

„To give publicity to our thoughts“

Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900
und die Entstehung einer transregionalen
indigen-christlichen Öffentlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Koschorke, Adrian Hermann,
Frieder Ludwig & Ciprian Burlacioiu



Harrassowitz Verlag

Studien zur Außereuropäischen
Christentumsgeschichte
(Asien, Afrika, Lateinamerika)

Studies in the History of Christianity
in the Non-Western World

Herausgegeben von / Edited by
Klaus Koschorke & Johannes Meier

Band 31 / Volume 31

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

„To give publicity to our thoughts“

Journale asiatischer und afrikanischer Christen
um 1900 und die Entstehung einer transregionalen
indigen-christlichen Öffentlichkeit

Journals of Asian and African Christians
Around 1900 and the Making of a Transregional
Indigenous-Christian Public Sphere

Herausgegeben von / Edited by
Klaus Koschorke, Adrian Hermann,
Frieder Ludwig & Ciprian Burlacioiu

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Mit Sachmitteln gefördert und gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Fritz Thyssen Stiftung.

Umschlagabbildung: Titelblätter der von indigen-christlichen Eliten in Asien und
Afrika um 1900 herausgegebenen Periodika *La Iglesia Filipina Independiente: Revista
Católica* (24. Januar 1904), *The Sierra Leone Weekly News* (8. September 1884),
Inkanyiso yase Natal (2. März 1894) und *The Christian Patriot* (9. Dezember 1899).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1611-0080
ISBN 978-3-447-11112-6

Inhaltsverzeichnis / Table of Contents

Vorwort / Preface.....	9
A. Einleitung	11
Einführung in das Forschungsprojekt und die vergleichende Gesamtstudie (Klaus Koschorke)	13
B. Die analysierten Journale.....	27
I. Indien: Der <i>Christian Patriot</i> (Klaus Koschorke)	29
II. Südafrika: <i>Inkanyiso yase Natal</i> (André Saenger).....	35
III. Westafrika (Frieder Ludwig / E. Phuti Mogase).....	43
IV. Philippinen (Adrian Hermann)	53
C. Themen der Journale in komparatistischer Perspektive.....	63
I. Indigene Leitung, einheimischer Klerus, kirchliche Unabhängigkeits- bestrebungen, nationalkirchliche Bewegungen	65
1. Indien (Klaus Koschorke).....	67
2. Südafrika (André Saenger)	75
3. Westafrika (Frieder Ludwig / E. Phuti Mogase).....	79
4. Philippinen (Adrian Hermann)	83
II. Beziehungen zu nationalen und sozialen Emanzipationsbewegungen	91
1. Indien (Klaus Koschorke).....	93
2. Südafrika (André Saenger)	99
3. Westafrika (Frieder Ludwig / E. Phuti Mogase).....	105
4. Philippinen (Adrian Hermann)	109
III. Bildung, Erziehung.....	115
1. Indien (Klaus Koschorke).....	117
2. Südafrika (André Saenger).....	123
3. Westafrika (Frieder Ludwig / E. Phuti Mogase).....	129
4. Philippinen (Adrian Hermann)	133

IV. Frauen, weibliche Bildung, Gender-Fragen	141
1. Indien (Klaus Koschorke).....	143
2. Südafrika (André Saenger)	149
3. Westafrika (Frieder Ludwig / E. Phuti Mogase)	153
4. Philippinen (Adrian Hermann)	157
V. Transregionale und internationale Nachrichten und Perspektiven	163
1. Indien (Klaus Koschorke).....	165
2. Südafrika (André Saenger)	177
3. Westafrika (Frieder Ludwig / E. Phuti Mogase)	183
4. Philippinen (Adrian Hermann)	191
D. Fallstudie: Von <i>Inkanyiso</i> bis zur ‚African Orthodox Church‘	203
‚Black Emancipation‘, kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen und die Rolle der indigenen Presse in Südafrika (in den 1890er bis 1920er Jahren) (Ciprian Burlaciu).....	205
E. Die Entstehung einer transregionalen und transkontinentalen indigen-christlichen Öffentlichkeit	225
„Beyond their own dwellings“: Die Entstehung einer transregionalen und transkontinentalen indigen-christlichen Öffentlichkeit (Klaus Koschorke / Adrian Hermann).....	227
1. Presse-Boom und indigen-christliche Publizistik um 1900	227
2. Funktionen der Presse: Analyse der Programmtexte	230
3. Zum Konzept einer ‚transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit‘	234
4. Paradigmen gegenseitiger Wahrnehmung: Beispiele aus den Journalen des Projektes.....	241
5. Kontaktstufen: Von der kognitiven Interaktion zu direkten Kontakten und transregionaler Vernetzung.....	245
6. Resultierende Kontakte, frühe transregionale und transkontinentale Netzwerkbildung.....	248
7. Religiöse Modernismen, sich überlagernde religiöse Öffentlichkeiten	253
F. Christliche Internationalismen um 1910	261
Vielfalt der Vernetzungen: Christliche Internationalismen um 1910 (Klaus Koschorke)	263
1. Missionarische Netzwerke: Die Edinburgh-Ökumene	263
2. Anti-missionarische Netzwerke des Äthiopismus: „without any ... missionary agency“	266
3. Formen der Vernetzung zwischen diesen beiden Polen	269
3.1. Überregionale Laienorganisationen: Das Beispiel der ‚Indian Christian Associations‘	269
3.2. Diaspora-Netzwerke.....	270

3.3. Indigen-christliche Missionsgesellschaften als transregionale Akteure.....	273
3.4. Innerasiatische Verbindungen, Anfänge eines christlichen Pan-Asianismus.....	275
3.5. YMCAs als lokale Akteure und Kontaktbörsen asiatischer Eliten.....	278
4. Vernetzungsbestrebungen rom-unabhängiger katholischer Kirchen in Asien....	280
5. „Globales Bewußtsein“ indigen-christlicher Eliten – Stufen der Entwicklung.....	281

G. Zusätzliche Studien zu weiteren Regionen..... 283

1. Japan: Christian Patriotism and Japanese Expansionism. “God’s Kingdom” in Debates of Christian Intellectuals in Modern Japan (Mira Sonntag).....	285
2. China: Protestant Missionary and Indigenous Christian Journals in Early Twentieth-Century China. The Relationship Between Global Networks and Indigenization (Gloria S. Tseng).....	299
3. Taiwan: Establishing a Non-Elitist Writing Culture. <i>Peh-ōe-jī</i> (POJ) and <i>Taiwan Church News</i> During the Late Q’ing and Early Japanese Colonial Periods (Yuki Takai-Heller).....	307
4. Korea: Korean Christianity Between the Imperial Japanese and Global Protestant Publics, 1910–1919 (Michael I. Shapiro).....	317
5. Liberia: The <i>African League</i> of Liberia and the Vindicationist Discourse of the Black Atlantic, 1902–1918 (David D. Daniels III).....	331
6. The Christian Black Atlantic. African Americans, Ethiopianism, and Christian Newspapers in Africa (Andrew E. Barnes)	345
7. Comments (Mark R. Frost)	363
Ausgewählte Literatur zu den Journalen des Forschungsprojekts	367
Zitationsweise, Abkürzungen	375
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	377

A. Einleitung

Einführung in das Forschungsprojekt und die vergleichende Gesamtstudie

KLAUS KOSCHORKE

1. „*To give publicity to our thoughts*“

Das Leitzitat der vorliegenden Gesamtstudie ist aus *Inkanyiso yase Natal* („Der Erleuchter Natal“) entnommen, einer von Afrikanern publizierten Zeitschrift, die zunächst einige Jahre unter dem Dach einer missionarischen Institution erschien, bevor sie dann 1895 „vollständig“ in afrikanischen Besitz übergang. Bemerkenswert ist *Inkanyiso* aus verschiedenen Gründen. Zunächst einmal war das 1889 in Pietermaritzburg (im heutigen KwaZulu Natal) gegründete Blatt stolz darauf, „the first Native Journal in Natal and the second of its kind in South Africa“¹ zu sein. Zweitens ging das Journal, wie erwähnt (nachdem es anfangs noch unter dem Dach des anglikanischen St. Alban’s College in Pietermaritzburg erschienen war), schließlich „entirely into the hands of the Natives“ über. Aber bereits zuvor hatte das Journal als „Sprachrohr“ („mouthpiece“) der Afrikaner fungiert, deren Interessen es zu vertreten und deren „advancement ... politically, industrially, religiously and otherwise“ es zu befördern suchte. Dabei richtete sich das bilinguale Blatt – drittens – sowohl an eine schwarze wie weiße Leserschaft und sprach dabei unterschiedliche Zielgruppen an: die Afrikaner („published chiefly for the natives“), die Missionare (als potentielle Unterstützer) sowie die Kolonialadministration und weißen Siedler in Natal. Denn: „it is a general feeling amongst Natives that their grievances are frequently not heard“. Demgegenüber war es das zentrale Anliegen von *Inkanyiso*, die Stimme der Afrikaner in der kolonialen Öffentlichkeit vernehmbar zu machen und ihren „Gedanken und Meinungen“ die größtmögliche „Publizität“ zu verschaffen. Dabei stieß das Blatt auf wachsenden Widerstand in der weißen Siedlergemeinschaft und deren Presse. Dies war einer der Faktoren, die schließlich zum Ende des Journals beitrugen. Mit der Ausgabe vom 19.06.1896 stellte *Inkanyiso* sein Erscheinen ein.

2. *Indigen-christliche Journale als Quellen*

In den Debatten über das Programm und die Methodologie einer künftigen ‚History of World Christianity‘ – die der kontextuellen, konfessionellen und kulturellen Pluralität des

1 *Inkanyiso yase Natal* 12.03.1891 p. 3 – Text 120. Mit „Text“ wird hier und im Folgenden auf den Dokumentationsband des Forschungsprojektes verwiesen, der ausgewählte Artikel aus den im Projekt analysierten Journalen enthält: K. KOSCHORKE / A. HERMANN / C. BURLACIOIU / E.P. MOGASE (Hg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900*. A Documentary Sourcebook from Selected Journals (Documents on the History of Christianity in Asia, Africa and Latin America Vol. 4; Wiesbaden 2016). Der Dokumentationsband selbst wird als *Discourses* abgekürzt, „Text“ bezieht sich auf die durchnummerierten Artikel. Siehe auch p. 375: „Zitationsweise, Abkürzungen“.

