

Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) – Forschungsstand und Perspektiven einer neuen Disziplin

KLAUS KOSCHORKE

1. Historiographische Trends (Asien, Afrika, Lateinamerika) seit 1945

In wohl kaum einen anderen Bereich der Kirchengeschichte hat es in den vergangenen fünfzig Jahren derartig tiefgreifende Umbrüche gegeben wie im Bereich der Außereuropäischen Christentumsgeschichte; und diese Entwicklung ist zugleich Indiz für die veränderte Stellung der christlichen Gemeinschaften Asien, Afrikas und Lateinamerikas in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld wie im Kontext der globalen Ökumene. Die innerkirchliche Emanzipation der aus der westlichen Mission hervorgegangenen Kirchen Asiens und Afrikas, die dem politischen Dekolonisierungsprozeß der 50er und 60er Jahre teils parallel ging, teils aber auch deutlich früher einsetzte, artikulierte sich nicht nur in unterschiedlichen Formen organisatorischer Unabhängigkeit und der Ausbildung eigenständiger – sogenannter kontextueller – Theologieentwürfe¹. Sie war zugleich vielfach von einer veränderten Wahrnehmung der eigenen Geschichte begleitet. Diese schlug sich in zahlreichen Projekten einer neuen Historiographie nieder, die die Geschichte der einzelnen christlichen Kirchen und Gemeinschaften im Kontext der jeweiligen nationalen und gesellschaftlichen Entwicklung zu beschreiben suchte. Diese Unternehmungen waren zunächst wenig koordiniert, vielfach auch wenig professionell, und unterschieden sich von Land zu Land. In den 80er Jahren wurden sie zunehmend vernetzt, zunächst auf kontinentaler und später auf transkontinentaler Ebene. Zugleich dokumentieren sie einen Perspektivenwechsel. Das primäre Interesse galt nicht länger den Protagonisten der westlichen Missionsbewegung, sondern den einheimischen Akteuren und lokalen Christentumsformationen.

Indien mag hier als Beispiel dienen. Obwohl es auf eine langdauernde christliche Präsenz zurückblicken kann – die nach neuesten Erkenntnissen bis

1 Bester Überblick: G. COLLET (Hrsg.), *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990.

mindestens in das 3., wenn nicht das 2. Jahrhundert zurückreicht –, diente etwa in den protestantischen Colleges des Landes bis in die 60er Jahre die englische Übersetzung einer ursprünglich in Deutsch verfassten Darstellung vom Anfang dieses Jahrhunderts als Grundlage des kirchengeschichtlichen Unterrichts: die „Missionsgeschichte Indiens“ des deutschen Missionswissenschaftlers Julius Richter von 1911². Ende der 60er Jahre kam es dann zur Neugründung der Church History Association of India (CHAI) – verbunden mit der Wende zu einer sich strikt als „nationalistisch“ verstehenden Kirchengeschichtsschreibung. Sie war gekennzeichnet durch das Bemühen, die Geschichte der christlichen Gemeinschaft Indiens als integralen Bestandteil der nationalen Geschichte zu begreifen. Ihr Interesse galt dabei nicht so sehr den westlich-konfessionellen Varianten des indischen Christentums als vielmehr den „Pioneers of Indigenous Christianity“ – Persönlichkeiten also wie Krishna Mohan Banerjea oder Parany Andy, die im 19. Jahrhundert den Versuch einer indischen Interpretation der christlichen Botschaft unternommen und sich dabei auf die kulturellen Traditionen des Landes bezogen hatten. Verbunden waren diese Projekte mit dem Aufbau eines Archivwesens, das die Quellen dieser neuen Sichtweise zusammenzutragen bestrebt war (in dieser Koppelung ein für Asien durchaus verallgemeinerungsfähiger Vorgang)³. – Daß Indien nicht einen einzigen – nationalen – Kontext darstellt, sondern zugleich durch eine Vielzahl regionaler Identitäten bestimmt ist, ist demgegenüber das organisierende Prinzip der interdenominationalen „History of Christianity in India“ (1982ff.). Sie mißt den unterschiedlichen regionalen Entwicklungen breiten Raum zu⁴.

Analoge Entwicklungen sind auch im anderen Teilen Asiens zu registrieren, bei großen Unterschieden im Einzelnen. Korea etwa – das asiatische Land mit der stärksten Zunahme des christlichen Bevölkerungsanteils – erweist sich in historiographischer Hinsicht als außerordentlich produktiv. Eine mehrbändige Geschichte des Christentums in Korea, die erstaunlicherweise auch die Entwicklung im kommunistischen Nordkorea abdeckt, erlebte in rascher Folge mehrere Auflagen und fand nicht nur in akademischen Zirkeln,

2 J. RICHTER, *A History of Missions in India* (translated by S.H. MOORE), Edinburgh – London 1908, 1911.

3 K. BAAGO, *Pioniers of Indigenous Christianity*, Madras 1969.

4 Forschungsgeschichtliche Überblicke: John C.B. WEBSTER, *The History of Christianity in India: Aims and Methods*, in: *Bangalore Theological Forum* 10, 1978, S. 110-148; K. KOSCHORKE, *Trends asiatischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift für Mission* 13, 1987, S. 183ff.; *Report from The Church History Association of India Triennial*, Bangalore 16-19, 1999, in: *Indian Church History Review* 33, 1999, S. 140-158.

sondern auch in einer breiteren Öffentlichkeit lebhaft Resonanz⁵. Gesamtasiatische historiographische Initiativen (wie die der Christian Conference of Asia [CCA]) sind seit Anfang der 70er Jahre zu beobachten. Zusammenschlüsse asiatischer Historiker und Theologen etwa im Programme for Theology and Cultures in Asia (PTCA) bemühen sich um die Erschließung indigener Ressourcen christlicher Kultur und Geschichte in Asien von den vorkolonialen Anfängen bis in die Gegenwart⁶.

Auch in Afrika ist seit Ende der 60er Jahre die verstärkte Abkehr von der traditionellen missionszentrierten Betrachtungsweise zu registrieren. Noch 1969 hielten es prominente Historiker wie J.F.A. Ajayi und E.A. Ayande für erforderlich, im Blick auf eine künftige Kirchengeschichte des Kontinents die stärkere Berücksichtigung der einheimischen Agenten der Evangelisierung Afrikas zu fordern. Insbesondere seien die afrikanischen unabhängigen Kirchen, stärkster Faktor des explosiven Wachstums des Christentums auf dem Kontinent, angemessen zu berücksichtigen⁷. Inzwischen ist deren Geschichte vielerorts ungleich besser dokumentiert als die der aus der westlichen Missionsarbeit hervorgegangenen sogenannten historischen Kirchen. Trotz beachtlicher Einzelinitiativen – und trotz bemerkenswerter Vorläufer einer indigen-afrikanischen Kirchengeschichtsschreibung bereits Ende des letzten Jahrhunderts⁸ – ist die gesamtafrikanische Vernetzung regionaler Historiographieprojekte noch nicht so recht vorangekommen. Einen historiographischen Boom erlebt gegenwärtig Südafrika. Zur Aufarbeitung der Apartheitsära tragen auch zahlreiche auf die Christentumsgeschichte des Landes bezogenen Oral-History-Projekte bei⁹.

-
- 5 M. YI, Yesterday and Today in the Studies on the History of Christianity in Korea (in Koreanisch), in: The Institute for Korean Church History (Hrsg.), *Christianity and History in Korea*, Seoul 2000; The Committee of Writers on the North Korean Church History, *A History of the Church in North Korea* (in Koreanisch), Seoul: The Institute for Korean Church History Press, 1996; vgl. K. KOSCHORKE, Neue Impulse der kirchengeschichtlichen Arbeit in Korea, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 49, 1993, S. 133ff.
 - 6 T.K. TOMAS (ed.), *Christianity in Asia. Vol. 1. North East Asia*, Singapore 1979; M.D. DAVID (ed.), *Asia and Christianity*, Bombay 1985; ders. (ed.), *Western Colonialism in Asia and Christianity*, Bombay 1988; J.C. ENGLAND / A.C.C. LEE (eds.), *Doing Theology with Asian Resources*, Auckland 1993; S. SUNQUIST / D. WU / J. CHIEW (Hrsg.), *Dictionary of Asian Christianity*, Grand Rapids 2001.
 - 7 J.F.A. AJAYI / E.A. AYANDELE, *Writing African Church History*, in: P. BEYERHAUS / C.F. HALLENCREUTZ (Hrsg.), *The Church Crossing Frontiers*, Uppsala 1971, S. 90-108.
 - 8 C.Ch. REINDORF, *History of the Gold Coast and Asante*, Basel 1895; dazu: P. JENKINS (ed.), *African Pastors and African History in the 19th Century*. C.C. Reindorf and Samuel Johnson [sic!], Basel 1998; M.R. DOORTMONT, *Recapturing the Past. Samuel Johnson and the construction of Yoruba history*, Ph.D. Rotterdam 1994.
 - 9 M.R. SPINDLER, *Writing African Church History (1969–1989): A Survey on Recent Studies*, in: *Exchange* 19, 1990, S. 70-87; K. BEDIAKO, *Christianity in Africa*, Edinburgh 1995; O.U.

Im Blick auf Lateinamerika ist vor allem auf die zahlreichen Projekte von CEHILA (Comisión de Estudios de la Iglesia en Latinoamérica), der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte, zu verweisen. 1973 gegründet, hat sie sich einer Kirchengeschichtsschreibung in der „Option für die Armen“ verschrieben. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den marginalisierten, in der traditionellen Geschichtsschreibung weithin übergangenen Bevölkerungsgruppen wie den Indios, afroamerikanischen Sklaven, Industriearbeitern, unterdrückten Frauen, Campesinos, europäischen Einwanderern aus den Unterschichten etc. Realisiert wurde bislang vor allem das Projekt einer 10-bändigen integrierten Kirchengeschichte des Kontinents. Noch nicht abgeschlossen ist eine Reihe mit Darstellungen zur Kirchengeschichte der einzelnen Länder Lateinamerikas. Verschiedene Untersuchungen sind der Theologie-, der Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte und dabei insbesondere den unterschiedlichen Spielarten lateinamerikanischer Volksreligiosität gewidmet. In jüngster Zeit wird verstärkt die konfessionelle und religiöse Pluralisierung des Kontinents thematisiert¹⁰.

