

WELTMISSION, GLOBALE KOMMUNIKATIONSSTRUKTUREN UND DIE VERNETZUNG DER INDIGEN-CHRISTLICHEN ELITEN ASIENS UND AFRIKAS IM 19. UND FRÜHEN 20. JAHRHUNDERT

Klaus Koschorke

EIN BEISPIEL AUS DEM 18. JAHRHUNDERT

Am 1. Juli 1745 verfasste der schwarzafrikanische Pastor Jacobus Elisa Joannes Capitein eine Eingabe an die kirchlichen und politischen Autoritäten im fernen Amsterdam, in der er sich über seine Arbeitsbedingungen in Elmina – der niederländischen Handelskolonie im heutigen Ghana – beschwerte. Darin beklagte er das fehlende Interesse seiner europäischen Vorgesetzten an einer Ausbreitung des christlichen Glaubens ebenso wie den fehlenden Respekt und die „Verachtung“, der er sich selbst – trotz seines Amtes als „Diener des Wortes Gottes“ – seitens der europäischen Kolonisten ausgesetzt sah. Demgegenüber verwies er auf die ungleich besseren Arbeitsbedingungen, derer sich seine indischen Kollegen in der dänischen Kolonie Tranquebar im Süden Indiens erfreuten. Ähnliche „Freiheiten“, wie sie die dort tätigen Pastoren genossen, forderte er auch für sich selbst. Andernfalls werde er sich – so teilte Capitein seinem Vorgesetzten von der Westindischen Kompanie in Amsterdam mit – zu seinem Bedauern genötigt sehen, sein Amt als Prediger niederzulegen und auf andere Weise „meine Landsleute, die afrikanischen Mohren, zum Glauben an unsern Erlöser Jesus Christus“¹ zu führen suchen.

Ein afrikanischer Pfarrer des 18. Jahrhunderts, ordiniert und promoviert in den Niederlanden, der in seiner westafrikanischen Heimat tätig wird und sich im

1 Kpobi, David N. A.: *Mission in chains. The life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E. J. Capitein (1717–1747) with a translation of his major publications*, Zoetermeer 1993, pp. 246 ff.; vgl. auch die ältere Studie von Eekhof, Albert: *De Negerpredikant Jacobus Elisa Joannes Capitein 1717–1747*, 's-Gravenhage 1917, der u. a. der Frage der Informationsquellen nachgeht. Capitein selbst verweist auf die Schrift des dem Halleschen Pietismus verbundenen Velse, Hendrik: *Naauwkerige Berigten nopens de Grondvesting des Christendoms onder de Heidenen op de Kust van Choromandel en Malabar, door de Deensche Missionarissen op Tranquebar ...*, 's-Gravenhage 1739. Darüber hinaus ist die Nachbarschaft dänischer Handelsstützpunkte an der Goldküste zu beachten. Textauszug in: Koschorke, Klaus/Ludwig, Frieder/Delgado, Mariano (Hrsg.): *Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990*, 3. Auflage, Neukirchen 2010, S. 134 f.; Koschorke, Klaus (Hrsg.): *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums*, Wiesbaden 2002, S. 9 ff.

Konflikt mit der holländischen Kolonialobrigkeit vor Ort auf das Vorbild der Kirche im südindischen Tranquebar beruft – zweifellos ein bemerkenswerter Vorgang, der uns zugleich einige Hinweise auf die transregionalen Verflechtungen des entstehenden außereuropäischen Christentums dieser Zeit liefert. Capitein's Briefwechsel ist in verschiedener Hinsicht höchst aufschlussreich. Das gilt einmal im Blick auf den Autor. Denn J. E. J. Capitein (1717–1747), ein ehemalige Sklave aus dem Stamm der Fante, der bereits in frühen Jahren nach Holland geschickt worden war, dort an der Universität Leiden studierte, sein Studium mit einer Promotion über die Rechtmäßigkeit der Sklaverei abschloss und danach in seine westafrikanische Heimat zurückkehrte, ist der erste afrikanische Christ, der als protestantischer Geistlicher ordiniert wurde. Bemerkenswert sind – zweitens – die rasch einsetzenden Konflikte mit den europäischen Kolonisten und der Kolonialobrigkeit im westafrikanischen Elmina sowie – drittens – Capitein's Verweis auf die als vorbildlich geschilderten kirchlichen Verhältnisse im südindischen Tranquebar. Dort hatte man bereits früh mit dem Aufbau einer einheimischen Kirche begonnen und seit 1733 tamilische Christen zu Pfarrern ordiniert. Der erste dieser einheimischen Pastoren war der 1733 ordinierte Katechet Aaron, ihm folgten weitere. Zudem genossen die indischen Kollegen – so Capitein – ungleich „größere Freiheiten“ bei der Ausübung ihres Amtes.

Der Brief Capitein's stellt nicht nur das frühe Beispiel einer kognitiven Interaktion zwischen Angehörigen der entstehenden indigen-christlichen Elite in unterschiedlichen Erdteilen dar. Er ist – viertens – auch deswegen besonders bemerkenswert, da hier unterschiedliche koloniale und missionarische Netzwerke involviert waren. Denn das westafrikanische Elmina war eine holländische und das südindische Tranquebar eine dänische Kolonie. Capitein war Pastor der Niederländisch-Reformierten Kirche, während die indischen Kollegen – auf die sich Capitein bezieht – der lutherischen Kirche angehörten. Diese Korrespondenz belegt also einen Informationsaustausch quer nicht nur zu den kolonialen, sondern auch zu den konfessionellen Netzwerken der Zeit.

Im Übrigen war die Ordination Aarons, des ersten indischen Pastors der Tranquebar-Mission im Jahr 1733, ihrerseits inspiriert – oder zumindest beschleunigt – durch Nachrichten aus dem puritanischen Neuengland über die Ordination indianischer Christen ebendort. In Boston wiederum war man sehr gut informiert über den Fortgang der dänisch-halleschen Mission in Indien. Es war vor allem der puritanische Geistliche und Literat Cotton Mather (1663–1728), der sich um die Verbreitung der hallensischen Publizistik – also der Hallischen Berichte in ihrer englischen Fassung, der *Propagation of the Gospel in the East* – an der amerikanischen Ostküste verdient gemacht hatte. Zugleich korrespondierte er direkt mit August Hermann Franke in Sachsen (übrigens auf lateinisch) sowie später mit den *Missionarios* in Indien selbst. Die Missionsarbeit der Puritaner in „West-Indien“ (unter den dortigen Indianern) und der Hallenser unter den Tamilen „Ost-Indiens“ – wie die Regionen damals hießen – vollzog sich also in gegenseitiger Kenntnisnahme. Beide Unternehmen beeinflussten einander. Das gilt nicht nur im Blick auf die dort tätigen europäischen (bzw. amerikanischen) Missionare, sondern ebenso auch für die indigenen Akteure vor Ort.

MISSION UND GLOBALISIERUNG

„Mission und Globalisierung“ ist eines der Themen, die sich in letzter Zeit eines sprunghaft gestiegenen Interesses erfreuen. In einer Zeit, wo das Stichwort „Globalisierung“ in keinem Zeitungskommentar und keiner Politikerrede fehlen darf, ist die Frage nach den Voraussetzungen und Frühformen großräumiger Vernetzung ein zentrales Thema historischer Forschung geworden. Religiöse Netzwerke sind dabei in neuer Weise ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Bezeichnenderweise sind es dabei oft weniger die professionellen Christentumshistoriker als vielmehr Allgemeineschichtler und Repräsentanten der historischen Globalisierungsforschung, die die Frage nach den globalen Perspektiven der Christentumsgeschichte neu entdecken. Es sei hier nur auf die Arbeiten von Jürgen Osterhammel, Christopher A. Bayly, Hartmann Tyrell, Reinhard Wendt² oder auf das letzte Themenheft der renommierten Fachzeitschrift *Geschichte und Gesellschaft* zum Thema „Mission und kulturelle Globalisierung“³ verwiesen.

Dabei darf natürlich nicht vergessen werden, dass dem Christentum von seinen Anfängen her Globalität eignet. Wussten sich doch bereits die frühen Christen einer Gemeinschaft angehörig, die die Grenzen von Sprache und Ethnie transzendiert. Es ist also durchaus möglich, die Geschichte des Christentums als Abfolge sukzessiver Globalisierungsschübe zu beschreiben, wobei der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts dann eine besondere – aber keineswegs singuläre – Bedeutung zukommt.

