg des Christianity–Civilization-Konzepts der CMS-Missionare und als Symbol der Aufstiegshoffnungen der gebildeten westafrikanischen Elite. Sie stimulierte auch in anderen Regionen Debatten über „indigenous leadership“ und den Status einheimischer Christen in den jeweiligen Kolonialgesellschaften. In Südafrika etwa verwies der oben erwähnte *Kaffir Express* bereits in seiner ersten Ausgabe vom Oktober 1870 auf Crowther als „living proof of what can be done by the Gospel and education on a poor slave boy captured by one of our own cruisers on the West coast of Africa“. Dies geschah in Auseinandersetzung mit dem Rassismus weißer Siedler, die die Zivilisationsfähigkeit der Afrikaner bestritten und alle Bildungsaktivitäten der Missionare für gescheitert erklärten. In der indischen Presse wurden anfangs der 1870er Jahre Stimmen laut, die unter Verweis auf das erfolgreiche Wirken des Westafrikaners einen „einheimischen“ Bischof auch für den südindischen CMS-Distrikt Tinnevely forderten. Es gebe Leute – so kommentierte etwa die *Madras Mail* in ihrer Ausgabe vom 24.03.1873 –, „who believe that a native bishop is just now the want of the missionary cause. Bishop Crowther, they think, has done well in Africa, and a Bishop of a portion of Tinnevely would do equally well“. Bereits zuvor gab es 1871 in Madras eine heftige öffentliche Kontroverse über die Eignung indischer Pastoren für das Bischofsamt nach dem Vorbild von Crowther. Konkrete Überlegungen über einen singhalesischen und tamilischen Bischof – ebenfalls unter Verweis auf die allgemein „as a perfect success“ betrachtete Konsekration von Crowther – sind auch für das koloniale Sri Lanka Ende der 1870er Jahre bezeugt.⁸³ In Kanada war es der indianische Pastor Henry Budd vom Stamm der Cree – um 1850 als „first native missionary“ seines Volkes von der CMS ordiniert –, der in der missionarischen Publizistik sehr bald mit Crowther verglichen wurde (und der seinerseits 1851 brieflichen Kontakt zu indischen Kollegen aufnahm, um ihnen zu ihrer Ordination als „native missionaries“ zu gratulieren).⁸⁴ Auch in Britisch-Guyana war Crowther ein bekannter

82 *CP* 11.03.1905 p. 5 – Text 96.

83 Alle Einzelnachweise zu diesem Abschnitt in: K. KOSCHORKE, „When is India to have her own native bishops? Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806–1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert“, in: M. DELGADO / M. SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* (St. Ottilien 2011, 315–324).

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

Name und wurde als einer von zwei farbigen Bischöfen in der globalen anglikanischen Gemeinschaft (neben einem Amtskollegen in Haiti) gewürdigt.

Später, nach seiner schrittweisen Entmachtung 1890/91 sowie der Benennung eines weißen (statt schwarzen) Nachfolgers, wurde Crowthers Schicksal in der westafrikanischen Presse als Angriff auf die Rechte der afrikanische „Rasse“ im Ganzen und „aller“ gebildeten Afrikaner verstanden. „It is the question of a cause in which all Africans are concerned. It is felt so all along the [sc. West African] coast“ – so etwa die *Sierra Leone Weekly News* am 12.09.1891. Und als in Indien schließlich 1912 mit V.S. Azariah der erste Asiate zum Bischof in der anglikanischen Kirche erhoben wurde, wurde er vom CP in eine Reihe gestellt mit seinem „great African predecessor, Bishop [S.A.] Crowther“.⁸⁵

Das Beispiel *Azariah* beflügelte dann seinerseits afrikanische Debatten. Über seine Konsekration in der Kathedrale von Dornakal wird auch in der Presse an der Goldküste berichtet und dabei u.a. das Tragen einheimischer (statt nur europäischer) Kleidung sowie die Befolgung indischer Traditionen (wie das barfußige Betreten der Kirche) hervorgehoben. „Should not the clergy in West Africa“ – so fragt 1914 eine Zeitschrift an der Goldküste – „follow his lead?“. – „India sighs to have an Indian Church“, so 1916 ein nigerianisches Blatt ebenfalls unter Bezug auf Azariah, „with a form of worship that can realise Indian life and ideas ... Not a Church manufactured in England and foisted in India“. Die Inder hätten zudem mit ihrem Landsmann Azariah einen eigenen Bischof erhalten, wohingegen afrikanische Führungspersonlichkeiten vom Schlag eines James Johnson, Isaac Oluwole und Charles Phillips mit untergeordneten Positionen abgespeist und von den Missionaren wie Untergebene behandelt würden. Dies lasse die Bildung einer kirchlichen „movement on racial lines“ dringlich erscheinen.⁸⁶

In gewisser Weise kann dieser Vorgang verallgemeinert werden. Lange Zeit diente im 19. Jahrhundert das christliche Afrika im christlichen Asien als Vorbild. Später – und insbesondere nach der Crowther-Krise und den ersten Erfolgen der asiatischen Ökumene-Bewegung – drehte sich allmählich das Blatt, und zunehmend figurierte nun das christliche Asien in vielen afrikanischen Debatten als Referenzmodell. Aber bereits früher finden sich in der afrikanischen Presse wiederholte Hinweise etwa auf indische Vorbilder. Die Sozialreformerin, Frauenrechtlerin und indische Christin Pandita Ramabai etwa wird 1889 in einem Artikel in den *Sierra Leone Weekly News* als „Indian reformer“ und „the morning star of reformed conditions for women“ gefeiert. Unter der Überschrift „The new spirit in Asia: The astonishing growth of nationalism“ orientiert 1907 ein im *Lagos Weekly Record* nachgedruckter Artikel die afrikanischen Leser über die nationalkirchliche Bewegung sowie andere emanzipatorische Bestrebungen unter den Christen des indischen Subkontinents.⁸⁷

Ein anderes Beispiel ist *Japan*. Es spielte nicht nur in den Debatten indischer Christen (sowie in anderen asiatischen Ländern) eine wichtige Rolle, sondern fand auch in den Spalten westafrikanischer Blätter zunehmende Beachtung. Ein kritischer japanischer Christ – Kanzo Uchimura, Gründer der bis heute bestehenden Mukyokai („Nicht-Kirchen“)-Bewegung – kam 1895 im *Lagos Standard* in einem ausführlichen (aus einem Missionsblatt nachgedruckten) Artikel zu Wort. Darin verwahrte er sich einerseits gegen „aufgezwungene“ amerikanische oder englische Formen des Christentums und betont andererseits

85 CP 07.09.1912 p. 5 – Text 94.

86 *The Gold Coast Nation* 02.04.1914 – Text 314; *The Sierra Leone Weekly News* 22.07. 1916 p. 10 – Text 315.

87 *The Sierra Leone Weekly News* 04.05.1889 p. 3 – Text 312; *The Lagos Weekly Record* 02.11.1907 – Text 313.

die Notwendigkeit, inmitten einer „wachsenden Welt“ mit dem Christentum als universaler Religion zu „wachsen“. ⁸⁸ Der Sieg des orientalischen Japans über das okzidentale Russland 1904/05 fand nicht nur in Asien, sondern auch in der westafrikanischen Presse breite Beachtung; und die Gründe der Überlegenheit der Japaner wurden breit analysiert und daraus Lehren für die Emanzipation der Afrikaner abgeleitet. „This is what the Negro should emulate“: nämlich die Bewahrung eigener Traditionen (bei notwendiger Anpassung) statt blinder Europäisierung. ⁸⁹ – „Thanks to the Russo-Japanese War and the splendid results achieved by the Japanese – a coloured race – all coloured or non-European races of the world are becoming alive to their duties as men“, so ein anderes westafrikanisches Blatt. Denn ein „Geist des Fortschritts“ habe auch die gebildeten Afrikaner erfasst. ⁹⁰ Zudem habe das kriegsführende Japan, so eine andere Stimme, durch seinen Verzicht auf Rache an den unterlegenen Russen „uns Christen“ auch eine moralische Lektion erteilt. ⁹¹

Auch ein anderes kriegerisches Ereignis – die Niederlage Italiens gegen *Äthiopien* 1896 in der Schlacht von Adwa – fand in der westafrikanischen Öffentlichkeit große Beachtung. Die Frage, ob die siegreichen Äthiopier als die „Preußen Afrikas“ oder „Japaner Afrikas“ zu betrachten seien, wurde dabei im *Lagos Weekly Record* zugunsten der letzteren Variante entschieden. ⁹² Das „christliche“ und bereits in der Bibel erwähnte Äthiopien – als Symbol kirchlicher (und politischer) Eigenständigkeit – spielte natürlich seit langem in der sogenannten äthiopistischen Bewegung von Afrikanern auf beiden Seiten des Atlantik eine zentrale Rolle. Zunehmend fanden aber auch aktuelle Nachrichten aus dem ostafrikanischen Land Eingang in die westafrikanische Presse. Dazu zählte auch ein – in seiner Herkunft und Authentizität freilich strittiger – Brief des äthiopischen Herrschers Menelik II., des Siegers von Adwa, an europäische Missionare. Darin rät er ihnen, sich nicht um die Evangelisierung Afrikas zu kümmern, sondern diese den Afrikanern selbst zu überlassen. Die Europäer hätten noch genug in Europa selbst zu tun. „Teach it [sc. the Gospel] in Europe and Asia. I am having it taught in Africa“. Die Äthiopier seien auch ohne Belehrung durch die westlichen Missionare bestens mit der Bibel vertraut – „and are still growing in the knowledge of it“. ⁹³

Jamaika erscheint in den Spalten von *Inkanyiso* als Referenzmodell für Südafrika. Dies aufgrund der raschen Fortschritte seiner Bevölkerung, die auf ein bestimmtes missionarisches Bildungskonzept – „industrial training, coupled with Christianity“ – zurückgeführt werden. ⁹⁴ Der Verweis auf das Hampton-Institut und die Tuskegee-School in den *USA* (als Institutionen afroamerikanischer Ausbildung) prägten weithin – wie verschiedene Beiträge

88 *The Lagos Standard* 15.04.1896 – Text 307: „We also like to have no Americanity and Anglicanicity imposed on us as Christianity“. Andererseits: „The world is growing, and we with the world. Christianity is getting to be a necessity with all of us“.