Die Verknüpfung der Kontinentalgeschichten Asiens, Afrikas und Lateinamerikas ist das Ziel unterschiedlicher Initiativen Ende der siebziger und achtziger Jahren. Es formieren sich verschiedene Netzwerke¹¹, die sich dem widmen, was nun als „Kirchengeschichte der Dritten Welt“ (Church History of the Third World, History of Christianity in the Non-Western World) verhandelt wird. Hervorzuheben ist dabei insbesondere die – stark einem dependenztheoretischen Ansatz verpflichtete – historische Arbeitsgruppe von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), der Ökumenischen

KALU (ed.), *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective*, Bern 1988; Ph. DENIS, Cinquante ans d'historiographie religieuse en Afrique du Sud, in: RHE 91, 1996, S. 872-883; G.C. OOSTHUIZEN, *Indigenous Christianity and the Future of the Church in South Africa*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 1997, S. 8-12; Center for the Study of Christianity in the Non-Western World (ed.), *The African Christianity Project (CD-ROM)*, Edinburgh 1999.

- 10 Cf. J. MEIER, *Escribir la historia de la iglesia a partir del pueblo*, in: CEHILA: *Presencia Ecueménica* VI 16/17, 1990, S. 3-8; H.-J. PRIEN, *Kirchengeschichte Lateinamerikas. Ein Forschungsbericht*, in: *Theologische Literaturzeitschrift* 11, 1986, S. 785-800; *Vinte Anos de Produção Historiográfica da CEHILA – Balanço Crítico*, in: *Boletim-CEHILA* 47-48, 1993/94, S. 1-54; G. MELÉNDEZ (ed.), *CEHILA. 25 Años 1973-1998*, San José 1997; A. LAMPE, *História e Libertação*, Petrópolis 1995. Englischsprachige Gesamtdarstellung: E. DUSSEL (ed.), *The Church in Latin America 1492-1992*, Tunbridge Wells – Maryknoll 1992. – H.-J. PRIEN (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Frankfurt – Madrid 1998; Ch. SMITH / J. PROKOPY (ed.), *Latin American Religion in Motion*, 1999.
- 11 Im Rahmen des „Theological Education Fund“ [TEF], der „International Association for Mission Studies“ [IAMS] oder des Programms „Documentation, Archives, Bibliographies“ [DAB].

Vereinigung der Dritt-Welt-Theologen. Sie zielt auf eine „new Church History, reflecting the new situation in Third world countries after World War II, in which the churches are seeking self-hood and self-expression“¹². Ihre zahlreichen Projekte konnten bislang nur zu einem geringen Teil abgeschlossen werden.

Ansätze zu einer sogenannten „globalen Kirchengeschichte“, die die einzelnen kontinentalkirchlichen Traditionen in eine übergreifende globale Perspektive zu integrieren sucht, werden gegenwärtig vor allem im angelsächsischen Raum diskutiert. Verwiesen sei etwa auf das Global Church History Project, Pasadena/USA, oder die internationalen Konsultationen zur History of World Christian Movement, die gegenwärtig in Pittsburgh und New York/USA durchgeführt werden. Unter Beteiligung zahlreicher international renommierter Autoren hat Adrian Hastings 1999 eine „World History of Christianity“ veröffentlicht, die – eher additiv – einen Überblick über die Christentumsgeschichte in den einzelnen Kontinenten vermittelt¹³. Diese im Einzelnen sehr unterschiedlichen Projekte reagieren auf die Auflösung traditioneller Religionsgeographien, wie sie nicht nur im Verhältnis der großen Weltreligionen, sondern ebenso auch im Zuge der binnenchristlichen Differenzierung zu beobachten ist. Zugleich tragen sie der verstärkten Präsenz außereuropäischer kirchlicher Kulturen in Gestalt der unterschiedlichen Einwanderergemeinden in den westlichen Metropolen Rechnung. Äthiopische Orthodoxe, nigerianische Aladura-Christen, koreanische Presbyterianer oder bolivianische Pfingstler sind nicht nur in ihren jeweiligen Heimatländern, sondern ebenso in New York, Birmingham oder Frankfurt anzutreffen.

2. Aktuelle Herausforderungen

Im kirchengeschichtlichen Diskurs des deutschsprachigen Raums sind die hier skizzierten Diskussionen bislang nur sehr begrenzt rezipiert worden. Für die Außereuropäische Christentumsgeschichte gilt ganz analog das, was J. Osterhammel zur Situation der Außereuropa-Geschichte im Ganzen festgestellt hat: daß nämlich „fast überall das Interesse an der Geschichte Asiens, Afrikas und

12 L. VISCHER (ed.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodization*, Bern 1985, S. 131.

13 A. HASTINGS (ed.), *A World History of Christianity*, London 1999; vgl. W.R. SHENK, *Towards a Global Church History*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 20, 1996, S. 50-57; J. McMANNERS (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford – New York 1990.

Lateinamerikas ... dasjenige in Deutschland weit übertrifft“¹⁴. Das hat im Einzelnen sehr unterschiedliche Gründe wie etwa den im Vergleich zu den ehemaligen Kolonial- und jetzigen Einwanderungsländern England, Frankreich oder den USA traditionell geringeren Überseebezug der deutschen Gesellschaft und Kirchen. Im Blick auf die akademischen Organisationsformen ist insbesondere auf die andauernde Trennung von Kirchen- und Missionsgeschichte zu verweisen, wie sie vor allem im protestantischen Bereich anzutreffen ist. Kirchengeschichte hat es dabei traditionellerweise vor allem mit der Geschichte des Christentums in Europa bzw. in seinen westlichen Zentren zu tun, Missionsgeschichte – sofern sie überhaupt unterrichtet wird – mit der außereuropäischen Welt. Auch in jüngst erschienenen Standardwerken zur Kirchengeschichte (wie etwa W.-D. Hauschilds „Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte“, 1995/99) bleibt die Realität und Geschichte des außereuropäischen Christentums so gut wie vollständig ausgeblendet. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung betont demgegenüber traditionellerweise stärker die weltkirchlichen Bezüge. Dafür aber ist sie umgekehrt nach wie vor vielfach wenig oder nicht interessiert an Entwicklungen außerhalb der katholischen Welt.

Andererseits wächst das Unbehagen an dieser Situation. Zu dramatisch haben sich die ökumenischen Rahmenbedingungen verändert. Im globalen ökumenischen Diskurs ist die Stimme der außereuropäischen Kirchen immer wichtiger geworden. Viele Debatten, die hierzulande eigentlich erst jetzt voll einsetzen – wie etwa die Herausforderung der Kirchen durch den religiösen Pluralismus –, haben dort eine lange Tradition. Schon rein demographisch lebt die Mehrheit der Christen, weltweit betrachtet, seit Ende der siebziger Jahre nicht länger in der nördlichen, sondern in der südlichen Hemisphäre. In Zukunft werden sich die Gewichte noch stärker in dieser Richtung verschieben¹⁵. Der Ausschnitt aus der Karte der Weltchristenheit, den die Kirchengeschichte als etablierte und in sich hochdifferenzierte akademische Disziplin bearbeitet, schrumpft ständig. Gerade eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte kann sich nicht länger der Aufgabe verweigern, nicht nur der konfessionellen Vielfalt, sondern auch der geographisch-kulturellen Pluralität des Weltchristentums gerecht zu werden.

Dementsprechend gibt es verschiedene Initiativen, die darauf abzielen, die neue Disziplin Außereuropäische Christentumsgeschichte auch im deutschsprachigen Raum zu begründen, konzeptionell weiterzuentwickeln und kurrikulumsfähig zu machen. Zu diesen Projekten, die in Kooperation zwischen

14 J. OSTERHAMMEL, Außereuropäische Geschichte: Eine historische Problemskizze, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 46, 1995, S. 253-276, hier: S. 256.

15 Cf. D.L. ROBERT, *Shifting Southward: Global Christianity Since 1945*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 24, 2000, S. 50-58.

katholischen und protestantischen Fachkollegen durchgeführt werden, zählen: Forschungsprojekte, vor allem solche in komparatistischer Perspektive, die die Landkarte der außereuropäischen Christentumsgeschichte neu abzustecken geeignet sind; Fachkongresse (wie das München-Freisinger Symposium 1997 über „Christen und Gewürze“, das Mühlheimer Kolloquium 1998 zu den Übersee-Aktivitäten der Jesuiten oder das München-Freisinger Symposium 2001 über transkontinentale Perspektiven der Außereuropäischen Christentumsgeschichte)¹⁶, die zugleich auf die Bildung interdisziplinärer Netzwerke abzielen; eine für den akademischen Unterricht bestimmte Quellsammlung sowie ein entsprechendes Studienbuch zur Geschichte des Christentums in Asien, Afrika und Lateinamerika 1450–1990; neue Reihen als Diskussionsforum für regional spezialisierte Christentumshistoriker und Vertreter der verschiedenen historischen und kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen¹⁷; und anderes mehr. Auch im Blick auf die angestrebte curriculare Verankerung des neuen Fach sind erste positive Zwischenergebnisse zu verzeichnen. An den evangelisch-theologischen Fakultäten Bayerns etwa soll die Außereuropäische Christentumsgeschichte Wahlpflichtfach bei den kirchengeschichtlichen Abschlußprüfungen werden.

Von der traditionellen Missionsgeschichte unterscheidet sich die Außereuropäische Christentumsgeschichte vor allem dadurch, daß sie weniger die Abfolge westlicher Sendungsveranstaltungen als vielmehr die Geschichte des Christentums im Kontext unterschiedlicher außereuropäischer Gesellschaften und Kulturen beschreibt. Klassische Themen der herkömmlichen Missionsgeschichte – wie die evangelisatorischen Aktivitäten der einzelnen Missionsträger, der Aufbau kirchlicher Strukturen und der Export konfessioneller Identitäten nach Übersee – sind dabei unverändert von Bedeutung, jedoch als Teil eines umfassenderen Ganzen. Das primäre Interesse gilt vielmehr den spezifischen Ausprägungen des Christentums im Kontext einer gegebenen Kultur: Weniger der europäische Missionar als vielmehr die lokalen Akteure und einheimischen Multiplikatoren des Christianisierungsprozesses stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die spezifischen Herausforderungen durch das je-

16 Publiziert liegen vor: K. KOSCHORKE (Hrsg.), „Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen 1998; J. MEIER (Hrsg.), „... usque ad ultimum terrarum“. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Göttingen 2000. Die Akten der München-Freising II Konferenz („Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental links in the history of non-Western Christianity“), hrsg. von K. KOSCHORKE, sollen 2002 erscheinen.