Bereits in Zeiten des europäischen Mittelalters gab es neben der lateinischen (und griechischen) Kirche ein drittes Zentrum der globalen Christenheit – in Gestalt der ostsyrisch-nestorianischen „Kirche des Ostens“, die sich auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13. und 14. Jahrhundert von Syrien bis nach Ostchina und von Sibirien bis nach Südindien erstreckte. Sie umfasste damit ein Kirchengebiet, das rein in seiner Ausdehnung das der zeitgenössischen lateinischen Christenheit bei weitem übertraf.⁴

Im 16. Jahrhundert waren es dann vor allem die Jesuiten, die – im Zeitalter der iberischen Übersee-Expansion – globale Präsenz herstellten und sowohl in der alten Welt (als Speerspitze der Gegenreformation) wie in den neu entdeckten

2 Osterhammel, Jürgen/Peterson, Niels P.: *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen – Prozesse – Epochen*, München 2003, S. 27 ff.; Bayly, Christopher A.: *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt am Main et al. 2008, S. 400 ff.; Bogner, Artur/Holtwick, Bernd/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004; Wendt, Reinhard (Hrsg.): *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltansicht*, Tübingen 2001; Habermas, Rebekka: *Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift*, Nr. 3, München 2008, S. 629 ff.

3 *Geschichte und Gesellschaft*, Nr. 2, Göttingen 2010: „Mission und kulturelle Globalisierung“.

4 Vgl. Koschorke, Klaus: „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen...“. Die ostsyrisch-nestorianische „Kirche des Ostens“ als kontinentales Netz im Asien der Vormoderne, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegegeschichte*, Wiesbaden 2009, S. 9 ff.; Malek, Roman/Hofrichter, Peter (eds.): *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Nettetal 2006.

Überseegebieten (als Initiatoren interkultureller Experimente) tätig wurden. Sie waren anzutreffen in Rom wie in Peking, in Goa wie in Mexiko, im deutschen Köln wie im peruanischen Juli am Titicaca-See. Ihre Kommunikationsstrukturen dienten nicht nur dem Verkehr zwischen der römischen Zentrale und den Außenposten in China, Indien, Kongo oder Brasilien. Sie beförderten ein globales Bewusstsein auch unter den einfachen Gläubigen, wozu unterschiedliche Medien – wie die Publizistik, die Bildprogramme oder das Theater der Jesuiten – ebenso beitrugen wie die weltweite Verehrung europäischer und auch außereuropäischer Heiliger (so der „japanischen Märtyrer“).⁵

Der Pietismus – als internationale Bewegung – wurde bereits kurz angesprochen. Er stellt sich als „globale Gemeinschaft“ dar – und zwar nicht nur aufgrund seiner raschen Verbreitung und transkontinentalen Kommunikationsstrukturen, sondern etwa auch aufgrund seiner Memorialkultur, wie Gisela Mettele jüngst am Beispiel der Herrnhuter eindrücklich dargelegt hat.⁶ Transkontinentale Hochzeiten – wie die zwischen der ehemaligen Sklavin Rebecca aus dem karibischen St. Thomas und dem westafrikanischen Evangelisten Protten Africanus – sind frühe Beispiele der Entstehung einer *Black Community in the Atlantic World* (so der Untertitel der innovativen Studie von Jon Sensbach⁷).

Einen massiven innerchristlichen Globalisierungsschub markiert dann die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts, des „great century of missionary advance“⁸ und Zeitalters der Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen und des Suezkanals. Sie führte zur Entdeckung von Gebieten, die den Europäern zuvor unbekannt waren, und zur Gründung christlicher Gemeinden in Regionen, die zu Beginn des Jahrhunderts noch auf keiner Landkarte verzeichnet waren. Wenn sich heute die Mehrheit der christlichen Weltbevölkerung im Süden – und nicht länger im Norden – befindet, so ist dies weitgehend auf Weichenstellungen des 19. Jahrhunderts zurückzuführen.

Zugleich war die protestantische Missionsbewegung Ausgangspunkt zahlreicher Internationalisierungsprozesse. Nicht zufällig war es eine Weltmissionskonferenz – Edinburgh 1910, deren 100. Jubiläum an vielen Orten der Welt begangen wurde –, die zur „Geburtsstunde der Ökumenischen Bewegung“ des 20. Jahrhunderts wurde und damit zahlreiche – zuvor konfessionell und geographisch getrennte – Kirchen in unterschiedlichen Kontinenten miteinander verband. Impulse gingen von ihr auch auf Internationalisierungsprozesse in zahlreichen anderen

5 Vgl. Meier, Johannes (Hrsg.): „... usque ad ultimum terrae“. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Göttingen 2000; ders. (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005; Clossey, Luke: Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions, New York et al. 2008.

6 Mettele, Gisela: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1717–1857, Göttingen 2009.

7 Sensbach, Jon F.: Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World, Cambridge et al. 2005.

8 Latourette, K. S.: A History of the Expansion of Christianity, vol. 5/6, Grand Rapids 1980, Klappentext/Einleitung.

Bereichen aus, so etwa im Kontext der internationalen Diplomatie oder bei der Formation des Völkerbundes.

In Übersee selbst waren die Missionare als *cultural brokers* in den Grenzonen und Kontakträumen indigener Gesellschaften tätig. Noch vor einer Kapelle wurden vielerorts Schulen gebaut, Spitäler eingerichtet und Druckerpressen montiert. Es gibt zahlreiche Felder, wo die Missionen zugleich Kanäle eines Wissensaustausches wurden, und zwar oft in beide Richtungen. Einige Stichworte sind

- Medizin, ärztliche Mission – konstitutiv etwa für die protestantischen Anfänge in Japan, Korea und anderen Ländern Ostasiens;⁹
- Schulwesen, höhere Bildungseinrichtungen – zentraler Aspekt missionarischer Präsenz etwa im Indien oder Südafrika des 19. Jahrhunderts.¹⁰ Renommierete chinesische Universitäten wie die in Peking, Nanjing oder Hongkong entwickelten sich aus missionarischen Gründungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts;
- westliche Wissenschaften, z. B. moderne Geographie – die sich als nützlich auch in religiösen Debatten (etwa mit den Buddhisten über die Lage des Mount Meru) und zur Destruktion paganer Weltbilder erwiesen;
- handwerkliches Wissen, etwa im Bereich der Landwirtschaft (Indigo-Planting, Viehzucht) und technische Fähigkeiten, die beispielsweise die „Handwerker-Missionare“ der Basler Mission vermittelten;
- Sprachwissenschaften, Initiativen zur Verschriftlichung indigener Sprachen – ein zentraler Aspekt missionarischer Arbeit angesichts des spezifisch protestantischen Bemühens, die Bibel als das Wort Gottes den Menschen in ihrer eigenen Sprache zugänglich zu machen;¹¹
- Export anderer kultureller Errungenschaften Europas. Bereits die Jesuiten konnten sich rühmen, neben der Astronomie und anderen westlichen Wissenschaften etwa auch das Klavier in China eingeführt zu haben, und

9 Momentan gibt es verschiedene größere Projekte zur Rolle amerikanischer Missionen bei der Einführung westlicher Medizin in China, so etwa das von der *Luce Foundation* geförderte und in Kooperation zwischen Peking University/China (Health Science Center: Center for the History of Medicine) und Indiana University/USA (Center on Philanthropy at IUPUI) durchgeführte Projekt: „The History of Western Medicine in China, 1800–1950“. Vgl. auch Renshaw, Michelle: *Accommodating the Chinese. The American Hospital in China, 1880–1920*, New York et al. 2005; Rogaski, Ruth: *Hygienic Modernity. Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*, Berkeley 2004; Lian, Xi: *The Conversion of Missionaries. Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907–1932*, Pennsylvania 1997; Lutz, Jessie G.: *China and the Christian Colleges, 1850–1950*, Ithaca 1971; Pang, Suk M.: *To Save Life and Spread the True Light. The Hackett Medical College for Women 1899–1936*, Hong Kong 1998.

10 Vgl. Mathew, Arthur: *Christian missions, education and nationalism from dominance to compromise 1870–1930*, Delhi 1988; Jeganathan, Milton W. S.: *Mission and education*, Chennai 2002; Stambach, Amy: *Faith in schools. Religion, education, and American evangelicals in East Africa*, Stanford 2010; Koriech, Chima J.: *Missions, States, and European Expansion in Africa*, New York 2007.

