

Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums¹

KLAUS KOSCHORKE

1. Globalisierung, Migration und Religion – aktuelle Debatten

Migration ist ein Thema, das momentan in aller Munde ist – in den Medien, in der Politik, in vielfältigen sozialwissenschaftlichen und historischen Diskursen. Ich komme aus München, der bayerischen Metropole und einem der kulturellen Zentren Deutschlands, das durch die Alpen scheinbar abgeschirmt ist vom Mittelmeerraum, wo sich fast täglich die Tragödien überfüllter Flüchtlingsboote abspielen. Aber im Herbst des vergangenen Jahres trafen plötzlich in überfüllten Zügen 10.000e Flüchtlinge aus Nahost am Münchener Hauptbahnhof ein. Was ihnen dort zuteil wurde, war die für viele überraschende deutsche Willkommenskultur: Bürger standen am Bahnhof bereit und begrüßten die Neuankömmlinge mit Beifall. Später drehte sich die Stimmung, und in Deutschland wie in zahlreichen anderen europäischen Ländern erstarkten rechtspopulistische Parteien. In Großbritannien führte die Kampagne für den Brexit zu xenophoben Attacken und Übergriffen vor allem gegen osteuropäische Migranten; und in den USA tut sich der Bewerber für das Präsidentenamt Donald Trump u.a. mit dem Vorschlag hervor, eine Mauer an der Grenze zu Mexiko zu errichten sowie Muslimen die Einreise ganz zu untersagen.

1.1. Migration – Religion

In Europa kommen die meisten Flüchtlinge und Migranten aus islamischen Ländern. Das schürt die Angst vor Überfremdung. Rechtsextreme sprechen

¹ Eröffnungsvortrag („*Religião e migração: aspectos de uma História global e policêntrica do cristianismo*“) des vom Instituto Histórico de São Leopoldo veranstalteten Internationalen Symposiums *Migrações: religiões e espiritualidades* (21.9.2016, São Leopoldo/Brasilien). Die portugiesische Fassung wird in den Kongressakten publiziert.

hier von der Verteidigung des „christlichen Abendlands“ und gröhlen deshalb, so wiederholt in Ostdeutschland, bei ihren öffentlichen Kundgebungen demonstrativ Weihnachtslieder – auch wenn sie diese nur sehr unvollkommen kennen. Andernorts aber führen die globalen Migrationsströme erstmals zu einer christlichen Präsenz in Regionen, die zuvor für Nicht-Muslime fast völlig verschlossen waren. Ich verweise nur auf das Beispiel philippinischer Gastarbeiter, zumeist Katholiken, in der Golfregion. 21,3% der Bevölkerung in Dubai kommen inzwischen aus dem südostasiatischen Inselreich.² Auch innerhalb der Länder mit christlicher Majorität verschieben sich durch Migrationsgemeinden die Grenzen. Die größte Kirche Londons etwa, das „Kingsway International Christian Centre“, mit sonntäglich (nach eigenen Angaben) ca 12.000 Gottesdienst-Besuchern, war ursprünglich eine Kirche afrikanischer Migranten. Immer stärker zieht sie nun auch „einheimische“ Menschen an. Von einer „De-Europeanization of American Christianity“ spricht der amerikanische Religionssoziologe Jehu Hanciles. Er bezieht sich dabei v.a. auf Entwicklungen der letzten 30 bis 40 Jahre. „By the 1980s Africa, Latin America, the Carribean, and Asia had become net exporters of people to Western countries“.³ Dies führt im Fall des nord-amerikanischen Protestantismus zu einer verstärkten „Africanization“ und im Fall des US-amerikanischen Katholizismus zu intensiverer Hispanisierung, als Folge des Zuzugs afrikanischer bzw. lateinamerikanischer Migranten.

1.2. Migration in der Geschichte des Christentums

Ich bin nun kein Soziologe, sondern Kirchenhistoriker (Schwerpunkt: Globalgeschichte des Christentums), und frage mich, wie weit diese aktuellen Entwicklungen den Blick auf frühere Epochen verändern und zu Ansätzen einer neuen Historiographie der Geschichte des Weltchristentums führen können. In München arbeiten wir mit dem Konzept einer „polyzentrischen Christentumsgeschichte“, das von zwei Leitgedanken bestimmt ist. Erstens: das Christentum war von seinen Anfängen an eine globale Bewegung (im Rahmen der jeweils bekannten Welt) – Globalisierung aber ist nicht identisch mit Europäisierung. Denn es gab zweitens, ebenfalls von Anfang an und durch seine Geschichte hindurch, stets eine Vielzahl regionaler Zentren

2 Art. „Filipinos in the United Arab Emirates“ (from Wikipedia, the free encyclopedia) – Aufruf am 15.4.2016).

3 Jehu H. HANCILES, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration and the Transformation of the West*, Maryknoll (N.Y.) 2008, S. 28.

der Ausbreitung, lokaler Christentumsvarianten und indigener Initiativen⁴. Und bei der Ausarbeitung dieses Konzepts der Polyzentrik kommt dem Aspekt der Migration eine besondere Bedeutung zu.

Die kirchengeschichtliche Historiographie war lange Zeit zu stark an „sesshaften Formen der Religion“⁵ interessiert und dachte vielfach primär in Kategorien abgegrenzter Territorien. Im Fall der deutschsprachigen Historiographie protestantischer Provenienz mögen dabei sicherlich auch die (oft unbewussten) Nachwirkungen früherer territorialkirchlicher Organisationsstrukturen eine Rolle gespielt haben. *Cujus regio, ejus religio* – so ein grundlegendes konfessionspolitisches Ordnungsprinzip im Mitteleuropa der frühen Neuzeit. Dabei sind die Erfahrung von Migration und Exil zentrale Motive bereits in der biblischen Tradition.⁶ „Ein wandernder Aramäer war mein Vater“, heißt es schon in Israels Urbekenntnis (Dt 26,4-10); und das alttestamentliche Exodus-Paradigma sowie die prophetische Verheißung einer Rückkehr aus dem babylonischen Exil inspirierten viele Jahrhunderte später nicht nur die Remigrations- und Emanzipationsbestrebungen afroamerikanischer Sklaven auf beiden Seiten des Atlantik, sondern ebenso auch den Aufbruch religiöser Dissenter aus den Staatskirchentümern Europas nach Übersee im 17., 18. und 19. Jahrhundert. Es ist – hier spreche ich als Kirchenhistoriker vor allem die Kollegen der eigenen Zunft an – ein dringliches Desiderat, den Aspekt der räumlichen Mobilität in unterschiedlichen Etappen der globalen Christentumsgeschichte stärker zu beachten und zugleich die multidirektionalen Austauschbeziehungen zwischen unterschiedlichen Regionen mit christlicher Präsenz in neuer Weise ins Auge zu fassen.

4 Klaus KOSCHORKE (Hrsg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity*, Wiesbaden 2012; ders. / Adrian HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2014; Klaus KOSCHORKE, *Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: A. HERMANN / C. BURLACIOIU / P.C. PHAN (Hrsg.), *The “Munich School of World Christianity”. Special Issue of ‘The Journal of World Christianity’ 6/1, 2016*, S. 28–56; Klaus KOSCHORKE, *Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*, in: Richard FRIEDLI u.a. (Hrsg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt/Main u.a. [2010], S. 105–126.

5 Terminus, geprägt von PD Dr. Ciprian Burlacioiu, der in München ein größeres Forschungsprojekt zum Thema „Migration und Diaspora als Themen der globalen Christentumsgeschichte“ vorbereitet. Ich verdanke ihm wichtige Sach- und Literaturhinweise.

6 HANCILES, *Migration*, S. 139ff.; vgl. Andrew F. WALLS, *Towards a Theology of Migration*, in: Knut A. JACOBSEN / Selva J. RAJ (Hrsg.), *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, Farnham / Burlington 2008, S. 407–420.