89 *The Lagos Weekly Record* 25.02.1905 – Text 309.

90 *The Gold Coast Leader* 29.05.1909 p. 2. – Text 311.

91 *The Lagos Standard* 04.10.1905 – Text 310.

92 *The Lagos Weekly Record* 23.05.1896 – Text 303: „Japanese of Africa‘ were, I think, a fitter epithet than ‚Prussians‘. Like the Asian nation, they have awakened to a sudden occidental civilisation, and for the future must be counted upon“. Zu diesem Dokument cf. F. LUDWIG, „Are the Ethiopians ‚the Prussians of Africa‘ or ‚the Japanese of Africa‘? Transatlantic and Transcontinental Networks in the West African Press of the 1890s“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (Wiesbaden 2014, 227–238).

93 „The Epistle of Menelik, King of Abyssinia“ (*The Lagos Standard* 17.06.1896 – Text 305); „Menelik, King of Abyssinia“ (*The Lagos Standard* 17.06.1896 – Text 304).

94 *Inkanyiso yase Natal* [NT] 31.12.1891 p. 6 – Text 206.

in diesem Band zeigen⁹⁵ – seit den 1890er Jahren die Debatten afrikanischer Christen im Westen und Süden des Kontinents. Bemerkenswerterweise fanden diese Experimente aber auch in Indien in den Spalten des *CP* wiederholte Beachtung. In einem Artikel über den Rassismus in den USA aus dem Jahr 1897 etwa wird Tuskegee als positives Gegenbeispiel afroamerikanischer Selbsthilfe beschrieben, und „the great Negro reformer“ Booker Washington, der Gründer von Tuskegee – „one of the most successful institutions in the United States“ –, in einem Nachruf als „champion of his race“ gewürdigt, der „in every way for its advancement“ besorgt war.⁹⁶

5. Kontaktstufen: Von der kognitiven Interaktion zu direkten Kontakten und transregionaler Vernetzung

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

(a) *Kognitive Interaktion: Afrika als Vorbild.* Am 18.06.1898 druckt der *CP* wortwörtlich einen längeren Artikel aus einem Missionsjournal ab, der von der Teilnahme dreier westafrikanischer (Assistenz-)Bischöfe an der vierten anglikanischen Lambeth-Konferenz im Jahr 1897 berichtet. Erwähnt wird auch das große Interesse, das ihnen dort zuteilwurde, einschließlich eines Empfangs bei Queen Victoria. An diesen ausführlichen Nachdruck schließt sich ein einziger kurzer Satz an, mit dem der *CP* diese Nachricht kommentiert: „When is India to have her own native Bishops?“⁹⁷ Im Hintergrund stehen, wie an anderer Stelle erörtert (siehe oben p. 67f.), die Jahrzehnte langen Auseinandersetzungen um das Programm einer „sich selbst regierenden einheimischen Kirche“ und insbesondere die Forderung nach einem eigenen indischen Bischof. Diese Forderung war wiederholt von prominenten indischen Christen vorgebracht und von Teilen des missionarischen Establishments immer wieder abgelehnt bzw. hinausgezögert worden („Not yet“ – „the time is not yet ripe“). Gerade in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts hatte diese Debatte wieder an Fahrt aufgenommen. „It was acknowledged by all that India is sadly behind-hand as regards the Episcopate“, heißt es etwa 1899 in einer anderen Zeitschrift indischer Christen: „no native of the soil ... has yet been consecrated bishop“.⁹⁸

Zu *direkten Kontakten* in die betreffende Region aber führt dieser Verweis auf die als vorbildlich wahrgenommenen Verhältnisse in Westafrika *noch nicht* – ebenso wie bei anderen Hinweisen auf entferntere Länder wie etwa *Uganda*, dessen erst jüngst entstandene Kirche wiederholt als Modell und „object lesson“ auch für indische Christen genannt wird. Dies deshalb, weil die ugandischen Christen bereits in vorbildlicher Weise das Ideal der

95 Cf. vor allem den Beitrag von Andrew Barnes (p. 345–361) sowie verschiedene Erwähnungen (p. 123–127, 233f., 251, 267, 338ff., 341ff.) in diesem Band.

96 *CP* 11.08.1898 p. 3 – Text 119; *CP* 27.07.1901 p. 4f; *CP* 11.12.1915 p. 2. Zur späteren Diskussion über das Hampton Institute und Tuskegee Institute in der indischen Öffentlichkeit und deren Bedeutung für Gandhi cf. G. HORNE, *The End of Empires. African Americans and India* (Philadelphia 2008), 114ff.

97 *CP* 18.06.1898 p. 5 – Text 92. Zitiert wird aus dem *Church Missionary Intelligencer* (Vol. 49, 1898, p. 425).

98 *Indian Christian Guardian*, Vol. 3 (1899).

„Drei-Selbst“ in die Tat umgesetzt hätten, woran es in Indien noch sehr hapere. Texte wie diese belegen die gegenseitige (durch Journale vermittelte) Wahrnehmung von Christen aus unterschiedlichen Regionen sowie missionarischen und/oder kolonialen Kontexten, die zugleich handlungsbestimmend wird. Denn unter Verweis auf das afrikanische Beispiel verstärken sich nun auch in Indien wieder die Forderungen nach einem eigenen „einheimischen Bischof“. Diese gegenseitige Wahrnehmung repräsentiert damit das, was wir – im Anschluss an Dietmar Rothermund⁹⁹ – als „kognitive Interaktion“ bezeichnen. Sie bildet zugleich eine wesentliche Voraussetzung für das Entstehen früher Formen einer christlichen Süd–Süd-Solidarität bzw. der Entwicklung eines christlichen „Panindigenismus“, wie es Tolly Bradford¹⁰⁰ in anderem Zusammenhang genannt hat. Später sollten sich die Verhältnisse umkehren und Entwicklungen in den „jungen Kirchen“ Asiens als paradigmatisch für afrikanische Christen gelten. Zunächst aber setzte Westafrika die Maßstäbe; und als 1912 mit V.S. Azariah der erste Inder und asiatische Christ zum Bischof in der anglikanischen Kirche erhoben wurde, würdigte ihn der *CP* als „as great a gift to India as his great African predecessor, Bishop Crowther“.¹⁰¹

(b) *Direkte Kontakte: Besuch der Japaner in Indien.* Von ganz anderer Art waren die Beziehungen zu Japan. Zu diesem Land und seinen Christen bestanden spätestens seit dem russisch-japanischen Krieg 1904/05 – der überall in Asien nationalistischen Bewegungen und panasiatischen Bestrebungen Auftrieb gab – intensive Beziehungen. Die Ereignisse in Fernost fanden in Indien nicht nur in der politischen und der Hindu-Presse, sondern auch in der christlichen Publizistik missionarischer wie indigen-christlicher Provenienz große Beachtung. Dort wurde der phänomenale Aufstieg Japans weithin als Folge seiner Aneignung westlich-christlicher Modernität verstanden. 1906 führte dies – „at the special request and invitation“ durch den indischen YMCA – zum Besuch einer japanischen Delegation in Indien.¹⁰² Ihre siebenwöchige Tour führte die japanischen Gäste durch den ganzen Subkontinent, vom Norden (Lahore, Kalkutta) bis in den Süden (Madras) und Westen (Bombay). Das Thema ihrer viel umjubelten Vorlesungen lautete: „What can [Christian] India learn from Japan?“. In allen größeren Städten wurden sie „officially and formally“ durch die lokalen indisch-christlichen Assoziationen „on behalf of the [Indian Christian] community“ willkommen geheißen. In Madras etwa wurde zu ihrer Begrüßung „a general meeting of all Protestant Christians in the city“ arrangiert (*CP* 28.04.1906 p. 5). „To us [Indian] Christians this visit has been of incalculable value“, resümiert der *CP* am Ende ihrer Reise.¹⁰³ Damit verbanden sich große Hoffnungen für die Zukunft: „Their visit will unite the churches of India and Japan in the bonds of mutual understanding and sympathy“ (*CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111).

99 Cf. das DFG-Schwerpunktprogramm „Transformationen der europäischen Expansion vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. Forschungen zur kognitiven Interaktion europäischer mit außereuropäischen Gesellschaften“; Programmatische Grundlagen teilpubliziert in: D. ROTHERMUND (Hg.), *Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion* (München 1999).

100 BRADFORD, „World Visions“.

101 *CP* 07.09 1912 p. 5 – Text 94.

102 *CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111. Zur Reise der japanischen Delegierten (Motoda, Harada) siehe auch oben p. 170f.; *Discourses*, Texte 111–115; sowie: K. KOSCHORKE, „What can India learn from Japan? Netzwerke indigen-christlicher Eliten in Asien und christliche Internationalismen um 1910“, in: J.G. NAGEL / M. MANN (Hg.), *Jenseits der Grenze. Europa in der Welt in Zeiten der Globalisierung*. FS R. Wendt (Heidelberg 2015, 19–42).

