

CHRISTENTUMSGESCHICHTE ALS MIGRATIONSGESCHICHTE

Christentumsgeschichte ist Migrationsgeschichte. Von Beginn an sind christliche Gemeinden (auch) Migrationsgemeinden gewesen, sind Christinnen und Christen migriert und haben so ihren Glauben weitergegeben. Ohne Migration wäre das Christentum heute nicht eine auf der ganzen Welt verbreitete Religion. Und ohne Migration hätte es in Theologie wie religiösen Praktiken ein ganz anderes Aussehen. Das Christentum ist ohne Migration schlicht nicht vorstellbar. Diese Bedeutung der Migration für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften ist bisher theologisch, aber auch historiographisch kaum eingeholt worden. Dieser Beitrag wird aus historiographischer Perspektive den Einfluss von Migration in der Christentumsgeschichte deutlich machen und fragen, was diese Erkenntnis für die Geschichtsschreibung des Christentums bedeutet.

Der Blick auf die Migration als treibenden Faktor in der Christentumsgeschichte impliziert für die Geschichtsschreibung des Christentums einen Perspektivwechsel. Im Mittelpunkt stehen dann nicht mehr primär bedeutende Theologen, Mönche, Missionare, sondern es treten die »Anderen« in den Fokus, Frauen, einfache Gläubige oder auch die Menge der einfachen Theologinnen und Theologen, Mönche und Nonnen, Missionarinnen und Missionare.¹ Selbst die Missionsgeschichte war ja nicht eine Geschichte der großen Männer, sondern der vielen Frauen und indigenen Personen.² Dem trägt dieser Ansatz Rechnung.

Bei einer Christentumsgeschichte als Migrationsgeschichte geht es nicht nur um die Ausbreitung des Christentums durch Migration. Vielmehr ist auf die Gesamtheit der Veränderungen zu blicken, die christlicher Glaube, Theologie und Praktiken durch Migration erfahren haben. Dabei ist die Ausbreitung des Glaubens nur ein Aspekt, Modifikationen und Adaptionen von Theologie und Praktiken sind ein anderer, und nicht zuletzt ist die Durchdringung der

¹ Vgl. hierzu neuerdings JEHU J. HANCILES, *Migration and the Making of Global Christianity*. Foreword by Philip Jenkins, Grand Rapids 2021.

² Vgl. u.a. JEFFREY COX, *The British Missionary Enterprise Since 1700, Christianity and Society in the Modern World*, New York u.a. 2008.

Theologie durch Migrationserfahrungen zu nennen, deren Wertschätzung Claudia Jahnel in diesem Band anmahnt. Die biblische und frühchristliche Vorstellung der Christinnen und Christen als »nicht von dieser Welt« seiend, sondern ihre Heimat im Himmel habend ist nur eines der Motive, die über die Jahrhunderte immer wieder aufgenommen wurden, um das irdisch heimatlose migrantische Dasein theologisch zu erklären.³ Die Gesamtschau geht weit über dieses eine Motiv hinaus.

Grundlage für die folgenden Überlegungen ist eine weite Definition von Migration. Grundsätzlich geht es in diesem Beitrag um die Migration von Menschen, nicht oder jedenfalls nicht primär um die Migration von Ideen, Gegenständen oder Praktiken.

In der soziologischen Migrationsforschung werden verschiedene Unterscheidungen aufgemacht.⁴ So wird in der Regel zwischen temporärer und permanenter Migration unterschieden. Im historischen Rückblick lässt sich dies für individuelle Personen und teils auch kleinere Gruppen bestimmen, in Bezug auf größere Gruppen ist eine trennscharfe Unterscheidung schwierig. Noch schwieriger ist es, den zeitlichen Horizont der Migration – temporär oder permanent – auf bewusste Entscheidungen, gar vorausgehende bewusste Entscheidungen der Personen zurückzuführen. Nicht selten wurde eine als tempo-

³ Vgl. zur Antike z.B. HERMUT LÖHR, Heimatlosigkeit als ethisches und moralisches Argument in Texten des frühen Christentums, in: REINHARD VON BENDEMANN/MARKUS TIWALD (Hrsg.), Migrationsprozesse im ältesten Christentum, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 218, Stuttgart 2018, 139-152. Zur Interpretation von Missionaren des 19. Jh.s JUDITH BECKER, Die Heimat oder Europa. Perspektiven englisch- und deutschsprachiger Missionare aus den 1830er-Jahren, in: REBEKKA HABERMAS/RICHARD HÖLZL (Hrsg.), Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln 2014, 215-240.

⁴ Zur Kritik an diesen Dichotomien HANCILES, Migration (s. Anm. 1). Zu einer Auflistung in Bezug auf die Christentumsgeschichte PETER C. PHAN, Christianity as an Institutional Migrant. Historical, Theological and Ethical Perspectives, in: DERS./ELAINE PADILLA (Hrsg.), Christianities in Migration. The Global Perspective, New York 2016, 9-35, 12. Als neue Kategorie fügt Khanna die Migration aus Gründen der nicht mehr bewohnbaren Umwelt hinzu: PARAG KHANNA, Move. Das Zeitalter der Migration, Berlin 2021. Er wie Hanciles und andere betonen, dass Migration fundamental zum Menschsein gehört und seit jeher die Menschheit prägt. Es ist, das muss im Zusammenhang unserer Themenstellung und der Diskussion um Migration oder »migrantness« als *nota ecclesiae* hervorgehoben werden, kein genuin christliches Phänomen. Zur »migrantness« PETER C. PHAN, Migration in the Early Church. Historical and Theological Reflections, in: VEREIN ZUR FÖRDERUNG DER MISSIONSWISSENSCHAFT (Hrsg.), Migration. Challenge to Religious Identity, Forum Mission 4, Kriens 2008, 14-43, 41. Vgl. mit einem anderen Modell auch REINHARD VON BENDEMANN, Frühes Christentum und Migrationssoziologie. Ausgewählte methodische Fragen und Probleme, in: DERS./TIWALD (Hrsg.), a.a.O., 9-49, 23. Von Bendemann bemerkt, dass in heutiger Forschungsperspektive nicht die Migration, sondern Sesshaftigkeit zu dem »erklärungsbedürftigen« Phänomen geworden sein.

rär gedachte Migration zu einem permanenten Ortswechsel und umgekehrt. In diesem Beitrag werden beide Formen der Migration bedacht, wobei bei dem ersten Fallbeispiel – der Glaubensmigration des 16. Jh.s – eine genaue Zuordnung für eine gesamte Gemeinde nicht möglich ist. Einige Gemeindeglieder siedelten permanent im neuen Land, andere migrierten mehrfach zwischen unterschiedlichen Ländern.

Eine weitere häufig genutzte Unterscheidung ist die nach Binnenmigration und internationaler Migration. Hier muss zumindest für Antike und Vormoderne darauf hingewiesen werden, dass die Grenzen zwischen Ländern, ja selbst zwischen Imperien, fließend waren. Die weit verbreitete Unterscheidung von Binnen- und internationaler Migration macht in Bezug auf die Nationalstaaten des 19. und 20. Jh.s deutlich mehr Sinn als im Blick auf frühere Epochen. Auch hier wird sich am Beispiel der Glaubensmigration der Reformationszeit zeigen, dass eine genaue Zuordnung des Phänomens schwierig ist. Dies weist auf einen weiteren im Zusammenhang der Christentumsgeschichte wichtigen Aspekt hin: die Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit. Bei Migration aus religiösen Motiven – soweit sich diese von anderen Motiven trennen lassen – wurde über Faktoren wie Sprache oder konfessionelle Zugehörigkeit (oder angenommene konfessionelle Zugehörigkeit) Einheit hergestellt. Handelte es sich also um religiöse »Binnenmigration«, auch wenn politische Grenzen überschritten wurden? Oder sollten politische Grenzziehungen höher geschätzt werden als konfessionelle, sprachliche und andere Grenzen? Und wenn ja, warum?

Drittens wird in der Migrationsforschung häufig unterschieden zwischen freiwilliger und erzwungener Migration. Aber auch hier sind die Zuschreibungen weder für einzelne Personen noch gar für ganze Gemeinden eindeutig möglich. Nicht nur, dass zum Beispiel in der Fremdgemeinde in London 1550 beide Motivationen – in der Form von Wirtschaftsmigration und Glaubensmigration – zusammenkamen, die Motive ließen sich auch bei einzelnen Personen kaum unterscheiden: War der Drucker, der die Niederlande verließ, weil er aufgrund seines Glaubens sein Handwerk nicht mehr ausüben konnte, ein Wirtschaftsmigrant oder ein Glaubensflüchtling? – Trotz dieser kritischen Anmerkungen sind die Differenzierungen aus der Migrationsforschung auch für die Geschichtsschreibung des Christentums wichtig, weil sie helfen, den Blick zu schärfen, wenn das Gesamt der Migration in den Blick genommen werden soll.