11 Vgl. Wendt, Reinhard: *Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation*, Tübingen 1998.

das weiße Kostüm singhalesischer Bräute im heutigen Sri Lanka geht auf das inspirierende Vorbild methodischer Hochzeitsfeiern im 19. Jahrhundert zurück.

Dies alles sind Beispiele eines Kultur- und Wissenschaftstransfers durch die Missionen, die sich durch weitere Beispiele ergänzen lassen.

DRUCKWESEN UND MISSIONSPRESSE

Im Mittelpunkt des Beitrags soll nun die Presse als Medium eines globalen Wissensaustausches stehen, und zwar in doppelter Gestalt: einerseits die missionarische Presse – die Nachrichten aus und in die sogenannten Missionsfelder in Übersee übermittelte und diese zugleich kommunikativ miteinander verband – sowie in einem zweiten Schritt die Journale, die von den indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas selbst herausgegeben wurden. Sie trugen entscheidend zu dem bei, was man im Anschluss an Frost und Bayly¹² eine christliche *indigenous public sphere* nennen könnte – also ein transregionaler Kommunikationsraum, der die Vernetzung indigen-christlicher Eliten aus unterschiedlichen Gebieten Asiens und Afrikas ermöglichte. Letzteres ist ein ganz neues Forschungsgebiet, das bislang kaum bearbeitet worden ist, aber zum Verständnis innerchristlicher Globalisierungsprozesse im 19. und frühen 20. Jahrhundert außerordentlich wichtig ist.

Zunächst also zur missionarischen Presse. Ihre Bedeutung im Blick auf die hier zu erörternden Globalisierungsdiskurse ist kaum zu überschätzen. In verschiedenen Regionen Asiens und Afrikas waren christliche Missionare die ersten, die überhaupt eine Druckerpresse einführten und regelmäßig erscheinende Journale gründeten. „In country after country in Asia“ – so John Lent in einer Untersuchung über die Missionspresse Asiens zwischen 1550 und 1860 – „Catholic and Protestant missionaries were responsible for setting up the first printing presses and/or publishing the first periodicals“¹³. Seine Untersuchung schließt auch die ältere katholische Mission (wie die der Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert) ein, die hier nicht behandelt werden. Sie trifft aber in besonderer Weise auf die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts zu – und sie gilt ganz analog auch für Afrika. In zahlreichen außereuropäischen Gesellschaften gaben Missionare darüber hinaus wichtige Impulse zur Entwicklung einer säkularen Presse und zur Genese einer medialen Öffentlichkeit (so im westafrikanischen

12 Frost, Mark R.: Asia's Maritime Networks and the Colonial Public Sphere 1840–1920, in: *New Zealand Journal of Asian Studies*, no. 12, Hamilton 2004, pp. 63 ff.; Bayly, Christopher A.: *Empire and information. Intelligence gathering and social communication in India 1780–1870*, Cambridge et al. 1996.

13 Lent, John A.: *The Missionary Press of Asia 1550–1860*, in: *Communicatio socialis*, Nr. 13, München et al. 1980, pp. 119 ff., Zitat p. 119. Vgl. auch idem (ed.): *Newspapers in Asia. Contemporary Trends and Problems*, Hong Kong et al. 1982; idem: *The Philippine Press during the Revolution and the Filipino-American War*, in: *Asian Thought & Society*, no. 3, Macau 1978, pp. 308 ff.; idem: *Magazines in the Philippines*, in: *International Communication Gazette*, no. 90, London 1969, pp. 21 ff.

Nigeria und ostasiatischen China des 19. Jahrhunderts).¹⁴ Auch die religiöse Konkurrenz profitierte von ihnen. Das lässt sich sehr schön am Beispiel unterschiedlicher Reform- und Revival-Bewegungen im Buddhismus und Hinduismus des 19. Jahrhunderts zeigen, die sich gerade in Fragen der Kommunikation und Organisation vielfach am – sowohl bekämpften wie imitierten – Vorbild des Missionsprotestantismus orientierten.¹⁵

Diese Pionierrolle der Missionare bei der Verbreitung von Druckereien und Pressewesen in Außereuropa kann hier natürlich nicht im Einzelnen dargestellt werden. Es soll sich hier mit einigen Schlaglichtern begnügt werden.

(a) Lovedale, Kapregion/Südafrika, im Jahre 1826 von der *Glasgow Missionary Society* gegründet, eine der führenden Bildungsinstitutionen Südafrikas und zugleich frühes Produktionszentrum bantu-sprachiger Literatur. Dazu zählen Bibelübersetzungen, Grammatiken, Traktate sowie – seit 1841 – auch Magazine und andere missionarische Periodika. Das Projekt einer bantu-sprachigen Literatur war bereits in konkreter Planung, bevor 1821 überhaupt die ersten schottischen Missionare in Südafrika landeten – und obwohl es damals noch keine Bantu-Sprache in schriftlicher Form gab. Im September 1823 kam dann mit John Ross ein weiterer schottischer Missionar ins Land, über den wir aus zeitgenössischer Darstellung folgendes erfahren:

„Ross had with him a small [...] printing Press, with a quantity of type, paper and ink. These the missionaries put on a wagon and travelled with it overland from Cape Town to Chumie [Missionsstation – K. K.] , a journey of a thousand miles, as detours were made [...] Arriving at Chumie on 16th December, the press was got in order on the 17th; on the 18th the alphabet was set up; on the 19th 50 copies were thrown of; and on the 20th Bennie

- 14 Vgl. Ayandele, Emmanuel A.: *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1846–1914*, London 1966, pp. 175 ff.; Zhang, Xiantao: *The Origins of the Modern Chinese Press. The Influence of the Protestant Missionary Press in Late Qing China*, London et al. 2007.
- 15 Paradigmatisch ließe sich dies am Beispiel Sri Lankas zeigen, wo entsprechende Modernisierungs- und Interaktionsprozesse vielfach unter dem Stichwort „Protestant Buddhism“ verhandelt worden sind. Vgl. Gombrich, Richard/Obeyesekere, Gananath: *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton 1988, pp. 202 ff. So wurde den – bei den urbanen Eliten außerordentlich beliebten – *Young Men Christian Associations* (YMCA's) erst buddhistische YMBA's, dann hinduistische YMHA's, dann muslimische YMMA's und schließlich katholische YMCathA's gegenübergestellt; anstelle der christlichen Missionskatechismen fand zunehmend der – 1881 von Henry S. Olcott verfasste – „Buddhistische Katechismus“ Verbreitung; und in Konkurrenz zu den kirchlichen Sonntagsschulen wurden seit ca. 1900 „Buddhist Sunday Classes“ eingerichtet (besonders bemerkenswert in einem Land mit Lunarkalender) sowie schon lange zuvor eine „Buddhist Tract Society“ gegründet, die sich übrigens zunächst einer alten Druckerpresse der *Wesleyan Missionary Society* bediente. Die Anpassung an das bekämpfte Vorbild des Missionsprotestantismus bezog sich nicht nur auf Fragen der Organisation, sondern ebenso auf das soziale Profil (Betonung des Laienelements, anstelle des traditionellen Vorrangs der Sangha) und die inhaltliche Ausrichtung (z. B. Übernahme des monogamen Eheideals) des buddhistischen Modernismus. Vgl. Koschorke, Klaus: *Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert*, in: Demel, Walter/Thamer, Hans-Ulrich (Hrsg.): *WBG Weltgeschichte*, Bd. 5: *Die Entstehung der Moderne – 1700 bis 1914*, Darmstadt 2010, S. 197 ff.

[Begleiter von Ross – K. K.] recorded that a new era had commenced in the history of the Bantu people. He spoke even more truly than he knew.¹⁶

(b) Im indischen Serampore, Ausgangspunkt der zweiten Welle protestantischer Präsenz in Asien, ließen sich seit 1800 baptistische Pioniermissionare um William Carey nieder. Serampore entwickelte sich rasch zu einem bedeutenden Übersetzungs- und Druckereizentrum. Bis 1820 lag etwa das Neue Testament in bengalischer Übersetzung sowie in Sanskrit, Oriya, Hindi, Marathi, Punjabi, Assamesisch und Gujurathi vor. Insgesamt wurden Teile der Bibel in vierzig Sprachen Indiens und der benachbarten Länder – wie der Malediven, Burma, Java und China – übersetzt. Für manche indische und südasiatische Sprachen (z. B. Thai) wurden hier zum ersten Mal bewegliche Lettern hergestellt. Aus einer Beschreibung der Druckerei aus dem Jahr 1811:

„Es gibt da Inder, die die Hlg. Schrift in die verschiedenen Sprachen übersetzen oder Korrekturfahnen lesen. Du siehst, in Kästen sortiert, Drucktypen in Arabisch, Persisch, Nagari, Telugu, Panjabi, Bengali, Marathi, Chinesisch, Oriya, Burmesisch, Kanaresisch, Griechisch, Hebräisch und Englisch“

und, so wäre hinzuzufügen, in Thai.