103 *CP* 02.06.1906 p. 8; ähnlich *CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111.

Betont wurde von beiden Seiten – Gästen und Gastgebern – nicht nur der gemeinsame christliche Glaube, sondern ebenso auch das sie verbindende asiatische Erbe. „The people of Japan and the people of India are one in the Lord Jesus Christ“ heißt es in einem Schreiben indischer Christen an „The Christian Brethren in Japan“, das sie den japanischen Besuchern mit auf den Weg gaben. Letzteren sei dafür zu danken, dass sie Christus – selbst ein Orientale, der aber später vom „Westen“ in Beschlag genommen worden sei – dem „Osten“ wiederzugeben suchten (CP 28.04.1906 p. 3). Die Japaner wiederum hoben die besonderen Beziehungen zwischen Indien und Japan als „asiatischer“ Bruder-Nation hervor: „We have an especial regard for India“ (CP 24.3.1906 p. 3 – Text 112). Auch auf lokaler Ebene wurden Kontakte geknüpft. So sammelte die Gemeinde in Lahore (und in anderen nordindischen Städten) anlässlich einer lokalen Hungersnot im fernen Japan eine Kollekte für notleidende japanische Christen.¹⁰⁴ Zugleich wurden vielfältige Überlegungen zur Vertiefung und Verstetigung der entstandenen Kontakte angestellt. Einladungen und Gegeneinladungen wurden ausgesprochen, der Besuch einer indischen Delegation in Japan eingeleitet, die Entsendung indisch-christlicher Dozenten und Studenten nach Fernost diskutiert sowie die Einrichtung gemeinsamer indisch-japanischer Vorlesungen erörtert.¹⁰⁵

(c) *Netzwerkbildung: Die Tokio-Konferenz 1907.* Eine neue Etappe markiert die Tokio-Konferenz der ‚World’s Student Christian Federation‘ (WSCF) des Jahres 1907.¹⁰⁶ In der zeitgenössischen Berichterstattung wurde die Versammlung gewürdigt als „the first meeting of an international character ever held in our country“.¹⁰⁷ In jedem Fall handelt es sich um die erste ökumenische Konferenz in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter. Von den 627 Teilnehmern kamen mehr als 500 aus ‚orientalischen‘ Ländern, darunter 443 aus Japan, 74 aus China, 15 aus Indien sowie kleinere Delegationen aus anderen asiatischen Nationen (Burma, Formosa, Korea, Siam, Philippinen). Daneben sprachen Repräsentanten aus den USA (prominent dabei J.R. Mott), Europa, Russland (so der russisch-orthodoxe Erzbischof in Japan) und Australien. Veranstaltet wurde die Konferenz vom japanischen Zweig der WSCF, eine jener ursprünglich im Westen (im Jahr 1895) gegründeten Organisationen, die sich jedoch – ähnlich wie der YMCA – bald zur Plattform asiatisch-christlicher Eliten entwickelten. Die Einladung nach Tokio war bereits 1902 auf einer Vorgängerkonferenz der WSCF durch die Japaner ausgesprochen und angenommen worden.¹⁰⁸ Planung und Durchführung lag mehrheitlich in japanischen (und chinesischen) Händen.

In der zeitgenössischen Publizistik wie in der indisch-christlichen Presse wurde die Konferenz gewürdigt als erstes Treffen asiatischer Führer, darin – so der CP – ein Ereignis von „welthistorischer“ Bedeutung. „The conference will bring together, for the first time in

104 CP 26.03.1906 p. 3.

105 CP 28.04.1906 p. 3 – Text 113. Zu Details der Japan-Visite siehe oben p. 170f.

106 *Report of the Conference of the World’s Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]); umfangreiche Archivbestände finden sich in der Yale Divinity School / Dale Library / Record Group 46. – Lit.: H.-R. WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement* (London 1966), 69–77; S.B. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India* (Grand Rapids 2000), 41–46; C.H. HOPKINS, *John R. Mott 1865–1955. A Biography* (Grand Rapids 1979), 314–320; R. ROUSE / S.C. NEILL / H.E. FEY, *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I–II* (Genf 1993), I, 341ff., II, 68; N. KOSHY, *A History of the Ecumenical Movement in Asia. Vol. I* (Hongkong 2004), 45, 48. – Eine monographische Darstellung dieser Konferenz ist ein dringendes Desiderat.

107 *Report of the Conference of the World’s Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]), 185; cf. WEBER, *Asia*, 69.

108 HOPKINS, *John. R. Mott*, 314; cf. WORLD’S STUDENT CHRISTIAN FEDERATION, *Report of the Conference*, 176.

the history of the Church, the leaders of the forces of Christianity from all parts of Asia“.¹⁰⁹ Dieser Punkt war zwar bereits in der missionarischen Berichterstattung hervorgehoben worden. In der Perspektive der indischen Leser verband sich dies aber mit der vielfach ausgesprochenen Überzeugung, dass das 20. Jahrhundert nicht mehr die Zeit der westlichen Mission, sondern die Epoche der „einheimischen Kirchen“ und „einheimischen Christen“ sein werde.¹¹⁰ In jedem Fall entwickelte sich die Konferenz zur Kontaktbörse künftiger asiatisch-christlicher Führungspersönlichkeiten, die in der Folgezeit in einer sich verdichtenden Verbindung miteinander stehen sollten. Hervorzuheben ist auch die prominente Beteiligung asiatischer Frauen an der Tagung. Zentrales Thema der Konferenz war die Evangelisierung Asiens durch seine eigenen Kinder – Indiens durch Inder, Chinas durch Chinesen, Japans durch Japaner. Letztere betonten ihre Verpflichtung zum missionarischen Engagement auch in anderen Teilen Asiens. Von der Tokio-Konferenz 1907 gingen starke Impulse aus sowohl auf die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 wie auf die ersten Ansätze regionaler Zusammenschlüsse asiatischer Christen etwa im Nordosten des Kontinents.¹¹¹

6. Resultierende Kontakte, frühe transregionale und transkontinentale Netzwerkbildung

Die im Forschungsprojekt analysierten Journale enthalten eine Vielzahl internationaler Nachrichten. Wieweit führten diese zu bzw. intensivierten bestehende direkte Kontakte und Netzwerkbildung zwischen einheimischen christlichen Führungspersönlichkeiten aus verschiedenen Regionen und missionarischen bzw. kolonialen Kontexten? Diese Frage stellt sich natürlich in den einzelnen Zeitschriften und den von ihnen repräsentierten Gebieten unterschiedlich dar. Im Folgenden richtet sich der Blick zunächst (1.) auf die Journale des Forschungsprojektes sowie (2.) auf andere – in den ergänzenden Beiträgen untersuchte – Periodika.

(1.) Journale des Forschungsprojektes

(a) *Indien*. Für den *Christian Patriot* ist das Christentum, wie vielfach erwähnt, als globale Bewegung und emanzipatorische Kraft von zentraler Bedeutung. Besonderes Interesse gilt dabei Nachrichten über Fortschritte und Entwicklungen unter den „Rassen“ und Völkern anderer Erdteile, die erst „jüngst der Herde Christi eingegliedert“ wurden.¹¹² Konkret führte dies zu intensivierten Kontakten indischer Christen vor allem in Asien. Dabei spielten die Kommunikationsstrukturen der missionarischen Ökumene durchaus eine wichtige Rolle, da diese zunehmend auch von einheimischen Christen genutzt wurden. Besondere Bedeutung kommt aber den Netzwerken der indisch-christlichen *associations* zu, die sich in Indien selbst sowie in der indisch-christlichen Diaspora in Südasien, Südafrika und Großbritannien bilden. Deren Ausbau erfolgte parallel zur wachsenden Verbreitung des *Christian Patriot* als ihres „führenden Organs“ in den genannten Regionen.¹¹³ Panasiatische Initiativen werden zunächst v.a. im Kontext der Japan-Kontakte sichtbar (Besuch der japa-

109 CP 09.03.1907 p. 5 – Text 114; ebenso CP 09.02.1907 p. 4f.

110 CP 28.09.1901 „Supplement to the ‚Christian Patriot‘“ p. 1 – Text 13.

111 Siehe unten Abschnitt F.3.4 (pp. 275–278).

112 CP 28.09.1901 „Supplement to the ‚Christian Patriot‘“ p. 1 – Text 13.

113 CP 04.03.1916 p. 1 – Text 6.6.

nischen Delegation 1906, Tokio-Konferenz 1907) und weiten sich später aus. Direkte Beziehungen entwickeln sich v.a. einerseits zu den Christen und Kirchen Japans und andererseits zu den indischen Glaubensgenossen in Südafrika.¹¹⁴

(b) *Philippinen*. Die nur wenige Jahre umfassende frühe Publizistik der *Iglesia Filipina Independiente* (soweit diese Gegenstand des Forschungsprojektes ist) lässt bereits vielfältige internationale Kontakte der 1902 gegründeten „unabhängigen“ Kirche des Inselreichs erkennen. Dazu zählen solche, die sich aus der Kooperation (und dem gemeinsamen Zeitungsvertrieb) mit der Gewerkschaftsbewegung des Landes ergaben; Verbindungen im Rahmen der philippinischen Auslandsdiaspora (etwa zu Sympathisanten in Japan); sowie unterschiedliche Kontakte, die aus der Begegnung mit (sowie der Unterstützung seitens einzelner Vertreter von) den protestantischen Missionaren in den Philippinen resultierten. Bedeutend sind v.a. vielfältige Versuche einer Kontaktaufnahme mit (und durch) Repräsentanten eines weltweiten liberalen und rom-unabhängigen Katholizismus. So in den USA, in der Schweiz (zur Spitze der dortigen Alt- bzw. Christkatholiken) sowie – besonders wichtig – zu rom-unabhängigen Kirchen in Asien selbst (so vor allem in Goa und Sri Lanka). Dabei wurde u.a. die Entsendung philippinischer IFI-Priester ins koloniale Sri Lanka diskutiert.¹¹⁵