Christentums als globaler Bewegung in sechs Kontinenten gerecht zu werden vermag² – ist eine der entscheidenden Fragen die der *Quellen*. Um eine Formulierung von Arun Jones zu gebrauchen: „[How] can the Native Christian speak?“³ Anders ausgedrückt: wie gewinnen wir Zugang zur Stimme der „einheimischen“ Christen in den früheren „Missionsfeldern“ und Kolonialgesellschaften der südlichen Hemisphäre – die nicht oder nur marginal in den jeweiligen Missions- und Kolonialarchiven dokumentiert ist, auf denen aber die meisten klassischen Darstellungen zur Geschichte des außereuropäischen Christentums beruhen?

Diese Frage ist an sich keineswegs neu. Sie hat aber bis heute keine zufriedenstellende Antwort gefunden. Seit den 1960er Jahren gab es in zahlreichen Ländern des heute sogenannten globalen Südens vielfältige Initiativen, die Geschichte des Christentums der jeweiligen Region verstärkt aus der Sicht der lokalen Akteure sowie im jeweiligen kulturellen Kontext zu beschreiben. Besonderes Interesse galt dabei den „Pioneers of Indigenous Christianity“ – so der Titel einer programmatischen Studie von Kaj Baago aus dem Jahr 1969.⁴ In Indien etwa leitete sie eine neue Etappe historiographischer Forschung ein, verbunden mit der Suche nach neuen Quellen für diese veränderte Perspektive. Analoge Bestrebungen gab es seit den 1970er Jahren in verschiedenen Regionen sowie verstärkt auch auf kontinentaler und transkontinentaler Ebene. Verwiesen sei etwa auf die Gründung von CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana) im Jahr 1973, von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) im Jahr 1976 und ihrer ‚Church History Commission‘ im Jahr 1983 oder Initiativen wie DABOH (IAMS Mission Study Group, Documentation, Archives, Bibliography and Oral History) seit 1972. Zentren zur „History of Christianity in the Non-Western World“ wurden in verschiedenen Ländern der westlichen Welt errichtet und die Geschichte des außereuropäischen Christentums zunehmend auch als Thema sozialanthropologischer und kulturwissenschaftlicher Forschung entdeckt. Damit verbanden sich vielfältige Aktivitäten wie die Gründung regionaler Archive, diverse Oral-History-Projekte, Feldforschungen, spezialisierte Editionsprojekte, Digitalisierung relevanter Datenbestände und andere Initiativen, die darauf abzielen, „to save the memory of our people“.⁵ Trotzdem besteht hier weiterhin ein strukturelles Defizit; und eine Historiographie der Geschichte des Christentums auf der Basis indigener Quellen bleibt ein „under-researched“ Forschungsdesiderat – vor allem im Vergleich zur „over-researched“ Kirchen- und Christentumsgeschichte in der westlichen Welt.

-
- 2 Zur aktuellen Diskussion siehe: D. IRVIN, „World Christianity – An Introduction“ (*The Journal of World Christianity* 1/1, 2008, 1–26); J. CABRITA / D. MAXWELL / E. WILD-WOOD (Hg.), *Relocating World Christianity*. Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of the Christian Faith (Leiden 2017); K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (Wiesbaden 2014); M. FREDERIKS / D. NAGY, *World Christianity. An Approach* (Leiden, voraussichtlich 2018); sowie die Diskussionsbeiträge in: A.E. AKINADE (Hg.), *A New Day*. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh (New York 2010); C. BURLACIOIU / A. HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten*. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. FS K. Koschorke (Wiesbaden 2013); J.Y. TAN / A.Q. TRAN (Hg.), *World Christianity. Perspectives and Insights*. Essays in Honor of Peter C. Phan (Maryknoll 2016).
- 3 So der Titel einer Tagung im Mai 2014 an der Emory University, Atlanta (USA), in Anlehnung an G.C. SPIVAK, „Can the Subaltern speak?“, in: C. NELSON / L. GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Chicago 1988, 271–313). Thema der Tagung war „the lack of indigenous Christian perspectives in primary sources scholars use for historical research“.
- 4 K. BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Bangalore 1969).
- 5 So das Leitmotiv von DABOH (siehe oben).

Eine höchst relevante und bislang weitestgehend unerschlossene Quelle stellen die Journale und Periodika indigen-christlicher Eliten im Asien und Afrika des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts dar. Gemeint sind damit die Zeitschriften jener „educated natives“ (wie sie im kolonialen Jargon der Zeit hießen) bzw. westlich gebildeter einheimischer christlicher Führungspersonlichkeiten, die in den Transformationsprozessen dieser Epoche eine wichtige Rolle spielten.⁶ Im Unterschied aber etwa zur missionarischen Presse, die sich in jüngster Zeit auch bei Globalisierungshistorikern und Kulturwissenschaftlern eines enorm gestiegenen Interesses erfreut⁷, sind diese bislang zumeist nur punktuell oder in isolierten regionalen Kontexten ausgewertet worden. Oft sind sie auch Insidern (aus dem Bereich der Missionsgeschichte oder Regionalwissenschaften) kaum oder gar nicht bekannt. Dabei erreichten diese Blätter oft eine beachtliche Verbreitung und Rezeption.

Der 1890 gegründete *Christian Patriot* etwa – Sprachrohr der protestantischen Intelligentsia Südindiens und stolz darauf, „a purely indigenous venture“ zu sein, „planned by Indian Christians, started by them, and being conducted by them“ – bestand knapp dreißig Jahre und verbreitete sich schrittweise zunächst in Südindien, dann im ganzen Land sowie in der indisch-christlichen Diaspora in Asien und Südafrika. Rezipiert wurde er auch in Großbritannien und in den USA. In Südafrika wurde das Blatt etwa von Gandhis *Indian Opinion* zitiert. Zu den Abonnenten im fernen New York zählte J.R. Mott, der Inspirator und Organisator der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910. Die Lektüre des *Christian Patriot* dürfte dazu beigetragen haben, sein Bild von den „erwachenden Nationen“ in Asien zu formen, die später im Zentrum der globalen Situationsanalyse der Edinburgh-Konferenz standen.

Andere Journale waren zwar kurzlebig, aber allein schon dadurch bemerkenswert, dass sie – so in den Philippinen der frühen postspanischen Phase – zusammen mit der Gewerkschaftspresse im ganzen Archipel („en todo Filipinas“) verteilt wurden. Dies ein Indiz dafür, wie eng kirchliche und soziale Reformbewegungen in dieser Zeit ideologisch und personell mit einander verbunden sein konnten. – Zwar verschwanden in verschiedenen Regionen frühe Vertreter der „native press“ bald wieder von der Bildfläche, als Folge knapper finanzieller und personeller Ressourcen oder externer Schwierigkeiten und Behinderungen. Für die Zeitgenossen aber waren sie von erheblicher Bedeutung – als „Sprachrohr“ der „gebildeten“ einheimischen (und etwa in Süd- oder Westafrika mehrheitlich christlichen) Eliten sowie als eigenständiger Zugang zu einer zunehmend als globalisiert wahrgenommenen Welt. „We are ... tired of continually asking the Europeans about the news of other nations“, so begrüßten 1883 afrikanische Leser in Botswana das Erscheinen einer

6 „The educated elite“ – so etwa eine Selbstdarstellung der westafrikanischen Elite in der *African Times* in ihrer Ausgabe vom 1. Juli 1880 – „more or less under the influence of the Christian faith, more or less imbued with Christian principles, precepts, are and will be indispensable as a vanguard of the great army of civilisation“ (zitiert nach: K. MANN, *Marrying Well. Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos* [Cambridge 1985]).

7 F. JENSZ / H. ACHE (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century* (Stuttgart 2013); F. JENSZ, „Origins of Missionary Periodicals: Form and Function of Three Moravian Publications“ (*Journal of Religious History* 36/2, 2012, 234–255); R. HABERMAS / R. HÖLZ (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert* (Köln 2014); R. HABERMAS, „Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen“ (*Historische Zeitschrift* 287, 2008, 629–678); A. JONES, „Welsh Missionary Journalism in India, 1880–1947“, in: J.F. CODELL (Hg.), *Imperial Co-Histories. National Identities and the British and Colonial Press* (Madison 2003, 242–272); A. JOHNSTON, *Missionary Writing and Empire, 1800–1860* (Cambridge 2003).

erstmals im lokalen Setswana publizierten christlichen Zeitschrift.⁸ „That the native is anxious for information conveyed to him through his own people“ – so begründet 1890 in Sierra Leone ein Blatt die Bedeutung verschiedener Vorgänger-Publikationen, die zu seinem Bedauern inzwischen eingestellt wurden – „in the thankless field of West African journalism“.⁹

In Westafrika entspricht das Studium der von afrikanischen Führungspersonlichkeiten herausgegebenen schwarzen Presse, deren Anfänge bis ins frühe 19. Jahrhundert zurückreichen, zwar durchaus einer etablierten Forschungstradition. Die Kirche und die Presse, so konstatierte bereits 1966 der nigerianische Historiker E.A. Ayandele, waren lange Zeit „the only forum of nationalist expression“ und „the main focus of nationalist energies until after 1914“.¹⁰ Darüber hinaus bestanden aber zahlreiche Querverbindungen – etwa zu den missionsunabhängigen afrikanischen Kirchen – oder die durch die Presse etablierten Vernetzungen innerhalb der transatlantischen afrikanischen Diaspora, deren Erforschung erst am Anfang steht. – In Südafrika schließlich zeichnet sich das eingangs erwähnte Blatt *Inkanyiso yase Natal* dadurch aus, dass sich in jeder Ausgabe eine Spalte „Native Thoughts“ findet, die die aktuellen politischen, sozialen und religiös-kirchlichen Entwicklungen in der Kolonie eben aus „einheimischer“ Sicht kritisch kommentierten. Verfasst wurden diese Kommentare aber nicht nur von Mitgliedern der Redaktion, sondern zumeist von unterschiedlichen Lesern – weshalb beim Ausbleiben ihrer Zeitschriften die entsprechende Spalte zu entfallen drohte.¹¹ Eben darum bilden sie zugleich ein breites Spektrum „einheimischer Gedanken und Meinungen“ ab.