Eine vierte Frage, die für die historische Forschung zur Migration wichtig ist, ist die nach den migrierenden Personen und Gruppen. Dann wird schnell deutlich, dass diese über die Wirtschafts- und Glaubensmigrantinnen und Glaubensmigranten hinausgingen und auch über Siedlerinnen und Siedler und Missionarinnen und Missionare. Große Gruppen an Migrantinnen und Migranten bildeten Personen, die häufig außerhalb des Blickfeldes bleiben: Sklavinnen und Sklaven und Dienerinnen und Diener, aber auch Personen, die für Jahre oder Jahrzehnte beruflich migrierten, zum Beispiel Militärangehörige

oder Händlerinnen und Händler. Zudem gab es Einzelpersonen und Gruppen, die aus vielfältigen, religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen Motiven nicht sesshaft lebten. Dazu gehörten Wandermönche ebenso wie Viehhirten oder nomadisch lebende Gruppen.⁵

Aus diesem großen Panorama an Migrationsformen und -motiven sollen im Folgenden nur zwei Fallbeispiele vorgestellt werden, die den Forschungsschwerpunkten der Autorin gemäß aus der Frühen Neuzeit und der Neuzeit stammen und Europäerinnen und Europäer in den Mittelpunkt stellen. Das soll keine Wertung darstellen, sondern liegt schlicht in der Qualifikation der Autorin als deutscher Theologin mit einem Schwerpunkt auf der europäischen Christentumsgeschichte begründet. Vor der Besprechung dieser Beispiele wird in einem ersten Schritt kurz ein Einblick in die Bedeutung der Migration für die Entwicklung des Christentums seit der Antike gegeben, um deutlich zu machen, dass Migration im Christentum kein neuzeitliches Phänomen ist, sondern dass sie die Geschichte des gesamten Christentums durchzieht.

Sodann werden anhand von den Fallbeispielen verschiedene Formen und Motive der Migration aus unterschiedlichen Jahrhunderten vorgestellt und auf ihre Bedeutung für die Christentumsgeschichte – Theologie, Praktiken, Religiosität – hin befragt: die innereuropäische Glaubensmigration in den Fremden Gemeinden des 16. Jh.s und die Migration von Missionarinnen und Missionaren nach Indien im 19. Jh. Der Beitrag schließt mit einigen grundsätzlichen Überlegungen zur Geschichtsschreibung des Christentums unter Einbezug der Perspektive auf die Migrationsgeschichte.

1. Christentum und Migration in der Antike

Migration war in der antiken Welt ein selbstverständliches Phänomen. Die verschiedenen Imperien in der Antike hatten keine stabilen und genau definierten Grenzen, unterschieden sich aber in der Sprache und teils auch in der Kultur – wobei auch hier die Übergänge fließend waren. Selbstverständlich gab es Austausch zwischen den Imperien, nicht zuletzt durch Handel: Archäologische Funde weisen auf Handel zwischen dem Ostseeraum und Nordafrika hin, und auch Handelsbeziehungen im Pazifikraum sind inzwischen gut belegt. In Kriegszeiten wurden Armeen in die Grenzregionen geschickt, andere Militär-angehörige sicherten eroberte Gebiete. Und mit diesen Menschen wanderte ihre Religion, lange bevor es das Christentum gab und dann auch in christlichen Zeiten. Die Grenzregionen waren Kontaktzonen, in denen Neues entstand.⁶ Das

⁵ Vgl. HANCILES, Migration (s. Anm. 1), 27-30.

⁶ Vgl. MARY LOUISE PRATT, Imperial Eyes. Studies in Travel Writing and Transculturation, London-New York 2008, 7f.

bedeutet für die Religion, dass Theologie und Frömmigkeitspraktiken, die im Kontakt mit anderen Religionen, Kulturen, Auffassungen entstanden, mit zurückkehrenden Händlern, Soldaten und ihren Angehörigen in deren ursprüngliche Gebiete kamen.

In den größeren Städten gab es Gemeinden von Migrantinnen und Migranten, die ihre eigene Kultur und Religion pflegten, so zum Beispiel in Alexandria. Und es gab die teils sehr starken Minderheitengemeinden, Gemeinschaften, die sich über eine gemeinsame Religion, kulturelle Traditionen oder Sprache definierten. Die bedeutenden jüdischen Diaspora-Gemeinden in den großen Städten erlangten noch größere Bedeutung, als infolge der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und der jüdischen Kriege große Migrationsbewegungen begannen.⁷ Mit den Jüdinnen und Juden emigrierte auch ein großer Teil der jungen christlichen Gemeinde. Neben diesen Fluchtbewegungen stand die Migration von christlichen Händlerfamilien, Militärangehörigen und Personen, die aus anderen Gründen von einer Region in eine andere zogen. Inzwischen ist sich die Forschung einig, dass diese Migrationen die Hauptursache für die recht schnelle Ausbreitung der jungen christlichen Religion in den ersten Jahrzehnten unserer Zeitrechnung bildeten.⁸

Es waren die einfachen Leute, nicht die professionellen Missionarinnen und Missionare wie Paulus, die den größten Teil der Ausbreitung des Christentums verantworteten. Die Ausbreitung in unterschiedliche Gebiete des Imperium Romanum bedeutete auch eine Akkulturation des Christentums in Regionen mit differenten religiösen und kulturellen Ausprägungen. Schon die frühesten Zeugnisse aus der Geschichte des Christentums zeigen eine große Pluralität an Glaubensauffassungen und religiösen Praktiken. Auf den großen ökumenischen Synoden des 4. und 5. Jh.s versuchte man diese zumindest theologisch zu vereinheitlichen, aber letztlich führten die Synodalergebnisse eher zu neuen Verwerfungen als zu einer Uniformität.

Für die folgenden Jahrhunderte sei als ein Migrationsphänomen unter vielen nur die Mission in fränkischen und germanischen Gebieten durch irischschottische Mönche genannt, die nicht nur germanische Heidinnen und Heiden missionierten, sondern auch Theologie und religiöse Praktiken in zuvor schon christlichen Regionen veränderten. Dabei ist zum einen zu betonen, dass diese

⁷ Vgl. die Betonung bei PHAN, Migration (s. Anm. 4), 21. Einen über Judentum und Christentum hinausgehenden Blick auf Migrationsphänomene in der Antike bietet z.B. PATRICK SÄNGER (Hrsg.), Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt. Politische, rechtliche, religiöse und kulturelle Aspekte, Studien zur historischen Migrationsforschung 31, Paderborn 2016.

⁸ So z.B. HANCILES, Migration (s. Anm. 1); PHAN, ebd.; DERS., Christianity as an Institutional Migrant (s. Anm. 4); KLAUS KOSCHORKE, Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums, in: CLAUDIA RAMMELT u.a. (Hrsg.), Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig 2018, 57-75.

Christianisierungsprozesse mitnichten geradlinig waren und dass es schwierig zu bestimmen ist, ab wann eine Person, eine Gruppe, ein Land christlich waren. In vielen Fällen handelte es sich um langwierige Übergangsprozesse.⁹ Letztlich entstand hier – und in weiteren Austauschprozessen während des gesamten Mittelalters – ein Christentum, das später als »europäisch« wahrgenommen wurde, aber in sich selbst natürlich auch von Vielfalt und inner- wie außereuropäischer Migration geprägt war.

2. Glaubensmigration im 16. Jahrhundert

Im Juni 1550 richtete der jugendliche König Edward VI. die erste Fremden-gemeinde in London ein. Diese Gemeinde sollte die große Menge an Fremden sammeln, die in London lebten: hauptsächlich Wirtschaftsmigrantinnen und Wirtschaftsmigranten und Glaubensflüchtlinge.¹⁰ London galt, gerade in der Zeit nach dem Interim im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und zu der Zeit, als in den Niederlanden und in Frankreich die Verfolgung von Evangelischen stärker wurde, als ein sicherer Ort. Und es war eine Wirtschaftsmetropole, die auch aus ökonomischen Gründen Menschen aus vielen Ländern an-zog. Hier fanden Gläubige ganz verschiedener aus altgläubiger Sicht devianter Richtungen Zuflucht: neben von Wittenberg, Zürich oder Straßburg geprägten Protestantinnen und Protestanten auch Täuferinnen und Täufer, Spiritualistinnen und Spiritualisten und andere. Eines der Ziele der Einrichtung einer Fremden-gemeinde war es, die »richtigen« Gläubigen von Täufern und anderen unterscheiden zu können. Wer sich nicht der Fremden-gemeinde anschloss, musste seine Zugehörigkeit zu einer der englischen Gemeinden erklären.

⁹ Vgl. mit einem etwas anderen Fallbeispiel HANCILES, Migration (s. Anm. 1), 264. Dort auch im Folgenden zu den historiographischen Herausforderungen.