(c) *Westafrika*. Bereits bei den frühen Anfängen der westafrikanischen Presse spielten afroamerikanische Akteure aus der Karibik (Westindien) – zum Teil in dieser selbst thematisiert – eine wichtige Rolle. Zugleich wird in der Zirkulation (verstärkt seit den 1890er Jahren) und gegenseitigen Zitation der analysierten Journale aus dem heutigen Nigeria, Ghana und Sierra Leone die Genese einer westafrikanischen Öffentlichkeit sichtbar. Diese lässt auch die wachsende Vernetzung der sog. äthiopistischen Kirchen der Region erkennen. Viele der Gründer und Autoren der schwarzen Presse in Westafrika standen den missionsunabhängigen afrikanischen Kirchen nahe und zählten zu ihren Sympathisanten oder Förderern. Zugleich werden in den Spalten der westafrikanischen Presse vielfältige Austauschbeziehungen innerhalb des sog. ‚Black Atlantic‘ sichtbar, und afroamerikanische Initiativen in den USA als vorbildlich auch für Westafrika dargestellt. Kontrovers diskutiert wird die Frage afroamerikanischer Remigration nach Westafrika. Besondere Beachtung finden auch verschiedene panafrikanische Konferenzen. Über einige dieser Veranstaltungen, jeweils mit westafrikanischer Beteiligung, wird einfach nur berichtet (so über einen ‚African Congress‘ 1893 in Chicago, die ‚First Pan African Conference‘ 1900 in London oder den ‚First Universal Races Congress‘ 1911 ebenfalls in London). Bei anderen Veranstaltungen wird die Bedeutung sichtbar, die der Mobilisierung durch die Presse selbst zukam. So 1905 beim Projekt einer ‚Proposed Conference of Prominent West African Natives‘, die – nach dem Vorbild der ‚American Negroes‘ – Repräsentanten aus den verschiedenen britischen Kolonien an der Westküste zusammenführen sollte, zunächst aber auf deutliche Zurückhaltung stieß. ‚We talk too much and do little‘ – so ein selbstkritischer Kommentar dazu im *Lagos Standard* vom 5. April 1905.¹¹⁶

114 Details siehe Abschnitt C.V.1 (p. 165ff.) 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 V.

115 Details siehe Abschnitt C.V.4 (p. 191ff.) sowie A. HERMANN, *Overtaking Catholicism*. The Iglesia Filipina Independiente, Religious Independency, and the Quest for Religious Modernity in the Early Twentieth Century Philippines (in Vorbereitung, voraussichtlich 2020).

116 *The Lagos Standard* 11.01.1905 – Text 259; *The Lagos Standard* 05.04.1905 – Text 261; cf. Abschnitt C.V.3 (p. 183ff.).

(d) *Südafrika*. Der Horizont der meisten in *Inkanyiso* geführten Debatten ist eher regional und auf Natal bezogen. Diese sind jedoch häufig als Vorstufe zu weiterreichenden Verbindungen auf südafrikanischer Ebene („our people in South Africa“)¹¹⁷ und in transatlantischer Perspektive relevant. Bestimmte Entwicklungen – wie etwa das Aufkommen der äthiopistischen Bewegung – sind zwar, wie mehrfach erwähnt, in *Inkanyiso* noch kein Thema. Aus den Subskriptionslisten des Blattes lässt sich aber erkennen, dass zahlreiche spätere Gründer unabhängiger schwarzer Kirchen in verschiedenen Landesteilen zu seinen Lesern zählten. Ähnliches gilt für überregionale Organisationen wie den 1900 gegründeten ‚Natal Native Congress‘ (NNC) oder den 1912 ins Leben gerufenen ‚African National Congress‘ (ANC). Diese entstanden zwar später, es sind jedoch personelle und ideologische Querverbindungen nachweisbar. Gleiches gilt für das kurzlebige Projekt einer transatlantischen ‚African Christian Union‘. Punktuell verweist *Inkanyiso* auf Vorbilder etwa in Jamaika sowie unter den Afroamerikanern in den USA.¹¹⁸

(e) *African Orthodox Church*. Die bis heute bestehende ‚African Orthodox Church‘ (AOC) hingegen – 1921 in New York entstanden und bereits 1924 in Südafrika sowie wenig später auch in Ostafrika präsent – war von Anfang an ein transatlantisches Projekt. Eine maßgebliche Rolle spielte dabei die schwarze Presse, und zwar zunächst die Berichterstattung in Marcus Garveys *The Negro World* sowie später die eigene Publizistik der AOC. Für die rasche Ausbreitung der Kirche vor Ort waren vielfältige Faktoren – wie die erhöhte soziale und religiöse Mobilität unter den Wanderarbeitern im südlichen Afrika – ausschlaggebend. Überregional relevant wurde deren kommunikative Vernetzung durch die eigenkirchliche Presse und andere schwarze Medien.¹¹⁹

(2.) *Weitere Journale aus anderen Regionen*¹²⁰

A. Beiträge zum ‚Black Atlantic‘

(a) *Liberia*. In der Analyse der im Forschungsprojekt untersuchten west- und südafrikanischen Journale ist wiederholt auf das von Paul Gilroy entwickelte Konzept des ‚Black Atlantic‘ verwiesen worden. Wichtige weiterführende Aspekte benennen die Artikel von David Daniels und Andrew Barnes. *David Daniels* analysiert die zwischen 1899/1902 und 1918 in Liberia publizierte Zeitschrift *The African League*. Mit Liberia rückt dabei das (neben Äthiopien) einzige nicht-kolonisierte afrikanische Land in den Fokus, das in den Debatten afroamerikanischer Eliten eine wichtige Rolle spielte. „A site in Liberia’s transatlantic network, the *African League* connected communities of indigenous Liberians and Americo-Liberians to African Americans in the United States and with others in the Gold Coast and the wider African diaspora, such as Great Britain.“ Als „christliche“ Nation und Ausweis der Befähigung der Schwarzen zur Selbst-Regierung war Liberia ein wichtiger Referenzpunkt im Kampf der Afroamerikaner gegen eine nur „second-class citizenship“ in den segregationistischen USA nach Ende des Bürgerkriegs, so wie umgekehrt die internationale Berichterstattung des Blattes „opened the world of the westernized African society of Liberia to the Atlantic world“. Das Journal erreichte somit eine „transatlantic community as

117 *Inkanyiso yase Natal* 31.12.1891 p. 6 – Text 206.

118 Zu Einzelheiten siehe Abschnitt C.V.2 (p. 177ff.).

119 Texte in *Discourses*, 434–450; zur Analyse siehe Abschnitt D.5 (219ff.) und C. 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) (Wiesbaden 2015).

120 Die Zitate in diesem Abschnitt stammen aus den jeweiligen Beiträgen in Kapitel G im vorliegenden Band.

a public arena“. Direkte transatlantische Beziehungen ergaben sich aus Herkunft und Reise-tätigkeit der maßgeblichen Akteure, Initiativen etwa zu einem verstärkten Überseehandel sowie insbesondere aus der Propagierung afroamerikanischer Massenauswanderung nach Westafrika.

(b) *Transatlantische Diskussionen um Tuskegee*. Andrew Barnes¹²¹ ergänzt die Diskussionen um das Konzept des ‚Black Atlantic‘ um den Hinweis, dass der von Paul Gilroy selbst primär thematisierten säkular-humanistischen Variante dieses Konzeptes – definiert als die „idea of a shared (imagined) community that stretched across the ocean from North America to Africa and Europe“ – eine „Christian version“ dieser Verbindung voranging. Etabliert wurde diese durch die afrikanische und afroamerikanische Presse und den so ermöglichten Austausch von Nachrichten und Ideen zwischen schwarzen Christen auf beiden Seiten des Atlantik. „African newspapers published a continuous stream of articles about African Americans and their achievements, a good many taken from African American newspapers.“ Eine dieser afroamerikanischen „achievements“ steht im Zentrum seiner Analyse: die Institutionen schwarzer Alternativpädagogik in Hampton und Tuskegee in den USA, die zu intensiven Debatten auch unter den christlichen Eliten in West- und Südafrika führten. „Industrial education“ wurde gerade in äthiopistischen Kreisen vielfach als Alternative zu den Missionsschulen gesehen. Diese – so der Vorwurf – biete aber nur eine Ausbildung auf subalterne Positionen hin und befähige Afrikaner nicht zu gleichen Chancen und Wettbewerbsfähigkeit in der Kolonialökonomie. Die praktische Konsequenz bestand einerseits in der Entsendung einer wachsenden Zahl afrikanischer Studenten an schwarze Institutionen in den USA und andererseits in der Errichtung eigener – von Tuskegee inspirierten – Einrichtungen (wie das Ohlange-Projekt von John Dube in Südafrika). Aber auch Missionare zählten zu den Förderern dieses Konzepts.¹²² „In the early decades of the twentieth century in both West Africa and in South Africa it became progressively clear to Christian Africans that colonial and settler governments, not Christian missions, were the greatest obstacle“ zur Realisierung dieses Ziels.

B. Nordostasien

Verschiedene zusätzliche Beiträge befassen sich mit der christlichen Presse in Nordostasien.