Dazu im Folgenden einige Beispiele aus unterschiedlichen Epochen.⁷

7 Die Literatur zum Stichwort ‚Religion und Migration‘ ist unüberblickbar. An dieser Stelle soll nur auf einige Titel verwiesen werden, die (auch) von christentumsgeschichtlicher Relevanz sind. – Migration allgemein: Robin COHEN, *Global Diasporas. An Introduction*, Cornwall 1997 (wichtig u.a. durch seine Typologie unterschiedlicher Migrationsformen); ders. (Hrsg.), *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge 1995; Jochen OLTMER, *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart*, München 2016; Thomas FISCHER / Daniel GOSSEL (Hrsg.), *Migration in internationaler Perspektive*, München 2009; Klaus BADE / Pieter EMMER u.a. (Hrsg.), *The Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe. From the 17th Century to the Present*, Cambridge u.a. 2013; Jochen OLTMER (Hrsg.), *Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert*, Berlin / Boston 2016; Georgina TSOLIDIS (Hrsg.), *Migration, Diaspora and Identity. Cross-National Experiences*, Heidelberg/ New York 2014. – Migration und Religion allgemein: Afe ADOGAME / Shobana SHANKAR (Hrsg.), *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Leiden u.a. 2012; Afe ADOGAME / James SPICKARD, *Religion Crossing Boundaries*, Leiden u.a. 2010; Helena VILACA u.a. (Hrsg.), *The Changing Soul of Europe. Religious and Migrations in Northern and Southern Europe*, Farnham / Burlington 2014; Hartmut LEHMANN (Hrsg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen 2005; Andrea LAUSER / Cordula WEIBKÖPPEL (Hrsg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld 2008. – Migrationskirchen: Afe ADOGAME / Roswitha GERLOFF u.a. (Hrsg.), *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, London / New York 2008; Frieder LUDWIG / J. Kwabena ASAMOAH-GYADU (Hrsg.), *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe*, Trenton 2011; Afe ADOGAME, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London u.a. 2013; Benjamin SIMON, *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origins in Germany*, Frankfurt/Main 2010. Grace Ji-Sun KIM / Joseph CHEAH (Hrsg.), *Asian Christianity in the Diaspora*, Palgrave 2014; Knut Jacobsen / Selva J. RAJ (Hrsg.), *South Asian Christian Diaspora: Invisible Diaspora in Europe and North America*, Abingdon 2008; David K. YOO (Hrsg.), *New Spiritual Homes. Religion and Asian Africans*, Honolulu 1999; Fenggang YANG, *Chinese Christians in America. Conversion, Assimilation and Adhesive Identities*, University Park (PA.) 1999; HERMANN RUTTMANN, *Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten*, Marburg 1996; Maria HÄMMERLI / Jean-François MAYER (Hrsg.), *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, Farnham / Burlington 2014. – Theologische Reflexionen auf Migration: Judith GRUBER / Sigrid RETTENBACHER (Hrsg.): *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden u.a. 2015; *Evang. Missionswerk EMW* (Hrsg.), *Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden* (*Jahrbuch Mission* 2016), Hamburg 2016; J. Kwabena ASAMOAH-GYADU u.a. (Hrsg.), *Babel is Everywhere! Migrant Readings from Africa, Europe and Asia*, Frankfurt/Main u.a. 2013.

2. Veränderte historiographische Perspektiven: Kirchengeschichte als Migrationsgeschichte

2.1. *Das Christentum in der antiken Welt*

Ich beginne mit dem Neuen Testament. Das Christentum verstand sich von Anfang an als eine globale Bewegung, die die Grenzen von Nation, Sprache und Kultur transzendiert und deren Anhänger sich „bis an die Enden der Erde“ (Apg 1,8) gesandt wussten. In der Tat verbreitete sich der neue Glaube erstaunlich rasch im gesamten Mittelmeerraum. Unser Bild dieser schnellen Ausbreitung ist vielfach noch immer vom Modell der Missionsreisen des Paulus geprägt, wie es die Apostelgeschichte des Neuen Testaments schildert – als eines zielgerichteten und geplanten Unternehmens des vom Auferstandenen berufenen Apostels, das ihn in verschiedene Städte Kleinasiens und Griechenlands führte, wo er jeweils Gemeinden gründete und anschließend zu neuen Zielen aufbrach.

Paulus aber war die große Ausnahme. Berufsmäßige Missionare gab es nicht in der Alten Kirche. Der Normalfall war eher die spontane und zumeist anonyme Ausbreitung. Das bedeutendste frühe Beispiel dafür liefert wiederum kein anderer als Paulus selbst mit seinem wichtigsten Dokument, dem Römerbrief. Denn gerichtet ist dies Schreiben an eine *bereits bestehende* Gemeinde, die er besuchen will, der er sich aber erst vorstellen muss, der er darum sein Evangelium präsentiert und von der er sich Unterstützung für die geplante Weiterreise später von Rom nach Spanien erhofft. Wie aber ist die römische Gemeinde entstanden? Wir wissen es nicht⁸, haben aber die hohe Mobilität im Römischen Reich - gleichsam der Europäischen Union der Antike - in Rechnung zu stellen. „Unsere Landsleute reisen durch die ganze Welt und kennen doch ihr eigenes Land nicht“, konstatiert etwa um 100 der römische Schriftsteller Plinius. Ein Geschäftsmann aus Hierapolis im kleinasiatischen Phrygien ließ im 2. Jahrhundert stolz auf seinem Grabstein vermerken, dass er im Lauf seines Lebens 72mal Rom besucht habe.⁹ Besondere Bedeutung für die Christen hatte aber insbesondere das weitverzweigte Netzwerk der *jüdischen Diaspora*, in der sie - lange Zeit als innerjüdische Sekte wahrgenommen – ihre natürlichen Anlaufstationen fanden. Juden gab es in allen mediterranen Provinzen des Römischen

8 Adolf VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, S. 890: „Die römische Gemeinde ist von unbekanntem Missionaren ... gegründet worden“; zu ihrer Frühgeschichte s. v.a. Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1987, S. 124ff., 138ff.

9 Adalbert HAMMAN, *Die ersten Christen*, Stuttgart 1985, S. 35f., 31ff (zu Reisemodalitäten im 1. und 2. Jahrhundert).

Reichs. In Ägypten umfassten sie etwa ein Siebtel der Bevölkerung.¹⁰ Auch für die christlichen Anfänge außerhalb des Mittelmeerraums war das Netzwerk jüdischer Synagogen von großer Bedeutung. Nicht zufällig ist für zahlreiche außereuropäische Regionen mit früher christlicher Präsenz – wie in Mesopotamien oder seit dem 4. Jahrhundert in Indien und Äthiopien sowie später auch in China – zugleich auch eine frühe jüdische Verbreitung bezeugt.¹¹

In Rom selbst trug die christliche Gemeinschaft lange Zeit primär das Gesicht einer Einwanderer-Gemeinde. Latein – also die Sprache sowohl des Imperiums wie der lokalen Bewohner – findet sich in den erhaltenen christlichen Dokumenten aus Rom erst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts (in den Schriften des Presbyters Novatian). Zuvor kommunizierte man dort vor allem auf Griechisch, dem Traveller-Englisch der damaligen Zeit. Für das 2. Jahrhundert verfügen wir über eine lange Liste namentlich bekannter Besucher aus verschiedenen Provinzen des Reiches, die sich für kürzere oder längere Zeit in der Kapitale niederließen. Auch zahlreiche andere christliche Gemeindegründungen der Frühzeit waren ein Ergebnis der hohen Fluktuation innerhalb des Imperium Romanum. Einer der ältesten zeitgenössischen Märtyrerberichte aus der Alten Kirche etwa – anlässlich der Christenverfolgung des Jahres 178 in Gallien – ist von den betroffenen Gemeinden in Lyon und Vienne an ihre Glaubensgenossen und Landsleute in Kleinasien gerichtet, von wo sie selbst stammten.¹² Sein Verfasser – wahrscheinlich der spätere Bischof und Gnosis-Bestreiter Irenäus – war mit der Sprache der einheimischen Kelten nur rudimentär vertraut, wie er selbst an anderer Stelle beklagt. Auch sonst wissen wir von zahlreichen christlichen Reisenden des 2. Jahrhunderts, dass sie in den unterschiedlichsten Regionen des Imperiums unterwegs waren. „Überall“, so heißt es etwa auf dem Grabstein des kleinasiatischen Bischofs Aberkios vom Ende des 2. Jahrhunderts, habe er christliche Glaubensgenossen angetroffen – von Rom bis nach Syrien und an den Ufern des Euphrats.¹³

10 HARNACK, *Mission*, S. 5ff., 11; vgl. Tessa RAJAK, *The Jewish Diaspora*, in: Margaret M. MITCHELL / Francis M. YOUNG (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 1, Cambridge 2006, S. 53–68.