3. Das Forschungsprojekt

Dies Quellen-Corpus indigen-christlicher Journale aus Asien und Afrika war Gegenstand eines größeren Forschungsprojektes, das in den Jahren 2012 bis 2015 in Kooperation zwischen der Universität München und der Fachhochschule Hermannsburg (sowie in der Schlussphase in Zusammenarbeit mit der Universität Hamburg bzw. Bonn) durchgeführt wurde.¹² Finanziert wurde das Projekt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Fritz Thyssen Stiftung (FTS). Dabei wurden Journale und Periodika aus vier Regionen paradigmatisch untersucht: aus Indien, Südafrika, Westafrika und den Philippinen. Im Fokus stand der Zeitraum zwischen circa 1890 und 1915. Neben verschiedenen Teilstudien

8 Zu diesem Journal (*Mahoko a Becwana*) siehe Abschnitt E.2 (p. 230ff.); zu den anderen im Forschungsprojekt untersuchten Zeitschriften die jeweiligen Einleitungen in Kapitel C.

9 *The Sierra Leone Weekly News* 06.09.1890 p. 5 – Text 222. Zur Zitationsweise („Text“) siehe oben Anm. 1 (p. 13).

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

11 Siehe *Inkanyiso* 20.04.1894 p. 3 – Text 123.

12 Name des Forschungsprojektes: „Indigen-christliche Eliten Asiens und Afrikas um 1900 im Spiegel ihrer Journale und Periodika. Muster kognitiver Interaktion und Frühformen transregionaler Vernetzung“ („Indigenous Christian elites in Asia and Africa around 1900 and their journals and periodicals. Patterns of cognitive interaction and early forms of transregional networking“). Das Projekt war angesiedelt an der Ludwig-Maximilians-Universität München (mit den Teilprojekten zu Indien, Südafrika und ergänzend zu den Philippinen; Projektleiter: Prof. Dr. Klaus Koschorke) und der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg (mit dem Teilprojekt zu Westafrika; Projektleiter: Prof. Dr. Dr. Frieder Ludwig). Mit der Berufung von Dr. Adrian Hermann als Professor nach Hamburg (2015) und Bonn (2017) ging das Teilprojekt zu den Philippinen an die dortigen Universitäten über.

zu Einzelergebnissen des Projektes von Klaus Koschorke¹³, Frieder Ludwig und E. Phuti Mogase¹⁴, Adrian Hermann¹⁵ sowie Ciprian Burlaciu¹⁶ erschien 2016 ein Dokumentati-

-
- 13 K. KOSCHORKE, „When is India to have her own native bishops? Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806–1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert“, in: M. DELGADO / M. SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* (St. Ottilien 2011, 315–324); ID., „Weltmission, globale Kommunikationsstrukturen und die Vernetzung der indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: U. VAN DER HEYDEN / A. FELDTKELLER (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen* (Stuttgart 2012, 193–212); ID., „New Maps in the History of World Christianity: Current Challenges and Future Perspectives“ (*Theology Today* 71/2, 2014, 178–191); ID., „What can India learn from Japan? Netzwerke indigen-christlicher Eliten in Asien und christliche Internationalismen um 1910“, in: J.G. NAGEL / M. MANN (Hg.), *Jenseits der Grenze. Europa in der Welt in Zeiten der Globalisierung*. FS R. Wendt (Heidelberg 2015, 19–42); ID., „How may India profit from Japan? Die Stellung der Frau und weibliche Erziehung in den Debatten indigen-christlicher Eliten in Asien um 1910“, in: C. RAMMELT et al. (Hg.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart*. FS M. Tamcke (Münster 2015, 217–227); ID., „Absolute independence for Indian Christians“. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 in den Debatten indigen-christlicher Eliten Süindiens“, in: M. DELGADO et al. (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft* (St. Ottilien 2016, 277–288); ID., „Absolute Independence for Indian Christians“. The Edinburgh World Missionary Conference in 1910 in the Debates of the Protestant Christian Elite in Southern India“ (*Annales Missiologici Posnanienses* 21, 2016, 37–52); ID., „Dialectics of the Three Selves“. The Ideal of a ‚self-governing, self-supporting, self-extending Native Church‘ – From a Missionary Concept to an Emancipatory Slogan of Asian and African Christians in 19th and early 20th centuries“, in: H. HOFMEYER / J. STENHOUSE (Hg.), *Festschrift Gerald Pillay* (Stellenbosch, SA 2018); ID., „Christliche Internationalismen um 1910. Transkontinentale Netzwerke protestantischer Missionare und indigen-christlicher Akteure aus Asien und Afrika im Umfeld der Weltmissionskonferenz Edinburgh“, in: O. BLASCHKE / F.J. RAMÓN SOLANS (Hg.): *Weltreligion im Umbruch*. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts (Frankfurt am Main 2019, 184–207); ID., „Oldest and in many ways a most important Christian community“. Die Thomaschristen in den Debatten der protestantischen Elite Süindiens zwischen 1890 und 1910“ (*Internationale Kirchliche Zeitschrift* 108/3–4, 2018).
- 14 F. LUDWIG, „Are the Ethiopians ‚the Prussians of Africa‘ or ‚the Japanese of Africa‘? Transatlantic and Transcontinental Networks in the West African Press of the 1890s“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 227–238); ID., „Carpe Diem! Aushandlungsprozesse in den kirchlichen und politischen Emanzipationsbewegungen Nigerias zwischen den Kriegen“, in: C. RAMMELT et al. (Hg.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart*. FS Martin Tamcke (Münster 2015, 228–242); ID., „Religion und Geschichte in der afrikanischen und afro-amerikanischen Historiographie: Skizzierung einflussreicher Positionierungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: M. MEYER-BLANCK (Hg.), *Geschichte und Gott* (XV. Europäischer Kongress für Theologie) (Leipzig 2016, 980–995); ID., „Reconstructing History, Reconstructing Theology: Discourses on ‚African Destiny‘ in the Trans-Atlantic World, ca. 1830 to ca. 1930“, in: K. HOCK (Hg.), *The Power of Interpretation*. Imagined Authenticity – Appropriated Identity (Wiesbaden 2016, 79–100). – E.P. MOGASE / F. LUDWIG, „Women in Mission and Media in English-Speaking West Africa, c. 1890–1930. A Tentative Outline of Developments and Trajectories“, in: C. BURLACIOIU / A. HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten*. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. FS Klaus Koschorke (Wiesbaden 2013, 151–160). – E.P. MOGASE, „Mission in Controversy: A Revision of Adelaide Casely-Hayford’s Approach“, in: J. RELLER (Hg.), *Frauen und Zeiten. Frauen in der Hermannsburger Mission und ihren Partnerkirchen* (Berlin 2014, 43–72).
- 15 A. HERMANN, „Transregional Contacts Between Independent Catholic Churches in Asia Around 1900: The Case of the Iglesia Filipina Independiente and the Independent Catholics of Ceylon“, in: C. BURLACIOIU / A. HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten*. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. FS K. Koschorke (Wiesbaden 2013, 139–150); ID., „Transnational Networks of Philippine Christian Intellectuals and the Emergence of an Indigenous-Christian Public Sphere around 1900“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 193–203); ID., „The Early Periodicals of the Iglesia Filipina Independiente (1903–1904) and the Emergence of a Transregional and Transcontinental Indigenous-Christian Public Sphere“ (*Philippine Studies* 62/3–4, 2014, 549–565); ID., „Publicizing Independence. The Filipino *Ilustrado* Isabelo de los Reyes and the ‚Iglesia Filipina Independiente‘ in a Colonial Public Sphere“ (*Journal of World Christianity* 6/1, 2016, 99–122); ID., „Grenzen der Ultramontanisierung. Unabhängige katholische Bewegungen in Asien um 1900 am Beispiel der Iglesia Filipina Independiente“, in: O. BLASCHKE / F.J. RAMÓN SOLANS (Hg.), *Weltreligion im Umbruch*. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts

onsband, auf den im Folgenden vielfach verwiesen wird¹⁷. Monographien zu den einzelnen Regionen sind im Druck oder in Vorbereitung.¹⁸ Der vorliegende Band enthält nun die vergleichende Gesamtstudie, die die Ergebnisse der einzelnen regionalen Teilprojekte zusammenzuführen und weiterreichende Perspektiven zu entwickeln sucht. Darüber hinaus enthält sie in Kapitel G zusätzliche Fallstudien aus anderen Regionen, die nicht Gegenstand des Forschungsprojektes waren.

Leitende *Fragstellungen* bei der Analyse der Journale sind:

- Welches sind die *Themen*, die in diesen – in sich durchaus unterschiedlichen und aus heterogenen Kontexten stammenden – Journalen verhandelt und in die Debatten der jeweiligen Kolonialgesellschaft eingeführt werden? Wieweit handelt es sich um Fragen von primär lokalem Interesse oder übergreifender Relevanz? In welchem Maß lassen diese Journale analoge und wieweit differente Entwicklungen in den verschiedenen Regionen erkennen?
- Wieweit führte die überregionale Berichterstattung dieser Zeitschriften zu verstärkter *gegenseitiger Wahrnehmung* und ‚kognitiver Interaktion‘ zwischen indigen-christlichen Eliten aus unterschiedlichen Kolonialgesellschaften und ‚Missionsfeldern‘? In welchem Umfang resultierten daraus direkte Kontakte? Wieweit beförderten die Journale die Entwicklung eines globalen Bewusstseins und Ansätze früher Süd-Süd-Solidarität?
- Wieweit führten intensiviertere Kontakte zu frühen Ansätzen einer transregionalen (und transkontinentalen) *Netzwerkbildung* zwischen ‚einheimischen‘ Christen aus unterschiedlichen Regionen und missionarischen oder kolonialen Kontexten?