(a) *Japan*. Frühe japanische Protestanten und ihre Journale – so *Mira Sonntag* in ihrem Beitrag über die christliche Presse des Landes zwischen 1875 und den frühen 1920er Jahren – ließen von Anfang an ein „globales Bewusstsein“ erkennen. Dies war allerdings schon früh zugleich durch einen japanischen Patriotismus christlicher Prägung gekennzeichnet. „Early sources show the Protestant movement in Japan as cosmopolitan in character, while at the same time stressing God’s will in support of patriotic sentiments.“ Auch die seit den 1890er Jahren verstärkt zu beobachtenden transregionalen Kontakte führender japanischer Christen waren vielfach von dieser doppelten Zielsetzung bestimmt. Sie sahen Japan als Mittler zwischen Ost und West, als Advokat des Ostens (gegenüber westlichen Nationen) und Propagator westlicher (und christlich geprägter) Modernität (gegenüber rückständigen Ländern des Ostens). Zugleich hofften sie auf eine eigene Rolle in diesem globalen Ver-

121 Beitrag in diesem Band pp. 345–361; ausführlicher bereits in seiner 2017 erschienenen Monographie: BARNES, *Global Christianity*.

122 So die Konstellation in *Inkanyiso yase Natal*.

mittlungsprozess.¹²³ An transregionalen Aktivitäten japanischer Christen verweist der Artikel v.a. auf ihre in den 1890er Jahren einsetzenden eigenständigen Missionsunternehmungen außerhalb des Landes. Diese wurden zugleich als Ausweis ihrer Unabhängigkeit vom Westen verstanden.

(b) *China*. Dass die Produktion eigener Zeitschriften keineswegs zwangsläufig mit einer global-ökumenischen Perspektive verbunden war, ist Thema der Fallstudie zu China. *Gloria Tseng* analysiert mit dem *Chinese Recorder* und dem *Spiritual Food Quarterly* zwei Blätter, die im China der 1920er und 1930er Jahre zirkulierten, sich aber in Thematik, Leserschaft und Ausrichtung deutlich unterschieden. Ersteres wurde von Missionaren in China für die missionarische Gemeinschaft in China (und Übersee) publiziert. Das andere Blatt hingegen war „a homegrown Chinese-language periodical produced by a one-man operation. Chinese Christians were its readers, and its contents had limited appeal beyond the Chinese church“. In Sachen internationaler Vernetzung standen beide Zeitschriften somit an entgegengesetzten Enden des Spektrums. Erstere „formed an international network among missionaries in China and an intercontinental network among supporters of China missions in Europe and North America“, wohingegen das andere Blatt – in der Wahl seiner Themen und Art ihrer Behandlung – den Prozess der Indigenisierung und einer Selbstabkapselung chinesischer Christen gegenüber der weiteren christlichen Ökumene beleuchtete. Beide Zeitschriften illustrierten damit zugleich gegenläufige Tendenzen im chinesischen Christentum der 1920er und frühen 1930er Jahre.

(c) *Taiwan*. Auch die in der Studie von *Yuki Takai-Heller* untersuchten *Taiwan Church News* (*Tâi-oân-hú-siâⁿ Kàu-hōe-pò*), erstmals 1885 von englischen presbyterianischen Missionaren in Taiwan publiziert, richteten sich primär an ein kirchliches Publikum. Sie hatten allerdings weit darüber hinaus reichende Wirkungen, und zwar durch den Gebrauch von POJ (Peh-ōe-jī), der romanisierten Schreibweise des südlichen Min-Dialekts, der auch einfachen Leuten den Zugang zu gedruckten Informationen und Literatur eröffnete und eine eigene Lesekultur begründete. „The chapter argues that the use of POJ in *Taiwan Church News* resulted in the formation of a non-elitist writing culture, which, in the first place provided an intellectual sphere independent from that of the Chinese Confucius elitist literary culture in the late Q’ing society, and in the second place created a space for the development and protection of Taiwanese linguistic and cultural identities during the Japanese colonial era.“

(d) *Korea*. Am Beispiel zweier koreanischer YMCA-Zeitschriften analysiert *Michael Shapiro* „the formation of a trans-regional elite Christianity in East Asia“. Das erste Journal – *Kongdo* („Equity“) – bestand von Oktober 1914 bis März 1915 und wurde von koreanischen YMCA-Mitgliedern gegründet, die später die Führung des YMCA von Seoul übernahmen. Dabei lösten sie dauerhaft die bisherige Leitung durch ausländische Missionare ab und trieben die Entwicklung des koreanischen YMCA zu einer nationalen Organisation voran. Das zweite Journal ist *Kidok ch’ōngnyōn* („The Christian Young Man“), das von November 1917 bis Januar 1919 in Tokio von einem Zweig des Seouler YMCA herausgegeben wurde. Dieser hatte in der japanischen Metropole eine Dependence für die dort lebenden koreanischen Auslandsstudenten eingerichtet. Viele Autoren dieses Blattes spielten in der antikolonialen ‚Erster-März-Bewegung‘ des Jahres 1919 sowie später in der koreani-

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

schen Literaturszene der 1920er und 1930er Jahre eine aktive Rolle. Dabei diskutierten sie die Rolle des Christentums in den Transformationsprozessen Koreas. Die in diesen Journalen sichtbar werdende „public sphere“ lasse nicht nur die vielfältigen Auseinandersetzungen zwischen koreanischen Christen und japanischem Kolonialismus erkennen, sondern ebenso auch zwischen – koreanischen, japanischen und westlich-missionarischen – Christen selbst. Der koreanische YMCA und die hier analysierten Publikationen „helped link Korean Christian students to both the publics of imperial Japan and global Protestantism“.

(3.) Sonstige indigen-christliche Journale

Die hier genannten Paradigmen sind natürlich unvollständig. Es wäre sehr reizvoll und lohnend, indigen-christliche Journale auch aus anderen Regionen – wie der arabischen Welt¹²⁴ – einzubeziehen und Austauschprozesse (analog zu denen innerhalb des ‚Christian Black Atlantic‘) etwa auch im indischen Ozean oder in der pazifischen Welt¹²⁵ zu untersuchen.

7. Religiöse Modernismen, sich überlagernde religiöse Öffentlichkeiten

Abschließend möchten wir – auch wenn dies außerhalb des Kernbereichs des hier verfolgten Projekts liegt – auf eine weitere Dimension unseres Forschungsfeldes hinweisen, die für eine zukünftige ‚globale Religionsgeschichte‘ im Sinne einer Verflechtungsgeschichte von größter Bedeutung ist: die Rolle von Zeitschriften in der Konstitution religiöser Modernismen und sich überlagernder religiöser Öffentlichkeiten zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Wie im oben dargestellten Modell der Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit skizziert, schlagen wir vor, die koloniale Öffentlichkeit als den Ort zu verstehen, in dem indigen-christliche Eliten u.a. über ihre in unserem Projekt untersuchten kolonialsprachlichen Zeitschriften ihre Stimme erheben. Als indigen-christliche Eliten tun sie dies gleichzeitig als Teil einer ‚kommunalistischen‘ indigen-christlichen Sphäre neben anderen Sphären dieser Art (wie der Hindu-Sphäre, islamischen Sphäre, buddhistischen Sphäre etc.). Dabei entstanden – neben der Beteiligung an einer kolonialsprachlichen Öffentlichkeit über eigene Zeitschriften und Periodika – im Verlauf des 19. Jahrhunderts (je nach Region in unterschiedlicher Abfolge) auch bereits die Anfänge einer

124 F. ZACHS, *The Making of a Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in 19th Century Beirut* (Leiden 2005), 157 verweist auf die große Bedeutung christlicher Intellektueller bei der Entwicklung der syrischen Presse im 19. Jahrhundert („the Beirut press [was] developed from within local society by the Christian-Arab intellectual elite“); bemerkenswert dort auch der Hinweis p. 160: „The press was also perceived as bringing pride to local Syrian society“. Zu dem von dem syrischen Protestanten Butrus al-Bustani und seinem Sohn Salim seit den 1870er Jahren herausgegebenen Journal *Al-Jinan* cf. U. ZEUGE-BUBERL, *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert*. Implikationen eines transkulturellen Dialogs (Stuttgart 2016), 197–199; sowie: J.W. JANDORA, „Butrus al-Bustani, Arab Consciousness and Arabic Revival“ (*Muslim World* 74/2, 1984, 71–84). Cf. auch: D. GLASS, *Der ‚Muqtataf‘ und seine Öffentlichkeit*. Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation (Würzburg 2004) und D.F. WOMACK, „Conversion, Controversy, and Cultural Production. Syrian Protestants, American Missionaries, and the Arabic Press, ca. 1870–1915“ (Dissertation, Princeton University 2015) (Diese Studie wird erscheinen als D.F. WOMACK, *Protestants, Gender and the Arab Renaissance in Late Ottoman Syria* [Edinburgh 2019], siehe darin v.a. Kapitel 2: „Publishing‘ the Gospel, Reading the *Nahda*: Protestant Print Culture in Late Ottoman Syria“).

125 Zum Pazifik als Raum früher binnenchristlicher Interaktionen cf. die Hinweise bei: H. HIERY, „Inselmissionare. Die Verbreitung des Christentums in und aus der pazifischen Inselwelt“, in: KOSCHORKE/HERMANN, *Polycentric Structures* (205–214).

lokalsprachlichen Presse.¹²⁶ Auch deren Bedeutung für die religionsgeschichtlichen Entwicklungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kann nicht überschätzt werden.