17 Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) / Studies in the History of Non-Western Christianity (= StAECG), bisher bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

weilige religiöse, kulturelle und sozioökonomische Umfeld, die darauf bezogenen Debatten, Kontroversen und Versuche einer innerchristlichen Konsensfindung sowie die resultierenden Gestalten sozialer Präsenz des Christentums sind Themen der Diskussion. Die Entstehung christlicher Gemeinden wird eingezeichnet in das sehr viel weitere Spektrum unterschiedlicher Formen der Interaktion zwischen christlichem Glauben und lokaler Kultur – einschließlich seiner Rezeptionsgeschichte im außerchristlichen Raum. „Uns interessiert nicht nur der erste europäische Missionar, nicht nur der erste einheimische Konvertit, sondern ebenso auch dessen Nachbar, der Hindu geblieben ist“, hat etwa der indische Kirchenhistoriker (und zeitweilige Präsident der Church History Association of India) Mohan David die anstehende Aufgabe charakterisiert. Gerade für Indien läßt sich zeigen, daß die Aufnahme biblischer Impulse bzw. des evangelikalen Programms der frühen britischen Missionare des 19. Jahrhunderts weitgehend außerhalb der etablierten missionskirchlichen Kanäle verlief. Der bengalische Hindu-Reformer Ram Mohun Roy (1772–1833) etwa war zugleich auch Autor einer Schrift über „The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness“ (1822). Seine Bibelrezeption hatte ihrerseits erhebliche Rückwirkungen auf die entstehenden protestantischen Gemeinden Indiens. Umgekehrt war dann das spätere Revival von Hinduismus und Buddhismus im ausgehenden 19. Jahrhundert in vielen Merkmalen mitbedingt durch das Vorbild des bekämpften Missionsprotestantismus, wie es etwa der srilankanische Religionssoziologe G. Obeyesekere am Paradigma des von ihm als „Protestant Buddhism“ bezeichneten buddhistischen Revivals in Ceylon Ende des 19. Jahrhunderts klassisch dargestellt hat¹⁸. Die aus der westlichen Missionstätigkeit hervorgegangen christlichen Gemeinden des Landes wiederum reagierten auf den religiös-kulturellen Nationalismus, der mit diesem Revival Hand in Hand ging, mit dem Programm der „Indigenisierung“ bzw. der Suche nach einer „national form of Christianity“ – Beispiele eines Interaktionsprozesses, der sich über viele Etappen fortsetzte und zugleich die gegenwärtige Vielgestaltigkeit des asiatischen Christentums begreiflich macht.

Verschiebt sich so die Aufmerksamkeit weg von den Zentren der missionarischen Bewegung hin zur Vielfalt regionaler christentumsgeschichtlicher Entwicklungen, so kann sich eine Außereuropäische Christentumsgeschichte – die zugleich eine Orientierungsleistung im Blick auf die aktuelle ökumenische Landschaft zu erbringen bestrebt ist – andererseits nicht mit der bloßen Addition einzelner Lokal- und Regionalgeschichten begnügen. Die bloße Aneinanderreihung der Christentumsgeschichte Boliviens, Botswanas oder Balis ergibt

18 G. OBEYSEKERE, *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, in: *Modern Ceylon Studies* 1, 1970, S. 43-63; G.D. BOND, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Columbia S.C. 1988, S. 3ff., 45-74.

noch keinen sinnvollen Zusammenhang. Vielmehr stellt sich in neuer Weise die Aufgabe, gemeinsame Themen, übergreifende Strukturen und verbindende Erfahrungen in den unterschiedlichen regionalen oder kontinentalkirchlichen Traditionen zu identifizieren – solche, die nicht einfach (wie in der traditionellen Missionsgeschichte) die Perspektive der missionarischen Zentralen reproduzieren, diese aber doch einschließen und zugleich Etappen einer zunehmend als gemeinsam erfahrenen Geschichte zu beschreiben vermögen.

3. Veränderte Perspektiven

Die Vielzahl der Themen, die im Rahmen der Außereuropäischen Christentumsgeschichte zu behandeln sind, und die Fülle der sich daraus ergebenden neuen Perspektiven können an dieser Stelle naturgemäß nicht vorgestellt werden. Besondere Aufmerksamkeit gilt der *Vielfalt lokaler Christentumsvarianten*, wie sie sich im Verlauf der Begegnung der westlichen Missionsbewegung mit den unterschiedlichen außereuropäischen Kulturen bildeten, und zwar von Anfang des neuzeitlichen Expansionsprozesses an, nicht erst als Merkmal der gegenwärtigen – vielfach als postkolonial und postmissionarisch bezeichneten – Phase der außereuropäischen Christentumsgeschichte. Diese Feststellung bezieht sich keineswegs nur auf jene altorientalistisch-orthodoxen Kirchen, auf die etwa die Portugiesen im frühen 16. Jahrhundert trafen, als sie – auf der Suche nach dem legendären Priesterkönig Johannes bzw. nach den in den sagenhaften Reichen des Ostens vermuteten „Christen und Gewürzen“ – in Indien mit den einheimischen Thomaschristen oder in Äthiopien mit der orthodoxen Kirche des Landes in Kontakt traten (die sie dann sogleich nach römischem Vorbild umzugestalten suchten). Ins Auge zu fassen ist vielmehr das breite Spektrum an Formen der Interaktion zwischen westlichem Christentum und indigenen Gesellschaften. Es reicht von Annahme, Ablehnung, kritischer Selektion bis hin zu modifizierender Veränderung des missionarischen Angebots. Dabei kam es vielfach auch zu einer eigenständigen Rezeption des christlichen Glaubens, die zugleich zur Ausbildung indigener Christentumsformationen führte.

Das christliche Kongo-Königreich des 16. Jahrhunderts etwa ist natürlich nicht ohne das prägende Vorbild und den laufenden Kontakt zum portugiesischen Kolonialkatholizismus verständlich. Zugleich aber stellt es unstrittig eine eigenständige afrikanische Christentumsvariante dar, eine „distinctly Kongo version of Christianity“, wie es nach den Studien von Peter Gray und Adrian Hastings erst jüngst wieder John Thornton eindrücklich in Erinnerung ge-

rufen hat¹⁹. Der erster Herrscher des christlichen Kongo, Afonso I. (1506–1543), der eine ausgedehnte Korrespondenz mit seinen portugiesischen Amtskollegen in Lissabon sowie der Kurie in Rom unterhielt, verstand sich dabei sowohl als Vertreter einer Modernisierung wie einer Evangelisierung des Landes. Zum Aufbau einer einheimischen Kirche im Kongo schickte er seinen Sohn Dom Henrique zur theologischen Ausbildung nach Portugal, von wo er 1521 als erster – und bis ins 19. Jahrhundert letzter – schwarzer Bischof Afrikas in seine Heimat zurückkehrte, dort jedoch schon bald verstarb. Portugiesische Missionare kamen ins Land, freilich als geladene Gäste. Symbole der alten Religion wie die Fetische wurden durch Kreuze ersetzt, umgekehrt das Christentum in die traditionellen kongolesischen Vorstellungen vom Universum integriert. Europäische Besucher des 16. und 17. Jahrhunderts nahmen an diesem ‚inkluisiven‘ Christentumsverständnis keinen Anstoß. „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“²⁰. Den erklärtermaßen katholischen Charakter des Reiches vermochten Afonsos Nachfolger 300 Jahre lang zu behaupten. Sie wußten sich gar – so etwa der von 1695–1718 regierende Kongoherrscher Pedro IV. – mit den Titel eines Verteidigers der kirchlichen Rechtgläubigkeit („Defensor fidei“) zu schmücken²¹. Reste dieses Kongo-Katholizismus waren noch im 19. Jahrhundert anzutreffen.

Im Blick auf Lateinamerika sind die unterschiedlichen Ansätze eines indianischen Christentums bereits im 16. Jahrhundert bemerkenswert. Die frühe Christentumsgeschichte des Kontinents ist keineswegs nur durch die verhängnisvolle Verbindung von Kreuz und Conquista sowie die darauf bezogenen kolonialetischen Debatten eines Antonio de Montesinos oder Bartolomé de Las Casas bestimmt. Sie ist zugleich in sehr viel höherem Maße, als dies gemeinhin wahrgenommen wird, durch Experimente zum Aufbau einer indianischen Kirche charakterisiert. Bereits um 1536 diskutierte man etwa in Mexiko über die Einrichtung eines Seminars zur Ausbildung eines indianischen Kle-

19 R. GRAY, *Black Christians and White Missionaries*, London 1990, S. 35-56; A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, S. 79ff., 635ff.; ders., *The Christianity of Pedro IV of the Kongo, the ‚Pacific‘ (1695–1718)*, in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Christen und Gewürze*, S. 59-72; J. THORNTON, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge 1998; ders., *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*, Cambridge 1998; ders., *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition 1641–1718*, Madison 1983; ders., *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750*, in: *Journal of African History* 25, 1984, S. 147-167, hier: S. 155.

20 H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, S. 50-65, hier: S. 58.

21 HASTINGS, *Pedro IV*, S. 69.

rus²². Zumindest bestimmte Gruppen innerhalb der missionstreibenden Orden und dabei insbesondere unter den Franziskanern erstrebten den Aufbau einer indianischen Urkirche – in bewußtem Gegensatz zu den als verkrustet beurteilten kirchlichen Strukturen in der Alten Welt. Diesem Zweck diene u.a. die Produktion einer reichhaltigen kirchlichen Literatur in einer Vielzahl autochthoner Sprachen. Allein aus Mexiko sind uns für den Zeitraum zwischen 1524 und 1572 über hundert Werke (Predigten, Katechismen, Grammatiken, Andachtsbücher etc.) in einer der einheimischen Sprachen erhalten²³.