- (Frankfurt am Main 2019); ID., „Native Christians Writing Back? The Periodicals of the Iglesia Filipina Independiente in the Early Twentieth-Century Philippines“, in: A. JONES (Hg.), *Christian Interculture. Texts and Voices from Colonial and Postcolonial Worlds* (University Park 2019). – A. HERMANN / C. BURLACIOIU, „Die Publizistik und transkontinentale Vernetzung indigen-christlicher Eliten um 1910: Zwei Fallstudien“, in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Phases of Globalization in the History of Christianity* (Wiesbaden 2012, 315–335).
- 16 C. BURLACIOIU, „Expansion Without Western Mission and Constructing Confessional Identities: The African Orthodox Church between the United States, South Africa and East Africa (1921–1940)“ (*Journal of World Christianity* 6/1, 2016, 82–98); ID., „Within three years the East and the West have met each other“. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921–1950) (Wiesbaden 2015); ID., „Orthodoxie zwischen New York und Ostafrika. Die Geschichte einer transatlantischen schwarzen Kirche im frühen 20. Jahrhundert“ (*CAS-Aviso* [Center for Advanced Studies, LMU], 3, 2013, 12–15); ID., „The Role of the Religious and Secular Black Press in the Forging of the Transatlantic Black Community at the Turn of the 20th Century“, in: C. BURLACIOIU / A. HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. FS Klaus Koschorke (Wiesbaden 2013, 169–188); ID., „Die African Orthodox Church als transkontinentale Bewegung in den 1920er und 1930er Jahren. Von einer ‚imaginierten‘ zur ‚realen‘ Orthodoxie“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 359–375); ID., „Transatlantische Vernetzung indigener christlicher Eliten am Beispiel der ‚African Orthodox Church‘ 1920–1930“, in: U. VAN DER HEYDEN / A. FELDTKELLER (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen* (Stuttgart 2012, 97–109).
- 17 K. KOSCHORKE / A. HERMANN / C. BURLACIOIU / E.P. MOGASE (Hg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900*. A Documentary Sourcebook from Selected Journals (Wiesbaden 2016). Auf die Texte dieses Bandes wird im Folgenden verwiesen mit der Abkürzung *Discourses* plus Angabe der betreffenden Text-Ziffern (siehe Anmerkung 1).
- 18 Zu Indien: K. KOSCHORKE, „Owned and conducted entirely by the Native Christian Community“. Der ‚Christian Patriot‘ und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900 (Wiesbaden: 2019); zu den Philippinen: A. HERMANN, *Overtaking Catholicism*. The ‚Iglesia Filipina Independiente‘, Religious Independence, and the Quest for Religious Modernity in the Early Twentieth Century Philippines (voraussichtlich 2019); zu Westafrika ist eine Studie von Phuti Mogase in Vorbereitung (vorläufiger Titel: „African Elite Women in Media and Their Transnational Interactions, ca. 1890–1920“).

Ziel des Forschungsprojektes ist es, die Stimme jener indigen-christlichen Eliten – bzw. „educated natives“ (oder „enlightened Christians“), wie sie im kolonialen Jargon der Zeit hießen – vernehmbar zu machen, ohne die das christliche Asien und Afrika zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht angemessen beschrieben werden kann. Zugleich sollen die zahlreichen Querverbindungen sichtbar werden, in denen diese Gruppen standen, und am Beispiel dieser Journale das Konzept einer „transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit“ diskutiert werden. Letztere ist zugleich ein wesentlicher Faktor zum Verständnis christlicher Globalität – und der Vielfalt „christlicher Internationalismen“ – zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

4. Die Journale des Forschungsprojektes¹⁹

Indien: The Christian Patriot. A Journal of Social and Religious Progress. 1890 in Madras (heute Chennai) gegründet, existierte das englischsprachige Blatt bis 1929. Es diente als Sprachrohr der südindischen protestantischen Intelligentsia und suchte den „sozialen, moralischen, intellektuellen und spirituellen Fortschritt Indiens“ zu befördern. „Patriotic in tone and Christian in its aims“, kritisierte es sowohl den Paternalismus der Missionare wie den Exklusivismus der Hindu-Nationalisten und war bestrebt, die indisch-christliche Gemeinschaft „als ganze“ zu vertreten.

Südafrika: Inkanyiso yase Natal („The Enlightener of Natal“) wurde 1889 in Pietermaritzburg ins Leben gerufen und bestand bis 1896. Das bilinguale Blatt (Englisch/Zulu) beanspruchte „to be the first native journal in Natal, and the second of its kind in South Africa“. Es behandelte ein breites Spektrum an Themen und veröffentlichte in jeder Ausgabe eine Rubrik „Native Thoughts“, die aktuelle soziale, politische und religiöse Entwicklungen in der Kolonie kritisch aus „einheimischer“ Sicht kommentierte.

Westafrika ist durch vier englischsprachige Journale aus drei Regionen vertreten: *The Sierra Leone Weekly News* (1884 gegründet), *The Gold Coast Leader* (1902 etabliert), *The Lagos Weekly Record* (existierte seit 1891) und *The Lagos Standard* (1895 gegründet). Westafrika hatte eine lange Tradition einer schwarzen Presse, vielfach in Verbindung mit westindischen Netzwerken. Die Gründer und Autoren dieser Journale waren vielfach als Sympathisanten und Unterstützer missionsunabhängiger afrikanischer Kirchen bekannt.

Philippinen: hier stehen drei Zeitschriften im Mittelpunkt, entstanden im Umfeld der 1902 gegründeten rom-unabhängigen ‚Iglesia Filipina Independiente‘ (die zeitweilig bis zu 25% der philippinischen Bevölkerung umfasste). Diese kurzlebigen Periodika waren: *La Verdad* (publiziert vom 21. Januar bis 5. August 1903), *La Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica* (erschien vom 11. Oktober bis 15. Dezember 1904) sowie *La Redención del Obrero* (existierte vom 8. Oktober 1903 bis 18. Februar 1904). Letzteres war ein Gewerkschaftsblatt, das zusammen mit *La Iglesia Filipina Independiente* „en todo Filipinas“ vertrieben wurde. Die Blätter erschienen auf Spanisch, mit einzelnen englischen und regionalsprachigen Artikeln.²⁰

Besondere Bedeutung kommt im Rahmen des Projektes dem sog. ‚Black Atlantic‘ zu als Raum medial vermittelter Kommunikation zwischen schwarzen Christen auf beiden Seiten des Atlantik. Die ‚*African Orthodox Church*‘ etwa, eine 1921 in New York gegründete afroamerikanische Kirche, war bereits drei Jahre später auch in Südafrika präsent

¹⁹ Zu den einzelnen Journalen siehe die Einleitungen in Kapitel B.

²⁰ Spanische Texte werden im Folgenden gemäß der englischen Übersetzung in *Discourses* (p. 351–445) zitiert.

und hatte wenige Jahre danach Ableger in Ostafrika. Hergestellt und aufrecht erhalten wurde diese Verbindung zunächst nicht durch gezielte evangelisatorische Aktivitäten der afro-amerikanischen New Yorker Zentrale, sondern durch die weit zirkulierende säkulare und kirchliche ‚schwarze Presse‘.

5. Themen der Journale

Die im Projekt analysierten Journale sind im Einzelnen recht unterschiedlich. Sie unterschieden sich im Blick auf ihre Besitzverhältnisse, Zirkulation, Erscheinungsdauer und Sprache. Manche waren langlebig, andere existierten nur wenige Jahre oder Monate. Einige wurden von Anfang an als „purely indigenous venture“ gegründet, „owned and conducted entirely by members of the native Christian community“²¹. Andere entstanden zunächst unter dem Schirm einer missionarischen Institution, bevor sie dann auch offiziell „into the hands of the natives“ übergingen²². Einige Journale hatten eine primär regionale, andere eine nationale und vereinzelt auch überregionale Ausbreitung. Neben primär kirchlichen Zeitschriften (so in den Philippinen) wurden auch säkulare Journale analysiert, deren Autoren und Herausgeber aber vielfach religiös stark engagiert oder Angehörige des lokalen schwarzen Klerus waren.

Zudem entstammen die Zeitschriften – kolonialgeschichtlich, missionshistorisch und religiös-kulturell – *heterogenen Kontexten*. Indien, Süd- und Westafrika unterstanden britischer Herrschaft und blickten bereits auf eine längere Periode protestantischer Missionspräsenz zurück. Die Philippinen hingegen waren bis 1898 spanische Kolonie, mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung, und waren bis dato protestantischen Missionsaktivitäten verschlossen. In Indien sah sich die christliche Gemeinschaft als Minderheit einer starken Hindu-Majorität gegenüber, während etwa in den Philippinen oder in Südafrika die Auseinandersetzung mit den traditionellen Religionen des Landes eine eher untergeordnete Rolle spielte. In den britischen Besitzungen war naturgemäß Englisch und in den Philippinen weiterhin Spanisch das bestimmende kolonialsprachliche Medium.