Diese nicht-christliche indigene Publizistik aber – in Indien etwa die Hindu-Presse oder in Südafrika die Presse der indischen Minderheit – kam in unserem Projekt jeweils nur aus der Sicht der indigen-christlichen Zeitschriften in den Blick und war kein Thema als eigene Größe. Dabei spielt diese Presse für die zeitgenössischen religiösen Modernismen in Hinduismus, Buddhismus, Islam etc. eine ebenso große Rolle wie die indigene christliche Presse für den von uns behandelten christlichen Kontext.

Die transregionale indigen-christliche Öffentlichkeit überlagert sich also – als ein grenzüberschreitendes Kommunikationsnetz – über die koloniale Öffentlichkeit hinaus mit *anderen Netzwerken religiöser Kommunikation* und tritt zum Teil in Konkurrenz zu diesen. Dabei emanzipiert sie sich einerseits von bereits bestehenden Kommunikationszusammenhängen, so vor allem von der missionarischen Publizistik, der gegenüber sie sich als eigenständige Stimme etabliert. Sie tut dies aber darüber hinaus in einer Welt der *religiösen Modernismen* in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten, in denen sich die kolonialsprachliche und zunehmend auch die lokalsprachliche Presse als Grundlage massenmedialer Öffentlichkeit zu etablieren beginnen. Diese Aufbruchsstimmung spiegelt sich auch in der Presse selbst. So berichtet etwa *The Hindu Organ* im sri-lankischen Jaffna im Jahr 1899 über religiöse Emanzipationsbestrebungen in ganz Asien wie folgt: „Everywhere throughout the East there is a revival of [Asian] learning and literature ... In India, Burmah, Siam, Annam [Vietnam], Japan and even in China ... the need for religious and moral education is largely felt“.¹²⁷ Christopher A. Bayly stellt in seiner weit rezipierten Studie über *Die Geburt der modernen Welt* im Blick auf solche Reformbestrebungen fest: „Überall in der asiatischen Welt betonten hinduistische, buddhistische und konfuzianische Reformer des 19. Jahrhunderts die rationalen und philosophischen Elemente in ihrem religiösen Erbe und verurteilten Aberglauben, geistloses Priestertum und magische Anschauungen.“¹²⁸

Vor allem die missionarische (und später zunehmend auch indigen-christliche) Presse ist dabei oft das bekämpfte Gegenüber, zugleich aber auch Inspiration und Impulsgeber für publizistische Aktivitäten in anderen religiösen Kontexten und den damit verbundenen Reformbemühungen. Besonders deutlich lässt sich dies im Kontext des *buddhistischen Modernismus* im kolonialen Sri Lanka beobachten. Diese Feststellung gilt aber auch für andere religiöse Erneuerungsbewegungen im Asien der Jahrhundertwende.¹²⁹ Dabei war vielerorts aber gerade die indigen-christliche Presse (im Unterschied zur missionarischen Publizistik) gegenüber der religiösen Konkurrenz weniger weit entwickelt und konstatierte ihrerseits erheblichen Aufholbedarf. Die Presse sei inzwischen eine enorme Macht, so etwa der *CP* im Jahr 1898, werde aber von Seiten der indisch-christlichen Gemeinschaft noch viel zu wenig genutzt.¹³⁰

Zugleich aber finden wesentliche Debatten in den indigen-christlichen Zeitschriften gerade in Auseinandersetzung mit der Presse anderer religiöser Gemeinschaften statt, wie sich

126 Cf. z.B. E.E. McDONALD, „The Modernizing of Communication: Vernacular Publishing in Nineteenth Century Maharashtra“ (*Asian Survey* 8/7, 1968, 589–606).

127 *The Hindu Organ* (Jaffna) 18.01.1899 p. 41; volles Zitat in K. KOSCHORKE et al. (Hg.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America 1450–1990*. A Documentary Sourcebook (Grand Rapids 2007), 85.

128 C.A. BAYLY, *Die Geburt der modernen Welt*. Eine Globalgeschichte 1780–1914 (Frankfurt a. M. 2006), 403.

129 Cf. K. KOSCHORKE, „Asien im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: J.H. SCHJØRRING / N.A. HJELM (Hg.), *Geschichte des globalen Christentums*. 2. Teil: 19. Jahrhundert (Stuttgart 2017, 399–448), 434–440.

130 *CP* 02.07.1898 p. 4: „the press is not being made use of by Indian Christians to the extent it should“.

etwa am Beispiel Indiens sehen lässt. „What exactly was the attitude of the Native Christians as a community“ – und nicht nur im Blick auf einzelne engagierte Mitglieder – „towards the [Indian] National Congress“, lautete etwa die Frage, die der *CP* am 09.01.1896 (p. 4f. – Text 46) in einer sehr grundsätzlichen und ausführlichen Stellungnahme behandelte; und er tat dies in Reaktion auf eine entsprechende Anfrage von *The Hindu*, des religiösen Konkurrenzblattes aus Madras und Organs der gebildeten Hindu-Elite Südindiens. Es waren hier nicht die in Indien tätigen euroamerikanischen Missionare, die zu einer solchen Erklärung aufgefordert wurden, sondern die „native Christians“ des Landes, und ihre Antwort erfolgte im Medium der Presse durch den *CP* als ihr Sprachrohr.

Um 1900 hatte sich darüber hinaus in unterschiedlichen Weltregionen eine transregionale „print culture“ entwickelt, welche die indigen-christliche Presse umfasste, aber zugleich weit über diese hinausging. Für den *indischen Ozean* beschreiben Isabel Hofmeyr, Preben Kaarsholm und Bodil F. Frederiksen die Entstehung einer diesen Raum umgreifenden Öffentlichkeit – auf der Basis zahlreicher „small-scale jobbing presses run on a shoestring“ –, in deren Rahmen sich zahlreiche „African–Indian interactions“ etablierten: „these presses operate[d] on transnational axes drawing together African, Indian, Muslim and Christian political worlds“.¹³¹ Auch wenn in diesem Artikel teilweise spätere Entwicklungen in den 1920er und 1930er Jahren im Zentrum stehen, so ist das dort gezeichnete Bild sich überlagernder transregionaler religiöser Netzwerke auf Grundlage der Presse von heuristischem Wert, um nach früheren und anderen Paradigmen zu fragen. Wie wir oben gesehen haben, verweist Mark R. Frost für den innerasiatischen maritimen Raum bereits für das spätere 19. Jahrhundert auf die Entstehung von Netzwerken der „Asian literati“, die von den asiatischen Hafenstädten aus regionsübergreifende Publika von „likeminded scholars, progressives or co-religionists“ adressieren konnten. Verbunden waren diese Gemeinschaften – „scattered across and yet united by the seas“ – laut Frost primär über das Medium der Zeitschrift.¹³²

Der ‚*Black Atlantic*‘ lässt sich als weiteres (und in diesem Band an anderer Stelle intensiv diskutiertes) Beispiel für die Entstehung vielfältiger, sich überlagernder Kommunikationsnetze im Verlauf des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nennen. Bei deren Entwicklung spielte die Presse eine wichtige Rolle. Zugleich bot er afrikanischen und afroamerikanischen Eliten einen Resonanzraum für die Formulierung eigener Identitäten. Auch die in unserem Projekt von Ciprian Burlacioiu adressierte Verflechtungsgeschichte der transatlantischen Netzwerke der ‚African Orthodox Church‘ sowie anderer afroamerikanischer Kirchen steht in diesem Zusammenhang.

Aber ebenso für zahlreiche andere nicht-christliche *religiöse Modernismen* gilt in ähnlicher Weise, dass die Presse eine entscheidende Basis ihrer Entstehung darstellte und dass sich diese oftmals in Interaktion mit christlichen Akteuren entwickelten. Für den *hinduistischen Modernismus* lässt sich dies an unterschiedlichen Beispielen zeigen. Dies gilt nicht nur für bekanntere Fälle wie die ‚Tattvabodhinī Sabhā‘ („Truth-Propagating Society“) und den ‚Brāhmo Samāj‘ („Brahmā Society“), deren bengalische Zeitschrift *Tattvabodhinī Patrikā* (1843–1931) als „among the most widely read and influential of periodicals associated with what has come to be known as the Bengal Renaissance“ angesehen werden

131 I. HOFMEYR / P. KAARSHOLM / B.F. FREDERIKSEN, „Introduction: Print Cultures, Nationalisms and Publics of the Indian Ocean“ (*Africa* 81/1, 2011, 1–22), 5.