„Inder hinduistischen, muslimischen und christlichen Glaubens sind da beschäftigt. Sie übersetzen, korrigieren und verteilen. Die vier Männer neben mir ziehen die Blätter mit der Hlg. Schrift in den verschiedenen Sprachen ab; andere falten die Blätter und bringen sie in das große Lager; und sechs Muslime binden sie. Hinter dem Büro befinden sich die Behälter mit den verschiedenen Drucktypen, dahinter stellt eine Gruppe von Männern Tinte her, und an einem geräumigen, offenen, ummauerten runden Platz steht unsere Papiermühle, da wir unser Papier selbst herstellen.“¹⁷

(c) In Thailand – einem Land, das niemals kolonialer Herrschaft unterstand – waren es amerikanische Missionare, die 1844 mit dem *Bangkok Recorder* das erste in Thailand selbst gedruckte Journal produzierten. Der *Bangkok Recorder* erschien monatlich, für die Dauer von 18 Ausgaben, und behandelte ein breites Spektrum von Themen. Sie reichten von tagespolitischen Meldungen, Nachrichten über das wirtschaftliche, soziale und kulturelle Leben im Westen, brachten Wissenswertes aus den Bereichen Astronomie, Chemie oder Medizin (mit Artikeln etwa über den Blutkreislauf oder Ratschlägen zur Fieberbehandlung) und enthielten auch unterhaltende Beiträge. Die Zeitschrift wurde den Missionaren förmlich aus der Hand gerissen – ebenso wie früher schon die im ausländischen Singapore gedruckten Traktate, mit denen etwa Karl Gützlaff bereits 1828 in Bangkok für Aufsehen gesorgt hatte. Die von den Missionaren erwartete Bekehrung namhafter Bevölkerungsteile blieb zwar aus (anders als in anderen Regionen, wo Christentum und zivilisatorischer Fortschritt als Einheit wahrgenommen wurden). Die

16 So die Zusammenfassung bei Shepherd, Robert H. W.: *Lovedale and Literature for the Bantu. A Brief History and a Forecast*, New York 1970, p. 3.

17 Carey, P.: *William Carey*, London 1925, p. 283. Zu Serampore als Übersetzungs- und Druckzentrum vgl. Moffett, Samuel H.: *A History of Christianity in Asia II*, Maryknoll et al. 2005, pp. 260 ff.; Neill, Stephen: *A History of Christianity in India II*, Cambridge 1985, pp. 195 ff.

vielfältigen Impulse des missionarischen Engagements auf das kulturelle und soziale Leben aber sind unverkennbar. Bemerkenswerterweise war es eine Missionspresse, auf der 1839 zum ersten Mal in Thailand ein königliches Dekret gedruckt wurde.¹⁸ Es richtete sich gegen den Handel und Konsum von Opium.

(d) In China schließlich – einem Land mit einer an sich sehr alten Druckkultur – waren es protestantische Missionare, die die ersten modernen Zeitschriften gründeten. Robert Morrison, Missionar der *London Missionary Society* (LMS) tat dies gezwungener Maßen noch außerhalb des Landes (in Malakka), während dem Deutschen Karl Gützlaff die erste Gründung in China selbst zuzuschreiben ist. Von Sun Yat-Sen, dem ersten Präsidenten des republikanischen China, ist das Diktum überliefert: „The Republican movement began on the day when Robert Morrison set foot on the soil of China“¹⁹. Als der Brite 1807 als erster protestantischer Missionar das Reich der Mitte erreichte, war dort öffentliche Evangelisationsarbeit noch nicht möglich. Einzige Optionen waren der Druck und die Verbreitung von Traktaten und Büchern. Der Druck erfolgte in Malakka, wo Morrisons 1815 gegründetes *China Monthly Magazine* zwar nur eine bescheidene Auflage erlebte, aber das kaiserliche Druck-Monopol war nun beendet. Eine neue Etappe in der Pressegeschichte Chinas markierte dann das 1833 von Karl Gützlaff gegründete *Eastern Western Monthly Magazine*.

„This magazine has been regarded as the first Chinese periodical actually to be published in China, and this historical significance was enhanced by its editorial innovations. [...] Guetzlaff managed to print and to circulate when foreign missionary activities were still forbidden.“²⁰

Der Einfluss dieser Periodika auf die weitere Geschichte des chinesischen Journalismus war beachtlich. Nach Hongkong entwickelte sich seit den 1860er Jahren Shanghai zu einem neuen Zentrum missionarischer Publizistik, deren thematisches Spektrum sich zugleich ständig weiterte. Neben religiösen Fragen wurden zunehmend auch naturwissenschaftliche Themen behandelt oder Informationen über technologische Entwicklungen vermittelt. Dies gilt insbesondere auch für die 1868 gegründeten *Church News*, 1874 umbenannt in *Wanguo Gongbao* (*The Chinese Globe Magazine*). Dieses Journal mutierte schrittweise zu einem höchst einflussreichen Repräsentanten der säkularen Presse, die gesellschaftliche und politische Reformen anmahnte (Erziehungswesen, Kampagne gegen Fußbinden etc.) und sowohl unter den Mandarinen wie unter den Repräsentanten der Reformbewegung der 1890er Jahre großen Anklang fand.²¹

18 „Of special interest is the broadside proclamation by King Rama III against the sale and use of opium. The first official printed document of the Thai government, 10.700 copies of this proclamation were printed for the king by the ABCFM press on April 29, 1839.“ Winship, Michael: *Early Printing in Thailand. The Beginnings to 1851*, in: *Crossroads*, no. 7, De Calb 1986, pp. 45 ff.; vgl. Moffett, Samuel: *A History of Christianity...*, op. cit., pp. 350 ff.; Wells, Kenneth E.: *History of Protestant Work in Thailand*, Bangkok 1958, p. 5.

19 Zhang, Xiantao: *The Origins...*, op. cit., p. 35.

20 Ebenda, S. 39.

21 Vgl. ebenda, S. 44 ff.

Die Missionspresse diente aber nicht nur der Verbreitung des Evangeliums und westlich-modernen Wissens in Übersee. Sie hatte zugleich erhebliche Rückwirkungen auf die Wahrnehmung der „Welt“ an der Heimatfront in Europa selbst. Der Informationstransfer vollzog sich ja in beide Richtungen. Denn auch in der Heimat gab es ein Publikum, das es zu mobilisieren und mit Nachrichten zu versorgen galt. Dabei erreichten die Traktate und Mitteilungsblätter der Missionsvereine auch Schichten, die sonst von gedruckten Informationsquellen weitgehend abgeschnitten waren. So etwa das Barner Missionsblatt *Mission der Väter*²² aus den 1820er Jahren, eines der frühesten Beispiele im deutschsprachigen Raum. Es war ganz wie die zeitgenössischen Zeitungen aufgemacht, aber viel billiger und ungleich weiter verbreitet. Bereits in seinem zweiten Jahr erreichte es 12.000 Abonnenten (die renommierte *Kölnische Zeitung* etwa brachte es gleichzeitig nur auf 2.000 Subskribenten) und richtete sich nicht nur an die Gebildeten, sondern vor allem auch an das einfache Volk. Das Missionsblatt wurde auch von der Kanzel verlesen, in der Schule studiert oder den Näherinnen in der Haspelstube von den frommen Fabrikantengattinnen Elberfelds vorgelesen. Diese erfuhren so etwas über die „Ureinwohner Australiens“, den „Kirchenbesuch der ‚Negersklaven‘“ oder „Nachrichten aus dem Kaffernland“, über die Ausbreitung des Evangeliums in der Heidenwelt und die „Sitten und Gebräuche“ der dort lebenden Völker. Dabei wurden natürlich bestimmte kulturelle Stereotypen vermittelt (etwa vom „wilden“ Afrikaner) – aber auch, dass es „unter den Heiden oft besser zugeht als unter den Christen“²³. Die große weite Welt gelangte so in Gestalt der Missionsblätter in die Nähstuben, Schulräume und Gartenlauben der deutschen Provinz. In einer Zeit, in der es noch kein Radio, Fernsehen und Internet gab und der Zugang der „Geringen, Armen, Kinder und Dienstboten“²⁴ – an die sich das Barner Missionsblatt vorwiegend richtete – zu alternativen Medien sehr beschränkt war, dürfte die Bedeutung der erbaulichen Missionsjournale für die Entwicklung eines globalen Horizonts gerade auch in bildungsfernen Schichten ganz erheblich gewesen sein.