Umso erstaunlicher ist der *hohe Grad der Übereinstimmung an Themen*, die in diesen Journalen erörtert und in den jeweiligen kolonialgesellschaftlichen Diskurs eingeführt werden. Zu diesen übereinstimmenden Topoi zählen etwa: die Klage über den sich verstärkenden Rassismus und das Überlegenheitsdünkel der Europäer; die Forderung nach „indigenous leadership“ und einheimischen Leitungsstrukturen; Debatten über die Stellung des einheimischen Klerus gegenüber ausländischen Missionaren oder Ordensgeistlichen; die Forderung nach kirchlicher Unabhängigkeit sowie nationalkirchliche Bestrebungen, frei von missionarischer Kontrolle; das Verhältnis zu den jeweiligen National- (und anderen emanzipatorischen) Bewegungen; die Frage der „Three Selves“ bzw. die Zielvorstellung „einheimischer“ – sich selbst regierender, ausbreitender und unterhaltender – Kirchen; Zugang zu moderner Bildung und die Rolle der Missionsschulen; das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen und vorkolonialer Kultur. Sowohl dem bereits 2016 publizierten Dokumentationsband (*Discourses*) – auf den im Folgenden immer wieder verwiesen

21 So der *Christian Patriot* (CP) 02.01.1896 p. 4 – Text 1; CP 10.01.1903 p. 4 – Text 2.

22 *Inkanyiso* 04.01.1895 p. 3 – Text 125.

wird – wie den Einzelbeiträgen der vorliegenden Gesamtstudie lag deshalb ein bestimmtes thematisches Raster zugrunde, um eine vergleichende Analyse zu ermöglichen.²³

Ziel ist es, auf diese Weise sowohl das Profil der einzelnen Journale und ihrer Trägergruppen präziser zu beschreiben wie die Analyse analoger und differenter Entwicklungen in den einzelnen Regionen und Kontexten zu erleichtern.

Durchgängiges Thema, in vielen Varianten, ist etwa der *Paternalismus und wachsende Rassismus* der europäischen Kolonisten, der sich – so eine vielfach geäußerte Klage – zunehmend auch in Kreisen der Missionare verbreite und der in den Philippinen schon seit langem Gegenstand der Auseinandersetzung mit den spanischen Ordensgeistlichen war. „There are extremely few signs of sympathy“ zwischen europäischen und indischen Christen, klagt etwa in Indien der *Christian Patriot*²⁴; und in Natal erinnert *Inkanyiso* an die von den Missionaren gepredigte Botschaft von der „Gleichheit“ aller Rassen vor Gott, der aber das Verhalten der weißen Siedlergemeinschaft fundamental widerspreche. „As ... we are beginning to rise to a higher life“ (unter anderem als Folge missionarischer Bildungsaktivitäten) – so die bittere Bilanz des Blattes –, „prejudice rises against us“.²⁵ Gegen pseudowissenschaftliche Begründungsversuche der angeblichen „inferiority of the coloured races“ polemisiert die westafrikanische Presse²⁶; und in den Philippinen setzen die IFI-Publikationen der „römischen Tyrannei“ der spanischen Kolonialkirche das Postulat der „christlichen Gleichheit“ entgegen.²⁷ – Bemerkenswerterweise wird dabei seit den 1890er Jahren in den verschiedenen Regionen vielfach die gegenwärtige – zunehmend von kolonialer Arroganz geprägte – Zeit einer früheren Phase gegenübergestellt, die als ungleich liberaler dargestellt wird. „Those days seem to have gone“, so kommentiert etwa der *Christian Patriot* 1907 in Indien, „by when noble and Christian Englishmen set before them the task of raising India to self-government“. „This principle has been lost“ – so dasselbe Blatt bereits 1898 im Blick auf die veränderte Politik der CMS-Leitung. Diese verfolge, so der Vorwurf, nicht mehr in gleicher Weise wie früher das Ziel einer „sich selbst regierenden“ und selbständigen einheimischen Kirche.²⁸

Andere Themen finden sich in unterschiedlichen regionalen Kontexten in unterschiedlicher Akzentuierung. Die Forderung nach *kirchlicher Unabhängigkeit*²⁹ etwa war ein zentrales Thema sowohl in Westafrika – wo die Entmachtung des ersten schwarzen anglikanischen Bischofs S.A. Crowther 1890/91 eine erste Welle der Gründung missionsunabhängiger afrikanischer Kirchen auslöste – wie auch in den katholischen Philippinen. Hier war ja die *Iglesia Filipina Independiente. Revista Católica* das offizielle Organ der ‚Iglesia Filipina Independiente‘, die sich 1902 im Gefolge der philippinischen Revolution von der spanisch dominierten und rom-orientierten Kolonialkirche getrennt

23 Im Dokumentationsband (*Discourses*) ist dies Raster auf p. 21 dargestellt („General Structure of the Source Book“); diesem Schema entsprechend sind dort die einzelnen Regionalteile gegliedert. Der vorliegende Band beschränkt sich auf folgende Topoi, die in Kapitel C für die einzelnen Journale bzw. Regionen abgehandelt werden: I. Indigene Leitung, einheimischer Klerus, kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen, nationalkirchliche Bewegungen; II. Beziehungen zu nationalen und sozialen Emanzipationsbewegungen; III. Bildung, Erziehung; IV. Frauen, weibliche Bildung, Gender-Fragen; V. Transregionale und internationale Nachrichten und Perspektiven.

24 CP 20.02.1896 p. 4 – Text 36.

25 *Inkanyiso (NT)* 03.12.1891 p. 6 – Text 184.

26 Etwa *The Lagos Standard* 20.02.1907 p. 4 – Text 262.

27 *La Verdad* 03.06.1903 p. 2 – Text 365.

28 CP 27.07.1907 p. 4; CP 19.02.1898 p. 5.

29 Siehe Abschnitt C.II; cf. *Discourses*, Texte 20–35, 141–143, 242–247, 337–345.

hatte, zeitweilig große Teile der Inselbevölkerung umfasste und die im Übrigen bis heute existiert. In Indien bestand ein analoger Konflikt zwischen den emanzipatorischen Bestrebungen der südindisch-christlichen Elite und dem Paternalismus (und zunehmend auch Rassismus) euroamerikanischer Missionare, freilich mit anderen Konsequenzen. Hier war es das Projekt einer ‚Indischen Nationalkirche‘, offen für alle indischen Christen „irrespective of their denominational affiliations“ und als Alternative zu den (schrittweise abzulösenden) konfessionellen Missionskirchen propagiert, das in den Spalten des *Christian Patriot* ausführlich in seinen Pro und Contra diskutiert wurde. Die Debatte drehte sich dabei vor allem um die Abfolge geeigneter Schritte („religious or social union first?“).³⁰

Mit den Kontroversen um das Stichwort *Bildung* sei schließlich ein drittes Thema genannt, das in allen vier regionalen Kontexten intensiv erörtert wurde, jeweils mit veränderter Akzentsetzung.³¹ So war in Südindien das Selbstverständnis der protestantischen Elite als einer „progressive community“ wesentlich durch ihre hohe „literacy rate“ und den kontinuierlichen „educational progress of Native Christians“ bestimmt.³² Das Problem dabei war die heterogene Zusammensetzung der indisch-christlichen Gemeinschaft mit ihrem zunehmenden Anteil an Angehörigen niederer Kasten und marginalisierter Gruppen als Folge der „mass movements“ des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Aber auch hier, so die im *Christian Patriot* vielfach geäußerte Überzeugung, werde sich der „Sauer Teig“ („leaven“) christlicher Progressivität segensreich auswirken und langfristig alle Schwierigkeiten überwinden. – In Natal war die Debatte weitgehend fokussiert auf eine bestimmte Form von Bildung, nämlich die der „industrial education, coupled with Christianity“. Sie sollte den Afrikanern Zugang auch zu den modernen Berufen der Kolonialgesellschaft ermöglichen und orientierte sich an Vorbildern u.a. aus Jamaika und den USA.³³ Die westafrikanischen Journale verweisen stolz auf moderne Bildungseinrichtungen in der Region. Diese seien keineswegs nur Gründungen der Missionen oder der Kolonialregierung, sondern vielfach auch das Resultat lokaler Initiativen oder – wie das ‚Liberia College‘, „the first African seminary of learning launched forth with all the equipments“ – von Anfang an eine rein afrikanische Einrichtung. „Its faculty are Africans, its professors Africans, its tutors Africans, its students Africans“.³⁴ – In den Philippinen schließlich plädieren die untersuchten Journale für eine liberale Bildung, die allein „unsere Nation emporbringen kann“. Deshalb war die frisch gegründete ‚Iglesia Filipina Independiente‘ von Anfang an bestrebt, neue Schulen „in allen Provinzen“ des Landes zu errichten. Dies in Gegensatz zu den „Romanisten“, die – so der Vorwurf – „Fortschritt und Freiheit hassen“.³⁵

In jedem Fall waren die in den Journalen verhandelten Themen *Gegenstand öffentlicher Debatten und medialer Kontroversen*. In Indien etwa behandelte der *Christian Patriot* in einem Grundsatzartikel das Verhältnis von „The [Indian] National Congress and the Native Christian Community“. Dieser Artikel war die direkte Antwort auf eine Anfrage des Konkurrenzblattes *The Hindu*, das wissen wollte, „what exactly was the Attitude of the Native Christians, as a community, towards the National Congress“.³⁶ Auch Debatten *innerhalb* der indisch-christlichen Gemeinschaft – etwa über die Zielvorstellung einer indischen Nati-

30 Siehe *Discourses*, Texte 20–27.

31 Siehe Abschnitt C.III; cf. *Discourses*, Texte 73–77, 184–191, 279–287, 386–402.

32 Z.B. *CP* 30.07.1898 p. 4 – Text 74.

33 *Inkanyiso (NT)* 31.12.1891 p. 6 – Text 206; *Inkanyiso (NT)* 12.05.1892 p. 5 – Text 216.

34 *The Gold Coast Leader* 08.11.1902 p. 3 – Text 281; *The Lagos Standard* 27.02.1895 – Text 280.

35 *IFIRC* 26.10.1903 p. 10 – Text 342; *IFIRC* 29.11.1903 p. 32 – Text 391.