Dies sind Aktivitäten des missionarischen Lagers. Wichtiger sind die erhaltenen (bzw. rekonstruierbaren) *Stimmen indianischer und mestizischer Christen* dieser Zeit. Wenngleich im einzelnen literarisch stilisiert, kann doch etwa der bei Pedro de Quiroga (um 1563) überlieferte Bericht eines Neubekehrten aus dem Inka-Adel Perus im Kern sicherlich als authentisch gelten. Er besticht durch die Verbindung von tiefer Jesusfrömmigkeit mit einer scharfen Kritik der gegebenen kolonialkirchlichen Realitäten²⁴. – Ganz analog ist das Votum unterschiedlicher indigen-christlicher Chronisten des andinen Raums aus dem 16.–18. Jahrhundert (unter denen die berühmte Bilderchronik des Felipe Guaman Poma de Ayala wohl das bekannteste, aber keineswegs das einzige Beispiel darstellt). Auch die Werke eines Juan de Santa Cruz Pachacuti und Inca Garcilaso de la Vega zeichnen sich dadurch aus, daß sie „das Christentums [sic!] innerhalb ihres eigenen kulturellen Bezugsrahmens integrierten, während sie sich gleichzeitig der kolonialen Ordnung widersetzen“²⁵. – Indianische Bruderschaften, vielfach im 16. Jahrhundert gegründet, spielten als Instrumente religiöser Selbstorganisation und als Trägergruppen beim „Aufbruch in eine utopisch-christliche Gesellschaft“ eine wichtige Rolle²⁶. – Einheimische Künstler entwickelten im Rahmen der gegebenen kolonialkirchlichen Strukturen eigenständige Stilrichtungen. Die Maler der Cuzco-Schule

22 J. SPECKER, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jh., in: Festschrift L. Kilger. Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Fribourg 1950, S. 73-97, hier: S. 75; H.-J. PRIEN, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, S. 250f.

23 R. RICARD, La conquista espiritual de México, México 1986, S. 423-430; J. BAUMGARTNER, Evangelisierung in indianischen Sprachen, in: M. SIEVERNICH u.a. (Hrsg.), Conquista und Evangelisation, Mainz 1992, S. 313-437.

24 Pedro DE QUIROGA, Coloquios de la Verdad (deutsch bei: M. DELGADO, Gott in Lateinamerika, Düsseldorf 1991, S. 166ff.).

25 J. KLAIBER, Theology from the Other Side of History: Indian and Mestizo Chroniclers and Rebels in Colonial Peru, in: KOSCHORKE (Hrsg.), Christen und Gewürze, S. 87-94.

26 D. BECHTLOFF, Kirchliche Laienvereinigungen als Instrument zur Vermittlung christlich-abendländischer Werte – Absicht der Missionare und Interpretation durch die Neophyten im kolonialen Neu-Spanien, in: W. WAGNER (Hrsg.), Kolonien und Missionen, Münster – Hamburg 1994, S. 136-146, hier: S. 137; vgl. PRIEN, Geschichte, S. 316ff.

etwa, deren Werke von Lima bis Tucamón Verbreitung fanden, gaben Christus und den Heiligen mestizische Gesichtszüge. Auf Darstellungen des Abendmahls durften lokale Früchte und das ortsübliche Meerschweinchen nicht fehlen. – Studien zur lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit erfreuen sich nicht nur in der anthropologischen und ethnologischen, sondern auch in der kirchengeschichtlichen Forschung der letzten 30 Jahre wachsender Beliebtheit, unter anderem als Mittel eines neuen Zugangs zu indigenen Reaktionsmustern auf Conquista und Kolonialkatholizismus. Besonderes Interesse gilt dabei Wallfahrtszentren und Kulte mit überregionaler Ausstrahlung wie der Verehrung der Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Diese ist nicht nur als Symbol des späteren kreolisch-mexikanischen Nationalbewusstseins, sondern in ihrer bereits für das 16. Jahrhundert dokumentierten Verbindung indianischer und iberischer Elemente als Beispiel „religiöser Kontinuität und Transformation“ von außerordentlicher Bedeutung²⁷.

In Asien, wo es zu keiner der neuen Welt vergleichbaren Kolonialpräsenz europäischer Mächte kam, hat die auf diese Minderheitensituation bezogene Akkommodationsstrategie der Jesuiten auch in der allgemeinen historischen Forschung seit längerem die gebührende Beachtung gefunden. Wolfgang Reinhard etwa hat ihr – als „Alternative zum blinden europäischen Ethnozentrismus“ späterer Zeiten – „welthistorische“ Bedeutung zugemessen²⁸. Erst in jüngster Zeit hingegen ist die enorme Bedeutung einheimischer christlicher Autoren als Agenten dieses Kulturkontaktes deutlich geworden. Ein umfangreiches Schrifttum aus dem 16. bis 18. Jahrhundert – das aus unterschiedlichen Regionen stammt und in einer Vielzahl lokaler Sprachen verfaßt ist – wird schrittweise erschlossen. Allein aus Indien etwa liegen derartige Schriften in acht verschiedenen Idiomen vor (Tamil, Marathi, Kankarni, Telugu, Bengali, Persisch, Syrisch sowie Malayam). Sie repräsentieren zugleich die ganze Band-

27 Diese Feststellung gilt unabhängig von der kontrovers beurteilten (und wohl negativ zu beantwortenden) Frage nach der Historizität der Nican-Mopohua-Erzählung über die Visionen des Juan Diego im Jahr 1531. Die Existenz des bereits von Bernardino de Sahagún kritisch kommentierten Guadalupe-Kults im 16. Jahrhundert selbst ist unstrittig. S.R. NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe, Immensee 1992*, vor allem S. 89ff., 101ff., 107ff.; ders., *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe – Pastoral und Volksreligiosität*, in: B. SCHLEGELBERGER / M. DELGADO (Hrsg.), *Ihre Armut macht uns reich*, Berlin – Hildesheim 1994, S. 144-164; C.M.S. POOLE, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson 1995. Vgl. auch L. BOFF, *The Amerindian Gospel. The Liberating Method of Our Lady of Guadalupe*, in: *Sedos 23*, 1991, S. 42-45; M. HUTTER, „Die Götter sind noch nicht gestorben“. Bemerkungen zum indianischen Christentum in Mexiko, in: *Philosophisch-theologische Quartalschrift 140*, 1992, S. 242-249.

28 W. REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1983, S. 185.

breite indigener Antworten auf das missionarische Christentum²⁹. – Eine sehr spezifische Form indigener Rezeption repräsentieren die Anfänge des Katholizismus in Korea, der neben den Philippinen am stärksten christianisierten Nation Asiens. Dabei sind sie auch im asiatischen Kontext singulär. Sie sind das Resultat einer Initiative konfuzianischer Gelehrter Ende des 18. Jahrhunderts, die durch jesuitische Traktate chinesischer Sprache in Kontakt mit dem „westlichen Wissen“ kamen, mehr darüber in Erfahrung bringen wollten, einen der Ihren 1784 nach Peking schickten, wo er sich taufen ließ, nach seiner Rückkehr seine Kollegen ebenfalls überzeugte und taufte, die nun ihrerseits die neue Lehre verbreiteten und mit der Produktion theologischer Literatur in koreanischer Sprache begannen. Dies alles ereignete sich etwa fünfzig Jahre, bevor 1836 mit dem französischen Geistlichen Pierre P. Maubout der erste europäische Missionar das Land betrat³⁰. – Die Taiping-Bewegung, eine der größten Aufstandsbewegungen im China des 19. Jahrhunderts, ist unter anderem von John Fairbank als chinesische "Variante des alttestamentarischen protestantischen Christentums" charakterisiert worden. Ihre Führung verstand sich dezidiert als christlich, ließ trotz aller synkretistischen Elemente die biblische Botschaft unter Ausschluß aller anderen Lehren predigen, verfocht eine puritanische Ethik, suchte freundschaftlichen Kontakt zu den Missionaren und anderen Vertretern westlich-„christlicher“ Nationen, blieb aber – wie vor allem R. Wagner nachdrücklich herausgestellt hat – „unabhängig in Theologie und Handeln“³¹.

Die Entstehung der außereuropäischen Kirchen wird vielfach als bloße Begleiterscheinung und Nebenprodukt der europäischen Kolonialexpansion wahrgenommen. Der enge Zusammenhang von westlicher Missionsbewegung und europäischem Kolonialismus ist natürlich auf weite Strecken hin unstrittig. In Sri Lanka etwa, einem Land mit einer für weite Teile Südasiens charakteristischen Kolonialgeschichte, entsprechen die einzelnen Etappen europäischer Fremdherrschaft präzise den unterschiedlichen Phasen missionarischer Präsenz. Mit den Portugiesen kam der römische Katholizismus, mit den Holländern der Calvinismus und mit den Briten schließlich die verschiedenen

29 Ein knapper Überblick bei: J. ENGLAND, *Bamboo Groves in Winds from the West. Indigenous Faith and Westernization in Asian Christian Writing of 16th–18th Centuries*, in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Christen und Gewürze*, S. 73–86. Eine monographische Behandlung durch J. ENGLAND unter dem Titel „Asian Christian Writers“ ist in Vorbereitung.

30 H. DIAZ, *A Korean theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustin (1760–1801)*, Immensee 1986, S. 16ff.

31 R.G. WAGNER, *Reenacting the Heavenly Vision. The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley 1982; ders., *Understanding Taiping Christian China: Analogy, Interest and Policy*, in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Christen und Gewürze*, S. 132–157; J.K. FAIRBANK, *Geschichte des modernen China 1800–1985*, München 1989, S. 82ff.; R.G. TIEDEMANN, *Bibliography of Western Language Materials Concerning the Taiping Tianguo*, London 1996.

Spielarten des angelsächsischen Protestantismus ins Land. Sri Lanka bietet aber zugleich auch das Beispiel für die Eigendynamik eines einmal im kolonialen Kontext eingeführten Christentumstypus. Denn der Katholizismus, der Anfang des 16. Jahrhunderts von den Portugiesen auf der Insel etabliert wurde und nach deren Vertreibung 1658 zunächst so gut wie vollständig von der Bildfläche verschwunden war, erlebte im Untergrund unter holländischer Verfolgung ein erstaunliches Revival. Die versprengten Gemeinden sammelten sich erneut, trugen den zunächst passiven Widerstand gegen die Religionspolitik der neuen Herren zunehmend auch in die Öffentlichkeit und erlangten schließlich noch in der Zeit der Illegalität jene Mehrheitsposition im christlichen Lager, die sie bis in die Gegenwart beibehalten haben, während die offizielle VOC-Kirche mit dem Ende der holländischen Herrschaft 1796 vollends kollabierte. Bei dieser Wiederbelebung des ceylonesischen Katholizismus spielten übrigens indische Oratorianer eine wichtige Rolle. Anders als eingeschmuggelte portugiesische Priester, die stets geschnappt wurden, vermochten sie den strengen holländischen Kontrollen zu entgehen – sozusagen ein frühes Beispiel innerasiatischer christlicher Solidarität³².