Die missionarische Publizistik ermöglichte schließlich einen Informationsaustausch auch unter den missionarischen Akteuren in Übersee. Das gilt sowohl für die dort tätigen europäischen (oder nordamerikanischen) Missionare wie für die einheimischen Evangelisten (bzw. *native missionaries*), die etwa in Westafrika, Indien, China, Nordamerika oder im Vorderen Orient unter Angehörigen ihres eigenen Volkes tätig wurden. Sie erhielten so Nachricht über den Fortgang des Evangeliums in anderen Regionen und begriffen sich vielfach als Teil einer weltweiten Gemeinschaft. Einer von ihnen war Henry Budd aus dem heutigen Kanada, der kürzlich Gegenstand einer anregenden Studie von Tolly Bradford gewor-

22 Schneider, Wolfgang (Hrsg.): *Mission der Väter. Texte aus den ersten Jahrgängen 1826–1828 des Barner Missionsblattes*, Wuppertal 1974.

23 Ebenda, S. 107 ff.

24 Ebenda, S. 10.

den ist.²⁵ Er gehörte dem indianischen Volk der Cree an und wurde um 1850 als „the first ‚native missionary“²⁶ ordiniert – und zwar durch die anglikanisch-niederkirchliche *Church Missionary Society*, die sich bekanntlich die Förderung einheimischer Führungspersönlichkeiten auf die Fahne geschrieben hatte. Durch die Lektüre einschlägiger Missionsjournale (wie des *Church Missionary Intelligencer*) gelangte er zu der Überzeugung, dass England das Zentrum der Modernität und des Christentums darstellt, „while people in Africa, like those in his own tribe (in Canada) were in need of [...] Christianity“²⁷. Zu dessen Ausbreitung unter seinen eigenen Volksgenossen fühlte er sich berufen; und aus demselben Grund wollte er Kontakt auch zu anderen *native missionaries* in anderen Erdteilen aufnehmen. „It rejoices my heart“ – so heißt es in einem Brief nach Indien aus dem Jahr 1851 –

„to hear of two ordinations [...] which have recently taken place in Bombay, and of the five catechists in [Tinnevely – K. K.] I feel a true brotherhood with them engaged as they are in the same warfare against the powers of (pagan) darkness.“²⁸

Wegen seines Engagements erregte er schon früh großes Aufsehen, und der *Church Missionary Intelligencer* verglich ihn bereits 1852 mit dem später so berühmt gewordenen Samuel Ajayi Crowther von Westafrika.²⁹

DIE INDIGEN-CHRISTLICHE PRESSE

Damit sind wir zugleich beim nächsten Punkt angekommen: der kommunikativen Vernetzung einheimischer Christen aus unterschiedlichen Regionen. Neben der missionarischen Presse – und vielfach aus ihr hervorgegangen – entwickelten sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in zahlreichen „Missionsfeldern“ Asiens und Afrikas Ansätze einer eigenständigen Publizistik einheimischer Christen. Sporadisch, verstreut und kurzlebig, wie diese Journale oft waren, haben sie in der Forschung bisher nicht ansatzweise die Beachtung gefunden, die sie verdienen. Denn als Sprachrohr jener indigen-christlichen Eliten, die einerseits vielerorts das Produkt der Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts (und insbesondere ihrer Schulen) waren und sich andererseits gegen Ende des Jahrhunderts vielerorts von ihr zu emanzipieren suchten, sind sie von großer Bedeutung. Diese Eliten (*educated natives* im Jargon der Zeit) wurden später in Afrika wichtig unter anderem als Initiatoren des kirchlichen Independentismus und in Asien als Träger national-

25 Bradford, Tolly: *World Visions. Native Missionaries, Mission networks and Critiques of Colonialism in 19th Century South Africa and Canada*, in: Limo, Peter/Etherington, Norman/Midgley, Peter (eds.): *Grappling with the Beast. Indigenous Southern African Responses to Colonialism 1840–1930*, Leiden et al. 2010, pp. 311 ff.

26 Ebenda.

27 Ebenda.

28 Ebenda.

29 Vgl. Bradford, Tolly: *World Visions...*, op. cit., pp. 313 ff.

kirchlicher Bestrebungen. Ohne sie lassen sich das christliche Asien und Afrika zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht angemessen beschreiben.

Nehmen wir das Beispiel Indien. Hier wurde 1890 in Madras, dem heutigen Chennai, der *Christian Patriot* gegründet. Sein Name war Programm: denn es galt, sich als indischer Christ und Patriot am nationalen Aufbau des Landes zu beteiligen. Madras war das Zentrum einer kleinen, aber einflussreichen Elite süd-indischer Christen. Ihr gehörten Anwälte, Lehrer, Ärzte, Verwaltungsangestellte und andere hochgestellte und finanziell unabhängige Persönlichkeiten an. Sie schlossen sich in eigenen Gesellschaften zusammen (wie der *Madras Christian Association*), suchten Kontakt zu analogen Vereinigungen in anderen Landesteilen (sowie in Übersee), standen in enger Beziehung zur nationalkirchlichen Bewegung Indiens und gaben eigene Journale heraus. Prominentes Beispiel war der wöchentlich publizierte *Christian Patriot*. Er kommentierte sorgfältig die religiöse, soziale und politische Entwicklung des Landes. Dabei kritisierte er sowohl den Rassismus und Paternalismus der westlichen Missionare wie kommunalistische Tendenzen in Teilen der indischen Nationalbewegung.³⁰

Ein anderes Zentrum war Südafrika, Ort zahlreicher Initiativen zur Bildung einer schwarzen christlichen Presse im 19. Jahrhundert. Manche von ihnen existierten nur kurz, andere länger. Viele gingen zunächst aus missionarischer Initiative hervor und wurden später von Afrikanern übernommen. So der *Kaffir Express*, der 1870 in Lovedale als zweisprachiges monatliches Magazin gegründet wurde und sich bald unter dem Namen *Isigidimi Sama-Xosa (The Xosa Messenger)* zum „first independent African newspaper in Southern Africa“³¹ entwickelte. Aber bereits zuvor wurde er faktisch von lokalen Korrespondenten geschrieben, von denen die meisten als Mitglieder der Xhosa-Elite der Zeit identifizierbar sind. Gerichtet war er an den „intelligent portion of the native community“³². Bemerkenswert ist das Selbstbewusstsein, mit dem die erste Ausgabe vom 1. Oktober 1870 eröffnet: „The period when newspapers begin to live in the history of any people is an important era.“³³ Mit diesem Journal – so die Hoffnung – sollte in der Geschichte der *native community* eine neue Ära anbrechen.

Ähnlich, 20 Jahre später, die in Pietermaritzburg erschienene Zeitung *Inkanyiso, the Enlightener*, die sich stolz präsentiert als „the first Native Journal in Natal and the second of its kind in South Africa“³⁴. Später freilich mussten die Herausgeber diese Angabe korrigieren. Denn es gab ja, wie sich herausstellte, schon früher Beispiele einer schwarzen Presse in Südafrika – ein Indiz, wie wenig man in Kreisen der afrikanischen Elite zunächst voneinander wusste und welche

30 Eine digitale Edition ausgewählter Artikel des *Christian Patriot* findet sich unter: <http://www.aecg.evtheol.lmu.de/cms/index.php?id=5>.

31 Switzer, Les/Switzer, Donna: *Black Press in South Africa and Lesotho. A descriptive bibliographic guide to African, Coloured and Indian newspapers, newsletters and magazines 1836–1976*, Boston 1979, pp. 45 f.; vgl. Shepherd, Robert H. W.: *Lovedale and Literature...*, op. cit., p. 11.

32 *Kaffir Express*, 1.10.1870.

33 Ebenda.

34 *Inkanyiso the Enlightener*, 12.3.1891.