¹⁰ Aus der reichhaltigen Literatur zur Geschichte der Gemeinde seien nur die wichtigsten Monographien genannt: ANDREW PETTEGREE, Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London, Oxford 1986; JUDITH BECKER, Gemeindeordnung und Kirchen-zucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung, SMRT 122, Leiden u.a. 2007; CHARLES G. LITTLETON, Geneva on Threadneedle Street. The French Church of London and its Congregation, 1560-1625, Ann Arbor 1996; JOHANNES LINDEBOOM, Austin Friars. History of the Dutch Reformed Church in London 1550-1590, Den Haag 1950. In etwas allgemeinerer Perspektive be-schäftigen sich mit dem Thema auch OLE PETER GRELL, Calvinist Exiles in Tudor and Stuart England, Aldershot 1996, und HEINZ SCHILLING, Niederländische Exilanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte, SVRG 187, Gütersloh 1972. Zur Kirchenordnung a Lascos neben BECKER, Gemeindeordnung (s. Anm. 10), auch MICHAEL SPRINGER, Restoring Christ's Church. John a Lasco and the Forma ac ratio, St. Andrews Studies in Reformation History, Aldershot 2007.

Daneben stand ein zweites Ziel: Die Gemeinde sollte zum Vorbild werden für die englische Reformation, die nun nach dem Tod Henrys VIII. und der Thronbesteigung Edwards VI. endlich konsequent durchgeführt werden sollte. Dazu holten die Berater Edwards, an erster Stelle der Erzbischof Thomas Cranmer, Reformatoren ins Land, die wie Martin Bucer, Petrus Martyr Vermigli oder Johannes a Lasco den Kontinent hatten verlassen müssen.¹¹

Der polnische Baron Johannes a Lasco (1499-1561) war ursprünglich zu Studienzwecken aus seiner Heimat fortgegangen, hatte dann in verschiedenen europäischen Ländern gelebt – eine Rückkehr nach Polen war ihm nicht möglich – und seit 1542 als Superintendent in Ostfriesland gewirkt. 1550 wurde a Lasco Superintendent der Fremdegemeinde London; daneben gab es je zwei Pastoren für die niederländisch- und die französischsprachige Teilgemeinde. In der französischsprachigen Gemeinde waren Wallonen und Franzosen vereint, zur niederländischsprachigen Gemeinde gehörten auch Deutsche.¹²

Die Fremdegemeinde, bestehend aus zwei Zweigen, aber als eine Gemeinde konstruiert, sollte nach apostolischem Vorbild aufgebaut werden. Sie war völlig autonom; einzig neue Superintendenten und Pastoren mussten nach ihrer Wahl durch die Gemeinde dem König vorgestellt und von diesem akzeptiert werden. A Lasco entwickelte für diese autonome Gemeinde eine Kirchenordnung, die die Konzeption der Gemeinde als Gemeinschaft, als *communio corporis Christi*, in den Mittelpunkt stellte.¹³ Diese Gemeinschaft sah a Lasco

¹¹ Vgl. zu Cranmer und seinen Motiven DIARMAID MACCULLOCH, Thomas Cranmer. A Life, New Haven-London 1996; DERS., The Importance of Jan Laski in the English Reformation, in: CHRISTOPH STROHM (Hrsg.), Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.-17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), Tübingen 2000, 315-345.

¹² Zu a Lasco HENNING P. JÜRGENS, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators (SuRNR 18), Tübingen 2002; STROHM, Lasco (s. Anm. 11); DIRK W. RODGERS, John à Lasco in England (AmUSt.TR 168), New York u.a. 1994; OSKAR BARTEL, Jan Laski, Berlin 1981; HERMAN DALTON, Johannes a Lasco. Beiträge zur Reformationsgeschichte Polens, Deutschlands und Englands, Nieuwkoop 1970 (Nachdruck der Ausgabe Gotha 1881).

¹³ Vgl. JOHANNES A LASCO, Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia: instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem EDVARDVM, eius nominis Sextu: Anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Priuilegio suae Maiestatis, Frankfurt 1555, in: ABRAHAM KUYPER (Hrsg.), Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita duobus voluminibus comprehensa 2, Amsterdam u.a. 1866, 1-283. Zur Theologie der Ordnung BECKER, Gemeindeordnung (s. Anm. 10); SPRINGER, Christ's Church (s. Anm. 10); ANNELIESE SPRENGLER-RUPPENTHAL, Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (ca. 1550-1566), Köln 1967; HAROLD O. J. BROWN, John Laski: a Theological Biography. A Polish Contribution to the Protestant Reformation,

konstituiert in der gemeinsamen Abendmahlsfeier. Um die Gemeinschaft zu erhalten, wurde der Kirchengzucht mit dem Ziel der Versöhnung der Gemeindeglieder ein großes Gewicht beigemessen. Wer als Protestantin oder Protestant nach London migrierte, floh, sollte hier eine feste Gemeinschaft finden.

1553 kam nach dem frühen Tod Edwards VI. dessen katholische Schwester Mary Tudor auf den Thron und sie begann, das Land blutig zu rekatholisieren. Die ausländischen Prediger wurden des Landes verwiesen, und auch viele der Gemeindeglieder mussten oder wollten England verlassen. Während ein großer Teil der Londoner Gemeindeglieder mit a Lasco nach Dänemark segelte, reiste eine 1552 in Glastonbury (Somerset) gegründete kleine wallonische Gemeinde mit ihrem Pastor Valérand Poullain über Antwerpen (ein Auslöser für den zweiten Abendmahlsstreit)¹⁴ nach Frankfurt am Main.¹⁵

Die Londoner Flüchtlinge wurden aufgrund ihrer Abendmahlslehre in Dänemark ausgewiesen und reisten weiter an die norddeutsche Küste. A Lasco begab sich mit einem Teil der Gemeindeglieder an seine ehemalige Wirkungsstätte Emden.¹⁶ Die niederländischen Flüchtlinge wurden dort in die deutsche Gemeinde integriert, während die französischsprachigen Migrantinnen und Migranten eine eigenständige Gemeinde bildeten. Die Integration der niederländischen Glaubensflüchtlinge war möglich, weil sie demselben Kultur- und Sprachraum entstammten wie die ostfriesische Emdener Bevölkerung. Hier stellt sich also genau die Frage, ob und in welcher Hinsicht diese Ansiedlung der Niederländer in Emden als »internationale Migration« anzusehen ist. Denn natürlich überschritten die Glaubensflüchtlinge politische Grenzen. In dieser Region stimmten aber die politischen nicht mit den kulturellen, sprachlichen und konfessionellen Grenzen überein – auch wenn die Neuankömmlinge selbstverständlich als fremd wahrgenommen wurden.

Cambridge 1967; ULRICH FALKENROTH, *Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes a Lasco*, Göttingen 1957.

¹⁴ Vgl. CORINNA EHLERS, *Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552-1558/59)*, SMHR 120, Tübingen 2021.

¹⁵ Zu Poullain A. CASPER HONDERS (Hrsg.), *Valerandus Pollanus. Liturgia sacra (1551-1555)*, KHB 1, Leiden 1970; JUDITH BECKER, *Bekenntnis der Wallonen in Glastonbury (Frankfurt): Poullains »Professio Fidei Catholicae« von 1554 (1552)*, in: HEINER FAULENBACH/EBERHARD BUSCH (Hrsg.), *Reformierte Bekenntnisschriften 1/3 (im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland)*, Neukirchen-Vluyn 2007, 79-104. Zu den niederländischen Exilanten RAINGARD ESSER, *Niederländische Exilanten im England des 16. und frühen 17. Jahrhunderts*, *Historische Forschungen* 55, Berlin 1996. Zu Frankfurt PHILIPPE DENIS, *Les églises d'étrangers en Pays Rhénans (1538-1564)*, Paris 1984; FRIEDRICH CLEMENS EBRARD, *Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1554-1904*, Frankfurt/M. 1906.

¹⁶ Vgl. zur Emdener Gemeinde neben den oben genannten Werken zu den Fremden Gemeinden und zu a Lasco auch ANDREW PETTEGREE, *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism*, Oxford 1992.

In Emden begannen bald nach der Ankunft der Glaubensflüchtlinge innerreformatorische Auseinandersetzungen, besonders zwischen a Lasco und dem Ortspfarrer Gellius Faber. 1555 zog a Lasco mit einem Teil der Gemeindeglieder nach Frankfurt am Main. Dort wurde auf der Grundlage der Kirchenordnung Valérand Poullains, die schon vom Stadtrat anerkannt worden war, nun auch die niederländische Gemeinde zugelassen, ebenso wie später eine englische Flüchtlingsgemeinde. In Frankfurt kam es zu vor allem auf sozialen Gegensätzen beruhenden Streitigkeiten innerhalb der verschiedenen Fremden Gemeinden und zu konfessionell begründeten Auseinandersetzungen der Gemeinden mit den ortsansässigen lutherischen Predigern. 1556 verließ a Lasco Frankfurt und kehrte nach Polen zurück, wo er 1560 starb. Den Gemeinden in Frankfurt wurde 1561 die öffentliche Religionsausübung untersagt, und die meisten Gemeindeglieder zogen weiter. Für einige von ihnen bot sich erneut London als Zufluchtsort an.