132 FROST, „Asia’s Maritime Networks“, 87.

kann.¹³³ Im Blick auf die Anfänge dieser modernistischen Presse arbeitet beispielsweise Brian K. Pennington nicht nur die Bedeutung der *Missionary Papers* (1816–1832) der anglikanischen CMS für die Popularisierung von Vorstellungen über das indische ‚Heidentum‘ im frühen 19. Jahrhundert heraus, die wiederum das britische missionarische Klima stark beeinflussten.¹³⁴ Er zeigt darüber hinaus am Beispiel des frühen bengalischen Blatts *Samācār Candrikā* („Moonlight of the News“, Calcutta, 1822–1853) – später das Organ der 1830 als Widerstandsorganisation gegen bestimmte Aspekte der britischen Herrschaft und gegen die missionarischen Konversionsbemühungen gegenüber Hindus gegründeten ‚Dharma Sabha‘ („Society for Religion“) – wie auch ‚konservative‘ Hindu-Aktivist:innen, die sich nicht dem Reformeifer des ‚Brāhmo Samāj‘ anschlossen, auf das Medium der Presse zurückgriffen und sich in einer von der christlichen (protestantischen) Mission geprägten Öffentlichkeit bewegten. Die Autoren des *Samācār Candrikā* – so Pennington – „celebrated rational government but abhorred its interference with Hindu religious practices, promoted the publication of vernacular schoolbooks but insisted on caste segregation in the schools for which they were intended, and argued over the desirability of female education“.¹³⁵ Die Zeitschrift war gleichzeitig gekennzeichnet von dem Bestreben, traditionelle religiöse Ideen und Praktiken hochzuhalten und diese vor dem überall um sich greifenden Reformeifer – „both western and indigenous“ – zu bewahren. Und dennoch war es laut Pennington gerade die Verbreitung der Drucktechnologie, welche lokale Eliten vor die Herausforderung stellte, ihre religiösen Traditionen in einer Weise zu reformulieren, die sich mit ihrem Streben nach Modernität verbinden ließ.¹³⁶ In den 1880er Jahren mehrten sich Gründungen hindu-reformistischer Gesellschaften wie des 1880 ins Leben gerufenen ‚Hindu Sabha‘ oder der 1887 gegründeten ‚Hindu Tract Society‘. Einen enormen Aufschwung nahmen diese Bestrebungen insbesondere durch den Einfluss der theosophischen Bewegung, die seit 1882 ihr Zentrum in Madras hatte und insbesondere die anglophone Elite Südindiens anzusprechen wusste. Dort erschien ebenfalls die von Anhängern Swami Vivekanandas – u.a. Alasinga Perumal (1865–1909), einem Mitbegründer der ‚Young Men’s Hindu Association‘ – herausgegebene Zeitschrift *The Brahmavadin* (1895–1914), die sich die Verbreitung der Lehren der „Vedantic Religion of India“ zum Ziel setzte¹³⁷ und mit der ‚Ramakrishna Mission‘ (wenn auch nicht als offizielles Organ) eng verbunden war.¹³⁸ Die Zeitschrift druckte zahlreiche Reden Vivekanandas und berichtete über dessen weltweite Aktivitäten. Auch der ebenfalls in Madras ansässige *CP* griff in seiner Berichterstattung über Vivekananda mehrfach auf den *Brahmavadin* zurück.¹³⁹ Im tamilischen Kontext lassen sich ebenfalls sowohl die Bedeutung von Zeitschriften für hindu-modernistische Bewegungen wie auch die vielfältigen Interaktionen mit der christlichen Mission erkennen.

133 B. HATCHER, *Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists*. Rare Discourses from Early Colonial Bengal (Oxford 2008), 4; cf. D. KOPF, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton 1979).

134 B.K. PENNINGTON, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion* (Oxford 2005), 94: „this journal purveyed a consistent portrait of Hinduism, which cited image worship as the root of its moral depravity“.

135 PENNINGTON, *Was Hinduism Invented?*, 139–166.

136 Ibid.

137 *The Brahmavadin* 14.09.1895 p. 12a.

138 Cf. S. GOSH, „Brahmavadin. Its Role in Documenting the Earliest Philanthropic Activities of Ramakrishna Mission“, in: *The Story of Ramakrishna Mission*. Swami Vivekananda’s Vision and Fulfilment (Kolkata 2006, 823–831) und SWAMI SUNIRMALANANDA, *Alasinga Perumal*. An Illustrious Disciple of Swami Vivekananda (Chennai 2012).

139 Cf. *CP* 28.01.1897 p. 7; *CP* 11.09.1897 p. 4 sowie ein Nachruf auf Vivekananda in *CP* 12.07.1902 pp. 5–6.

So etwa in der von J.M. Nallasvami Pillai herausgegebenen Zeitschrift *Siddhanta Deepika or the Light of Truth* (1897–1909), die Übersetzungen klassischer tamilischer Texte sowie Artikel von Tamilen und Europäern über den Śivaismus publizierte¹⁴⁰ und als Sprachrohr der 1905 gegründeten ‚Saiva Siddhanta (Maha)Samajam‘ fungierte. Diese wollte der tamilischen Öffentlichkeit den Śivaismus als deren eigentliche traditionelle Religion nahebringen, „actively adapting techniques displayed by Christian missionary societies“.¹⁴¹

In ähnlicher Weise lässt sich für den *buddhistischen Modernismus* in verschiedenen asiatischen Ländern sowohl die Bedeutung der Presse als auch die komplexe Interaktion mit christlichen Akteuren aufzeigen. Dies gilt nicht nur im Fall *Sri Lankas*, wo unter dem von Gananath Obeyesekere geprägten Stichwort des „protestantischen Buddhismus“ solche modernistischen Reformbestrebungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert – welche sich gleichzeitig als Protest gegen die christliche Mission wie auch als eine ‚Protestantisierung‘ des Buddhismus verstehen lassen – bereits im Detail untersucht worden sind.¹⁴² Die Presse spielte auch hier eine entscheidende Rolle. So wurden zwischen 1849 und 1861 auf den christlichen Druckerpressen (bei einer damaligen Bevölkerung Ceylons von um die 3 Millionen Menschen) vermutlich über 1,5 Millionen Traktate auf Sinhala und Englisch gedruckt.¹⁴³ Nicht zuletzt mit Unterstützung westlicher Akteure – allen voran der Theosophischen Gesellschaft – gingen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Modernisierer wie der Anagarika Dharmapala (1864–1933) mit eigenen Publikationen wie dem *Journal of the Maha Bodhi Society and the United Buddhist World* (ab 1892) – „announcing his hopes for drawing Buddhists into a pan-Asian community“¹⁴⁴ – und *Sinhala Bauddhaya* (1906–1979) gegen diese Dominanz der christlichen Presse vor. Neuere Studien zeigen eindrücklich auf, wie Dharmapala seinen Aktivismus vor dem Hintergrund eines globalen Bewusstseins der „Buddhist World“ entwickelte.¹⁴⁵

Auch in *Thailand* entstanden die Anfänge des buddhistischen Modernismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf der Basis der Presse und in Interaktion mit der christlichen Missi-

140 M. BERGUNDER, „Saiva Siddhanta as a Universal Religion. J.M. Nallasvami Pillai (1864–1920) and Hinduism in Colonial India“, in: ID. et al. (Hg.), *Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India* (Wiesbaden 2010, 30–88); A. NEHRING, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940* (Wiesbaden 2003), 335–341.

141 R. KLÖBER, „What is Saiva Siddhanta? Tracing Modern Genealogies and Historicising a Classical Canon“ (*The Journal of Hindu Studies* 10/2, 2017, 187–218), 192.

142 Cf. G. OBEYESEKERE, „Religious Symbolism and Political Change in Ceylon“ (*Modern Ceylon Studies* 1/1, 1970, 43–63); R. GOMBRICH / G. OBEYESEKERE, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka* (Princeton 1988), 202–240 („Protestant Buddhism“); D.D. BOND, *The Buddhist Revival in Sri Lanka* (Columbia 1988), 45–74; S.R. PROTHERO, *Henry Steel Olcott (1832–1907) and the Construction of ‚Protestant Buddhism‘* (Ann Arbor 1993). Gegen diese weit verbreitete Vorstellung einer ‚Protestantisierung‘ des sri-lankischen Buddhismus richtet sich jedoch etwa A.M. BLACKBURN, *Locations of Buddhism. Colonialism and Modernity in Sri Lanka* (Chicago 2010). Laut Blackburn sei in vielen Fällen eher eine Kontinuität zu bereits vorherrschenden Praktiken festzustellen, sowohl in der Wahrnehmung sozialer Zugehörigkeiten wie auch in Formen des intellektuellen Stils und der Organisation des buddhistisch monastischen Lebens. Zu betonen sei somit eher die *agency* der indigenen Akteure, die eine Orientierung an westlich-europäischen Modellen nicht generell, sondern durchaus situationsbezogen und variabel vollzogen hätten. Cf. als weitere neuere Studie zu diesem Thema auch E. HARRIS, *Theravada Buddhism and the British Encounter. Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka* (London 2006).

143 R.F. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism. A Social History From Ancient Benares to Modern Colombo* (London 2006), 178.

144 S. KEMPER, *Rescued by the Nation. Anagarika Dharmapala and the Buddhist World* (Chicago 2015), 8.

145 Cf. M. FROST, „Wider Opportunities“. Religious Revival, Nationalist Awakening and the Global Dimension in Colombo, 1870–1920“ (*Modern Asian Studies* 36/4, 2002, 937–967); KEMPER, *Rescued by the Nation*; J.S. HARDING, „Trailblazers of Global Buddhist Networks“ (*Contemporary Buddhism* 17/2, 2016, 393–404).

on. Als sich ab den 1830er Jahren der Kontakt mit Europäern und Amerikanern in der neuen Hauptstadt Bangkok intensiviert, pflegte auch der buddhistische Reformler und spätere König Mongkut (Rama IV.), engen Kontakt zu den ansässigen katholischen und protestantischen Missionaren. In dem von dem protestantischen Missionar Dan Beach Bradley ab 1844 herausgegebenen und regulär auf Thailändisch (sowie teilweise auf Englisch) erscheinenden *Bangkok Recorder* (1844–1846, 1865–1867) führten Mongkut und andere Mitglieder der thailändischen buddhistischen Elite wie Chaophraya Thiphakorawong umfangreiche Debatten mit den Europäern. Während Bradley die westliche und christliche Seite vertrat, argumentierten die Vertreter der thailändischen Elite aus ihrem traditionellen Wissen heraus und traten so für den Buddhismus ein. Herausgefordert von den unter anderem von Bradley im *Bangkok Recorder* veröffentlichten kritischen Einschätzungen buddhistischer Überzeugungen und deren Gegenüberstellung mit christlichen Vorstellungen sowie den dort ebenfalls publizierten zeitgenössischen wissenschaftlichen Erkenntnissen, schrieben Mongkut und Thiphakorawong eine größere Zahl an Artikeln und Kommentaren, die ihrerseits wieder im *Bangkok Recorder* publiziert wurden. Das etwas später veröffentlichte Buch *Kitchanukit* von Thiphakorawong von 1867 repräsentiert diese frühe Phase des buddhistischen Modernismus in Thailand und lässt sich als Zusammenfassung dieser Debatten lesen.¹⁴⁶