Bedeutung dieser Presse umgekehrt bei ihrer Vernetzung zukam. In jeder Ausgabe findet sich unter anderem die Kolumne „Native Thoughts“, die ausführlich die politischen und kirchlichen Entwicklungen des Landes aus „einheimischer“ Perspektive kommentierte.³⁵

Ein drittes hier zu erwähnendes Beispiel stellt die *Mahoko A Becwana (Words of Batswana)* dar, eine von Missionaren der LMS in Setswana publizierte Zeitschrift. Sie enthielt eine sehr bemerkenswerte Leserbriefspalte, mit zahlreichen Voten und den internen Debatten lokaler Christen zu unterschiedlichen Themen, die für lese- und schreibkundige Afrikaner – zumeist Zöglinge der Missionschulen – relevant waren. Dazu zählen Fragen der Missionsarbeit, der Theologie, der Standardisierung des geschriebenen Setswana, von Kolonialismus und kulturellem Wandel. Diese jüngst edierten Leserbriefe ermöglichen so „a rare and revealing of conversations that took place among literate Africans during a crucial period in the formation of modern South Africa“³⁶.

Während die schwarze Presse Südafrikas meist aus der Missionspresse hervorgegangen war, befand sich die Presse im englischsprachigen Westafrika – abgesehen von einigen Gazetten und Missionsblättern – von Anfang an in schwarzer Hand. In Liberia und Sierra Leone waren es insbesondere Afroamerikaner und Westinder, die sich bei der Gründung von Zeitungen hervortaten. So wurde in Liberia die erste Zeitschrift – *Liberia Herald* – 1826 von dem aus Jamaica stammenden John Brown Russwurm ins Leben gerufen, und in Sierra Leone waren es der aus der Karibik stammende Edward Wilmot Blyden sowie der anglikanische Pfarrer James Johnson, die 1870/71 das Journal *The Negro* gründeten. Beide waren zugleich führende Vertreter des Äthiopismus. Gleiches gilt für Mojola Agbebi, der 1880 einer der Herausgeber der *Lagos Times* war – der ersten in Nigeria von Afrikanern gegründeten Zeitung. Und der Gründer des *Lagos Standard*, der aus Sierra Leone stammende George Alfred Williams, war zugleich Mitbegründer einer unabhängigen afrikanischen Kirche (der *United Native African Church*). Es waren – so der nigerianische Historiker E. A. Ayandele – erst die Kirche und später die Presse, die bei der Entwicklung des Nationalismus in Nigeria von zentraler Bedeutung waren.³⁷

In den Philippinen schließlich – um eine vierte Region zu nennen, die Gegenstand eines in München (in Kooperation mit Göttingen) bearbeiteten Forschungsprojektes ist – ist der Zusammenhang der indigen-kirchlichen Publizistik mit der antikolonialen und sozialen Emanzipationsbewegung des Landes etwa in der Person des Isabelo de los Reyes (1864–1938) mit den Händen zu greifen. Dieser Mann zählte zum Kreis jener philippinischer Intellektueller bzw. *Illustrados*, die

35 Diese Zeitschrift erschien von April 1889 bis Juni 1896 zunächst monatlich, dann 14tägig und schließlich wöchentlich. „Although nominally under the aegis of the Anglican church, it would appear that Africans were allowed some control over the newspaper from the beginning. General-interest news, including political news, was covered in addition to religious news.“ Switzer, Les/Switzer, Donna: *Black Press...*, op. cit., p. 249.

36 Mgadla, Part T./Volz, Stephen C. (eds.): *Words of Batswana. Letters to Mahoko a becwana, 1883–1896*, Cape Town 2006.

37 Vgl. Ayandele, Emmanuel A.: *The Missionary...*, op. cit., p. 175.

zunächst für Gleichberechtigung unter und dann für die Freiheit von spanischer Kolonialherrschaft kämpften und sich nach 1898 gegen die neuen amerikanischen Okkupanten stellten.³⁸ Er gründete Gewerkschaften und war 1902 eine entscheidende Figur bei der Entstehung der *Iglesia Filipina Independiente* – der größten romunabhängigen Kirche im katholischen Asien, die anfangs ca. 20% der philippinischen Bevölkerung umfasste und noch heute besteht. Darüber hinaus war Isabelo de los Reyes Herausgeber zahlreicher Zeitungen, unter denen sich einige – wie die *Iglesia Filipina Independiente. Revista Catolica* – programmatisch für kirchliche Eigenständigkeit einsetzten. Sie wurden zusammen mit einem ebenfalls von los Reyes herausgegebenen Gewerkschaftsblatt (*La Redencion del Obrero*) landesweit vertrieben – Indiz für eine weithin identische Leserschaft.

Welches waren die Themen dieser im Einzelnen sehr unterschiedlichen Zeitschriften? Sie variierten natürlich je nach lokalen Gegebenheiten und programmatischer Ausrichtung der einzelnen Journale. Dennoch tauchen bestimmte Fragen – wie das Verhältnis zur jeweiligen Nationalbewegung, die Rolle der europäischen Missionare (bzw. Ordensangehörigen), die Stellung des einheimischen Klerus oder der Umgang mit dem eigenen kulturellen Erbe – mit beachtlicher Regelmäßigkeit in ganz unterschiedlichen Kontexten auf. Sie ermöglichen einen faszinierenden Einblick in die Debatten und Kontroversen einheimischer Christen in verschiedenen Kolonialgesellschaften Asiens und Afrikas um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Zugleich erlauben sie es, spezifische Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten.

Ganz zentral war das Interesse an den Ereignissen in der großen Welt außerhalb der Grenzen der eigenen Provinz. Diese überregionale Orientierung war vielfach entscheidender Faktor bei der Annahme des von den Missionaren vermittelten Christentums gewesen. Nun wurde es wesentliches Motiv auch bei der Gründung eigener Zeitschriften. In Südafrika etwa richtete sich der bereits erwähnte *Kaffir Express* bei seiner Gründung 1870 explizit 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“³⁹; und in den ebenfalls bereits erwähnten *Words of Batswana (Mahoko a Batswana)* aus dem heutigen Botswana heißt es 1883: „We are also tired of continually asking Europeans about the news of others nations.“⁴⁰ Der Wunsch nach einem eigenen Zugang zu den Weltnachrichten war somit ein zentrales Anliegen. Der *Christian Patriot* aus dem südindischen Madras äußerte sich in einem Rückblick auf ein Vierteljahrhundert publizistischer Tätigkeit wie folgt:

38 Vgl. Mojares, Resil B.: *Brains of the nation*. Pedro Paterno, T. H. Pardo de Tavera, Isabelo de los Reyes and the production of modern knowledge, Manila 2006; Thomas, Megan C.: *Orientalist Enlightenment. The Emergence of Nationalist Thought in the Philippines 1880–1898*, Cornell 2002.

39 *Kaffir Express*, 1.10.1870.

40 Ebenda.

„We try to bring together the various Christian organisations throughout India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa, in close touch with one another, and, by recording their activities, help to stimulate and coordinate their efforts.“⁴¹

Hier zählt also die Vernetzung der – bislang konfessionell wie regional getrennten – indischen Christen innerhalb und außerhalb des Landes (in Südasien, Südafrika und Großbritannien) zu den zentralen Zielen des journalistischen Programms; und die von Benedikt Anderson⁴² eindrucksvoll beschriebene Formation von *imagined communities* unter anderem durch das Medium der Presse ließe sich an diesem Beispiel eindrucksvoll studieren.

Dabei bezog sich der Blick über den engen Horizont der eigenen Region, wie ihn etwa in Südafrika der *Kaffir Express* programmatisch einforderte, auf Ereignisse aller Art, auf Entwicklungen im politischen und gesellschaftlichen Raum ebenso wie in der weiteren christlichen Welt. Dabei ist dann insbesondere ein deutliches Interesse an Nachrichten über die Situation einheimischer Christen in anderen „Missionsfeldern“ zu registrieren – frühe Anzeichen eines sich schrittweise entwickelnden Solidaritätsbewusstseins zwischen den indigen-christlichen Eliten unterschiedlicher Regionen, das als Voraussetzung für die in der Folgezeit sich beschleunigenden direkten Süd-Süd-Kontakte außerordentlich bemerkenswert erscheinen.