36 *CP* 09.01.1896 p. 4f. – Text 46 [Hervorhebung durch den Autor].

onalkirche – wurden medial über die Publikationsorgane der verschiedenen Parteien ausgetragen. – In Südafrika befand sich *Inkanyiso* in ständiger Auseinandersetzung mit der Siedlerpresse und insbesondere mit der *Times of Natal*, die immer wieder den „educational progress“ und „advance in civilization of the Native population“ in der Kolonie bestritt und deshalb deren Ansprüche auf politische Partizipation verneinte. Dem trat *Inkanyiso* öffentlich und entschieden entgegen: „We have as much right to make matters, affecting us as a people, public as the *Times* has [to make public] those matters which affect the class it represents“.³⁷ – In Westafrika stützten sich schwarze Journale wie der *Lagos Weekly Record* (aus dem heutigen Nigeria) und der *Gold Coast Leader* (aus dem heutigen Ghana) gegenseitig gegen Angriffe seitens der in London erschienenen Zeitschrift *West Africa*, das die Klagen der „Gold Coast Natives“ über die Beschneidung ihrer Rechte als haltlos bezeichnete.³⁸ Und in den Philippinen verteidigten die Journale *La Verdad* und *La Iglesia Filipina Independiente* das Recht auf religiöse Unabhängigkeit und die behauptete internationale Anerkennung der *Iglesia Filipina Independiente* gegenüber wütenden Angriffen der katholischen Ordenspresse.

6. Unterschiedliche Profile, zeitverschobene Entwicklungen

Die Wahrnehmung sowohl analoger wie differenter Entwicklungen in den vier Regionen ist ein wichtiges Ziel der komparatistischen Analyse. Dabei ist natürlich die unterschiedliche Publikationsdauer der hier analysierten Journale zu berücksichtigen. Denn innerhalb des im Forschungsprojekt untersuchten (und in den *Discourses* dokumentierten) Zeitraums von 1890–1915 deckt der 1890 etablierte *Christian Patriot* ein gutes Vierteljahrhundert ab und die zwischen 1884 und 1902 gegründeten westafrikanischen Journale jeweils circa zwanzig Jahre. *Inkanyiso* (1889–1896) hingegen existierte nur sieben Jahre und die hier erstmals im Detail ausgewerteten philippinischen Journale sogar nur zwei Jahre. Es sind also unterschiedliche Zeitfenster und Entwicklungsstadien, die in den Blick geraten. Dennoch aber verhelfen die hier vorgestellten Zeitschriften zu einem besseren Verständnis regionaler Entwicklungen. Zugleich liefern sie wichtige neue Bausteine einer integrierten Beschreibung der Christentumsgeschichte Asiens und Afrikas um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Beispiel: *Church Independency*. Wie bereits erwähnt, war dies Thema³⁹ zentral in den westafrikanischen Journalen sowie – in einem ganz anderen kolonial- und missionsgeschichtlichen Kontext – auch in den Philippinen, nicht aber in *Inkanyiso*, obwohl Südafrika nur kurze Zeit später in europäischer Wahrnehmung als Brutstätte des Äthiopismus (bzw. missionsunabhängiger afrikanischer Kirchen) galt. In *Inkanyiso* wird die äthiopische Bewegung nur an einer einzigen Stelle erwähnt, und das in einem Zulu-Text.⁴⁰ Wohl aber ist bemerkenswert, dass sowohl Mangena Maaka Mokone – der 1892 in Pretoria die erste sich selbst als äthiopisch bezeichnende Kirche gründete – wie auch andere Initiatoren und Führer späterer missionsunabhängiger afrikanischer Kirchen zu den Abonnenten des Blattes zählten.⁴¹ Erwähnt seien: Joseph Kanyane Napo, Jacob Xaba, Gardiner B. Mvuyana oder

37 *Inkanyiso* 13.01.1893 p. 5 – Text 122.

38 *The Lagos Weekly Record* 04.10.1902 p. 4f. – Text 227.

39 Siehe Abschnitt C.I; cf. *Discourses*, Texte 13–19, 141–143, 241–247, 337–345.

40 *Inkanyiso* 15.03.1895 p. 3 – Text 141. Der in den Dokumentationsband (*Discourses*) aufgenommene Ergänzungstext (Text 142) wurde einem anderen Journal (*The Christian Express* 01.12.1899 p. 191) entnommen.

41 *Inkanyiso* 31.12.1891 p. 5 – Text 129; cf. unten p. 76f.

Simungu Shibe; andere – wie Isaac Caluza, Thomas Sibizi und Joel Msimang – traten auch als Korrespondenten oder (wie Solomon Kumalo) gar als Herausgeber des Blattes in Erscheinung. *Inkanyiso* beleuchtet also die „vor-äthiopistische Phase“ der südafrikanischen Christentumsgeschichte und erlaubt einen Einblick in die Gedankenwelt und Diskurse jener afrikanischen Führungspersönlichkeiten, die später die für die weitere Entwicklung so wichtigen ‚African Independent Churches‘ gründeten.

Analoges gilt auch bei einem anderen Thema: „*indigenous clergy*“ und „*native episcopate*“. Letzteres kommt in *Inkanyiso* gar nicht vor und ersteres nicht in dem Sinn, dass afrikanische Kleriker als Leuchten zivilisatorischen Fortschrittes präsentiert würden. Im Gegenteil: viele Erwähnungen in dem Journal sind von deutlicher Skepsis gegenüber der „laxity of native preachers“ geprägt.⁴² Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht in *Inkanyiso* vielmehr der Stand der „gebildeten“ Afrikaner also solcher, der um seine Rechte als „Exempted Natives“ (im Unterschied zu den traditionell lebenden „Raw Natives“) kämpft und die Erfahrung machen muss, dass ihm in der Kolonialgesellschaft trotz allen „educational progress“ zunehmend grundlegende Partizipationsrechte sowie „his proper place amongst the citizens of the Colony“ verweigert werden. Dies in schreiendem Kontrast zur Vorzugsbehandlung, die manchen indischen Immigranten – obgleich „illiterate“ – gewährt werde.⁴³

Ein anderes hier zu erwähnendes Beispiel bietet der Abschnitt „*Frauen, weibliche Bildung, Gender-Fragen*“. Dies ist ebenfalls ein zentrales Thema, dem in verschiedenen Journalen unterschiedlich viel Raum und Gewicht beigemessen wird.⁴⁴ In Indien etwa ist die Frage der „female education“ und „women literacy“ ganz zentral für das Selbstverständnis der indischen Christen als einer „progressive community“. „Wherever Christianity has spread there the emancipation of women has followed“ – so die Spitzenaussage auf der Jahrestagung indischer Christen 1898 in Madras, die der Frage „Female education in India with special reference to the native Christian community“ gewidmet war.⁴⁵ Westafrikanische Journale wie der *Lagos Standard* veröffentlichten ausführliche Artikel etwa mit dem Titel „Husband or Wife? Which should be the head of the House?“.⁴⁶ Demgegenüber spielt dies Thema in *Inkanyiso* in Natal nur eine nachgeordnete Rolle. Hier beschränken sich die Debatten oft auf die Frage der Ausbildung weiblicher Hausangestellter oder die Einrichtung von „Homes for the protection of Native Girls“.⁴⁷ Eine ganz andere Perspektive wiederum findet sich in der *Iglesia Filipina Independiente: Revista Católica*, die in einem Artikel über „philippinische Diakonissen“ diese als neues Modell eines modernen christlichen Frauenbildes präsentiert. Zugleich wird gegenüber den traditionellen katholischen Orden – die Frauen „in einem Konvent hinter Steinmauern“ einsperren – das Ideal sozial engagierter Frauen propagiert, „who live among the people and do Christian work there“.⁴⁸

42 *Inkanyiso* 01.06.1894 p. 3 – Text 138; *Inkanyiso* 09.11.1894 p. 3 – Text 137.

43 *Inkanyiso* (NT) 21.06.1895 p. 3 – Text 155; cf. *Discourses*, Texte 154–166.

44 Siehe Abschnitt C. IV; cf. *Discourses*, Texte 78–87, 192–198, 288–298, 403–408.

45 CP 05.11.1898 supp. p. 4; siehe unten p. 143ff.

46 *The Lagos Standard* 03.07.1907 p. 5 – Text 295.

47 *Inkanyiso* 19.10.1894 p. 6 – Text 198.

48 *IFIRC* 17.10.1904 p. 142 – Text 408.

7. Internationale Nachrichten, transregionale Kontakte und Netzwerke indigen-christlicher Eliten

Besondere Aufmerksamkeit galt im Rahmen des Forschungsprojektes der überregionalen Berichterstattung in den verschiedenen Journalen. Die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Teilprojekte sind in Abschnitt C.V zusammengestellt. Damit verbindet sich die Frage, wie weit der sich weitende geographische Horizont auch zu verstärkter gegenseitiger Wahrnehmung „einheimischer“ Christen aus unterschiedlichen Regionen und Kontexten führte sowie – als nächster Stufe – zu direkten Kontakten und – schließlich – zu frühen Ansätzen überregionaler Netzwerkbildung. Verschiedene solcher „Kontaktstufen“ werden in Abschnitt E.5 diskutiert, der primär dem Konzept einer „indigen-christlichen transregionalen (und transkontinentalen) Öffentlichkeit“ gewidmet ist. Diese wird verstanden als ein durch die rasante Verbreitung von Zeitungen und Zeitschriften etablierter und sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ständig ausweitender Kommunikationsraum, der gegenseitige Wahrnehmung und vielfältige Formen der Interaktion zwischen (zuvor kommunikativ unverbundenen) indigen-christlichen Akteuren und Gruppen aus verschiedenen Regionen und Kontinenten sowie unterschiedlichen missionarischen oder kolonialen Kontexten ermöglicht.⁴⁹ Die weiterreichenden Perspektiven christlicher Globalität zu Beginn des 20. Jahrhunderts – die nicht allein durch westlich-missionarische Netzwerke, sondern durch die Vielfalt „christlicher Internationalismen um 1910“ konstituiert wird – analysiert dann Kapitel F. Letztere stellt zugleich ein wichtiges Element einer stärker „polyzentrischen“ Sicht auf das Weltchristentum und seine Geschichte dar.

Ergänzende Beiträge externer Autorinnen und Autoren zu Regionen, die nicht Gegenstand des Forschungsprojektes waren, finden sich in Kapitel G. Behandelt werden hier Journale aus Nordostasien (Japan, China, Taiwan, Korea) einerseits und aus dem Bereich des ‚Black Atlantic‘ andererseits. Letzterer spielte bereits in den Debatten des Forschungsprojektes eine große Rolle, wie auch die Fallstudie in Kapitel D – ‚Von *Inkanyiso* bis zur ‚African Orthodox Church‘ – zeigt. Die (noch heute existierende) ‚African Orthodox Church‘ ist eine 1921 in New York gegründete afroamerikanische Kirche, die sich sehr rasch auch nach Südafrika und Ostafrika ausbreitete, und zwar anfangs ausschließlich durch das Medium der schwarzen Presse.