1558 war Mary Tudor gestorben, und ihre protestantisch erzogene Halbschwester Elisabeth hatte den Thron bestiegen. Bald nach ihrem Regierungsantritt begann Elisabeth I. das Land wieder der Reformation zuzuführen. Nun wurden katholische Priester, Mönche und Nonnen verfolgt und Gläubige unter Druck gesetzt. In England begann eine Auswanderungswelle katholischer Geistlicher und Ordensangehöriger.

1560 wurden in England die evangelischen Fremden Gemeinden wieder zugelassen. Ihre volle Autonomie erhielten sie freilich nicht zurück: die Superintendentur hatte der Bischof von London inne. Zudem wurden nun je eigenständige niederländische, französische und kleine italienische und spanische Gemeinden gegründet, die zwar in einem *coetus* zusammengeschlossen, aber ansonsten voneinander getrennt waren. Da sich die politischen Verhältnisse auf dem Kontinent wieder einmal gewandelt hatten, kehrten viele der ehemaligen Gemeindeglieder nach London zurück, und neue Migrantinnen und Migranten kamen hinzu. Die Gemeinden wuchsen schnell.

In der niederländischen und der französischen Gemeinde begannen Auseinandersetzungen um die Ausrichtung der Gemeinde. Diese immer wieder aufbrodelnden Streitigkeiten in den Migrationsgemeinden sind sicher auch damit zu erklären, dass dies Gemeinden von Personen waren, die um ihres Glaubens willen geflohen waren. Viele wollten nun in der Fremde auch den »richtigen« Glauben leben.¹⁷

In der französischen Fremden Gemeinde wurden insbesondere die Streitigkeiten um die Kirchenordnung intensiv geführt: Sollte man die Ordnung der ersten Londoner Fremden Gemeinde wieder einsetzen? Oder sollte man sich, so Teile der Gemeinde, an Genf orientieren? Schon unter a Lasco war im französischsprachigen Gemeindezweig um den Einfluss Calvins gestritten worden.

¹⁷ Dass andere Gemeindeglieder das weniger streng sahen, machte die Sache nicht einfacher.

Nun prallten die Ansichten der nach London zurückgekehrten Mitglieder der ersten Fremdeingemeinde mit denen der neu migrierten Personen, vor allem aber des frisch aus Genf entsandten Calvin-Vertrauten und neuen Pastors Nicolas des Gallars aufeinander. Des Gallars verfasste eine neue, an die Genfer angelehnte Kirchenordnung.¹⁸ Die einen Gemeindeglieder vertraten die Ansicht, an die alten Regeln anknüpfen zu können und sogar zu müssen, weil es sich um die Wiedereinrichtung der ehemaligen Gemeinde handele. Die anderen meinten, Calvin sei die Autorität, an der man sich zu orientieren habe. Sie wollten die Gemeinde nach Genfer Vorstellungen normieren und sie so zu einer Kirche formen, die in unmittelbarer Verbindung zu Genf stand.¹⁹ Dabei ging es nicht nur um die Ausweitung des Genfer Machtbereichs, sondern es ging auch um die Einheit der Kirche. Zumindest innerhalb des französischsprachigen reformierten Protestantismus sollten überall ähnliche Ordnungen gelten. Die erste Gruppe hingegen betonte die Individualität und die Tradition ihrer Gemeinde. Durch die erzwungene Emigration war diese infrage gestellt worden, nun sollte sie neu aufleben gelassen werden. Gemeindeglieder gingen zum Kirchenrat und baten um Rückkehr zu der ursprünglichen Ordnung. Letztlich setzte sich diese Auffassung durch, und die Kirchenordnung wurde zumindest in Teilen an die ursprüngliche Ordnung angepasst, die a Lasco 1555 in Frankfurt auf Latein unter dem Titel *Forma ac ratio* und sein ehemaliger Kollege Martin Micron 1554 auf Niederländisch unter dem Titel *Ordinnancien* veröffentlicht hatten.²⁰

¹⁸ NICOLAS DES GALLARS, *Forma politiae ecclesiasticae nuper institutae Londini in coetu Gallorum Nicolao Gallasio autore*, 1561, in: AUKE J. JELSMÄ/O. BOERSMA (Hrsg.), *Unity in Multiformity. The Minutes of the Coetus of London, 1575, and the Consistory Minutes of the Italian Church of London, 1570-1591*, Publications of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland 59, London 1997, 111-132.

¹⁹ Vgl. auch JUDITH BECKER, *Consistory, Church Order and Congregation in the French Church of London, 1560-1600. A History of Interaction*, in: Huguenot Society of South Africa. *Proceedings of the 3rd International Huguenot Conference* 39 (2002), 214-227.

²⁰ Microns Ordnung wurde im Zuge der Ausarbeitung der Kirchenordnung für die Kurpfalz ins Deutsche übersetzt, um hier als Vorbild zu dienen: MARTIN MICRON, *Kirchenordnung, wie die unter dem christlichen könig auß Engelland Edward dem VI. in der statt Londen in der niderlendischen gemeine Christi durch kön. majest. mandat geordnet und gehalten worden, mit der kirchendiener und eltesten bewilligung, durch herrn Johannes von Lasco, freiherrn in Polen, superintendenten derselbigen kirchen in Engelland, in lateinischer sprach weitleuftiger beschrieben, aber durch Martinum Micronium in eine kurze summ verfasst und jetzund verdeutschet* (Heidelberg, Johannes Mayer, 1565), in: EMIL SEHLING (Hrsg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts VII,2,1* (bearb. v. Anneliese Sprengler-Ruppenthal), Tübingen 1963, 552-667. Zu Dathenus THEODOR RUYS, *Petrus Dathenus*, Amsterdam 1919, 2. Aufl. mit einem Vorwort von Willem van 't Spijker, Houten 1988; AART ARNOU VAN SCHELVEN, *Petrus Dathenus*, 's-Gravenhage 1913; JUDITH BECKER, *Petrus Dathenus*, in: IRENE DIN-

In den 1570er Jahren wurden dann in beiden großen Fremdeingemeinden die Ordnungen, Liturgien, Psalmenbereimungen und Katechismen der jeweiligen Gemeinde vereinheitlicht.²¹ Nun wurden die auf dem Kontinent gebräuchlichen Riten und Ordnungen auch in London eingeführt.²² In den Kirchenratsprotokollen finden sich die Einträge zur Veränderung der grundlegenden Bekenntnistexte, Katechismen und Psalmenbereimungen samt ihrer Begründung: Es wurde explizit auf die stetige und sogar steigende Migration der Gemeindeglieder verwiesen. In dieser Zeit zwangen die Religionskriege in Frankreich und in den Niederlanden die Protestantinnen und Protestanten immer wieder zur Flucht. Viele dieser Personen kehrten in die Heimat zurück, sobald dies möglich schien, und mussten dann möglicherweise bei dem nächsten Religionskrieg erneut fliehen. Die Londoner Fremdeingemeinden wollten denen, die vom Kontinent nach London fliehen mussten, ebenso wie denen, die immer wieder hin und her reisen mussten, ein Heimatgefühl vermitteln. Deshalb gaben sie ihre eigenen Traditionen auf zugunsten einer größeren Einheitlichkeit innerhalb der reformierten Kirchen.

Zu den Fremdeingemeinden in London gehörten Personen, die nach der Immigration über Jahrzehnte an demselben Ort blieben, soweit dies politisch möglich war. Sie bauten sich in London eine neue Existenz auf. Daneben standen diejenigen, die je nach (kirchen)politischer Situation in ihrer Heimat in

GEL/VOLKER LEPPIN (Hrsg.), *Reformatorenlexikon*, Darmstadt 2014, 110-115; THOMAS KAUFMANN, Art.: Dathenus, Petrus, in: RGG 2, '2008, 591f.

²¹ Vgl. z.B. AUKE J. JELSMA/O. BOERSMA (Hrsg.), *Acta van het consistorie van de Nederlandse gemeente te Londen 1569-1585*, RGP Kleine Serie 76, 's-Gravenhage 1993, 15.4.1571 zur Ersetzung des Psalters in der Niederländischen Fremdeingemeinde London oder zum Katechismus: ebd., 3.3.1575. Das genaue Datum der Ersetzung des Katechismus durch den Heidelberger ist nicht bekannt, da das Jahr 1576 nicht protokolliert ist. Zu den Argumenten AART ARNOUT VAN SCHELVEN, *De Nederduitsche Vluchtelingenkerken der XVIIe eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de reformatie in de Nederlanden*, 's-Gravenhage 1909, 142 und SYMEON RUYTINCK/CAESAR CALANDRINUS/AEMILIUS VAN CULENBORGH, *Gheschiedenissen ende handelingen die voornemlick aengaen de Nederduitsche natie ende gemeynthen, wonende in Engeland ende int bysonder tot Londen, vergadert door Symeon Ruytinck, Caesar Calandrinus ende Aemilius van Culenborgh, Dienaren des Godlicken Woords, uitgegeven door J. J. van Toorenbergen*, *Werken der Marnix-Vereeniging Serie III - Deel I*, Utrecht 1873, 122.