11 Vgl. Tiberiu WEISZ, *The Kaifeng Stone Inscriptions. The Legacy of the Jewish Community in Ancient China*, Lincoln (N.E.) 2006; Nathan KATZ, *The Judaisms of Kaifeng and Cochinchina: Parallel and Divergent Styles of Religious Acculturation*, in: *Numen* 42/2, 1995, 118–140.

12 Euseb von Caesarea, *Historia ecclesiae* V,1f.

13 Zur Aberkios-Inschrift und der Praxis des „ökumenischen Reisens“ in der Alten Kirche Georg KRETSCHMAR, *Erfahrungen der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift*, in: *Communio Sanctorum. Festschrift für Jean-Jacques von Allmen*, Genf 1982, S. 73–85.

Mittelalter: Netzwerke der Ostsyrer und Armenier in Asien

Nach dem Kollaps des Weströmischen Reiches (um 486) und dem Chaos der sog. Völkerwanderung bildeten sich zwei Zentren der mittelalterlichen Christenheit: das griechisch-sprachige Byzanz im Osten (das relativ intakt geblieben war und bis 1453 bestand) und die lateinische Christenheit des Westens – mit zwei Häuptern, Kaiser und Papst, die sich um die Oberhoheit im Abendland stritten. Ein drittes Zentrum ist weithin übersehen worden: die ostsyrisch-nestorianische „Kirche des Ostens“, mit Sitz in Mesopotamien und einem Patriarchen („Katholikos“) an der Spitze. Sehr früh breitete sie sich nach Asien aus, inkorporierte im 6. Jahrhundert die thomaschristlichen Gemeinden Südindiens und erreichte spätestens im frühen 7. Jahrhundert China. Auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13. Jahrhundert erstreckte sich die „Kirche des Ostens“ von Syrien bis nach Ostchina und Sibirien bis nach Südindien sowie Sri Lanka. Rein in ihrer geographischen Extension übertraf sie damit, obwohl fast überall nur eine Minderheit, die zeitgenössische lateinische Christenheit des Westens bei weitem. Zahlreiche Funde aus verschiedenen Regionen in der jüngeren Zeit haben unser Wissen erheblich erweitert.¹⁴

Wie aber erfolgte diese Ausbreitung? Durch Kaufleute und Mönche entlang der Fernhandelsrouten Asiens. So entlang des weit verzweigten Netzes von Handelswegen zwischen dem Vorderen Orient und dem Reich der Mitte, das seit dem 19. Jahrhundert als Seidenstraße bezeichnet wird und nestorianisch-christliche Kaufleute erst nach Zentralasien (Transoxanien), dann ins Tarim-Becken und im frühen 7. Jahrhundert schließlich nach Xi'an, der Hauptstadt des Chinas der Tang-Dynastie, gelangen ließ. Neben der kontinentalen gab es aber auch eine sog. maritime Seidenstraße, die zu ostsyrischer Präsenz relativ früh in Sri Lanka (6. Jahrhundert) und später auch in den Küstenregionen Myanmars und Thailands sowie in Malakka führte. In der chinesischen Hafenstadt Quanzhou trafen dann beide Routen wieder aufeinander. Wir wissen von ostsyrischen Christen, die dort zur Zeit der Yuan-Dynastie aus beiden entgegen gesetzten Richtungen eintrafen und

14 Klaus KOSCHORKE, „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...“. Die ostsyrisch nestorianische „Kirche des Ostens“ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9, 2009, S. 9–35; Roman MALEK / Peter HOFRIEDER (Hrsg.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, St. Augustin 2006; Dieter W. WINKLER / Li Tang (Hrsg.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien / Münster 2009; Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, S. 269–314; David WILMSHURST, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011.

Gemeinden gründeten. Mönche wurden seit den Tagen des Patriarchen Timotheus I. (780–823) zunehmend auch gezielt als Glaubensboten ausgesandt. Sie folgten dabei aber in der Regel den Routen persischer bzw. ostsyrischer Kaufleute, in deren Niederlassungen sie Unterstützung fanden. So ist etwa der ehrenvolle Empfang, der dem berühmten Monastiker Aluoben 635 in Xian am Hof des chinesischen Kaisers zuteil wurde, nicht ohne die vorbereitenden Aktivitäten der dortigen Kolonie persisch-christlicher Händler denkbar. Im frühen 9. Jahrhundert gab der bereits erwähnte Timotheus I. einem unwilligen, da ungefragt zum Bischof im fernen Belutschistan ernannten Mönch den Ratschlag, doch einfach dem Vorbild anderer Kollegen zu folgen, die sich kostenfrei („ausgestattet allein mit einem Stock und kleiner Tasche“) auf einem Schiff christlicher Kaufleute auf die weite Reise nach Indien begeben.

Zwei Beispiele dieser bemerkenswerten Mobilität, die freilich immer wieder von langen Phasen gestörter Fernhandelsverbindungen und unterbrochener Kommunikation abgelöst wurde:

In seinem Rechtsbuch (um 810) warnt Patriarch Timotheus I. von Bagdad davor, Frauen voreilig eine Wiederverheiratung zu gestatten, wenn deren Ehemänner in der Ferne verschollen schienen. Denn ob der Ehemann noch lebe und „unter den Indern oder unter den Chinesen weilt“, könne jederzeit – so seine optimistische Begründung – über die dortigen kirchlichen Autoritäten in Erfahrung gebracht werden.¹⁵

Um das Jahr 1270 brachen zwei mongolische Christen aus der Region um das heutige Beijing zu einer Pilgerreise nach Jerusalem auf. Dies Ziel erreichten sie zwar wegen kriegerischer Verwicklungen nicht. Dafür gelangten sie aber nach Aserbeidschan, Persien, Georgien und schließlich nach Bagdad, dem damaligen Zentrum der „Kirche des Ostens“. Der eine – Rabban Markos – wurde dort zum Priester geweiht und schließlich, da Mongole, zum Patriarchen erhoben. Der andere – Rabban Bar Sauma – reiste über Konstantinopel weiter nach Rom, Genua, Paris und Bordeaux und traf dort politische und geistliche Würdenträger Europas. Sein in Syrisch erhaltener Bericht ist ein beeindruckendes Zeugnis der Begegnung von lateinischer, griechischer und syrischer Christenheit dieser Zeit.¹⁶

Ostsyrer waren im übrigen keineswegs die einzigen orientalischen Christen im Zentral- und Ostasien dieser Zeit. Europäische Reisende des 12. und 13. Jahrhunderts begegneten im Mongolenreich vielfach auch Angehörigen auch anderer christlicher Gemeinschaften wie etwa der syrischen Ja-

¹⁵ Text bei Eduard SACHAU, *Syrische Rechtsbücher II*, Berlin 1908, S. 79–83.