Das Forschungsprojekt ist in enger interdisziplinärer Kooperation mit Kolleginnen und Kollegen weltweit durchgeführt worden. Dieser Austausch fand seinen Ausdruck unter anderem in einer intensiven Korrespondenz, überregionalen Workshops und Präsentationen auf internationalen Tagungen sowie in weitergehenden Kooperationen. Im Dezember 2014 wurden die jetzt in Kapitel B und C dargestellten Ergebnisse der einzelnen regionalen Teilprojekte auf der Siebten Internationalen München-Freising Konferenz vorgestellt. Insofern kann die vorliegende vergleichende Gesamtstudie auch als Publikation der Akten der Siebten München-Freising-Konferenz gelten. Im Juli 2015 fand an der Liverpool Hope University eine gemeinsame Konferenz zur missionarischen und indigen-christlichen Publizistik

49 Siehe Abschnitt E.3 (p. 234ff.). – Zur Sprachenfrage: „English newspapers ... provided a new generation of educated Asians in the Indian Ocean a means by which to communicate and interact with each other across ethnic lines” – und, so wäre zu ergänzen, über geographische Grenzen hinweg – „in a shared print medium“ (SU LIN LEWIS, „Print and Colonial Port Cultures of the Indian Ocean Littoral: Penang and Rangoon“ [*Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 82/2, 2009, 9–24], 17f.). Diese Feststellung gilt analog auch für unsere Journale, die sich – mono- oder multilingual – eines kolonialsprachlichen Mediums bedienten.

statt, veranstaltet vom dortigen Andrew-Walls-Center for the Study of African and Asian Christianity (Prof. Daniel Jeyaraj) und dem Münchener Lehrstuhl für Ältere und weltweite Christentumsgeschichte. Im Oktober 2017 veranstaltete die Rikkyo University in Tokio (Dept. of Christian Studies / Prof. Mira Sonntag) in Kooperation mit München eine Konferenz zu indigen-christlichen Journalen aus Nordostasien, deren Beiträge sich (in englischer Sprache) teilweise in Kapitel G des vorliegenden Bandes finden sowie parallel in einem Sammelband in japanischer Sprache publiziert werden.⁵⁰

8. Danksagungen

Die hier vorgelegte vergleichende Gesamtstudie verdankt sich einer engen internationalen Kooperation mit zahlreichen Kolleginnen und Kollegen im In- und Ausland. Ein besonderer Dank gilt insbesondere auch den MitarbeiterInnen am Münchener Lehrstuhl für Ältere und weltweite Christentumsgeschichte, an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie (FIT) Hermannsburg sowie am Fachbereich für Evangelische Theologie in Hamburg (bzw. zuletzt an der Professur für Religion und Gesellschaft am Forum Internationale Wissenschaft der Universität Bonn). Eine ausführliche Liste der KollegInnen und MitarbeiterInnen, die in unterschiedlichen Funktionen zum Entstehen des vorliegenden Bandes beigetragen haben, findet sich im Vorwort des Dokumentationsbandes von 2016 zum Gesamtprojekt (*Discourses*, p. 7–8). Die Abschnitte zu *Inkanyiso yase Natal* (in Kapitel B und C) von André Saenger, der zum Zeitpunkt des Abschlusses der Gesamtstudie nicht mehr im Forschungsprojekt tätig war, wurden vom Münchener Projektteam redaktionell bearbeitet. Wichtige ergänzende Hinweise kamen hier dankenswerterweise von Prof. Christoph Marx (Essen). Ein besonderer Dank gilt, wie oben erwähnt, auch den TeilnehmerInnen der Siebten Internationalen München-Freising-Konferenz im Dezember 2014, der (oben erwähnten) Liverpooler Tagung vom Juli 2015 sowie des von Prof. Mira Sonntag im Oktober 2017 an der Rikkyo University Tokyo veranstalteten Symposiums, in denen wichtige Ergebnisse des Forschungsprojektes diskutiert sowie Fallstudien zu weiteren Regionen in Nordostasien vorgestellt wurden. Diese haben ihrerseits teilweise Eingang in die vorliegende Gesamtstudie (Kapitel G) gefunden. Die redaktionelle Endbearbeitung des Textes erfolgte in Kooperation zwischen München und Bonn.

50 Voraussichtlicher Titel: *Seisho kara zasshi he: Ajia ni okeru dochaku kirisutokyô to kindai media* 『聖書から雑誌へ—アジアにおける土着キリスト教と近代メディア』 („Von der Bibel zur Zeitschrift: Indigenes Christentum und Medien der Moderne in Asien“).

B. Die analysierten Journale

I. Indien

Der *Christian Patriot*

KLAUS KOSCHORKE

Die indigen-christliche Presse Indiens wird im Rahmen des Forschungsprojektes und der hier vorliegenden Publikation durch den *Christian Patriot* (*CP*) repräsentiert.¹ 1890 in Madras (heute: Chennai) gegründet, bestand dies Blatt bis 1929. Sein Name war bereits Programm: als „Christ“ – in Zeiten des erwachenden indischen Nationalismus und des zunehmend gegen die christliche Gemeinschaft des Landes erhobenen Vorwurfs der „Denationalisierung“ – zugleich „Patriot“ zu sein und an der „sozialen, religiösen und spirituellen Erneuerung Indiens“ mitzuwirken. Wie bereits mehrfach erwähnt, war der *CP* stolz darauf, von Anfang an ein ausschließlich von indischen Christen betriebenes Unternehmen zu sein. „The unique feature of the journal is that it is a purely indigenous venture. It was planned by Indian Christians, started by them, and is being conducted by them“ (*CP* 10.01.1903 p. 4 – Text 2). Das unterscheidet den *CP* von anderen im Rahmen des Forschungsprojektes untersuchten Journalen (wie etwa in Südafrika von *Inkanyiso yase Natal*), die zunächst unter missionarischem Dach erschienen, bevor sie in den alleinigen Besitz einheimischer Christen übergingen. „Christian in tone and Patriotic in its aims“, sah es der *CP* als seine Aufgabe an, „to give expression to the sentiments and aspirations of Native Christians“ und „to represent the views and promote the interests of the Indian Christian community as a whole“ (*CP* 10.01.1903 p. 4 – Text 2).

Getragen wurde der *CP* von Angehörigen der christlichen Intelligentsia Südindiens. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts hatte sich Madras zum Zentrum einer kleinen, aber einflussreichen Elite protestantischer Christen entwickelt. Diese Gruppe bestand aus Juristen, Ärzten, Lehrern, Verwaltungsangestellten und anderen hochrangigen und finanziell unabhängigen Personen. Aufgrund ihrer Bildung und beruflichen Position gewannen sie über die Religionsgrenzen hinaus Anerkennung als eine „progressive community“.² Selbst nur eine Minderheit inmitten einer Minderheit, sahen sie sich dennoch an der Spitze des „sozialen, religiösen und spirituellen Fortschritts“ des ganzen Landes. Sie bildeten ihre eigenen Vereinigungen (wie die 1888 gegründete ‚Madras Native Christian Association‘) und suchten Verbindung zu analogen Gesellschaften indischer Christen in anderen Landes-teilen, in der asiatischen Diaspora sowie in Übersee (etwa in Südafrika und Großbritannien). Sie starteten unterschiedliche Initiativen (wie die transkonfessionelle ‚National Church

1 Eine ausführliche Analyse des *Christian Patriot* findet sich in meiner Monographie: K. KOSCHORKE, „*Owned and conducted entirely by the Native Christian Community*“. Der ‚Christian Patriot‘ und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900 (Wiesbaden 2019).

2 R. SUNTHARALINGAM, *Politics and Nationalist Awakening in South India, 1852–1891* (Jaipur 1980), 115; cf. Y.V. KUMARA DOSS / E.S. ALEXANDER, „Lives and Times of the Protestant Elite in Madras at the Turn of the Nineteenth Century“, in: O.L. SNAITANG / G. MENACHERY (Hg.), *India's Christian Heritage* (Bangalore 2012, 114–128), 116ff.

of India', die 1886 in Madras ins Leben gerufen wurde) und gaben ihre eigenen Journale und Periodika heraus, die die soziale, religiöse und politische Entwicklung des Landes kritisch kommentierten. Darin grenzten sie sich von Paternalismus der Missionare ebenso ab wie vom Exklusivismus der Hindu-Nationalisten, denen sie vorwarfen, partikulare Interessen zu verfolgen und nur an politischen, nicht aber auch an den dringend gebotenen „soziale Reformen“ des Landes interessiert zu sein.

Das wichtigste dieser Journale – und Gegenstand der folgenden Ausführungen – war der „Christian Patriot. A Journal of Social and Religious Progress“. 1890 inmitten „the troublous waters of Indian journalism“ gegründet (CP 02.01.1896 p. 4 – Text 1), existierte dies wöchentlich erscheinende Blatt trotz ständiger finanzieller Engpässe bis zum Jahr 1929. Somit erreichte der CP eine im Vergleich zu anderen indigen-christlichen Periodika (innerhalb und außerhalb des Landes) ungewöhnlich lange Lebensdauer. Die Auflage des Blattes lag um 1900 nach Angaben des damaligen Herausgebers K. Krishna Rau bei ca. 1000 Exemplaren.³ Damit dürfte der CP entsprechend den für damals anzunehmenden Nutzungsquoten ca. 15.000 bis 20.000 Leser erreicht haben. Finanziert wurde das Blatt durch (nach Einkommen gestaffelte) Subskriptionen, Werbung und Spenden. Die Autoren arbeiteten im Regelfall unentgeltlich („without any recompense“ – CP 05.01.1901 p. 6). 1912 wurde das Journal in den Besitz einer Gesellschaft indischer Kapitaleigner überführt.