²² Dies fand im Zuge bzw. nach der Emdener Synode statt, die 1571 für Einheit in den niederländischen und wallonischen/französischen Gemeinden sowie den Fremdeingemeinden hatte sorgen sollen, an der die Londoner Fremdeingemeinden aber aus politischen Gründen nicht hatten teilnehmen können. Zur Emdener Synode MATTHIAS FREUDENBERG/ALEIDA SILLER, *Emdener Synode 1571. Wesen und Wirkungen eines Grundtextes der Moderne*, Göttingen 2020; J.F. GERHARD GOETERS (Hrsg.), *Die Akten der Synode der Niederländischen Kirchen zu Emden vom 4.-13. Oktober 1571. Im lateinischen Grundtext mitsamt den alten niederländischen, französischen und deutschen Übersetzungen*, Neukirchen-Vluyn 1971.

diese zurückkehrten und dann ggf. erneut flohen. Dazu gehörten auch Drucker und andere Handwerker, die mit ihren Druckerpressen und ihrem Handwerkszeug immer wieder den Ärmelkanal überquerten. Die Londoner Fremden­gemeinden wurden in diesem Prozess zu permanent bestehenden Fremden­gemeinden, aber viele der Gläubigen, die ihnen angehörten, migrierten häufiger.

Dabei ist die Frage, ob die Menschen freiwillig oder erzwungen migrierten, zwar individuell von Bedeutung; in den Gemeinden hingegen zeigte sich erzwungene Migration vor allem in der Zahl der Glaubensflüchtlinge, die nach London kamen. Von besonderer Bedeutung wurde dies, als Anfang der 1570er Jahre infolge der Unterdrückung und Ausweisung protestantischer Prediger aus Frankreich eine große Zahl an Predigern nach London kam – die natürlich nicht alle eine adäquate Anstellung erhalten konnten.²³ Was sollte eine einzelne Gemeinde mit einer zweistelligen Zahl an ankommenden Predigern anfangen, die zwar studiert, aber kein Handwerk gelernt hatten? Auch dies führte zu Problemen innerhalb der Gemeinde, weil die für ihren Glauben geflohenen Prediger sich in der Fremden­gemeinde in ihren Kompetenzen und ihrem Glauben nicht wertgeschätzt fühlten und die Gemeinde wiederum finanziell und gesellschaftlich überfordert war, sie alle adäquat zu versorgen.

Die stetige Migration nach und von London hatte unmittelbare Auswirkungen auf Ordnung und Praktiken der Gemeinden. In der ersten, autonomen Fremden­gemeinde London wurden eine Ordnung und religiöse Praktiken eingeführt, die in einer Ortsgemeinde nicht durchsetzbar gewesen wären. Sie beruhten auf der Freiwilligkeit der Gemeindegliedschaft von Menschen, von denen viele um ihres Glaubens willen geflohen waren.

Die Auseinandersetzungen in der französischen Fremden­gemeinde London nach ihrer Re-Institutionalisierung 1560 sind ebenfalls im Kontext der Migrationen zu betrachten. Zum einen kamen die Gemeindeglieder von unterschiedlichen Hintergründen. Manche waren in der ersten Londoner Fremden­gemeinde religiös sozialisiert, andere in Frankreich oder in der Wallonie. Sie hatten nicht nur unterschiedliche Beziehungen (oder gar keine Beziehungen) zur ersten Londoner Fremden­gemeinde, sondern auch die Verbindung zu Calvins Genf unterschied sich, auch zwischen denen, die aus Frankreich oder aus der Wallonie kamen. In der Gemeinde trafen verwandte reformierte Konzeptionen von Kirche, Glaube und religiösen Praktiken aufeinander, die ausgehandelt werden mussten. Am Ende stand ein Kompromiss, in dem des Gallars' neue Kirchenordnung modifiziert wurde, sodass sie Distinktionsmerkmale der ersten Londoner Fremden­gemeinde aufnahm.

Letztlich führte die fortwährende Migrationssituation in den niederländisch- und erst recht den französischsprachigen Gemeinden auf dem Kontinent dazu, dass Ekklesiologien und kirchliche und religiöse Praktiken auf dem Kon-

²³ Ausführlich zu diesen geflüchteten Pastoren FERNAND DE SCHICKLER, *Les églises du refuge en Angleterre*, 3 Bde, Paris 1892, mit einer Auflistung 167.

tinent und in den Fremden Gemeinden einander angepasst wurden. Damit trug die Migration unmittelbar zur Konfessionsbildung im reformierten Protestantismus bei.²⁴

3. Protestantische Mission im 19. Jahrhundert

Am Ende des 18. Jh.s wurden zunächst in England große Missionsgesellschaften gegründet. Bald darauf entstanden »Hilfsvereine«, auch in Deutschland, und dann schlossen sich manche dieser Hilfsvereine zu eigenen Missionsgesellschaften zusammen. Eine der ersten großen deutschsprachigen Missionsgesellschaften war die 1815 gegründete Basler Mission, ein Zusammenschluss von Schweizer und vor allem süddeutschen Erweckten.²⁵ Zunächst sollten hier - nach dem Vorbild des Berliner Missionsseminars von Johannes Jaenicke (1748-1827) - nur Missionare ausgebildet werden (ausschließlich Männer), die dann von anderen europäischen Gesellschaften ausgesandt werden sollten.

1821 begann die Basler Mission mit der Aussendung eigener Missionare, zunächst in den Kaukasus, ab 1827 nach Westafrika. Beide Missionen waren aus unterschiedlichen Gründen nicht sehr erfolgreich. 1833 wurde bei der Erneuerung der Charta der East India Company der Passus eingefügt, dass auch nicht-britische Missionsgesellschaften in den britischen Kolonialgebieten in Indien Missionsstationen eröffnen dürften. 1834 schickte die Basler Mission, die bis dahin in Indien mit der anglikanischen Church Missionary Society kooperiert hatte, die ersten eigenen Missionare nach Südindien.²⁶ Sie eröffneten

²⁴ Zum Paradigma der Konfessionsbildung ERNST WALTER ZEEDEN, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: HZ 185 (1958), 249-299. Dies ist von dem von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard zeitlich parallel entwickelten Konfessionalisierungsparadigma zu unterscheiden. Vgl. aus der großen Zahl der Arbeiten zum Thema nur die Diskussionen in: HEINZ SCHILLING (Hrsg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »zweiten Reformation«. Wiss. Symposion d. Vereins für Reformationsgeschichte, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195, Gütersloh 1986; HANS-CHRISTOPH RUBLACK (Hrsg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wiss. Symposion d. Vereins für Reformationsgeschichte 1988, SVRG 197, Gütersloh 1992; WOLFGANG REINHARD (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, SVRG 198, Gütersloh 1995.

²⁵ Zur Geschichte der Basler Mission CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL/THOMAS K. KUHN (Hrsg.), Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015, Basel 2015; PAUL JENKINS, Kurze Geschichte der Basler Mission, Basel 1989; WILHELM SCHLATTER, Geschichte der Basler Mission 1815-1915, 3 Bde, Basel 1916.

²⁶ Einen Überblick über die Kooperation bietet PAUL JENKINS, The Church Missionary Society and the Basel Mission. An Early Experiment in Inter-European Cooperation, in:

eine Missionsstation in Mangalore, Karnataka, und weiteten die Mission in den folgenden Jahren und mit Unterstützung neu angekommener Missionare weiter in den Süden nach Kerala aus.²⁷

Im Folgenden wird die Bedeutung der Migration für die Missionare betrachtet, nicht primär für die indigene Bevölkerung.²⁸ Zunächst wurden nur Männer ausgesandt, und diese mussten darum kämpfen, nach einigen Jahren in Indien heiraten zu dürfen. Die Frauen wurden durch die Basler Missionsleitung für sie ausgewählt.²⁹ Die einzige Ausnahme bildeten Julie Dubois und Hermann Gundert, die schon vor der Aufnahme in die Basler Mission in Indien gewesen waren und dort geheiratet hatten. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s entwickelte sich die evangelische Mission, und so auch die Basler, zu einer Unternehmung, die hauptsächlich von Frauen gestützt wurde.³⁰ Die Basler Missionare wurden nach dem Kriterium ausgewählt und dahingehend ausgebildet, dass sie ihren Glauben vollständig bewahren und sich nicht von fremden kulturellen Erfahrungen irritieren lassen sollten.

Die ersten Missionare waren mit wenigen Unterbrechungen oder gar, im Fall Samuel Hebichs (1803–1865), ganz ohne Unterbrechung für zwanzig bis 25 Jahre in Südindien, bevor sie, zumeist aus gesundheitlichen Gründen, nach

KEVIN WARD/BRIAN STANLEY (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999, Studies in the History of Christian Missions*, Grand Rapids u.a. 2000, 43–65.

²⁷ Zur Geschichte der Basler Mission in Südindien JUDITH BECKER, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860*, VIEG 238, Göttingen 2015.