Überhaupt ist gerade die Christentumsgeschichte Asiens durch sehr unterschiedliche Formen christlicher Präsenz gekennzeichnet. Neben den durch westliche Missionstätigkeit begründeten und im kolonialen Kontext etablierten Kirchen treffen wir die Repräsentanten eines vorkolonialen Christentums an (wie die bereits erwähnten indischen Thomaschristen). Es gibt Beispiele eines im außerkolonialen Kontext entstandenen (so die skizzierten Anfänge des koreanischen Katholizismus) und tradierten Christentums (wie die japanischen Kirishitan-Christen des 17.–20. Jahrhunderts). Wir finden indigene Bewegungen vor (wie die chinesische Taiping), die allenfalls in einem indirekten Kontakt zur protestantischen Missionsbewegung standen, zugleich aber zumindest zeitweilig eine enorme Breitenwirkung erzielten. Vorkoloniale Kirchen wie die der indischen Thomaschristen stellten dabei übrigens keineswegs nur Auslaufmodelle des 16. Jahrhunderts dar. Sie spielten auch in den folgenden Etappen der indischen Kirchengeschichte eine wichtige Rolle und fanden mit dem Erstarken der indischen Nationalbewegung – als Vertreter eines nicht-westlichen Christentumstypus – auch in der außerchristlichen Öffentlichkeit des Landes zunehmend Beachtung. – Aber auch dort, wo europäische Kirchenmodelle, ganz oder teilweise, scheinbar sklavisch kopiert wurden, konnten sie in einem gegebenen Kontext einen völlig veränderten Stellenwert gewinnen. Im Blick auf die Philippinen konstatiert etwa R. Wendt die Genese

32 K. KOSCHORKE, Holländische Kolonial- und katholische Untergrundkirche im Ceylon des 17. und 18. Jahrhunderts, in: H. LIEBAU / U.v.d. HEYDEN (Hrsg.), Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte, Stuttgart 1996, S. 273ff.

einer spezifisch „philippinischen Religiosität“, die sich keineswegs nur in Synkretismen ausgedrückt habe. „Es ist für sie auch charakteristisch, daß der einst fremde, oktroyierte Katholizismus nationale und identitätsstiftende Wirkungen hatte, ja sogar ein Widerstandspotential gegen Fremdherrschaft und einheimische Elite entfaltete. In der christlichen Religion fanden die isolierten Inseln und Ethnien erstmals ein Band, das sie über alle Wasserstraßen und Volksgruppen hinweg vereinte, das die Voraussetzungen für die Entwicklung eines philippinischen Nationalbewußtseins schuf“³³.

Im 20. Jahrhundert schließlich ist Afrika der Kontinent mit der höchsten Zuwachsrate des Christentums geworden. Dies ist weitgehend dem phänomenalen Wachstum missionsunabhängiger christlicher Gemeinschaften bzw. der einheimischen sogenannten „mushroom-churches“ zuzuschreiben, die – nach ersten Anfängen Ende des 19. Jahrhunderts – im Verlauf des 20. Jahrhunderts in sukzessiven Schüben zunehmend das Gesicht des afrikanischen Christentums prägten und vor allem in der postkolonialen Phase einen enormen Zuwachs erlebten³⁴. Am Anfang standen dabei vor allem in West- und Südafrika zumeist lokale Emanzipationsbestrebungen westlich gebildeter kirchlich-indigener Eliten, die sich gegenüber dem wachsenden Rassismus und den Herrschaftsansprüchen europäischer Missionare wehrten. In einer zweiten Welle zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich dann vielfach unabhängige Gruppen um lokale charismatische Führungspersonlichkeiten gebildet – wie etwa um den Propheten Simon Kimbangu (1889–1951), dessen Bewegung sich rasch über das Kongobecken hinaus ausbreitete und heute in über zehn Ländern Zentralafrikas eine nach Millionen zählende Anhängerschaft aufweist. Diese *African Independent Churches* haben sehr vielfältige Erscheinungsformen angenommen. In seiner jüngsten Übersicht rechnet H.W. Turner mit

33 R. WENDT, Zwischen Unterwerfung und Befreiung. Spanische Evangelisation und einheimische Religiosität auf den Philippinen, in: W. WAGNER (Hrsg.), *Kolonien und Missionen*, Münster – Hamburg 1994, S. 147-164, hier: S. 158.

34 Überblick: M.C. KITTSHOFF (Hrsg.), *African Independent Churches Today. Kaleidoscope of Afro-Christianity*, Lewiston u.a. 1996; P. GIFFORD, *African Christianity. Its Public Role*, London 1998. – Klassische Darstellungen: B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961; D.B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements*, Oxford 1968; H.W. TURNER, *History of an African Independent Church*, 2 vols., Oxford 1967; W. USTORF, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Bern – Frankfurt 1975; E. KAMPHAUSEN, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika, 1872–1912*, Bern – Frankfurt 1976. – Neuere Spezialstudie: A.U. ADOGAME, *Celestial Church of Christ*, New York – Frankfurt u.a. 1999. – Zur Bedeutung einheimischer Multiplikatoren im missionskirchlichen Kontext vgl. M.L. PIROUET, *Black Evangelists. The Spread of Christianity in Uganda 1891–1914*, London 1978. Die University of South Africa (UNISA) hat ein Projekt „*African Initiatives in Christian Mission*“ begonnen, von dem bereits mehrere Bände publiziert vorliegen.

über 20.000 zu unterscheidenden Bewegungen, die zugleich sehr unterschiedliche Inkulturationsmuster repräsentieren³⁵. Während sie lange Zeit ganz außerhalb des Netzwerkes der historischen bzw. der aus der westlichen Missionsarbeit hervorgegangenen Kirchen standen, setzte später schrittweise eine Annäherung an die ökumenische Bewegung ein, wobei die bereits erwähnte Kimbanguisten-Kirche den Anfang machte. 1970 wurde sie in den Weltrat der Kirchen (WCC), den globalen Zusammenschluß protestantischer und orthodoxer Kirchen, aufgenommen. Weitere unabhängige Kirchen folgten, darunter seit 1998 erstmals auch Gemeinschaften (wie die Celestial Church of Christ), die offiziell an der afrikanischen Praxis der Polygamie festhalten.

4. Vielzahl regionaler Ausbreitungszentren

Aus den letztgenannten Beispielen ergibt sich ganz von selbst ein weiterer hier anzusprechender Punkt: die Vielzahl regionaler Ausbreitungszentren. Im ökumenischen Diskurs ist gegenwärtig vielfach von der aktuellen „polyzentrischen Phase“ der Weltchristenheit die Rede. Diese Feststellung bezieht sich auf das drastisch gewachsene Gewicht der ehemaligen Missionskirchen bzw. die parallel zum Dekolonisierungsprozeß einsetzende „Verschiebung der Gravitationszentren“ innerhalb der globalen Ökumene von Nord nach Süd. Aber auch frühere Etappen der außereuropäischen Christentumsgeschichte sind in bemerkenswertem Ausmaß durch eine Vielzahl regionaler Zentren gekennzeichnet. Dies gilt insbesondere für den Vorgang der Ausbreitung. Christliche Gemeinschaften entstanden weithin ganz unabhängig von westlich-missionarischen Aktivitäten – als Folge von Handelskontakten und Migrationsbewegungen einheimischer Christen, als Begleiterscheinung von Verfolgung und Vertreibung oder bedingt durch die Anziehungskraft heiliger Orte und regionaler oder überregionaler Wallfahrtszentren.

Mit den je nach Jahreszeit zwischen der Südküste Indiens und der Nordküste Ceylons pendelnden Fischern der Parava-Kaste etwa gelangte das Christentum bereits in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts in den Norden Ceylons – lange bevor die Portugiesen dort Fuß faßten. Bereits die Christianisierung der südindischen Paravas ist ein äußerst bemerkenswerter Vorgang. Diese waren in einer eigentümlichen Konstellation (Konkurrenz zu muslimischen Händlern bei gleichzeitiger Bedrückung durch lokale Hindu-Herrscher) seit 1535 in einem kollektiven Akt mehr oder minder geschlossen zum neuen Glauben übergetreten. Als Ende 1542 mit Franz Xaver der erste katholische

35 H.W. TURNER, Art. „Afrikanische Unabhängige Kirchen“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart I, Tübingen 1998, S. 160–162.

Missionar in dieser außerhalb portugiesischer Kontrolle liegenden Region seine Tätigkeit aufnahm, traf er auf eine in elementaren Fragen des katholischen Glaubens zwar allenfalls rudimentär gebildete, dennoch aber bereits christianisierte Bevölkerung an. So oberflächlich sich dieser Glaubenswechsel zunächst auch darstellte, er hatte auf Dauer Bestand. Von der südindischen Fischerküste aus verbreitete sich der neue Glaube bald auch nach Nordceylon. Er überstand hier traditionalistische Gegenreaktionen wie die rasch einsetzende Verfolgung durch den Fürsten von Jaffna (Märtyrer von Mannar 1544) ebenso wie die Konversionsversuche der späteren holländischen Herren. Noch heute zählt die Region um Mannar zu den „strongholds“ des srilankanischen Katholizismus³⁶.

Analoge Entwicklungen sind in der Region auch im 19. Jahrhundert zu registrieren. Zum Aufbau der Plantagenwirtschaft im kolonialen Ceylon holten die Briten in großem Umfang Zwangs- bzw. Kontraktarbeiter („Coolies“) aus Südindien auf die Insel. Unter ihnen befanden sich u.a. bereits christianisierte Tamilen, die dann ihrerseits an verschiedenen Orten des Hochlandes die Anfänge einer christlichen Präsenz begründeten, teilweise lange bevor dort europäische Missionare tätig wurden. Protestantische Missionsunternehmungen wie die 1854 gegründete Tamil Coolie Mission reagierten teilweise überhaupt erst auf die Entdeckung bereits bestehender Gemeinden³⁷. Andere tamilische Coolies aus Südindien verbreiteten in ihrer neuen Heimat die Verehrung bestimmter katholischer Heiliger (wie vor allem des Eremiten Paulus), deren Feste von weither Besucher anzogen und bis in die Gegenwart auch bei Hindus, Moslems und Buddhisten großen Anklang finden. Diese Tradition wurde über ein Jahrhundert lang quasi in Familienbesitz weitergegeben, bevor die offizielle Kirche davon überhaupt Kenntnis nahm.