¹⁶ Syrischer Text bei: Paul BEDJAN (Hrsg.), *Histoire de Mar-Jabalaha*, Paris 1895; dt. Übers. bei: Alexander TOEPEL (Hrsg.), *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt 2008.

kobiten. Eine besondere Bedeutung kommt hier der armenischen Diaspora zu. Bereits in Zeiten des europäischen Mittelalters waren armenische Händler und Flüchtlinge nicht nur im heutigen Armenien und anderen Regionen des Vorderen Orients (Kilikien, Mesopotamien) und Mittelmeerraums (Zypern, Makedonien) anzutreffen, sondern auch in Persien, Indien und Südostasien.¹⁷

Frühe Neuzeit:

Kongo-Katholizismus und afrikanische Evangelisten in der Neuen Welt

Das 16. Jahrhundert ist in christentumsgeschichtlicher Perspektive vor allem durch zwei zentrale Entwicklungen gekennzeichnet: 1. Die Reformation und die resultierende Glaubensspaltung und konfessionelle Pluralisierung Europas; 2. Die iberische Übersee-Expansion und die in ihrem Windschatten erfolgende katholische Mission in bislang unbekanntem Regionen Amerikas, Asiens und Afrikas. Beide Entwicklungen sollten die Geschichte des Christentums in der Folgezeit entscheidend prägen. Zugleich waren sie mit unterschiedlichen Formen von Migration verbunden. Die konfessionellen Konflikte in der alten Welt etwa lösten Ströme von Glaubensflüchtlingen aus – so der Hugenotten, die aus Frankreich nach Preußen und Russland flohen, aber auch in Nordamerika und Südafrika eine neue Heimat fanden.¹⁸

Weniger bekannt, aber höchst bemerkenswert – und in jüngster Zeit intensiv diskutiert – sind die Beispiele früher Süd-Süd-Kontakte bereits seit dem 16. Jahrhundert. Diese hängen eng mit dem System des transatlantischen Sklavenhandels (als brutalster Form erzwungener Migration) und den resultierenden Netzwerken afro-afrikanischer Christen auf beiden Seiten des Atlantiks zusammen. Ausgangspunkt ist der Kongo-Katholizismus des 16. Jahrhunderts, der von Autoritäten wie John Thornton als „a dis-

17 Vgl. David M. LANG, *Armenia. Cradle of Civilization*, London 1980, S. 155ff., 210f.; Mesrobian J. SETH, *Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day*, New Delhi / Madras 1992; COHEN, *Global diasporas*, S. 42ff.: „The creation of an Armenian diaspora“; HAGE, *Das orientalische Christentum*, S. 424–435; Tessa HOFMAN, *One Nation – Three Ethnic Groups. Armenia and her Diaspora(s)*, Yerevan 2011. – Wolfgang HAGE (Artikel „Armenien I“, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. IV, Berlin-New York 1979, S. 40 – 57, hier: S. 50f) bezeichnet diese spätmittelalterliche Armenierkolonien als „Keimzellen eines künftigen ‚Weltarmeniertums‘“.

18 Zu den Konfessionsflüchtlingen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts vgl. verschiedene Beiträge in: Henning P. JÜRGENS / Thomas WELER (Hrsg.), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2010.

tinctly Kongo version of Christianity“ bezeichnet worden ist. Er entstand in einem noch außerkolonialen Kontext und ist v.a. mit dem Namen des Kongo-Herrschers Mvemba Nzinga/Afonso I (1506–1543) verbunden, der im Kontakt mit den Portugiesen sowohl eine Modernisierung wie die Evangelisierung seines Reiches anstrebte.

„Im Kongo zeichnete sich mithin das Phänomen einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung ab, die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde.“¹⁹

Denn die Portugiesen waren sehr viel stärker am Sklavenhandel als an der Christianisierung des Kongo-Reiches interessiert. Viele der von ihnen im 16., 17. und 18. Jahrhundert versklavten Kongolesen waren bereits getaufte Christen, bevor sie nach Übersee verschleppt wurden. Sie landeten in Brasilien, in der Karibik oder im Süden der heutigen USA. Wiederholt wurden sie dort zu Akteuren einer Evangelisierung unter ihren eigenen Landsleuten und Schicksalsgenossen. „The conversion of Africans“, so John Thornton, „actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem ... Much of the Christianity of the African world was carried across the seas to America. In addition to the Africans who were themselves Christians, there were also the catechists who helped to generate an African form of Christianity among the slaves who were not Christians.“ Die Bekehrung der Afrikaner ist darum, so Thornton, zu beschreiben „as a continuous process, commencing in Africa and carrying over to the New world.“²⁰ Auch unter den veränderten Lebensverhältnissen in der neuen Welt blieb an verschiedenen Orten eine spezifisch kongo-christliche Identität erhalten. „Schwarze Christen aus dem Kongo“ spielten etwa in verschiedenen bedeutenden Sklavenaufständen eine Rolle, so in der Stono-Rebellion von 1739 in South Carolina und in der Haitianischen Revolution von 1793.²¹

Neuere Studien haben diesen Ansatz weiter vertieft und die vielfältigen Austauschbeziehungen als Folge erzwungener Migration im ‚Black Atlantik‘ des ersten Kolonialzeitalters eingehender analysiert. „Kongolese Christianity was a contributing factor in the emergence and development of Christi-

19 Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, S. 50–65, hier: S. 58.

20 John K. THORNTON, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge 1998, S. 254, 262.

21 Ders., *African Dimensions of the Stono Rebellion*, in: *American Historical Review* 96, 1991, S. 1101–1113; ders., *‘I Am the Subject of the King of Congo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution*, in: *Journal of World History* 4, 1993, S. 181–214; ders., *On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*, in: *The Americas* 44, 1988, S. 464–466.

anity among people of African descent throughout various communities within the Americas during the 17th and 18th centuries”, urteilt etwa der afroamerikanische Historiker David Daniels 2014.²² Besondere Bedeutung misst er dabei dem “network of black religious brotherhoods” bei, das sich “across the Portuguese and Spanish Atlantic from the Central African cities of Sao Salvador and Luanda to the Iberian cities of Lisbon and Seville and the South American cities of Rio de Janeiro and Lima” erstreckte. Vielfältige transatlantische Kontakte waren die Folge. Solche schwarzen Bruderschaften – aus freien oder versklavten Afrikanern –, die von Kongolese gegründet oder geleitet waren, gab es insbesondere im kolonialen Brasilien in großer Zahl. Einige von ihnen stellten das Gegenstück zu entsprechenden Bruderschaften im Kongo dar. Als autonome oder halb-autonome Laien-Organisationen fungierten sie innerhalb der Kirche: „Some submitted their charter to the Bishop for approval, while others acted independently“. Als „diplomats, cultural brokers, intermediaries, economic agents, linguistic interpreters, social catalyst, and Christian ‘evangelists’ or catechists” konnte ihren Mitgliedern teils erhebliche Bedeutung zukommen. Kongolesische und angolansische Christen spielten in Nordamerika unter Afrikanern bei den ersten Massenbekehrungen zum Protestantismus in den 1740er Jahren eine wichtige Rolle.²³

*Um 1800: Afroamerikanische Remigranten in Westafrika,
Austauschbeziehungen innerhalb des ‘Black Atlantic’*

Austauschbeziehungen innerhalb des sog. ‘Black Atlantic’²⁴ fanden aber auch in der entgegengesetzten Richtung statt. So sind die Anfänge protes-

22 David D. DANIELS, Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries, in: KOSCHORKE / HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures*, S. 215–226; Linda M. HEYWOOD / John K. THORNTON, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*, Cambridge 2007; Linda M. HEYWOOD (Hrsg.), *Central Africans and Cultural Transformations in the America Diaspora*, Cambridge 2002; Ina Berlin, *From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America*, in: L. DUBOIS / J. S. SCOTT (Hrsg.), *Origins of the Black Atlantic*, New York / London 2010, S. 116–157; Patricia A. MULVEY, *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil. A History*, Ph.D. Diss. City Univ. of New York 1976; Caroline A. WILLIAMS (Hrsg.), *Bridging the Early Modern Atlantic World*, Farnham / Burlington 2009.