²⁸ Aus der Fülle der Literatur zur Geschichte des Christentums in Indien im Allgemeinen und zur Missionsgeschichte in Indien im Besonderen mit besonderem Bezug auf unser Thema: BROJENDRA NATH BANERJEE, *Religious Conversions in India*, New Delhi 1982; CHAD M. BAUMAN, *Christian Identity and Dalit Religion in Hindu India, 1868–1947*, Grand Rapids 2008; SUSAN BAYLY, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge 1999; JEFFREY COX, *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India 1818–1940*, Stanford 2002; M. CHRISTHU Doss, *Repainting Religious Landscape. Economics of Conversion and Making of Rice Christians in Colonial South India (1781–1880)*, in: *Studies in History* 30 (2014), 179–200; WALTER FERNANDES, *Caste and Conversion Movements in India. Religion and Human Rights*, New Delhi 1981; ELIZA F. KENT, *Converting Women. Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*, Oxford 2004; ROWENA ROBINSON/SATHIANATHAN CLARKE (Hrsg.), *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*, Oxford–New York 2003; PETER VAN DER VEER (Hrsg.), *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton u.a. 2001; GAURI VISWANATHAN, *Outside the Fold. Conversion, Modernity and Belief*, Princeton 1998.

²⁹ Vgl. DAGMAR KONRAD, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission (Internationale Hochschulschriften 347)*, Münster u.a. 2013.

³⁰ Vgl. im allgemeinen Überblick COX, *Missionary Enterprise* (s. Anm. 2); DANA L. ROBERT, *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*, Blackwell Brief Histories of Religion Series, Chichester 2009.

Deutschland zurückkehrten. Nach dieser langen Zeit fiel manchen die Rückkehr in und vor allem die Anpassung an europäische Verhältnisse und Erwartungen nicht leicht. Samuel Hebich zum Beispiel tat in Basel das, was er auch in Indien getan hatte: er sprach wohlhabende Kaufleute auf der Straße an, ob sie bekehrt und »echte« Christen seien. Es kam zum Eklat, sodass die Basler Mission sich gezwungen sah, sich öffentlich für ihren Missionar zu entschuldigen. Sie erklärte, Hebich habe so lange in Indien gelebt, dass er die europäischen Gepflogenheiten nicht mehr richtig kenne. Dabei ignorierte die Basler Mission natürlich, dass das Verhalten von Hebich mit zweierlei Maß gemessen wurde: was für Indien als richtig galt, galt für Basel als falsch. Hebich hatte sich in beiden Situationen gleich verhalten.³¹

Auch aus anderen Quellen wird deutlich, dass er nach seiner Rückkehr in Europa nicht mehr richtig Fuß fassen konnte. Ähnliches galt für Julie Dubois (1809–1885), die Frau von Hermann Gundert (1814–1893) und Großmutter Hermann Hesses, der als frankophoner Schweizerin und engagierter Missionarin die Eingewöhnung in Deutschland besonders schwerfiel. Dies sind zwei Beispiele dafür, dass selbst bei willentlicher Migration aus festen Glaubensüberzeugungen die Entfremdung von der Heimat (die sicher auch der Weiterentwicklung sowohl der einzelnen Personen in der Ferne als auch der Gesellschaft in der Ursprungsregion geschuldet war) die Re-Migration erschweren konnte.

In dieser frühen Zeit der organisierten evangelischen Mission war zum einen noch nicht klar, wie lange Missionare in den Missionsgebieten bleiben sollten, wie lange also der Status als Migrant währen sollte. Das Beispiel der London Missionary Society ist berühmt, die die ersten Missionsfamilien nach Neuseeland sandte und nicht erwartete, von diesen Familien noch einmal zu hören. Erst als die zweite Gruppe an Missionsfamilien nach Irrfahrten und mehreren Kaperungen statt in Neuseeland wieder in England landete, kam man auf die Idee, die zuerst Ausgesandten anzuschreiben und nach ihrem Wohlergehen zu fragen.³² Mission bedeutete für diese ersten Generationen evangelischer Missionare also potentiell eine Migration an einen außereuropäischen Ort bis zum Lebensende.

³¹ Im Fall Hebichs kommt hinzu, dass er ähnlich auch schon während seiner Ausbildungszeit im Basler Missionsseminar vorgegangen war. Vgl. die Schilderung von Hebichs Kommilitonen Heinrich Frey im Archiv der Basler Mission (BMA), BV 157 (in Auszügen abgedruckt in: BECKER, *Conversio* [s. Anm. 27], 154f). Aber auch dies wurde ignoriert. Zu den Basler Ereignissen: Missionar Samuel Hebich in Basel. Ein Gespräch, sammt Anhang, einige Auszüge aus nachgeschriebenen Predigten enthaltend, Basel 1860.

³² Und man entschied nun, keine Familien, sondern alleinstehende Männer auszusenden, um die Kosten und den möglichen Schaden gering zu halten. Vgl. zum gesamten Vorgang RICHARD LOVETT, *The History of the London Missionary Society 1795–1895*, 2 Bde, London 1899.

In Bezug auf die Migration nach Indien soll nun in zwei Gedankengängen gefragt werden, 1. welche Folgen die Begegnung mit der lokalen indischen Kultur für die Missionare hatte, wie sie diese deuteten und zu verarbeiten suchten und 2. welche Implikationen dies für die Religiosität der Missionare mit sich brachte.

1. Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass gerade die erste und zweite Generation von Missionaren – abgesehen von allgemein zugänglicher Literatur – recht wenig über Indien wussten, bevor sie dorthin reisten. Die Basler Mission selbst hatte noch keine Erfahrungen in Indien gemacht, auch wenn seit knapp zwanzig Jahren in Basel ausgebildete Missionare über die anglikanische Church Missionary Society nach Indien entsandt wurden. Die Kenntnis war also recht gering, und sie war zweifellos verzerrt, wurden doch indische Religion und Kultur durch die Brille erweckten Christentums gedeutet und vermittelt. Hinzu kommt, dass für die erweckte Mission Religion und Kultur in Indien kaum voneinander zu trennen waren. Sie sahen in Indien die Kultur von Religion durchdrungen. Dies brachte zwei Probleme mit sich. Zum einen war es schief, weil aus Basler Perspektive die vorherrschende Religion der Hinduismus war.³³ Faktisch aber hatten die Basler Missionare in Indien vor allem mit Menschen zu tun, die lokalen Religionen anhängen. Diese lokalen Religionen hatten mit dem, was in Europa als Hinduismus bekannt war, nur wenig gemein. Die Missionare mussten also nach der Ankunft in Indien erst einmal lernen, welches die lokalen Gebräuche und religiösen Auffassungen waren. Zum anderen hatte die Überzeugung, die gesamte Kultur in Indien sei religiös konnotiert, zur Folge, dass alle oder zumindest fast alle kulturellen Äußerungen von den Missionaren religiös interpretiert wurden.³⁴ Das wiederum hatte unmittelbare Auswirkungen auf die Missionspraktiken wie die Religiosität der Missionare.

Bevor sie diese Erfahrungen machen konnten, mussten die Missionare aber nach Indien reisen. Die Ankunft war für viele mit einem Schock verbunden. Ausführlich beschrieb Herrmann Mögling 1836, wie sehr ihn die Gerüche und Geräusche und die quirlige Menschenmenge bei seiner Ankunft erschreckten.³⁵ Es war ein unmittelbares Gefühl der Fremde und des Verloreenseins. Die neu ankommenden Missionare wurden, soweit möglich, von anderen Missionaren, auch denen anderer Missionsgesellschaften, in Empfang genommen, die schon länger im Land waren. So verbrachte Herrmann Mögling die ersten Tage bei einem schottischen Missionar. Die Eindrücke der ersten

³³ Daneben wurde der Islam als zweite in den Basler Missionsgebieten wichtige Religion immer wieder erwähnt.

³⁴ Es führte zudem zu einer weitgehenden Ablehnung der indigenen Kultur. Bei aller Hochschätzung, die sie intellektuell durch einzelne Missionare wie Herrmann Mögling oder auch seine Frau Pauline Bacmeister erfuhr.

³⁵ Vgl. BMA C-1,2 Mangalore 1836, Nr. 12, H. Mögling, 15.9.1836.

Tage sind sehr durch die Brille dieses Missionars geschildert, und zugleich wird immer wieder deutlich, wie fremd Mögling all diese Erfahrungen waren. Seine Briefe illustrieren die Schwierigkeiten des Migranten, das Neue zu integrieren.

Trotz dieses kulturellen Schocks war Mögling derjenige Missionar, der nach Indien gekommen war, um dort äußerlich indische Kultur anzunehmen. Mögling sah es als seine Aufgabe an, und wurde darin von der Missionsleitung unterstützt, den Indern ein Inder zu werden. Mit einer Gruppe jüngerer Missionare begann er mit dem in seinen Augen indischen Lebensstil. Sie verkauften das Mobiliar aus dem Missionshaus, schiefen auf indischen Matten und aßen ausschließlich Reisgerichte. Dies war Möglings Form der Inkulturation. Sie führte zu großen Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppe der Missionare. Erst durch die Intervention eines externen erfahrenen Indienmissionars und aufgrund der gesundheitlichen Probleme der »indisch« lebenden Missionare gab Mögling das Projekt wieder auf.