Erstes Beispiel: Samuel A. Crowther, der ehemalige Sklave, der 1864 zum ersten schwarzen Bischof der anglikanischen Kirche in Westafrika ernannt worden war. Er wurde so zugleich zu dem Symbol der Aufstiegshoffnungen westlich gebildeter Afrikaner – weshalb seine Entmachtung 1891 zu einem Proteststurm in Lagos und Sierra Leone führte (und den Anstoß zu einer Welle unabhängiger Kirchen Gründungen gab). Seine Geschichte wurde nun aber sehr aufmerksam nicht nur in der kirchlichen (und kolonialen) Öffentlichkeit West- und Südafrikas verfolgt, sondern auch in den Missionsgemeinden Asiens. Unter Verweis auf Crowther machte man sich etwa 1879 in Ceylon (Sri Lanka) sehr konkrete Gedanken über einen singhalesischen Bischof für die anglikanische Kirche des Landes,⁴³ und im südindischen Madras druckte der *Christian Patriot* 1898 einen Artikel über die immer noch als vorbildlich empfundenen Verhältnisse in Westafrika nach, dem er dann nur einen einzigen kommentierenden Satz hinzufügte: „When is India to have her own bishops?“⁴⁴. Schon 1873 musste sich ebenfalls in Madras die konservative *Madras Mail* gegen Stimmen wenden, die unter Hinweis auf das erfolgreiche Experiment Crowther einen „einheimischen Bischof“ auch für Südindien forderten;⁴⁵ und bereits 1870 – also im Jahr seiner Gründung – verwies der

41 Christian Patriot, 19.1.1916.

42 Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (rev. ed.), London 1991.

43 Als mögliche Bischofskandidaten vorgeschlagen wurden – unter Verweis auf Crowther „as a perfect success“ – die ceylonesischen Christen G. Gunawardene und H. Gunasekara. Vgl. CMS-Archiv Birmingham: C CE/O 29/23.

44 Christian Patriot, 18.6.1898.

45 Vgl. *Madras Mail*, 24.3.1873, p. 2: „Bishop Crowther, they think, has done well in Africa, and a Bishop of a portion of Tinnevely would do equally well. The fact is, just now, he

Kaffir Express in Südafrika gegenüber dem Rassismus europäischer Siedler, die die Zivilisationsfähigkeit der „eingeborenen“ Bevölkerung bezweifelten, auf das positive Gegenbeispiel des schwarzen Bischofs Crowther. Er wurde dabei präsentiert als „living proof of what can be done by the Gospel and education on a poor slave boy captured [...] on the West coast of Africa“⁴⁶. Transkontinentaler Aufmerksamkeit erfreute sich Crowther übrigens, wie bereits erwähnt, schon vor seiner Erhebung 1864 zum Bischof. Ähnliches ist auch am Beispiel des Henry Budd zu ersehen, der – als erster *native missionary* einer indianischen (im heutigen Kanada beheimateten) „Nation“ – mit Crowther verglichen wurde. Eine Durchmusterung der christlichen Presse Afrikas und Asiens, aber vereinzelt auch Lateinamerikas zwischen 1880 und 1915 liefert zahlreiche weitere Belege des ungewöhnlichen Interesses, dessen sich der westafrikanische „slave boy who became a bishop“ weit über die Grenzen Afrikas hinaus in der sich formierenden indigen-christlichen Öffentlichkeit dieser Zeit erfreuen konnte.

Ein anderes Beispiel ist der russisch-japanische Krieg 1904/05, der wie kaum ein anderes Ereignis die Imagination der asiatischen Massen anstachelte und den nationalistischen und panasiatischen Bestrebungen auf dem Kontinent Auftrieb gab.⁴⁷ Belegte doch der Sieg Japans in den Augen weiter Kreise nicht nur die Überlegenheit einer asiatischen Nation über das europäische Zarenreich, sondern zugleich auch der „orientalischen“ Zivilisation über das koloniale Christentum. Auch im christlichen Indien wurden diese Ereignisse heftig diskutiert, wie gerade die Berichterstattung des *Christian Patriot* zeigt, teils aber mit einer völlig anderen Schlussfolgerung. Denn es war ja – so der Ton zahlreicher Kommentare – erst der stimulierende Effekt der „christlichen Zivilisation“ gewesen, die mit der Öffnung Japans ins Land eingeströmt war und Japans beispiellosen Sprung in die Moderne allererst ermöglicht hatten. Diese Debatten führten dazu, dass indische Christen 1906 japanische Kollegen einluden. Thema ihrer bejubelten Vortragstour durch zahlreiche indische Städte mit oft tausenden Teilnehmern war die Frage: „What can India learn from Japan?“ Vieles, so lautete die Antwort der japanischen Gäste, angefangen von Bildungsangeboten für Frauen bis hin zu kirchlicher Eigenständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den ausländischen Missionaren. „What Japan has done, India can do.“ Organisiert wurde die Tour vom indischen *Young Men's Christian Association* (YMCA), der sich bereits früh in hohem Maße durch Selbstverwaltung und *Indian leadership* auszeichnete.⁴⁸

would not suit at all, and if Bishop Crowther has done well, Africa and Tinnevely differ very much the one from the other, and the CMS and SPG will act well, and wisely, to continue their present machinery, and trouble themselves less about a native bishop.“

46 *Kaffir Express*, 01.10.1870.

47 Dazu siehe jüngst Aydin, Cemil: *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, New York et al. 2007, der nicht nur die Auswirkungen auf panasiatische, sondern auch panislamische Bewegungen hervorhebt.

48 Vgl. Koschorke, Klaus: *Der Russisch-Japanische Krieg 1904/05 und die indigen-christlichen Eliten Indiens*, in: Becker, Dieter/Feldtkeller, Andreas (Hrsg.): *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz*, Erlangen 2000, S. 213 ff.

VON DER KOGNITIVEN INTERAKTION ZUR TRANSREGIONALEN VERNETZUNG

Damit kommen wir zur nächsten Frage: Wieweit führte die gegenseitige Wahrnehmung indigen-christlicher Eliten aus unterschiedlichen Ländern und Kontinenten auch zu direkten Kontakten? Solche direkten Kontakte – und frühe Ansätze einer transregionalen Netzwerkbildung – verstärkten sich signifikant seit der Jahrhundertwende. Nicht zufällig erlebten sie im Umkreis der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 einen ersten Höhepunkt. Diese Vernetzung vollzog sich im Rahmen unterschiedlicher Kanäle (zu denen die zu analysierende Journale wichtige Nachrichten liefern). Dazu zählen etwa:

- die Kommunikationsstrukturen der missionarischen (und frühen Ökumene-)Bewegung, die nicht nur von den jeweiligen missionarischen Zentren, sondern zunehmend auch von asiatischen und afrikanischen Christen für ihre Zwecke genutzt wurden;
- überregionale indigen-christliche Netzwerke außerhalb missionskirchlicher Strukturen wie etwa die *National Missionary Society of India*, die 1905 als eigenständiger Zusammenschluss indischer Christen gegründet wurde und dem Motto „Indian men, Indian money, Indian leadership“ folgte – tätig in Indien selbst, in Südasien sowie unter den Landsleuten in Südafrika;⁴⁹
- Kontakte im Rahmen panasiatischer und panafrikanischer Bestrebungen bzw. im Kontext der äthiopistischen Bewegung (auf beiden Seiten des Atlantik), die ja stets sowohl eine politische wie eine kirchliche Seite hatte und sich weithin als Gegenmodell zur missionarischen Globalisierung verstand.

Aber auch ganz andere Kontaktmöglichkeiten gewannen zunehmend an Bedeutung, etwa im Rahmen des Auslandsstudiums afrikanischer und asiatischer Intellektueller, des Exils sowie freiwilliger oder erzwungener Migration.

Der Besuch einer kleinen Delegation japanischer Kirchenführer in Indien 1906 war, wie bereits erwähnt, vom indischen YMCA organisiert worden. Gerade in Asien hatten sich die YMCA's rasch zu selbstverwalteten Einrichtungen und zum Treffpunkt kosmopolitisch orientierter urbaner Eliten entwickelt (weshalb sie ja auch vielfach von konkurrierenden Organisationen anderer Religionen imitiert wurden). Thema der viel bejubelten und auch in der Presse stark beachteten siebenwöchigen Vortragstour der japanischen Gäste durch Indien war die Frage, „How may India profit by the experiences of Japan?“ – eine Frage, die sie vor

49 Zu Details vgl. Thomas, George: *Christian Indians and Indian Nationalism 1885–1950*, Frankfurt 1979, pp. 146 ff.; Paul, Kanakarayan T.: *The Missionary Spirit in the Indian Church*, Madras 1909; Ebricht, Donald F.: *The National Missionary Society of India*, Chicago 1944; eine befriedigende monographische Behandlung ist dringendes Desiderat. Die *National Missionary Society* folgte dem Motto: „Indian men, Indian money, Indian Leadership“ und verstand sich zwar nicht als Konkurrenz zu westlich-missionarischen Unternehmungen, wohl aber als eigenständige Initiative indischer Christen, die zahlreiche Führungspersönlichkeiten der späteren indischen Ökumene-Bewegung wie V. S. Azariah hervorbrachte.

allem durch den Hinweis auf das patriotische Engagement und die kirchliche Eigenständigkeit japanischer Christen beantwortete. Was sich hier andeutete, war eine künftige Allianz asiatischer Kirchenführer in einer sich erstmals abzeichnende postkolonialen Ordnung des Kontinents.