Den Kongo-Katholizismus des 16. bis 18. Jahrhunderts als das Resultat eines Prozesses der Selbstchristianisierung haben wir bereits erwähnt. Daß hingegen die aus dem Kongo des 17. und 18. Jahrhunderts verschleppten Sklaven die Kolonien der neuen Welt teilweise bereits als getaufte Christen erreichten, ist eines der bemerkenswertesten Nebenergebnisse der Studien von John Thornton zum Kongo als Teil der entstehenden Systems der atlantischen Welt. Rein zahlenmäßig ist dieser Befund zunächst wenig von Belang. Er wirft jedoch ein ganz neues Licht auf Voraussetzungen und Verlauf des Christianisierungsprozesses unter den Schwarzen Amerikas, der nun vielfach als Fortset-

36 G. SCHURHAMMER, Die Bekehrung der Paraver (1535–1537), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Orientalia*, Rom 1963, S. 215–254; S.B. KAUFMANN, A Christian Caste in Hindu Society. Religious Leadership and Social Conflict among the Paravas of Southern Tamilnadu, in: *Modern Asia Studies* 15, 1981, S. 203–234; S.G. PRAKASAR, *A History of the Catholic Church in Ceylon. Period of Beginnings 1505–1602*, Colombo 1924, S. 39ff.

37 P.R. BUTTERFIELD, *Padre Rowlands of Ceylon*, London – Edinburgh 1929, S. 43f.

zung einer bereits in Afrika eingeleiteten Entwicklung erscheint. „The conversion of Africans actually began in Africa, and modern scholarship has largely overlooked this aspect of the problem“³⁸. „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“³⁹. Die Bekehrung der Afrikaner sei darum, so Thornton, zu beschreiben „as a continuous process, commencing in Africa and carrying over to the New World“⁴⁰. Auch unter den veränderten Lebensverhältnissen der neuen Welt blieb verschiedentlich eine spezifisch kongo-christliche Identität erhalten. „Schwarze Christen aus dem Kongo“ spielten in verschiedenen bedeutenden Sklavenaufständen eine Rolle, so in der Stono-Rebellion von 1739 in South Carolina und der Haitianischen Revolution von 1793⁴¹.

Sehr viel weitreichender als derartige – punktuelle – Einwirkungen Afrikas auf den Prozeß der Christianisierung in den beiden Amerikas ist die entgegengesetzte Bewegung, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts beobachten läßt. Sie betrifft vor allem die Anfänge des Protestantismus in Westafrika. In der traditionellen, missionsgeschichtlich orientierten Historiographie werden diese Anfänge so gut wie ausschließlich auf die Aktivitäten britischer Evangelikaler oder schwäbischer Pietisten zurückgeführt. Sie waren jedoch zugleich wesentlich mitbedingt durch eine afroamerikanische Initiative: die Rücksiedlungsbestrebungen von Angehörigen der afrikanisch-protestantischen Diaspora jenseits des Atlantiks – von Persönlichkeiten also wie Oludah Equiano in London oder den freien, englischsprachigen Ex-Sklaven aus dem nordamerikanischen Neuschottland, die die Bibel zu ihrer Charter erklärt hatten und eine den christlichen Prinzipien entsprechende Gemeinschaftsgründung in ihrer afrikanischen Heimat anstrebten. Ende des 18. Jahrhunderts existierte bereits eine beachtliche afrikanisch-protestantische Gemeinschaft, die jedoch weniger in Afrika selbst als vielmehr jenseits des Atlantik anzutreffen war. Ein erster Anlauf afrikanischer Exilanten zur Gründung einer christlichen Kolonie im heutigen Sierra Leone 1787 scheiterte zwar. Ein zweiter – 1792 unternommener – Vorstoß war dann freilich erfolgreicher. Die Hafenstadt Freetown wurde von ihren Anfängen zu einer dezidiert christlichen Stadt. Vor allem durch ihre

38 THORNTON, *Atlantic World*, S. 254.

39 Ebd., S. 262

40 Ebd., S. 254.

41 J.K. THORNTON, *African Dimensions of the Stono Rebellion*, in: *The 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; vgl. ders., *On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*, in: *The Americas* 44, 1988, S. 464-466.

Funktion als Mittler unterschiedlicher Kulturen sollte die vielsprachige Elite Sierra Leones dann im weiteren Verlauf der Christianisierung Westafrikas eine wichtige Rolle spielen⁴².

Auch der weitere Verlauf der Christentumsgeschichte im Afrika des 19. Jahrhunderts ist in erheblichem Maße durch *afroamerikanische Initiativen* mitbestimmt. Neben dem anderen großen Rücksiedlungsprojekt in Liberia (seit 1822) sei dabei insbesondere auf die sich gegen Ende des Jahrhunderts verstärkende Entsendung afroamerikanischer Missionare zum schwarzen Kontinent hingewiesen. Diese gingen dorthin mit der Absicht, durch evangelisatorische und zivilisatorische Aktivitäten „to lift the black man's burden in Africa“. Zielregionen waren vor allem Südafrika, Nigeria, Angola sowie Belgisch-Kongo. Entsendende Instanzen waren dabei neben den traditionellen, weiß dominierten nordamerikanischen Missionsgesellschaften zunehmend auch schwarze Kirchen in den USA bzw. eigens zu diesem Zweck gegründete afroamerikanische Organisationen. Sie erlebten seit den Siebziger Jahren einen beachtlichen Aufschwung und strebten vereinzelt bereits auch nationale Zusammenschlüsse an⁴³. Mißtrauisch beäugt von den jeweiligen Kolonialregierungen und zumeist mit nur ungenügenden Ressourcen ausgestattet, kam ihnen jedoch allein schon im Blick auf die Entwicklung eines panafrikanischen Bewußtseins beachtliche Bedeutung zu. Wichtig waren sie insbesondere auch durch ihre Impulse zur Bildung eigenständiger Kirchen im südlichen und westlichen Afrika. Bereits der in Westindien geborene Eric W. Blyden – 1851 nach Liberia emigriert und dort unter anderem als dezidierter Anwalt eines eigenen Wegs afrikanischer Christen in Erscheinung getreten – leistete auf dem Höhepunkt der Nigerkrise 1890/91 Geburtshilfe bei der Entstehung der ersten unabhängigen Kirchen Westafrikas.

Die vielfältigen Querverbindungen zwischen der afroamerikanischen Diaspora Amerikas und den entstehenden Kirchen in Afrika selbst sind seit längerem Gegenstand einer intensiven Debatte. Es gibt aber auch andere Diasporen, deren überregionale Netzwerke ebenfalls für eine indigene Ausbreitung des Christentums relevant geworden sind, die aber in der Forschung bislang allenfalls ansatzweise die ihnen gebührende Beachtung gefunden haben. So etwa die *koreanische Präsenz in verschiedenen Gebieten Nordostasiens*. Sie spielte so-

42 A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, S. 173ff.; L. SANNEH, *Abolitionists Abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge (Mass.) – London 1999.

43 S.D. MARTIN, *Black Baptists and African Missions, 1880–1915*, Macon 1998; S.M. JACOBS (ed.), *Black Americans and the Missionary Movement in Africa*, Westport – London 1982; W. WILLIAMS, *Black Americans and the Evangelization of Africa 1877–1900*, London 1982; H.O. RUSSEL, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th Cent.*, New York u.a. 2000.

wohl im Blick auf die Anfänge des Protestantismus in Korea selbst eine wichtige Rolle – wo es koreanische Auslandschristen wie der 1883 in Japan zum Christentum konvertierte und als Gründer einer koreanischen Gemeinde in Tokio hervorgetretene ehemalige konfuzianische Gelehrte Soo-Jung Yi waren, die durch ihre Tätigkeit als Bibel- und Traktatübersetzer die späteren Aktivitäten amerikanischer Missionare in Korea selbst überhaupt erst ermöglichten⁴⁴ –, so wie umgekehrt die bald entstehenden und von Anfang an eigenständig organisierten koreanischen Gemeinden ihrerseits früh für die Ausbreitung des christlichen Glaubens unter ihren Landsleuten auch im Ausland sorgten, so in Japan, China und der Mandschurei. Selbst für das Katastrophenjahr 1910, als Korea zur japanischen Kolonie wurde, ist die Entsendung eigener Missionare in die Mandschurei und nach China bezeugt. Ein Dokument desselben Jahres nennt als Ziel der Auslandsaktivitäten koreanischer Evangelisten die koreanischen Kolonien in Hawaii, Kalifornien, Mexiko, Mandschurei, Sibirien und China⁴⁵.

Analoge Feststellungen lassen sich auch im Blick auf die *tamilische Diaspora Südasiens* treffen. In Südindien lebende christliche Tamilen migrierten, als Kontraktarbeiter oder als Händler, nach Burma, Ceylon, Malaysia, Borneo oder Java⁴⁶. Sie waren, wie bereits im Blick auf Ceylon erwähnt, wiederholt Ausgangspunkt christlicher Präsenz in Gebieten, in denen europäische Missionare teils erst deutlich später Zugang fanden. Auch Mauritius, British Guyana, Trinidad, Fiji und Ostafrika waren Schauplatz evangelisatorischer Aktivitäten indischer Christen unter ihren dort lebenden Landsleuten⁴⁷. Ebenso war die Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Christianisierung von Teilen

44 K. LEE, A Study on the History of Enlightenment in Korea with reference to the 1880s, Seoul 1969, S. 225ff.; J. LEE, Das traditionelle Verhältnis von Politik und Religion in Korea und die christlichen Missionen. Diss. theol. Hamburg 1979, S. 181ff.; H. KIM (ed.), The Korcan Diaspora, Santa Barbara 1977, S. 47-64; S. LEE, The Beginnings of the Early Korean Protestant Church (erscheint in: K. KOSCHORKE [Hrsg.], Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums, Wiesbaden 2002); D. YOO, A Legacy of Independence: The Korean Christian Church of Hawaii, in: Ebd.

45 World Missionary Conference (at Edinburgh) 1910. [Vol. I.] Report of Commission I, Edinburgh u.a. o.J. (= 1911), S. 76, 71ff.

46 Diverse Hinweise bei N.C. SARGANT, The Dispersion of the Tamil Church, New Dehli 1962, passim; E. CHATTERTON, A History of the Church of England in India Since the Early Days of the East India Company, New York – Toronto 1924, S. 311.