23 DANIELS, *Kongolese Christianity*, S. 215ff., 218ff., 221.

24 Paul GILLROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (MA.) 1995; John J. HANCILES, *The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820–1920*, in: KOSCHORKE / HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures*, S. 29–50.

tantischer Präsenz in Westafrika nicht ohne die Rolle afroamerikanischer Remigranten von der anderen Seite des Atlantiks zu verstehen. „African Protestant Christianity was then, by the 1780, very much a reality“ – so beginnt Adrian Hastings in seiner inzwischen klassischen Kirchengeschichte Afrikas den Abschnitt über die Gründung protestantischer Gemeinden in Westafrika. Er fährt dann fort: „The one place it did not exist was in Africa“²⁵ – abgesehen von einzelnen Handelsstationen der Holländer, Engländer und Dänen entlang der sog. Sklavenküste. Traditionellerweise werden die protestantischen Anfänge in Westafrika v.a. auf die missionarischen Aktivitäten britischer Evangelikaler (CMS) oder schwäbischer Pietisten (Basler Mission) zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgeführt. Sie waren jedoch – wie neben Adrian Hastings insbesondere auch Andrew Walls und Lamin Sanneh eindrucksvoll herausgestellt haben – wesentlich mitbedingt durch eine afroamerikanische Initiative: die Rücksiedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora auf der anderen Seite des Atlantik. V.a. in Neuschottland gab es nach dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg zahlreiche freigelassene Schwarze, früher vielfach in britischen Diensten, die – mit der Bibel als Freiheitscharta in der Hand – nach Afrika zurückstrebten. Und trotz aller Rückschläge und unerfüllter Erwartungen führte diese Initiative 1792 zur Gründung einer christlichen Siedlung in Sierra Leone. „Thus in 1792 the already existing African, English-speaking, Protestant society which had come into existence in diaspora over the preceding half-century established a foothold in Africa.“²⁶ Die Hafenstadt Freetown war von Anfang an eine christliche Stadt; und die vielsprachige schwarze Elite Sierra Leones sollte im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen. In jedem Fall aber gilt: „In this way, in November 1792 the first Protestant church in tropical Africa was established ... It was a ready made African church, with its own structures and leadership.“²⁷

Diesen Charakter behielt das Unternehmen auch später, als Sierra Leone zur britischen Kolonie erhoben wurde und zunehmend europäische Missionare in Erscheinung traten. Mit der Zeit änderte sich freilich die demographische Zusammensetzung. Anstelle der afroamerikanischen Rücksiedler waren es nun zunehmend die sog. „recaptives“, von den Sklavenschiffen befreite Menschen aus unterschiedlichen Regionen Westafrikas, die in Freet-

25 Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, S. 177.

26 Ebd., S. 181.

27 Andrew WALLS, *Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa*, in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Transcontinental Links*, S. 45–56, hier: S. 55; vgl. Lamin SANNEH, *Abolitionists abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge (MA.) / London 1999.

own an Land gingen. Dennoch blieb die Verbindung zu schwarzen Gemeinden in Nordamerika und der Karibik ein wichtiger Faktor in der Geschichte der Kolonie.

Auch der weitere Verlauf der Christentumsgeschichte Afrikas im 19. Jahrhundert ist in erheblichem Maße durch afroamerikanische Initiativen und intensive Austauschbeziehungen innerhalb des 'Black Atlantic' gekennzeichnet. Erinnerung sei nur an Liberia, Hort der „Freiheit“ und Ziel des anderen großen schwarzamerikanischen Rückbildungsprojekts dieser Epoche (seit 1822). Gegen Ende des Jahrhunderts waren afroamerikanische Missionare in Südafrika, Liberia, Sierra Leone, der Goldküste, Nigeria, Angola und Belgisch-Kongo tätig.²⁸ Sie kamen teils im Auftrag der etablierten, weiß dominierten Missionsgesellschaften Nordamerikas, zunehmend aber auch als Vertreter eigenständiger schwarzer Kirchen und Missionsorganisationen aus den USA sowie der Karibik. Eine der wichtigsten schwarzen Kirchen aus den USA, die rasch auch in verschiedenen Regionen Afrikas aktiv wurde, war die 1815 gegründete African Methodist Episcopal Church. 1896 vereinte sie sich in Südafrika mit der dort 1892 ausgerufenen missionsunabhängigen Ethiopian Church. Auch andere schwarze Kirchen – wie die 1921 in New York etablierte African Orthodox Church – waren in kürzester Zeit in Süd- und Ostafrika verbreitet.²⁹ Ganz analog spielten afroamerikanisch Christen aus der Karibik seit den 1890er Jahren eine wichtige Rolle bei der Etablierung unabhängiger schwarzer Kirchen in Westafrika.

19. Jahrhundert I: Deutsche Einwanderungsprotestantismen in Brasilien (und Namibia)

Das 19. und frühe 20. Jahrhundert gilt gemeinhin als das „große Jahrhundert“ der protestantischen Missionsbewegung (K. S. Latourette) Zugleich

28 Sandy D. MARTIN, *Black Baptists and African Missions*, Macon (GA) 1989; ders., *African American Christians and the African Mission Movement during the 19th Century*, in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Transcontinental Links*, S. 57–72; H. O. RUSSELL, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th century*, New York u.a. 2000; James T. CAMPBELL, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, Oxford / New York 1995; Sylvia M. JACOBS (Hrsg.), *Black Americans and the Missionary Movement in Africa*, Westport (CT) / London 1982; W. L. WILLIAMS, *Black Americans and the Evangelization of Africa 1877–1900*, Madison 1982; Elisabeth ENGEL, *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939*, Stuttgart 2015.

29 Ciprian BURLACIOIU, 'Within three years the east and the West have met each other'. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA–Südafrika–Ostafrika (1921–1950), Wiesbaden 2015.

sah es den Höhepunkt europäischer Auswanderung nach Übersee. Einer von fünf Europäern verließ zwischen 1800 und 1925 den alten Kontinent. Deutsche Emigranten³⁰ gingen in die USA, nach Lateinamerika (v.a. Brasilien, Argentinien, Chile), in geringerer Zahl auch nach Südafrika sowie seit den 1880er Jahren in die neuen deutschen Kolonien. Viele von ihnen waren Protestanten. In Ländern wie Brasilien – wo sich der Katholizismus zuvor eines kolonialkirchlichen Monopols erfreute – markiert ihre Ankunft (seit 1824) eine wichtige erste Etappe legaler protestantischer Präsenz und konfessioneller Pluralisierung des zuvor offiziell rein katholischen Landes. Andere Spielarten des Protestantismus – wie die missionarischen Aktivitäten v.a. nordamerikanischer Kirchen seit Mitte des 19. Jh.s sowie die verschiedenen pentekostalen und neopentekostalen Bewegungen des 20. Jahrhunderts – folgten erst später. Im Prozess der globalen Ausbreitung der Kirchen der Reformation kommt den transkontinentalen Auswandererbewegungen des 19. Jahrhunderts erhebliche Bedeutung zu.

Missionsprotestantismus und Einwandererprotestantismus werden gemeinhin typologisch deutlich unterschieden, da sie im Regelfalls sehr unterschiedlichen Inkulturationsmustern entsprechen. Jedoch kam es bereits in der ersten Generation der deutschen Immigranten in Brasilien zu bemerkenswerten Anpassungen an den multikulturellen Kontext der gastgebenden Gesellschaft, wie dies kürzlich die Münchener Habilitationsschrift von Roland Spliesgart eindrücklich herausgearbeitet hat. Schon früh finden sich Beispiele sklavenhaltender deutscher Siedler, die Übernahme lokaler magischer Praktiken oder Formen einer sehr viel stärker an Laien- (statt an Pastoren-)orientierten Volksfrömmigkeit. Mit der zweiten Generation stieg auch die Zahl deutsch-brasilianischer Mischehen oder katholischer Paten (bei evangelischen Taufen), vielfach verbunden mit dem schleichenden Verlust der deutschen Sprache. Als Folge vielfältiger Akkulturationsprozesse entwickelte sich dabei, so Spliesgart, innerhalb des deutschen Einwanderermilieus eine „spezifisch brasilianische Protestantismusvariante“³¹.