Auf der einen Seite handelte es sich bei dieser Inkulturation um eine rein äußerliche Anpassung an lokale Bräuche, begründet mit einer biblischen Referenz, aber natürlich durchgeführt von einem Europäer, der diese Anpassung erstens jederzeit wieder aufgeben konnte und zweitens vorab schon ausgewählt hatte, welche Teile indischen lokalen Lebenswandels er für religiös ungefährlich hielt und für möglich oder gar nötig als Anpassung, um die Bevölkerung zu erreichen. Mit Akzeptanz des Lebensstils in Indien muss das nichts zu tun gehabt haben.

Auf der anderen Seite war Mögling eben derjenige aus der Gruppe der Basler Missionare, der einen solchen Lebensstil für sich überhaupt in Betracht zog und damit eine gewisse Offenheit gegenüber der Kultur zeigte, in die er migriert war. Diese Offenheit ist auch in einem Projekt zu erkennen, das Mögling in späteren Jahren als treibende Kraft gemeinsam mit seinem Stiefbruder Gottfried Weigle und seiner Frau Pauline Bacmeister betrieb: der Sammlung lokaler Erzählungen und Mythen in der sog. *Bibliotheca Carnatica*. Die Basler Missionsleitung unterstützte dieses Vorhaben nicht, sodass Mögling sich sogar verteidigen musste für die Zeit, die er in diese Sammlung und die Übersetzungen, die die drei unternahmen, investierte. Es ist eine ausführliche Beschreibung seines Tagesablaufs überliefert, in der er erklärte, welche Nachtstunden er statt zum Schlafen für die Erstellung der *Bibliotheca Carnatica* nutzte.³⁶ Heute gilt die *Bibliotheca Carnatica* als wichtiges Dokument für die lokale Geschichte und Kultur im südlichen Karnataka.³⁷

³⁶ BMA, C-1.4 Mangalore 1849, Nr. 4, H. Mögling, 19.1.1849; C-1.11 Indien 1851, Nr. 21, H. Mögling, 18.4.1851, S. 13.

³⁷ Zur Nutzung von Missionsüberlieferungen an einem anderen Beispiel instruktiv MRINALINI SEBASTIAN, Visual Representation of Difference. A Connected History of an Image in a Missionary Magazine, a Discipline and a People, in: JUDITH BECKER/KATHA-

Bei Herrmann Mögling und Hermann Gundert lässt sich zeigen, wie sie einige der Erfahrungen, die sie in der kulturellen Kontaktzone in Indien machten, positiv aufnahmen und in ihre Religiosität und ihre Praktiken integrierten. Anders sah das bei Samuel Hebich aus, der in Indien mehr noch als in Europa den Teufel am Werk sah und auf diesem Interpretationshintergrund fast alle kulturellen Praktiken in Indien ablehnte. Aber auch bei Hebich hinterließen die 25 Jahre in Indien natürlich Spuren, nur andere als die der Akkulturation. Hebich wurde aufgrund der Erfolge, die er in Indien zu sehen meinte – Konversionen von Inderinnen und Indern zum Christentum ebenso wie Bekehrungen zum »echten« Christentum bei Europäerinnen und Europäern –, noch stärker von dem Missionsauftrag überzeugt. Die Interpretation der negativen Erlebnisse und der indischen Kultur als vom Teufel inspiriert überzeugte ihn umso mehr von der Notwendigkeit der Mission.

Die eine Person, die aufgrund ihrer Migrationserfahrung beide Kulturen zum Ausgleich zu bringen versuchte, war Hermann Anand Rao Kaundinya, Brahmane und erster Konvertit, der nach seiner Konversion 1848 in Basel ausgebildet und dann als Missionar wie seine deutschen Amtsbrüder wieder nach Indien entsandt wurde.³⁸ Kaundinya schien weitgehend in beiden Kulturen heimisch zu sein, und er suchte immer wieder, dem europäischen Publikum indische Gepflogenheiten und Praktiken nahezubringen.³⁹ Ihn verband eine enge Freundschaft mit Herrmann Mögling; für Mögling wurde er nach dem Tod von dessen Stiefbruder Gottfried Weigle zum besten Freund und wichtigsten Vertrauten. Auch dies mag den kulturellen Austausch der beiden befördert haben.

Kaundinya war in der Situation des Kolonisierten und desjenigen, dessen früherer Glaube durch einen neuen ersetzt wurde bzw. zumindest mit diesem neuen Glauben in Einklang gebracht werden musste. Gleichzeitig war er ein Brahmane, den Missionaren an Rang und Einfluss – und Bildung – weit überlegen. Zugleich wurde von ihm wie von allen Basler Missionaren fraglose Unterordnung innerhalb der Basler Hierarchie erwartet. Kaundinya war vielfachen Spannungen ausgesetzt. Seine Jahre in Basel versetzten ihn in die Lage des Vermittlers, der mehr noch als die deutschen Missionare beiden Seiten die jeweiligen Vorannahmen erklären konnte – und vor allem dies auch wollte. Seine Migrationserfahrung machte ihn zum kulturellen Vermittler, wohingegen ein Missionar wie Samuel Hebich die Trennlinien aufgrund seiner Migrati-

RINA STORNIG (Hrsg.), *Menschen - Bilder - Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, VIEG Beiheft 118, Göttingen 2018, 91-115.

³⁸ Zu Kaundinya MRINALINI SEBASTIAN, *Mission without History? Some Ideas for Decolonizing Mission*, in: IRM 93 (2004), 75-96; KATRIN BINDER, *Herrmann Anand Rao Kaundinya*, in: ALBRECHT FRENZ/STEFAN FRENZ (Hrsg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, 419-424.

³⁹ Vgl. PRATT, *Imperial Eyes* (s. Anm. 6), 9 zur »Autoethnography«.

onserfahrung umso schärfer zog – allerdings tat er dies in Europa wie in Indien, und das wichtigste Kriterium war für ihn der seiner Ansicht nach richtige Glaube.

2. Die Missionare waren nach Indien gesandt worden, um dort den »echten« christlichen Glauben zu lehren. Samuel Hebich setzte durch, dies auch gegenüber der europäischen Gemeinschaft in Indien tun zu dürfen (er sah sich aufgrund bestimmter Erlebnisse dazu berufen), und sammelte eine Gemeinde von indischen und europäischen Christinnen und Christen. Das »echte« Christentum war definiert als das, was die Missionare in Europa als erwecktes Christentum kennengelernt hatten, und in dem sie sozialisiert waren bzw. zu dem sie sich bekehrt hatten. Es war gemeint als »reiner« evangelischer Glaube, aber natürlich war es in Glaubensauffassung und Praktiken geprägt durch die europäische Geschichte und die Kultur der Zeit.

In Indien lernten die Missionare nun eine andere Kultur und andere Glaubenspraktiken kennen – auch Angehörige des sog. Thomas-Christentums –, und dies veränderte ihre Religiosität.⁴⁰ Inwieweit es auch die Theologie veränderte, lässt sich anhand der überlieferten Quellen nur schwer sagen. Die meisten Quellen beschreiben – von einigen ekklesiologischen Auffassungen abgesehen – religiöse Praktiken und Werthaltungen.

In Indien entwickelten die Missionare eine Kontaktreligiosität.⁴¹ Der Begriff Kontaktreligiosität beschreibt, wie die Religiosität der Missionare sich veränderte, indem a) einzelne Aspekte sich intensivierten und wichtiger wurden oder, umgekehrt, weniger wichtig wurden, b) neue Ideen oder Praktiken in die Religiosität aufgenommen wurden, c) Ideen oder Praktiken aufgegeben wurden oder d) wie Aspekte der Religiosität sich veränderten, indem sie eine neue Bedeutung annahmen.

Alle diese Veränderungen der Religiosität lassen sich bei den Basler Missionaren nachweisen. So wurde, wie schon erwähnt, der Glaube an die Existenz und Wirkmacht des Teufels, den sie auch in Europa schon vertreten hatten, in Indien intensiviert, weil zumindest manche Missionare wie Samuel Hebich glaubten, den Teufel hier am Werk zu sehen.⁴²

⁴⁰ Die anglikanische Church Missionary Society als enge Kooperationspartnerin der Basler Mission arbeitete in einem Gebiet, in dem Angehörige des sog. Thomas-Christentums lebten. Dies spiegelt sich in den veröffentlichten Missionsberichten, z.B. die Zeitschrift *Church Missionary Record* 1830ff. Zum Christentum in Indien vgl. u.a. PAUL VERGHESI (Hrsg.), *Die syrischen Kirchen in Indien, Die Kirchen der Welt* 13, Stuttgart 1974; JÜRGEN TUBACH/G. SOPHIA VASHALOMIDZE (Hrsg.), *Studien zu den Thomas-Christen in Indien, Hallelische Beiträge zur Orientwissenschaft* 33, Halle 2006; WOLFGANG HAGE, *Das orientalische Christentum, Religionen der Menschheit* 29/2, Wiesbaden 2007, 315-377.