47 Vgl. SARGANT, Dispersion, S. 93ff., 112ff. – „There has been a movement among our Indian Christian workers to leave India and go and work among the Indian people who have gone to the Fiji. There are also large numbers of the people of India who have gone to Africa, and there are a number of Christians who are anxious and desirous to go to Africa to take up Mission work among their countrymen who are in that great continent“ (World Mission Conference Edinburgh 16: Union Theological Seminar New York/Mission Research Library).

der indischen Kommunität in Südafrika in bemerkenswertem Umfang das Ergebnis der Anstrengungen dort tätiger indischer Evangelisten. Bei diesen Evangelisten handelte es sich zwar zumeist um Angestellte westlicher Missionsorganisationen. Ihre eigenen Motive waren jedoch – zu einer Zeit, da etwa auch der indische Nationalkongreß zunehmend seine Aufmerksamkeit auf die Lebensverhältnisse der Inder in Südafrika zu richten begann – vielfach eher patriotischer Art. Es ging ihnen darum, den Landsleuten in Übersee in ihrer sozialen wie in ihrer spirituellen Not zu helfen⁴⁸.

In Indien selbst wurde im Jahr 1905 von einheimischen Christen eine Indian National Missionary Society gegründet. Sie arbeitete nach dem Motto „Indian men, Indian money, Indian leadership“ und entsandte eigene Missionare in die sogenannten unevangelisierten Gebiete Indiens sowie ins benachbarte Burma⁴⁹. Ein Jahr nach der Gründung bestanden bereits Filialen in ca. 100 indischen Städten. Zweigstellen wurden in Burma errichtet, Kontakte etwa zu japanischen Christen aufgenommen⁵⁰. Das Streben nach kirchlicher Eigenständigkeit verband sich dabei mit einem ausgeprägten nationalen Bewußtsein. „To awaken in our people a national consciousness, to create in them a sense of true patriotism, and to unite in the cause of the evangelization of our country the Indian Christians of all denominations and provinces, it has been placed in the hearts of all many of our brethren to organize a National Missionary Society of India ...“, heißt es in dem Gründungsaufwurf der Bewegung, zu deren treibenden Kräften zahlreiche spätere Kirchenführer wie etwa V.S. Azariah – der erste asiatische Bischof der anglikanischen Kirche – gehörten. Die Gründung der National Missionary Society fügt sich ein in eine Vielzahl analoger Initiativen zumeist regionalen Charakters im Asien der Jahrhundertwende, die in ähnlicher Weise die *Selbstausbreitung* des Christentums durch einheimische Kräfte *zum zentralen Programmpunkt* erhoben⁵¹. Der Anspruch

48 G.J. PILLAY, Community Service and Conversion. Christianity among Indian South Africans, in: R. ELPHICK / R. DAVENPORT (eds.), Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History, Oxford – Cape Town 1997, S. 286-296; J.B. BRAIN, Indian Christians in Natal 1860-1911, Cape Town 1983; SARGANT, Dispersion, S. 104ff. – In der indisch-christlichen Presse der Zeit (so im „Christian Patriot“) spielen Berichte über die Verhältnisse in Südafrika eine wichtige Rolle.

49 Zu Einzelheiten siehe G. THOMAS, Christian Indians and Indian Nationalism 1885-1950, Frankfurt 1979, S.146-154; D.F. EBRIGHT, The National Missionary Society of India, Chicago 1944; C.E. ABRAHAM, The Founders of the National Missionary Society of India, Madras o.J.

50 EBRIGHT, The National Missionary Society, S. 105ff., 114ff.

51 Kurz zuvor waren etwa in Ceylon die „India Christian Mission“ (1897), die „Jaffna Students Missionary Society“ (1899) oder die „Thondi Mission“ (1900) als indigene Unternehmungen ins Leben gerufen worden, die ihrerseits die Gründer der indischen National Missionary Society inspirierten.

auf evangelisatorische Autonomie verband sich dabei mit dem Protest gegen den Paternalismus der westlichen Missionare.

5. Transkontinentale Beziehungen

Zentrales Thema einer Außereuropäischen Christentumsgeschichte, die mehr sein will als die bloße Addition einzelner Lokalgeschichten, bleibt die Frage nach übergreifenden Strukturen, nach verbindenden Themen und Interdependenzen der einzelnen kontinentalkirchlichen Entwicklungen.

Derartige Themen können von der traditionellen Missionsgeschichte vorgegeben sein (wie etwa der Aufbau kolonialkirchlicher Strukturen in Übersee, die sukzessiven Wellen missionarischer Expansion oder die Formulierung bestimmter Evangelisationsstrategien). Sie können sich ergeben aus der gemeinsamen kolonialen Erfahrung der betroffenen Menschen und der Entwicklung vergleichbarer Widerstandstraditionen. Sie können aus analogen kulturellen, sozialen und ökonomischen Bedingungen in den einzelnen Überseeterritorien resultieren oder aus der vergleichenden Analyse von Rezeptionsvorgängen in unterschiedlichen Regionen. Es ist z.B. sehr bemerkenswert, daß sowohl in Spanisch-Amerika wie in Portugiesisch-Indien die Rezeption des Tridentinums Ende des 16. Jahrhunderts weithin mit dem Ende lokalkirchlicher Experimente parallel ging. Hier wie dort gab es, bei allem Ethnozentrismus der europäischen Missionare, anfangs durchaus auch eine erstaunliche Offenheit gegenüber den örtlichen Kulturen und den darauf bezogenen lokalen Christentumsformationen. Hier wie dort ist seit der Jahrhundertmitte jeweils eine deutliche Klimaveränderung zu registrieren. Zusammen mit der verstärkten iberischen Kolonialpräsenz hielt nun zunehmend auch der Geist tridentinischer Intoleranz in den entstehenden Überseekirchen Einzug. In Spanisch-Amerika etwa fanden Experimente zur Ausbildung eines indianischen Klerus, wie sie in Mexiko seit den dreißiger Jahren diskutiert worden waren, zeitgleich mit der Rezeption des Tridentinums (Provinzialkonzile in Mexiko 1555/1585 und Lima 1552/1582) ein Ende⁵². Ähnlich die Situation in Indien: mit der Zwangsunion auf der Synode von Diamper 1599 wurde eine einhundertjährige Tradition des friedlichen Nebeneinanders von portugiesischen Katholiken und einheimischen Thomaschristen abgebrochen, nachdem sich bereits in den

52 W. HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika*, Teil I, Paderborn u.a. 1984, S. 66, 107; R.V. DE LA ROSA, „Reinheit des Blutes“. Der verwehrte Zugang zu Priesteramt und Ordensstand, in: M. SIEVERNICH u.a. (Hrsg.), *Conquista und Evangelisation*, Mainz 1992, S. 271-292, hier: S. 281ff.

Jahrzehnten zuvor das Verhältnis beider Parteien zunehmend verschlechtert hatte⁵³.

Generell dürften komparatistische Untersuchungen zur Weiterentwicklung der Außereuropäischen Christentumsgeschichte als eigenständiger Disziplin von enormer Bedeutung sein. Allein schon die Frage nach analogen Entwicklungen in geographisch und kulturell getrennten Räumen führt oft zu überraschenden Einsichten.

Fragt man etwa, warum es um die Jahrhundertwende in Afrika zur Ausbildung unabhängiger Kirchen kam (die dort später ja eine so bestimmende Rolle spielen sollten) und nicht auch in Asien, wo es – zumindest bezogen auf die anfängliche Konfliktsituation zwischen westlicher Missionsleitung und indigen-christlichen Eliten – zur gleichen Zeit ganz analoge Konstellationen gab, führt dies zur Wahrnehmung, daß sie auch dort anzutreffen sind, in erstaunlicher Fülle und in unterschiedlichen Regionen. In Indien etwa sind Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche Zusammenschlüsse einheimischer Christen zu registrieren, die sich dezidiert als Christen verstanden, sich aber zugleich ebenso entschieden auch von der Kontrolle westlicher Missionare zu emanzipieren suchten und dabei – wie etwa der Calcutta Christo Samaj von 1887 – den Bruch mit den westlichen Missionskirchen Indiens riskierten bzw. vollzogen. Analoge Bestrebungen zur Gründung von sogenannte Native Independent Churches lassen sich um die gleiche Zeit, unter im Einzelnen sehr unterschiedlichen religionskulturellen Voraussetzungen, auch in Ceylon, Burma, Japan, China, Indonesien oder den Philippinen beobachten⁵⁴. Anders freilich als in Afrika hatten derartige Unternehmungen in Asien im Regelfall keinen Bestand. Einer der Gründe dürfte sein, daß hier Alternativen religiöser Modernität – etwa in Gestalt eines revitalisierten Hinduismus oder Buddhismus – zur Verfügung standen.

53 T. DE SOUZA, *The Indian Christians and the Portuguese Padroado: Rape after a Century-Long Courtship (1498–1599)*, in: KOSCHORKE (Hrsg.), *Christen und Gewürze*, S. 31–42.

54 Zu den verschiedenen kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende gibt es bislang keine zusammenfassenden Untersuchungen, sondern nur verstreute Hinweise, so etwa bei: K. BAAGO, *The First Independence Movement among Indian Christians*, in: *Indian Church History Review* 1, 1967; A. HUNTER / K. CHAN, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge 1993, S. 119ff.; M.D. CLIFFORD, *Iglesia Filipina Independiente*, in: G.H. ANDERSON (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca – London 1969, S. 223–255; A. DOHI, *Christianity in Japan*, in: T.K. Thomas (ed.), *Christianity in Asia. North East Asia*, Singapore 1979, S. 45ff. (zur Mukyōkai-Bewegung); D.B. BARRATT, *World Christian Encyclopedia*, Oxford – New York 1982, S. 233, sowie in den einzelnen Länderartikeln. – Wichtige Hinweise auch bei O.L. SNAITANG, *Churches of Indigenous Origins in Northerast India*, Dehli 2000; R.E. HEDLUND (ed.), *Christianity is Indian. The Emergence of an Indigenous Community*, Dehli 2000.