Seit den 1890er Jahren ist eine deutliche Gegenbewegung zu registrieren. In der Siedlerpresse wie in den Berichten von Neuankömmlingen aus dem Deutschen Reich werden die Klagen über die „Verbrasilianerung“ der deutschen Siedler immer lauter. Diese seien der deutschen Sprache und Kultur zunehmend entfremdet. Statt als „Licht“ in der „Finsternis“ eines als degeneriert beurteilten brasilianischen Katholizismus zu leuchten, hätten

30 Vgl. Simone BLASCHKE-EICK, *In die neue Welt! Deutsche Auswanderer in drei Jahrhunderten*, Hamburg-Reinbeck 2010.

31 Roland SPLIESGART, ‚Verbrasilianerung‘ und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822–1889), Wiesbaden 2006, S. 545.

sich viele protestantische Einwanderer die laxen Moral und den religiösen Indifferentismus ihrer neuen Umgebung zu eigen gemacht. Gefordert werden demgegenüber die verstärkte Pflege von deutscher Sprache und Kultur sowie eine intensive Rückbesinnung auf das lutherische Erbe. – Der hier einsetzende Diskurs über das Verhältnis von Deutschtum und protestantischer Identität ist schon deshalb so bemerkenswert, da er zeitgleich auch in anderen Gebieten stattfindet. So in Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia), wo besorgte deutsch-nationale Pastoren vor einer „Verkafferung“ der deutschen Siedler warnen. Auch hier wird eine verstärkte Pflege von deutscher Kultur und Sprache gefordert sowie – analog zur verschärften kolonialen Mischehen-Gesetzgebung – etwa in Windhoek den Kindern aus deutsch-afrikanischen Verbindungen die Aufnahme in kirchliche Kindergärten verwehrt.

Zugleich ordnen sich diese Debatten um „Verbrasilianierung“ und „Verkafferung“ in einen globalen Diskurs ein, der – in Hochzeiten des europäischen Kolonialismus und Imperialismus – einheimische Kulturen als minderwertig brandmarkte und die behauptete Überlegenheit Europas in neuer Weise teils auch sozialdarwinistisch zu begründen suchte. Im Fall Brasiliens war diese minderwertige Kultur die des brasilianischen Katholizismus, der darum von deutschen Pastoren und protestantischen Hardlinern aus den USA (aber etwa auch von ultramontanen Katholiken aus Europa) als verrottet und „semipagan“ verurteilt wurde.³²

In Brasilien wie in Namibia hatte dieser Deutschtums-Diskurs praktische Konsequenzen: die Suche nach verstärkter Anbindung der Siedlergemeinden an die Kirchen der deutschen Heimat. Im Falle Namibias war es v.a. der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin, der immer stärker Leitungs- und Kontrollfunktionen übernahm. In Brasilien korrelierte diese Entwicklung mit dem schrittweisen Übergang von der vorsynodalen zur synodalen Phase der protestantischen Einwanderergemeinden. Auch wenn sich die neuen, seit 1900 gegründeten evangelischen Synoden zunächst als freiwilligen Zusammenschluss autonomer Gemeinden definierten, schlossen sich diese

32 Eine Folge dieser Einschätzung war die konträre Bewertung des katholischen Lateinamerika in der globalen protestantischen Ökumene-Bewegung um 1910: die (von europäischen Kirchen und Missionen dominierte) Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 stufte den Kontinent als „christliches Land“ ein (und machte ihn deshalb *nicht* zum Gegenstand ihrer Beratungen), wohingegen der US-amerikanisch beherrschte Panama-„Kongress über christliche Arbeit in Lateinamerika“ 1916 den Kontinent zum Missionsland erklärte.

doch nun ebenfalls in wachsender Zahl der Preußischen Landeskirche an – ein Prozess, der an sich bereits früher eingesetzt hatte.³³

19. Jahrhundert II: Christliche Diasporen in Asien (Korea, China, Indien)

Ganz andere Formen christlicher Diasporen bildeten sich in dieser Zeit in Asien. Auch wenn diese bislang nur punktuell, in isolierten regionalen Kontexten, untersucht worden sind, kommt ihnen doch als Netzwerken einer indigenen Ausbreitung des Christentums erhebliche Bedeutung zu.

Korea ist ein Land mit einer weithin singulären Christentumsgeschichte. Dies gilt sowohl im Blick auf das rasche Wachstum christlicher Gemeinschaften dort wie für den Prozess der Selbstchristianisierung, der sowohl die katholischen Anfänge im Jahr 1784 – die im Untergrund und lange vor dem Eintreffen der ersten europäischen Missionare stattfanden – wie den Beginn protestantischer Präsenz 100 Jahre später kennzeichnet. Hier spielten Koreaner, die außerhalb des Landes (in Japan und in der Mandschurei) christianisiert worden waren, eine wichtige Rolle. Im Katastrophenjahr 1910, als Korea von Japan formell annektiert wurde, waren koreanische Evangelisten bereits unter ihren Landsleuten in Sibirien, Japan, Hawaii, Kalifornien und Mexiko tätig. Zeitgleich zum Verlust der politischen Unabhängigkeit entwickelte sich bei vielen koreanischen Christen das Bewusstsein, selbst ein Zentrum der christlichen Weltmission darzustellen.³⁴ In Zeiten der japanischen Besetzung (1910–1945) wuchs die Bedeutung der koreanischen Diaspora weiter an. In ihr dominierten protestantische Christen. Dabei bestand – wie zuletzt Kirsteen und Sebastian Kim nachdrücklich

33 Bereits 1886 war die Riograndenser Synode gegründet worden. – Zu Namibia vgl. die Beiträge in: Hanns LESSING u.a. (Hrsg.), *Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre*, Wiesbaden 2011 (s. darin u.a.: Lothar ENGEL, „... und dass wir Pfarrer ausgesprochene Träger des Deutschtums sind“. Zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Namibia, in: Ebd., S. 225–254); zu Brasilien s. Martin DREHER, *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Göttingen 1978, S. 18: „Seit 1900 bahnte sich eine engere Verbindung der einzelnen Gemeinden und ihrer Pastoren an Deutschland an“, sowie passim; Britta WELLNITZ, *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur EKD*, Tübingen 2003; SPLIESGART, *Verbrasilianerung*, S. 423ff., 543ff.

34 Einzelnachweise in: KOSCHORKE, *Transcontinental Links*, S. 87–116, sowie in den Beiträgen bei KOSCHORKE/ HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures*, S. 73–130.

hervorgehoben haben – „a *reciprocal relationship* between the churches inside and outside Korea“³⁵.