⁴¹ Vgl. dazu ausführlich BECKER, *Conversio* (s. Anm. 27).

⁴² Hermann Gundert z.B. war davon weit weniger überzeugt.

Manche Werthaltungen fanden sich schon in den Bewerbungsschreiben zukünftiger Missionare, wurden aber in Indien deutlich wichtiger. Dazu gehörten an erster Stelle Hingabe und Standfestigkeit. Beide wurden auch in Europa betont, aber in den Briefen aus Indien bekamen diese Haltungen eine ungleich größere Bedeutung. Hier hieß es durchzuhalten, auch wenn sich über lange Zeit keine Erfolge in Form von Konversionen sehen ließen. Hinzu kam, dass manche Werthaltungen, vor allem in der Darstellung in der Missionszeitschrift, zu indischen christlichen Werthaltungen wurden, indem nicht mehr die Missionare als besonders treu und standhaft porträtiert wurden, sondern zunehmend indische Konvertitinnen und Konvertiten, die gegen die der Darstellung zufolge feindlich gesonnene Umwelt ihrem Glauben treu blieben.

Eine grundlegende Veränderung fand sich in der Konzeption der Bekehrung, dem Zentrum der missionarischen Religiosität. Die Bekehrung sollte nach Ansicht der Erweckten die Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit sowie die Erfahrung der Rechtfertigung durch Gott zum Zentrum haben. Einen festgelegten Ablauf der Bekehrung gab es nicht, auch wurde nicht unbedingt ein Bußkampf erwartet. Als sicheres Zeichen für das Bekehrte sein aber galt ein Gefühl der inneren Ruhe und des Friedens, dem vor der Bekehrung eine große Unruhe vorausgegangen war.

Die Basler Missionare wollten ausschließlich solche Menschen taufen, die ernsthaft bekehrt waren. Woran aber sollten sie erkennen, ob die Inderinnen und Inder, die sich taufen lassen wollten, tatsächlich bekehrt waren? Dies war für sie eine religiös zentrale Frage. Und so begannen viele, die Bekehrung an Äußerlichkeiten wie einem friedlichen Gesichtsausdruck festzumachen – oder zumindest taten sie dies in der schriftlichen Darstellung gegenüber der Basler Mission, und diese wiederum betonte in der Missionszeitschrift häufig diese äußerlich sichtbaren Zeichen. Damit aber wurde zumindest in der Wahrnehmung der europäischen Leserschaft die Bekehrung in Indien zu etwas Äußerlichem. Das hatte Folgen für die Wahrnehmung von Inderinnen und Indern ebenso wie für die Wahrnehmung der Bekehrung. Mittelfristig veränderte es auch die Konzeption der Bekehrung in der Mission. Daneben wurde die Tauftheologie verändert, als mit Verweis auf die gesellschaftlichen und sozialen Strukturen in Indien zugelassen wurde, dass Menschen früher getauft wurden, auch wenn die Missionare sich der Bekehrung noch nicht völlig sicher waren oder gar, wenn sie sich sicher waren, dass nicht alle Familienmitglieder bekehrt waren, aber doch ganze Familien getauft werden wollten.

So veränderte sich nach und nach die Religiosität der Missionare aufgrund der Migration und der Erfahrungen in der kulturellen und religiösen Kontaktzone in Indien. Die Migration, deren Ziel gewesen war, die Anderen zu verändern und selbst völlig gleich zu bleiben, führte auch bei den Europäerinnen und Europäern zu Veränderungen, in der Religiosität, in den kulturellen und gesellschaftlichen Auffassungen, und nicht allen fiel die Re-Migration nach Europa leicht.

4. Conclusio

Der Überblick aus der Antike und diese beiden Beispiele aus der Glaubensmigration der Reformationszeit und der missionarischen Migration im 19. Jh. zeigen beispielhaft die Bedeutung, die Migration für die Verbreitung, die Veränderung und Entwicklung des Christentums in Theologie, Religiosität und religiösen Praktiken hatte.

Für die Geschichtsschreibung des Christentums sind daraus mehrere Konsequenzen zu ziehen: Eine Geschichtsschreibung, die der Migration die Bedeutung geben will, die ihr zusteht, wird nicht nur auf die großen und berühmten Menschen in der Christentumsgeschichte blicken können, sondern wird die vielen einfachen migrierenden Menschen einbeziehen müssen.

Dies hat auch Konsequenzen für die Frage, welche Quellen als Grundlage für die Geschichtsschreibung herangezogen werden. Hier werden Korrespondenzen, Tagebücher, Periodika und anderes, aber auch Protokolle mehr Auskünfte geben als theologische Schriften – so wichtig letztere auch für die Christentumsgeschichte selbstverständlich sind.

Die Beispiele zeigen zudem nicht nur die Bedeutung der Migration auf, sondern auch die Verflechtungen, die damit einhergingen. Durch die Migration trafen sich Menschen mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen, von unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen bzw. konfessionellen Hintergründen. Natürlich soll damit nicht einer Abgrenzbarkeit von Kulturen das Wort geredet werden. Aber die lebensweltlichen Erfahrungen der deutschen Missionare, die in Indien ankamen, waren doch recht anders als die des indischen Brahmanen Anandrao Kaundinya oder die eines Fischers oder Palmweinziehers in Karnataka.⁴³ Durch die Migration aber kamen sie miteinander in Kontakt und verflochten sich. Ähnliches gilt für die Begegnungen zwischen französisch- und niederländischsprachigen Glaubensflüchtlingen und Wirtschaftsmigrantinnen und Wirtschaftsmigranten in den Londoner Fremden Gemeinden und deren Verflechtungen mit den Ortsgemeinden in London sowie den Gemeinden, die sie auf ihrer Flucht auf den Kontinent aufnahmen. Diese Verflechtungen sind bei der Untersuchung der verschiedenen Themen der Christentumsgeschichte zu bedenken.

In jedem Fall ist auch auf Hierarchien und Handlungsmacht zu achten. Dies kann ganz unterschiedlich aussehen, je nachdem, wer wohin und in welchem Kontext migrierte. Das gilt auch für die frühneuzeitliche Glaubensmigration. In den Londoner Fremden Gemeinden konnte die Handlungsmacht auch

⁴³ Über Mitglieder der Fischer- oder Palmweinzieher-Kasten wurde in der Regel ohne Namensnennung berichtet. Zugleich gab es immer wieder namentlich erwähnte Personen, bei denen die Kaste nicht angegeben wurde. Die Archiv- und Berichtslage ist äußerst schlecht. Dadurch erweist es sich häufig als unmöglich, Personen aus niedrigeren Kasten eindeutig zu identifizieren.

von einfachen Gemeindegliedern gegenüber Pastor und Gemeindeleitung aufgezeigt werden. Eine Frage, die im Rahmen dieses Beitrags nicht behandelt werden konnte, die aber in der Forschung zur Glaubensmigration schon untersucht ist, ist die nach der Handlungsmacht der Gemeinde und einzelner Gemeindeglieder gegenüber der Ortsgemeinde und Strategien der Migrantinnen und Migranten gegenüber einer anderssprachigen Umgebung.⁴⁴

Im Blick auf die in der Migrationsforschung weit verbreiteten Kategorien ist festzustellen, dass diese auch für die christentumshistorische Migrationsforschung als Fragehorizonte hilfreich sein können. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass diese Kategorisierungen – temporär versus permanent, freiwillig versus erzwungen, Binnen- versus internationale Migration und auch eine Abgrenzung der Motivationen zur Migration – nur unterschiedlich gut greifen. Gerade die Gegenüberstellung von freiwilliger und erzwungener sowie von Binnen- und internationaler Migration ist in ihrer primären Fokussierung auf politische Konzepte aus christentumshistorischer Sicht häufig zu hinterfragen. Glaubensflüchtlinge konnten religiöse Gemeinsamkeiten über politische Grenzziehungen stellen. Zudem verliefen politische und sprachliche, kulturelle oder religiöse/konfessionelle Grenzen nicht immer entlang derselben Linien.

Vor allem aber ist festzuhalten, dass in auf Migration beruhenden Begegnungen etwas Neues entstand, sowohl für die Gemeinde als Ganze als auch für die einzelnen Individuen. Migration war mithin einer der bedeutenden Faktoren in der Entwicklung des Christentums.

⁴⁴ Vgl. zur Handlungsmacht BECKER, Gemeindeordnung (s. Anm. 10), zu Anpassungen an die Umgebung z.B. MEREDITH HASSALL, *Dialect Focusing and Language Transfer in Sixteenth Century Germany* (PhD Thesis University of Wisconsin-Madison), Madison 2001, sowie die in Anm. 10 angegebene Literatur zu den Fremdgemeinden in England.