Im Jahr 1907 fand in Tokio eine Konferenz der *World's Student Christian Federation* (WSCF) statt, eines anderen wichtigen Zweigs der in Entstehung begriffenen asiatischen Ökumenebewegung. Sie ist beschrieben worden als „the first international conference ever held in Japan“⁵⁰ und „first international gathering of any kind to be held in Japan or in Asia“⁵¹, mit starker Resonanz auch in der außerchristlichen japanischen Öffentlichkeit. In jedem Fall handelt es sich um die erste internationale christliche Konferenz mit einer Mehrheit asiatischer Teilnehmer, wobei die Mehrheit aus Japan, China und Indien kam, mit kleineren Delegationen aus Burma, Ceylon, Korea, den Philippinen und anderen Ländern. Die Konferenz fungierte zugleich als eine Art Kontaktbörse künftiger asiatischer Führungspersönlichkeiten. Die Welt sei „viel kleiner geworden“, als sie es noch vor 50 Jahren war, sagte der Japaner K. Ibuku in seiner Rede unter Verweis auf die drastisch verbesserten Reise- und Kommunikationsmöglichkeiten. Dies gebe nicht nur Gelegenheit, den „Westen“ über die Anliegen des „Ostens“ in Kenntnis zu setzen. Sie erleichterte vor allem auch den Informationsaustausch unter den Asiaten selbst (die ca. 500 der 627 Delegierten stellten). Dass es gerade eine Vereinigung christlicher Studenten war, der diese Brückenfunktion zufiel, verwundert nicht. Den asiatischen Studenten als der künftigen Elite des Kontinents galt sein langem die besondere Aufmerksamkeit von ökumenischen Aktivisten wie J. R. Mott; und die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 wertete es als deutliches Zeichen für das „Erwachen großer Nationen“, dass ein Land wie China – das lange Zeit in selbst gewählter Isolation verharrt hatte – erstmals seine Studenten in großer Zahl ins Ausland schickte.

Eine zentrale Bedeutung im Prozess der Vernetzung indigen-christlicher Eliten kam natürlich der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zu. An ihrer Beratung nahmen zwar nur 17 asiatische Delegierte (und kein offizieller Repräsentant aus Afrika) teil. Sie machten aber nach ihrer Rückkehr in ihren jeweiligen Heimatkirchen sehr rasch Karriere – wie etwa V. S. Azariah, der 1913 als erster Asiat zum anglikanischen Bischof in der südindischen Diözese von Dornakal erhoben wurde –, und wurden zu Multiplikatoren weiterreichender Kooperationsbestrebungen. Edinburgh war aber vor allem auch deshalb wichtig, weil es nicht nur zur „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung des Westens wurde. Es hatte zugleich auch eine qualifizierte Vor- und Nachgeschichte in den Debatten und Kontroversen der Missionskirchen Asiens und Afrikas. Dabei fungierte es – was in den Debatten zum Jubiläumsjahr 2010 kaum beachtet worden ist – gleichsam als Relaisstation, die Impulse aus den sogenannten Missionsfeldern in Übersee aufnahm und verstärkend dorthin zurückgab. Eine Vorgeschichte hatte Edin-

50 Weber, Hans-Ruedi: *Asia and the Ecumenical Movement 1895–1961*, London 1966, pp. 69 ff.: „first ecumenical world meeting in Asia“.

51 Hopkins, Charles H.: *J. R. Mott, 1865–1955. A Biography*, Grand Rapids 1979, pp. 313 ff.

burgh unter anderem in Gestalt einer sehr intensiven vorbereitenden Korrespondenz zu den einzelnen Themen der Konferenz, die sich nicht nur an die Missionare in Übersee, sondern gezielt auch an einheimische Kirchenführer (etwa in Japan) richtete. Die Nachgeschichte ist greifbar etwa in den 21 asiatischen Nachfolgekongressen der Jahre 1912/13. Sie setzten die Themen „National Church“ und „Indigenous leadership“ zentral auf die Tagesordnung und führten in zahlreichen asiatischen Ländern zur Gründung erst von *National Missionary Councils*, denen dann später (um 1922/23) *National Christian Councils* folgten – in Indien etwa mit der Maßgabe, dass 50% der Sitze einheimischen Christen vorzubehalten sei. Damit wurden die Grundlagen einer Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen gelegt, die zugleich zu ihrer beschleunigten Vernetzung innerhalb der sich entwickelnden asiatischen Ökumene führten.⁵²

Einen ersten Höhepunkt erreichte diese Entwicklung mit der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938, wo erstmals die Mehrheit der Delegierten aus den nun sogenannten Jungen Kirchen des Südens stammte. Dabei kam es zu intensiven Begegnungen und Interaktionen zwischen afrikanischen und asiatischen Christen. Afrikanische Delegierte suchten – in (irrtümlich) erwarteter Kooperation mit den Asiaten – eigene Themen auf die Tagesordnung dieser ökumenischen Weltversammlung zu setzen. Umgekehrt führte die Begegnung mit den asiatischen Kirchen zu einer veränderten Wahrnehmung der eigenen Situation. „I came home“ – so Albert Luthuli, südafrikanischer Konferenz-Teilnehmer und späterer ANC-Präsident – „an incisive critic of South African Christianity“⁵³.

Es gab nun natürlich auch noch ganz andere Kanäle transregionaler Vernetzung, außerhalb der sich entwickelnden organisierten Ökumene-Bewegung und missionskirchlicher Strukturen, sowohl in Asien wie in Afrika. Im Blick auf Afrika müsste man etwa die verschiedenen Vernetzungsformen der afrikanischen unabhängigen Kirchen und Konzepte wie das des *Black Atlantic* diskutieren, wofür hier nicht der Ort ist.⁵⁴ Stattdessen wird zum Abschluss auf ein Beispiel verwiesen, das den Zusammenhang von Presse, Globalisierung, kognitiver Interaktion und Vernetzung indigen-christlicher Eliten in besonders eindrücklicher Weise veranschaulicht und das man unter die Überschrift stellen könnte: „Transkontinentale Kirchengründung durch Zeitungslektüre“. Es handelt sich um die *African Orthodox Church* (AOC), eine sich selbst als „orthodox“ verstehende Kirche, die aus afrikanischer Initiative hervorgegangen ist und noch heute existiert.⁵⁵ Diese AOC existierte in drei Regionen: in den USA, in Südafrika und in Ostafrika. Ge-

52 Vgl. Koschorke, Klaus: *The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa*, in: idem (ed.): *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Wiesbaden 2002, pp. 189 ff.

53 Zu Tambaram als ökumenischer Versammlung und Forum intensivierter Süd-Süd-Kontakte vgl. Ludwig, Frieder: *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938*, Göttingen 2000, S. 85.

54 Zu verweisen ist etwa auf die von Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Harvard 1993, angestoßenen Debatten.

55 Vgl. den Beitrag von Ciprian Burlaciu in diesem Band.

gründet wurde sie 1921 in New York durch George Alexander McGuire, einen früheren anglikanischen Priester westindischer Herkunft. Die Nachricht von diesem Ereignis fand Eingang in die *Negro World*, das Journal der *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) des Marcus Garvey, und sie wurde gelesen sowohl in Südafrika wie in Uganda, wo sie jeweils auf großes Interesse stieß. In beiden Ländern beschloss man, mit dem Oberhaupt („Metropolit“) der Gemeinschaft in New York Kontakt aufzunehmen; und in Südafrika gründete ein gewisser Daniel W. Alexander bereits 1924 eine Filiale der AOC – bevor es überhaupt zu einem brieflichen oder gar persönlichen Kontakt gekommen war. Eine Reise nach New York fand erst 1927/28 statt, und bei der Gelegenheit wurde Daniel W. Alexander dann auch zum „Erzbischof“ der AOC für Afrika geweiht. Am Anfang dieser Entwicklung aber stand eine Zeitungsnotiz in einem Journal der afroamerikanischen Presse.