China stellt in diesem Zusammenhang ein weiteres signifikantes Beispiel dar. Bis 1842 war das Land westlicher Mission fast gänzlich verschlossen. Die Entstehung und Entwicklung des chinesischen Protestantismus lässt sich darum ohne den Faktor Diaspora gar nicht verstehen. Dies gilt zunächst für die Anfänge im frühen 19. Jahrhundert, als die ersten protestantischen China-Missionare notgedrungen außerhalb des Kaiserreichs unter Auslandschinesen tätig wurden – in einem weitem Bogen, der von Siam über das heutige Malaysia und Singapur bis hin zum indonesischen Archipel reichte. Hier konnten sie, frei von kaiserlichen Verboten, inmitten chinesischer Gemeinschaften die chinesische Sprache erlernen, die Bibel übersetzen und drucken sowie chinesische Evangelisten ausbilden. So in Malakka, einem frühen Zentrum missionarischer Presseaktivitäten und Standort etwa des einflussreichen Chinese Christian College. Hier fanden auch chinesische Multiplikatoren wie der berühmte Liang-Fa den Weg zum Christentum, der später als Kolporteur im streng abgeschirmten Reich der Mitte christliche Traktate verbreitete, die u.a. die revolutionäre Taiping-Bewegung maßgeblich beeinflussen sollten.³⁶

Analog aber auch die Situation im frühen 20. Jahrhundert, wo sich eine moderne, patriotisch gesonnene und zunehmend auch christlich geprägte chinesische Intelligenz im Ausland formierte. Vor allem in den Anfangsjahren der Republik sollte sie in der kirchlichen wie politischen Entwicklung des Landes eine wichtige Rolle spielen. Der erste Präsident des republikanischen Chinas etwa, der aus einer kantonesischen Bauerfamilie stammende

35 Sebastian KIM / Kirsteen KIM, *A History of Korean Christianity*, Cambridge / New York u.a. 2015, S. 5.

36 Christopher A. DAILY, Robert Morrison and the Protestant Plan for China, *Hong Kong* 2013, S. 153ff.; Samuel H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Vol. 2, Maryknoll (NY) 2005, S. 289ff. (zur sog. „Ultra Ganges Mission“), 291ff. (zu „Liang Fa and the Beginnings of Indigenous Evangelism“ in China). - Vgl. auch Joseph Tse-Hei LEE, *The Bible and the Gun. Christianity in South China, 1860–1900*, New York / London 2003, S. 21–42; „The Return of Overseas Chinese Christians“; ders., *The Overseas Chinese Networks and Early Baptist Missionary Movement Across the South China Sea*, in: *The Historian* 6, 2001, S. 752–768; J. S. ARITONANG/ K. STEENBRINK (Hrsg.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden / Boston 2008, Ch. 19: „Chinese Christian Communities in Indonesia“ (S. 903 – 924); Danny WONG Tze-Ken, *The Transformation of an Immigrant Society. A Study of the Chinese of Sabah*, London 1998, S. 18ff. (christliche Hakkas als „the earliest Chinese settlers in Sabah“ um 1860); Jessie G. LUTZ / Rolland R. LUTZ, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850–1900*, Armonk (NY) 1998; Judith NAGATA, *Chinese Custom and Christian Culture: Implications for Chinese Identity in Malaysia*, in: Leo SURYADINATA (Hrsg.), *Southeast Asian Chinese and China. The Politico-Economic Dimension*, Singapore 1995, S. 166–201.

Sun Yat-Sen (1866–1925), war getaufter Christ. 1879–1883 auf Hawaii anglikanisch erzogen, hatte er sich 1884 der Kirche der Kongregationalisten angeschlossen. Vielen galt das Christentum als Welle der Zukunft, und nach dem Sturz der Manchu-Dynastie 1911 erwarteten chinesische Protestanten vielfach nicht nur ein modernisiertes, sondern auch zunehmend christianisiertes China. – Seit der Jahrhundertwende studierten immer mehr Chinesen im Ausland. So insbesondere in Tokio, wo eine wachsende Zahl von ihnen überraschender Weise gerade christlichen Einflüssen ausgesetzt war. Viele von ihnen konvertierten, und 1908 wurde in Tokio unter großer öffentlicher Anteilnahme ein YMCA für chinesische Studenten in Japan eröffnet. Es war gerade diese Elite gebildeter christlicher Auslandschinesen, die in den Debatten der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 über eine künftige „nationale“ Führung der Kirchen des Landes eine zentrale Rolle spielte.³⁷

Die indische Diaspora schließlich ist in vielfacher Hinsicht christentumsgeschichtlich relevant. Indische Arbeitsmigranten – sog. *coolies* oder *indentured labourers* – zirkulierten in zahlreichen Kolonien des British Empire.³⁸ Dies hatte unterschiedliche Formen eines Religionsexportes zur Folge und führte erstmals zu einer beachtlichen Hindu-Präsenz etwa in der Karibik³⁹, aber auch zur Gründung tamilisch-christlicher Gemeinschaften in verschiedenen Regionen Südasiens oder Ostafrikas, wo zuvor keine westlichen Missionare tätig waren.⁴⁰ – In Indien selbst ist seit Ende des 19.

37 Zu Verbindungen und Netzwerken chinesischer Auslandschristen im frühen 20. Jahrhundert vgl. James A. COOK, A Transnational Revolution: Sun Yat-sen, Overseas Chinese, and the Revolutionary Movement in Xiamen, 1900–12, in: LEE Lai To / LEE Hock Guan (Hrsg.), Sun Yat-Sen. Nanyang and the 1911 Revolution, Singapore 2011, S. 170–199, hier: S. 177ff., 181ff.; John K. FAIRBANK, Geschichte des modernen China 1800–1985, München 1991, S. 151ff.; Peter TZE Ming Ng, The Making of Modern China: Reflections on the Role of Chinese YMCA Christians who Returned from Japan and the US in the Early 20th Century, in: KOSCHORKE / HERMANN (Hrsg.), Polycentric Structures, S. 131–141; Timothy TSENG, Chinese Protestant Nationalism in the United States, 1880–1927, in: YOO, Spiritual Homes, S. 19–51.

38 Überblick über „Asian indentured and colonial migration“ in: COHEN (Hrsg.), World Migration, S. 45–76; vgl. Colin CLARKE / Ceri PEACH u.a. (Hrsg.), South Asians Overseas. Migration and ethnicity, Cambridge u.a. 1990.

39 S. z.B. Martin BAUMANN, Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad, Marburg 2003; S. VERTOVEC, The Hindu Diaspora. Comparative Patterns, London / New York 2000, S. 43ff.

40 Vgl. N. C. SARGANT, The Dispersion of the Tamil Church, Dehli 1960 (zur Präsenz tamilischer Christen um 1900 in Ceylon, Burma, Malaya, den Nikobaren, Mauritius, Südafrika, Uganda, Britisch-Guiana, Trinidad und Fiji); Daniel JEYARAJ, Missionary Attempts of Tamil Protestant Christians in East and West during the 19th Century, in: KOSCHORKE (Hrsg.), Transcontinental Links, S. 131–144; ders., Claiming Indian Values to Formulate

Jahrhunderts eine verstärkte überregionale Selbstorganisation der indigen-christlichen Elite des Landes zu beobachten. Diese v.a. protestantische Intelligenz gründete ein Netzwerk „indisch-christlicher Assoziationen“ und trat in Kontakt zu christlichen Landsleuten innerhalb und außerhalb des Landes – so in Sri Lanka, Myanmar, Singapore, Fiji, Südafrika und Großbritannien. Sie publizierte ihre eigenen Journale wie den *Christian Patriot*, der – 1890 in Madras als ein „purely indigenous venture“ gegründet – sich als „The leading organ of the Christian community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“ verstand.⁴¹ Parallel zu dieser überregionalen Selbstorganisation entwickelten sich auch eigene missionarische Initiativen. 1905 wurde etwa die National Missionary Society of India gegründet. Sie folgte dem Motto „Indian Men, Indian Money, Indian Leadership“ und wurde aktiv in Indien selbst, in den Nachbarregionen sowie unter den indischen Landsleuten in Südafrika.

Ohnehin zählten indigen-christliche Missionsinitiativen anfangs des 20. Jahrhunderts zu den Kennzeichen der neuen Zeit. „Asia can be evangelized only through her own sons“ – so die Überzeugung nicht nur des später zum ersten indischen Bischofs der anglikanischen Kirche ernannten V. S. Azariah. Diese Überzeugung teilte er mit asiatischen Christen aus andern Ländern. Auf einer ökumenischen Konferenz in Tokio 1907 – der ersten christlichen Versammlung in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Teilnehmer – äußerten sich etwa die japanischen Delegierten wie folgt: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China ... is generally shared by all intelligent Christians (sc. of Japan).“⁴² Hier artikuliert sich erstmals ein christlicher Panasianismus, der Verantwortung sowohl für die Evangelisierung der eigenen Landsleute in der Diaspora wie für die vom Evangelium noch nicht erreichten Völker des Kontinents zu übernehmen gewillt war.