Aber auch im Kontext eines *islamischen Modernismus* und der Entstehung panislamischer Bestrebungen spielten die Presse sowie das Gegenüber christlicher Akteure eine entscheidende Rolle. Denker wie Sir Saiyid Aḥmad Khān, Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ‘Abduh und Raschīd Ridā vertreten zwar unterschiedliche Reformströmungen innerhalb des Islam im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in Indien, dem vorderen Orient und Ägypten, waren jedoch alle auch publizistisch aktiv.¹⁴⁷ Ihre Auseinandersetzungen mit dem westlichen Kolonialismus und dem Christentum als Gegenüber zum Islam führen sie unter anderen in der Presse, nicht zuletzt in von ihnen selbst gegründeten und herausgegebenen Journalen. Während Aḥmad Khān keine eigene Zeitschrift herausgab – aber sein älterer Bruder die erste Druckerpresse auf Urdu etablierte und ab 1841 das Journal *Sayyad-al-Akbar* verantwortete¹⁴⁸ – gründeten al-Afghānī und ‘Abduh in den 1880er Jahren während eines Aufenthaltes in Europa die Zeitschrift *al-‘Urwa al-wuthqā* („Das festeste Band“), die aufgrund ihrer antikolonialistischen und panislamischen Einstellung von den Briten in Indien und Ägypten verboten wurde.¹⁴⁹ Ridā gab in Kairo die Zeitschrift *al-Manār* („Der Leuchtturm“, 1898–1940) heraus, die sich schnell zum Sprachrohr der islamischen Reformbewegung entwickelte und in der gesamten islamischen Welt einflussreich wurde.¹⁵⁰

146 Cf. S. TRAKULHUN, „Moderne Buddhisten: Protestantische Mission und Wissenstransfer in Siam (1830–1871)“, in: B. BARTH / S. GÄNGER / N.P. PETERSSON (Hg.), *Globalgeschichten. Bestandsaufnahme und Perspektiven* (Frankfurt am Main, 143–174); Cf. auch A. HERMANN, *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von ‚Religion‘ in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* (Göttingen 2015), 323–361.

147 Cf. R. PETERS, „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus“, in: W. ENDE / U. STEINBACH (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart* (Beck 1996, 90–123).

148 C.M. NAIM, *Urdu Texts and Contexts. The Selected Essays of C.M. Naim* (Delhi 2004), 266.

149 PETERS, „Erneuerungsbewegungen“, 115–116.

150 Cf. U. RYAD, „A Printed Muslim ‚Lighthouse‘ in Cairo. *al-Manār*’s Early Years, Religious Aspiration and Reception (1898–1903)“ (*Arabica* 56, 2009, 27–60); S.A. WOOD, *Christian Criticisms, Islamic Proofs. Raschīd Ridā’s Modernist Defense of Islam* (Oxford 2007); R.T. GILLIAM, „A Muslim Response to Protestant Missionaries: The Case of Al-Manar“ (M.A. Thesis, American University of Beirut 2000).

Es lässt sich also zeigen, dass – über die von uns im Projekt in den Blick genommenen indigen-christlichen Zeitschriften hinaus – die indigene Presse auch für die allgemeine Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung war. Eine ‚*Pressegeschichte religiöser Modernismen*‘ mit Fokus auf die publizistischen Aktivitäten asiatischer, afrikanischer und (latein-)amerikanischer Eliten wird einen unverzichtbaren Baustein einer jeglichen zukünftigen ‚globalen Religionsgeschichte‘ darstellen.

Dieser Blick auf die außerordentlich vielfältige religiöse Publizistik der Zeit lässt zugleich einen Aspekt der breit rezipierten Studie von Benedict Anderson über die „Erfindung der Nation“ und die Herausbildung moderner *imagined communities* in anderem Licht erscheinen. Die Konstitution eines transregionalen und transkontinentalen Bewusstseins der Zugehörigkeit zu einer potentiell weltumspannenden religiösen Gemeinschaft findet sich – so zeigen die hier kurz dargestellten Beispiele – nicht nur bei den von uns untersuchten indigen-christlichen Eliten, sondern diese bildet die Grundlage auch verschiedener anderer religiöser Modernismen der Zeit, so besonders sichtbar etwa im Fall buddhistischer und islamischer Akteure. Dies widerspricht aber zugleich in gewissem Sinne dem Bild, das Anderson zeichnet. Für ihn erscheint der Zeitraum um 1900 als die Zeit, in der nationale *imagined communities* bereits vorhandene und deutlich ältere Vorstellungen grenzüberschreitender religiöser Gemeinschaften ablösen, auch wenn diese religiösen Vorstellungen als Teil der ‚kulturellen Wurzeln‘ des entstehenden Nationalismus weiter nachwirken. Dies scheint eine Perspektive zu implizieren, in der Religion von Nationalismus abgelöst wird: „in Western Europe the eighteenth century marks not only the dawn of the age of nationalism but the dusk of religious modes of thought“.¹⁵¹ Auch wenn Anderson explizit bestreitet, dass seiner Studie die Vorstellung zugrunde liegt, dass „somehow nationalism historically ‚supersedes‘ religion“, hat er die Gemeinschaftsformen sowohl der „religious community“ als auch des „dynastic realm“ eher als historische Beispiele im Blick. Besonders hebt Anderson deren große Prägekraft und ihre Bedeutung für die gesellschaftliche Imagination auf der Basis einer geteilten heiligen Sprache hervor: „the sacred silent languages were the media through which the great global communities of the past were imagined“.¹⁵² Es ist auf dieser Grundlage, dass eine „trans-European Latin-writing clerisy“ das einheitliche Weltbild („shared by virtually everyone“) aufrecht erhalten konnte. Diese bilinguale intellektuelle Elite, „by mediating between vernacular and Latin, mediated between earth and heaven“.¹⁵³

Da Anderson die „sacred language“ als Grundlage des Zusammenhalts der religiösen Gemeinschaft versteht, sieht er diesen im Rahmen der europäischen Expansion sowie der weltweiten Verbreitung des Druckmarkts und der damit verbundenen zunehmenden Bedeutung der Umgangssprachen im Zeitalter des Hochimperialismus letztlich als im Verfall begriffen.¹⁵⁴ An ihre Stelle tritt die *imagined community* des Nationalstaats. Dabei ist es primär ein verändertes Zeitverständnis, ein neues Verständnis von „Gleichzeitigkeit“, das den Nährboden für die Entwicklung des Nationalismus und die Herausbildung neuer nationaler Gemeinschaften legt. Hier spielen der *Roman* und die *Zeitung* eine entscheidende Rolle: „For these forms provided the technical means for ‚re-presenting‘ the kind of imagined community that is the nation.“¹⁵⁵ Weil Anderson religiöse Gemeinschaften jedoch

151 ANDERSON, *Imagined Communities* 11.

152 *Ibid.*, 12.

153 *Ibid.*, 15–16.

154 *Ibid.*, 16–19.

155 *Ibid.*, 25.

primär im Blick auf ihren Untergang und die Fragmentierung ihrer heiligen Sprachen im Blick hat, und die Bedeutung von neuen Medien wie Roman und Zeitung nur für den Nationalismus als neue Gemeinschaft analysiert, übersieht er, dass sich zur gleichen Zeit – wie unser Projekt zeigt – auch im Kontext des Christentums (und darüber hinaus u.a. im Islam, Hinduismus und Buddhismus) religiöse Gemeinschaften in der transregionalen, transkontinentalen und globalen Öffentlichkeit auf der Basis einer kolonialsprachlichen Presse als neue, globale Religionsgemeinschaften konstituieren. Eine solche Entwicklung lässt sich bereits für die Zeit um 1900 im Horizont der unterschiedlichen religiösen Modernismen konstatieren und ist nicht auf gegenwärtige Entwicklungen eines um sich greifenden „Fundamentalismus“ zu reduzieren.

Im Blick auf die Art und Weise, wie indigen-christliche Intellektuelle mit dem Medium Zeitung umgehen, lässt sich somit erkennen, dass auch die Imagination einer christlichen transregionalen und weltweiten Gemeinschaft durch dieses Medium „modernisiert“ wurde. Auf der Basis nicht mehr einer „heiligen Sprache“, sondern vielmehr vor dem Hintergrund einer durch die Kolonialsprachen ermöglichten globalen Öffentlichkeit, wurde die Zugehörigkeit zu einer weltumspannenden Gemeinschaft neu verhandelt. Die globale Christenheit ist nun nicht mehr primär die Welt eines geteilten heiligen Kosmos. Sie wurde nun verstanden als eine kommunikativ erreichbare Gemeinschaft, in der Christen *in Gleichzeitigkeit* weltweit leben. Und in dieser Weise werden sie auch behandelt: indem man Spendenaktionen für Mitchristen in anderen Regionen startet, die Opfer von religiöser Verfolgung oder sozialer Unterdrückung geworden sind; indem man sich mit den Gemeinschaften vergleicht, die im Emanzipationsprozess schon weiter fortgeschritten sind (Indien–Japan, Uganda); und indem man direkte Kontakte sucht und weiter ausbaut. Auch auf diese Weise eröffnet unser Projekt zu indigen-christlichen Zeitschriften um 1900 letztlich den Blick auf die Vielfalt ‚christlicher Internationalismen‘ in dieser Zeit.