Analoge Feststellungen lassen sich auch im Blick auf andere Formen der Emanzipationsbestrebungen indigen-christlicher Eliten in Afrika und Asien treffen. So etwa das Programm einer einheimischen Nationalkirche, bezogen auf die kulturellen Traditionen des Landes und frei vom Denominationalismus bzw. „Sektarianismus“ der westlichen Missionare. Es wurde Ende des 19. Jahrhunderts sowohl in Asien (prominentes Beispiel: die National Church of Madras 1886) wie in Afrika vielfach erhoben und ansatzweise auch realisiert. Für Westafrika sei verwiesen auf die Gründung der West African Church (1891), der United Native African Church von 1891 oder der African Church Organisation von 1901. In Südafrika machte der African National Congress in den zwanziger Jahren diese Forderung nach einer südafrikanischen schwarzen Nationalkirche zeitweilig sogar zum Gegenstand seines Parteiprogramms⁵⁵. Hier wie dort verbanden sich innerkirchliche Emanzipationsbestrebungen vielfach mit einer Teilnahme an der politischen Nationalbewegung.

Bedeutend ist diese Feststellung unter anderem auch deshalb, weil etwa die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 gerade unter Verweis auf die wachsende Bedeutung des asiatischen und afrikanischen Nationalismus ihre Forderung nach einer drastisch verstärkten Kooperation der westlichen Kirchen und Missionen begründete. In der traditionellen Kirchengeschichtsschreibung gilt Edinburgh darum gemeinhin als Ausgangspunkt der modernen ökumenischen Bewegung im westlichen Protestantismus. Sie markiert den Beginn jenes Prozesses, der mit der Gründung des Weltrates der Kirchen 1948 (als eines Zusammenschlusses protestantischer und orthodoxer Kirchen) einen vorläufigen Höhepunkt erreichte. In Wirklichkeit aber steht Edinburgh, gleichsam als Relaisstation, im Zentrum eines sehr viel komplizierten Beziehungsnetzes. In bislang einmaligem Ausmaß wurden auf dieser Konferenz – u.a. durch eine intensive vorbereitende Korrespondenz gerade auch mit einheimischen Kirchenführern – Impulse aus den Missionskirchen Asiens und Afrikas, die sich auf die Überwindung der aus dem Westen importierten konfessionellen Differenzen richteten, aufgenommen und zugleich verstärkend dorthin zurückgegeben, weshalb Edinburgh zugleich eine entscheidende Etappe etwa auch der Ökumenegeschichte Asiens markiert. So entwickelten sich in zahlreichen asiatischen Ländern aus den Edinburgh-Nachfolgekongressen der Jahre 1912/13 zunächst rasch konfessionsübergreifende Nationale Missionsräte, aus denen dann um die Mitte der zwanziger Jahre jeweils Nationale Christenräte hervorgingen – als Zentren der nationalen Kirchenunionsbewegungen und als Organe prospektiver Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen. In bislang singulärer

55 P. WALSH, *The Rise of African Nationalism in South Africa. The African National Congress 1912–1952*, London 1970, S. 244f., 252f.

Weise wurden so durch Edinburgh christentumsgeschichtliche Entwicklungen unterschiedlicher Weltregionen miteinander verknüpft⁵⁶.

Zugleich dokumentieren diese Vorgänge die nun einsetzende transkontinentale Vernetzung indigen-christlicher Eliten. Diese verstanden es zunehmend, die Kommunikationskanäle der internationalen Missionsbewegung für ihre eigenen Zwecke zu nutzen. Dieser Sachverhalt ist an sich keineswegs neu, wenngleich er bislang kaum wahrgenommen wurde. Bereits im Jahr 1745 etwa beschwerte sich der an der Goldküste tätige schwarzafrikanische reformierte Pfarrer Jacobus E.J. Capitein in einem Brief an die holländische Kolonialobrigkeit über Gängelung und schlechte Bezahlung. Er verwies dabei auf die ungleich günstigeren Arbeitsbedingungen, deren sich seine indischen Kollegen in der lutherischen Kirche der südindischen dänischen Kolonie Tranquebar erfreuten⁵⁷. Umgekehrt führte die Entmachtung des schwarzen Bischofs Samuel A. Crowther, der zur Symbolfigur der gebildeten Eliten Westafrikas aufgestiegen war, 1891 nicht nur in Lagos und Freetown, sondern bemerkenswerterweise auch in Indien und Ceylon zu Protesten einheimischer Christen. Nur kurz zuvor, im Jahre 1887, richteten indische Christen an ihre unter schwerer Verfolgung leidenden Glaubensgenossen in Uganda ein Solidaritätsschreiben. Darin versicherten sie sie ihrer Anteilnahme und ließen ihnen zugleich eine eigens für sie gesammelte Spende zukommen⁵⁸. Sehr viel früher als bislang registriert begann sich also in den entstehenden Missionskirchen über kontinentale Grenzen hinweg so etwas wie ein Solidaritätsbewußtsein einheimischer Christen und insbesondere indigen-christlicher Eliten zu entwickeln.

Über derartige Beispiele einer kognitiven Interaktion hinaus gehen Initiativen einheimischer Kirchenführer, die das Instrument der internationalen Mis-

56 Für Asien siehe vorläufig K. KOSCHORKE, Christentumsgeschichte in globaler Perspektive. Kirchliche Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende und die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 107, 1996, S. 72-89.

57 D.N.A. КРОБИ, Missions in Chains. The Life, Theology and Ministry of the Ex-Slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747), Leiden 1993, S. 246-249. Dieser Vorgang ist umso bemerkenswerter, als holländische Reformierte und dänische Lutheraner nicht nur geographisch, sondern auch kirchlich-konfessionell ganz unterschiedlichen Netzwerken angehörten. Die Berufung indischer Christen als Pastoren im Dienste der dänisch-halleschen Mission, auf die sich Capitein dabei bezieht, war in Tranquebar seit der Ordination des Tamilen Aaron 1733 etablierte Tradition. In den früheren Debatten in Tranquebar über die Einrichtung eines einheimischen Pfarrdienstes wiederum spielte das Beispiel indianischer Pastoren in Diensten der SPG, das Ziegenbalg durch seine Korrespondenz mit dem Bostoner Pfarrer Cotton Mather 1717 bekannt war, eine wichtige Rolle. Vgl. D. JAYERAJ, Ordination of the First Protestant Indian Pastor Aaron, Chennai – Madras 1998.

58 F. LUDWIG, Ein Solidaritätsbrief indischer Christen an die Christen in Uganda 1887, in: A. ECKERT / G. KRÜGER (Hrsg.), Lesarten eines globalen Prozesses, Münster – Hamburg 1998, S. 187-196.

sionskonferenzen zunehmend dazu zu nutzen suchten, um die kulturelle und theologische Dominanz der westlichen Kirchen zu brechen. Beobachten läßt sich diese Entwicklung seit Edinburgh 1910. Besonders deutlich ist sie am Beispiel der Weltmissionskonferenz 1938 im indischen Tambaram zu demonstrieren, wie Frieder Ludwig in seiner Münchner Habilitationsschrift von 1999 sehr schön gezeigt hat⁵⁹. Auf dieser großen ökumenischen Konferenz am Vorabend des Zweiten Weltkrieges stellten die Vertreter der nunmehr so bezeichneten Jungen Kirchen erstmals die Mehrheit der Delegierten. Abgeordnete aus Asien, Ozeanien, Afrika und Lateinamerika traten dabei in intensiven Kontakt miteinander – mit dem Ergebnis, daß etwa die afrikanischen Vertreter einerseits die sehr viel weitergehenden Emanzipations- und Kirchenunionsbestrebungen der asiatischen Christen bewundernd zur Kenntnis nahmen und andererseits die kirchlichen und politischen Verhältnisse in ihren eigenen Ländern um so kritischer beurteilten⁶⁰. Zugleich unternahm westafrikanische Kirchenvertreter wie Christian Baeta von der Goldküste den Versuch, in Allianz mit den Asiaten die alleinige Geltung der Einehe als Standard christlichen Ehe zu beenden. Statt dessen suchten sie – neben der Monogamie als „the white man’s custom“ – erstmals auch der afrikanischen Tradition der Polygamie zu ihrem innerchristlichen bzw. weltkirchlichen Recht zu verhelfen. Diesem Zweck dienten verschiedene Vorkonferenzen in Westafrika sowie Beratungen mit den asiatischen Delegierten. Zwar scheiterte dieser Vorstoß zur großen Enttäuschung der Afrikaner am Desinteresse der Asiaten. Zugleich aber veranschaulicht er, noch unter den Bedingungen der alten kolonialen Ordnung, das wachsende Gewicht der außereuropäischen Kirchen im nun einsetzenden – und sich sprunghaft beschleunigenden – globalen ökumenischen Diskurs.

Zusammenfassung

Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) / *History of Christianity in the Non-Western World* ist eine im Entstehen begriffene neue Disziplin, die im internationalen Diskurs sprunghaft an Bedeutung gewinnt, im deutschen Sprachraum bislang jedoch nur ungenügend vertreten ist. Von der traditionellen Missionsgeschichte unterscheidet sie sich vor allem dadurch, daß sie weniger die Abfolge westlicher Sendungsveranstaltungen als vielmehr die Geschichte des Christentums im Kontext unterschiedli-

59 F. LUDWIG, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938*, Göttingen 2000.

60 „I came home“ – so lautet etwa die Bilanz der südafrikanischen Delegierten Mina Soga nach Tambaram – „an incisive critic of South African Christianity“ (ebd., S. 85).

cher außereuropäischer Gesellschaften und Kulturen thematisiert. Ihr Interesse gilt sowohl den vielfältigen lokalen und regionalen Ausprägungen des Christentums wie den unterschiedlichen Querverbindungen und vergleichbaren Entwicklungen in den entstehenden Übersee-Kirchen. Sie entwickelt ein Bild der christlichen Präsenz in Außereuropa, das frühzeitig – und nicht erst in der nachkolonialen und postmissionarischen Phase – durch polyzentrische Strukturen gekennzeichnet ist.

Summary

Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asia, Africa, Latin America) / History of Christianity in the Non-Western World is a new area of research of growing importance in international discussion which so far, however, has found comparatively little attention in the German speaking academic world. It differs from traditional mission history by dealing less with the series of subsequent western missionary enterprises and focussing instead on the history of Christianity in the context of various non-European societies and cultures. It is interested in the manifold local forms and regional expressions of Christianity as well as in the various links and comparable developments in the emerging overseas Churches. Christian presence in the non-Western world is being studied as a polycentric process not only in the modern – post-colonial and post-missionary – period, but from its early beginnings.