Guianese Identity: Contributions by Two Indian Christians in 19th Century British Guiana, in: KOSCHORKE / HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures*, S. 153–172.

41 Einzelnachweise in: Klaus KOSCHORKE / Adrian HERMANN u.a. (Hrsg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*, Wiesbaden 2016, S. 23–138, v.a. S. 27–29, 43ff.

42 Einzelnachweise in: Klaus KOSCHORKE, *Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: Ders. / HERMANN (Hrsg.), *Polycentric Structures*, S. 15–27, hier: S. 24ff.

3. Globale Migrationsbewegungen, „Shift of Center(s) of Gravity“ und das Konzept einer „polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums“

Ich breche hier die Reihe der historischen Paradigmen ab. Die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts zu analysieren ist hier nicht der Ort. Eine entscheidende Zäsur markiert dabei um die Mitte der 1980er Jahre der Übergang von einer Nord- zu einer Südmajorität. Während um 1900 noch ca. 82% der christlichen Weltbevölkerung im Norden (v.a. in Europa und den USA) lebte, sind gegenwärtig (um 2015) ca. 65% der Christen in den Ländern der südlichen Hemisphäre anzutreffen, letzteres mit steigender Tendenz. Im ökumenischen Diskurs spricht man, gerade auch im Blick auf diese demographischen Verschiebungen, von einem ‚shift of center(s) of gravity‘ innerhalb der globalen Ökumene.

Für diese Verschiebungen sind vielfältige Ursachen ausschlaggebend. Ein wesentlicher Faktor ist das gerade explosive Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika (seit den 1960er Jahren) sowie in anderen Regionen (wie im Südkorea der Nachkriegszeit). Die ungleich stärkere Bevölkerungszunahme etwa im traditionell katholischen Lateinamerika, verglichen mit dem säkularisierten und geburtenschwachen Europa, bezeichnet einen zweiten zentralen Aspekt. Die massiv angeschwollene internationale Migration seit den 1960er Jahren sowie, nochmals beschleunigt seit den 1990er Jahren, ist ein dritter Grund der sich drastisch verändernden Religionsgeographien. Diese Migrationsströme verlaufen nun zunehmend von Süden nach Norden, aber auch innerhalb der Länder des sog. „globalen Südens“. Vielfach sind sie – viertens – begleitet von neuen transkontinentalen Bewegungen vor allem aus dem (neo-)pentekostalen Bereich. Die (durchaus nicht unumstrittene) Igreja Universal do Reino de Deus aus Brasilien etwa findet neue Anhänger nicht nur unter ihren Landsleuten in Europa oder den USA, sondern ebenso auch in Südafrika und Indien.

Migration als ein zentraler Aspekt der globalen Christentumsgeschichte ist aber, wie gezeigt, keineswegs auf dessen „postkoloniale“ bzw. „postmissionarische“ Phase seit Ende des zweiten Weltkriegs begrenzt. Sie findet sich, in unterschiedlicher Intensität und wechselnden Konstellationen, in allen Epochen. Sie sollte darum in einer künftigen „polyzentrischen“ Geschichte des Weltchristentums - die sowohl dessen konfessioneller Pluralität wie der Vielzahl lokaler Varianten und regionaler Zentren der Ausbreitung gerecht zu werden sucht – sehr viel stärkere Berücksichtigung finden, als dies in traditionellen historiographischen Entwürfen der Fall ist.

Besondere Bedeutung kommt dabei überregionalen Diaspora-Netzwerken als Kanälen einer vielfach spontanen und missionsunabhängigen Ausbreitung zu. Bei der historischen Analyse innerchristlicher Globalisierungs-

prozesse ist der Fokus zumeist auf die transkontinentalen Netzwerke der organisierten Missions- und Ökumene-Bewegung gerichtet.⁴³ Klassische Paradigmen dafür stellen etwa die weltweiten Aktivitäten der Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert, der Herrnhuter im 18. Jahrhundert oder der protestantischen Missionsbewegung im 19. und frühen 20. Jahrhundert dar. Daneben sind aber auch die vielfältigen transregionalen transkontinentalen Verbindungen zu berücksichtigen, die aus den sukzessiven Wellen einer – oft ungewollten oder erzwungenen – Migration resultieren. Vielfach stellen ethnische Diasporen Kanäle einer missionsunabhängigen Ausbreitung des Christentums dar, denen erst später – oder auch gar nicht – kirchliche Strukturen folgen.⁴⁴ Sie öffnen den Blick auf Räume, die in der klassischen Missionsgeschichte zumeist unbeachtet bleiben (wie im Fall der Austauschbeziehungen im sog. ‚Black Atlantik‘ oder, als aktuelles Beispiel, der Präsenz katholischer Filipinos in der Golfregion). Sie lassen Akteure sichtbar werden, die im Kontext der globalen Ausbreitungsgeschichte gerne übersehen werden: christlich-persische Kaufleute im Asien der Vormoderne; ehemalige Sklaven in den schwarzen Bruderschaften auf beiden Seiten des Atlantik in der frühen Neuzeit; europäische Glaubensflüchtlinge in beiden Amerikas und in Südafrika; oder indische Diasporachristen im südlichen Asien und Afrika im 19. Jahrhundert. Der „Vielzahl christlicher Internationalismen“ um 1910 ist ein neues Forschungsprojekt in München gewidmet. Wir untersuchen dabei das breite Spektrum missionarischer, außermissionarischer und (wie im Fall der sog. äthiopistischen Bewegung) auch anti-missionarischer Kommunikationsnetze dieser Zeit. Sie alle sind zum Verständnis christlicher Globalität im 19. und 20. Jahrhundert unerlässlich.

Einspruch gegen westliche Exklusivitätsansprüche gab es übrigens schon in Zeiten des europäischen Mittelalters. Auf der bereits erwähnten Begegnung des chinesischen Pilgers und Gesandten Mar Markus mit den römisch-katholischen Kardinälen 1287 in Rom betonte er strikt die Eigenständigkeit seiner v.a. in Asien beheimateten Kirche. Niemals, so sagte er, sei jemals zu uns in mongolischen Ländern ein Gesandter des Papstes gekommen. Vielmehr erfreue sich seine Kirche (der ostsyrischen bzw. asiatischen Christen) desselben Alters und derselben apostolischen Dignität wie die lateinische Christenheit des Westens.⁴⁵

43 Dies gilt auch für das wachsende Interesse an Mission im Kontext der historischen Globalisierungsforschung, zuletzt etwa bei Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL (Hrsg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Wien / Köln 2014.

44 S. die verschiedenen Beiträge in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Transcontinental Links*, S. 9–162.

45 TOEPEL, *Mönche des Kublai Khan*, S. 76–83.

Zusammenfassung

Globale Migrationsströme verändern traditionelle Religionsgeographien. Überregionale Migration ist auch ein wichtiger Faktor bei der Beschreibung des Christentums als globaler Bewegung. Der vorliegende Beitrag benennt dafür Beispiele aus unterschiedlichen Epochen der Christentumsgeschichte und plädiert dafür, dem Aspekt der räumlichen Mobilität in einer künftigen Historiographie des Weltchristentums und der Analyse seiner polyzentrischen Strukturen verstärkte Beachtung zu schenken.

Summary

Global migration flows change traditional geographies of religion. Trans-regional migration is also an important factor in characterizing Christianity as a global movement. The present article identifies examples of this from various epochs in the history of Christianity. The essay also makes a case for increasing attention to the aspect of geographical mobility in a future historiography of World Christianity and in the analysis of its polycentric structures.