Das Blatt richtete sich primär an Angehörige der „indisch-christlichen Gemeinschaft“, sucht aber zugleich auch die weitere „gebildete“ Öffentlichkeit in Madras und ganz Indien zu erreichen. Dass es damit durchaus beachtlichen Erfolg hatte, zeigt u.a. das breite publizistische Echo und die teils intensiven Auseinandersetzungen mit Teilen der nicht-christlichen religiösen oder politischen Presse des Landes (siehe unten p. 32f.). Gelesen wurde der CP auch von Hindus: „The *Christian Patriot* has become a popular paper here, both among Christians and Hindus“ (CP 30.07.1898 p. 6). Unter den christlichen Lesern will der CP Angehörige „aller Denominationen“ (CP 10.01.1903 p. 4) und „aller Klassen“ (CP 02.04.1898 p. 6) ansprechen. Primär richtet sich das englischsprachige⁴ Blatt aber eindeutig an die „gebildete“ Elite und die – gegenwärtigen oder künftigen – „leaders of the [Christian] community“, deren „sentiments and aspirations“ zu bündeln und einer weiteren Öffentlichkeit zur Kenntnis zu bringen sich der CP verpflichtet weiß. Auch europäische Christen und Missionare gehörten zu den Lesern und schalteten sich ihrerseits vielfach in die vom CP ausgelösten Debatten ein.

Der CP hatte seinen Schwerpunkt in Südindien. Schrittweise verbreitete er sich im ganzen Land und zirkulierte zunehmend auch außerhalb Indiens – vor allem unter der indischen Diaspora Südasiens sowie vereinzelt auch in Europa und den USA. 1909 konnte ein Leserbriefschreiber aus Singapur ihn gar als „world wide paper“ bezeichnen (CP 21.08.1909 p. 5 – Text 12). Als „The Leading Organ of the Christian Community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“ bezeichnete sich der CP selbst erstmals in seinem Impressum vom 04.03.1916.

3 CP 13.01.1900 p. 3: „There are about 1000 subscribers“. KUMARA DOSS/ALEXANDER, „Protestant Elite“, 122 gingen (unter Verweis auf eine Angabe bei P.J. JONES, *A Volume in Commemoration of the Opening of the 20th Century by South Indian Protestant Missions* [Pasumalai, Madura 1900], 63) von einer Zahl von ca. 800 Abonnenten aus. Auch für *The Hindu*, das wöchentlich in Madras erscheinende Journal der religiösen Konkurrenz, nimmt S. MUTHIAH, *Madras Rediscovered. A Historical Guide* (Chennai 2004, 54) eine Auflagenhöhe von ca. 800 Exemplaren an.

4 Mit Ausnahme einzelner Einsprengsel in Tamil ist der CP durchgehend englischsprachig.

„Though published in Madras“ – so der *CP* in einem Rückblick aus dem Jahr 1903 – „its one great object has been to represent the views and promote the interests of the Indian Christian community *as a whole*, and hence it appeals to members of the community all over the country. We are thankful for the support it has received outside this Presidency, but whilst the *Christian Patriot* is well-known in the Western and Northern Provinces of India, and even in the Central Provinces, it is not so well-known in Bengal“.⁵ Eine „very large constituency“ befände sich außerdem „not only in this country but also in Great Britain and in America“.⁶ Von einer „tolerable good circulation in every part of India from Cape Comorin to Cashmere“ spricht der *CP* bereits im Jahr 1896 – „except in Bengal“, wo es freilich bereits eine eigene indigen-christliche Presse gab (*CP* 30.07.1896 p. 7). Fortschritte in der Verbreitung werden jeweils eigens vermerkt. „The *CP* has become quite popular in Tranvancore also“ – so etwa der *CP* am 19.03.1898. In Indien, aber etwa auch in Burma oder Singapore, dürfte sich diese überregionale Ausbreitung teilweise parallel zu der der ‚Madras Native Christian Association‘ vollzogen haben. Diese gründete *branches* im ganzen Land oder vernetzte sich mit indisch-christlichen Vereinigungen an anderen Orten⁷, und zwar im Regelfall durch die Presse.

Die Subskriptionskosten betragen 1902, bei freier Zustellung in „India, Burma and Ceylon“ Rs. 5 pro Jahr und die für „foreign countries“ Rs. 6 (*CP* 11.01.1902 p. 1). Ein Jahr zuvor war Ceylon noch nicht im günstigeren Indien-Tarif eingeschlossen – die sich ausweitende Zirkulation des *CP* lässt sich auch an solchen Details ablesen. Die – sporadischen und unvollständigen – Abonnentenlisten („acknowledgements“)⁸ bestätigen, dass die Leser des *CP* überwiegend in der Madras Presidency wohnten. Zugleich lassen sie seine wachsende nationale und internationale Verbreitung erkennen. Geliefert wurde der *CP* auch an Adressaten in Burma, Ceylon, Singapur, Kuala Lumpur, Penang, Lahore, Mauritius, Fiji, Australien, Großbritannien, Deutschland, Schweiz, Dänemark und in den USA. Von den 41 Namen, die etwa in einer Liste vom 29.01.1910 erwähnt werden, stammten je einer aus Penang und Deutschland sowie je zwei aus Burma, England und New York.⁹

Zitiert wurde der *CP* sowohl innerhalb wie außerhalb Indiens. In Südafrika war es etwa Gandhi's Blatt *Indian Opinion*, das in seiner Ausgabe vom 03.04.1909 einen Nachruf aus dem *CP* nachdruckte. Aus den USA meldete sich beispielsweise Rev. James S. Dennis (aus Norfolk, Conn.) zu Wort, der den *CP* „as useful ... source of information“ würdigte und wiederholt die Gelegenheit nutzte, „to cite the paper and quote from its columns repeatedly in a volume on ‚Christian missions and social progress‘ which I have in course of preparation“ (*CP* 15.10.1898 p. 1).¹⁰ Zu den amerikanischen Abonnenten zählte übrigens auch J.R. Mott, der Organisator der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh. In deren Beratungen

5 *CP* 10.01.1903 p. 4 – Text 2 [Hervorhebung durch den Autor].

6 *Ibid.*

7 Zu Details siehe Abschnitt F.3.1 (p. 269f.).

8 Solche „acknowledgements“ – also (unregelmäßige) Bestätigungen der Zahlungseingänge – finden sich z.B. in den Ausgaben *CP* 18.02.1897 p. 2; *CP* 12.02.1898 p. 7; *CP* 05.03.1898 p. 6; *CP* 23.10.1909 p. 7; *CP* 29.01.1910 p. 7. Von 1901 bis Februar 1907 fehlen in diesen Listen die Länderangaben bei den Namen der Abonnenten.

9 Verstreute Einzelangaben zur Zirkulation des *CP* und anderen technischen Details sind in den *Discourses* (p. 43ff.) unter A.2 („Realities of Publishing“: Texte 5–12) zusammengestellt. Cf. KOSCHORKE, *Owned and Conducted*, Kapitel II.

10 J.S. DENNIS, *Christian Missions and Social Progress*. 3 vol.s (New York 1897ff.) enthält teils sehr ausführliche Zitate aus dem *CP*.

spielten die Debatten und Aspirationen der Christen in Indien (und den anderen „erwachenden Nationen“ Asiens und Afrikas) eine wichtige Rolle.

Der *CP* behandelte ein breites Spektrum unterschiedlicher Themen und enthielt religiöse, politische und sonstige Nachrichten aus Indien und der ganzen Welt. Er nutzte und reproduzierte sehr unterschiedliche Quellen – telegraphische Kurznachrichten, politische Zeitungen aus den westlichen Metropolen, kirchliche Magazine, Missionsblätter, indische Kolonialzeitungen, die Hindu-Presse, aber auch indigen-christliche Journale aus anderen Ländern (wie Südafrika, Hongkong oder von der ‚Indian Christian Association‘ in Great Britain). Wichtig war das Netzwerk lokaler „Korrespondenten“ (oft identisch mit Abonnenten), und wiederholt dem Herausgeber nicht persönlich bekannt. Ihre Berichte und Beiträge kamen nicht nur aus verschiedenen Regionen und Städten Indiens, sondern auch von Plätzen wie London, Boston, Shantung (China) oder Kapstadt (Südafrika) Neben indischen Christen fungierten gelegentlich auch Hindus und missionarische „Freunde“ als Korrespondenten. Leserbriefe erreichten den *CP* aus den verschiedenen Regionen Indiens, aber ebenso von außerhalb des Landes. So etwa aus Singapore, wo ein Schreiben Probleme innerhalb der indisch-christlichen Diaspora-Gemeinde dieser Stadt behandelte und dabei auf einen anderen Leserbrief reagierte, der aus Singapore an das „world-wide paper *The Christian Patriot*“ gerichtet worden war (*CP* 21.08.1909 p. 5 – Text 12). „Our London Letter“, die ständige Kolumne „unseres London-Korrespondenten“, berichtete regelmäßig über politische und kirchliche Ereignisse in der britischen Metropole sowie gelegentlich auch über das aktuelle London-Wetter. „Our own China Correspondent“ schickte zwischen März 1899 und Juli 1900, also auf dem Höhepunkt des Boxeraufstandes, eine Serie von 22 Artikeln aus dem chinesischen Shantung, in denen er u.a. als Augenzeuge über die dortigen antimissionarischen Pogrome und die Verfolgung chinesischer Christen berichtete.¹¹ Aus Südafrika erreichte den *CP* etwa der Leserbrief eines dort tätigen indischen Pastors. Dieser protestierte gegen die schönfärberische Darstellung der Lebensverhältnisse der indischen *coolies* in Natal im Bericht eines Missionars.¹²

Trotz seiner weiten Zirkulation, thematischen Breite und der Fülle nur hier erhältlicher Informationen ist der *CP* bislang selbst unter einschlägigen Spezialisten nur wenig bekannt und auch nicht ansatzweise in seinem Potential ausgewertet.¹³ Dabei ist er eine singuläre Quelle, um zentrale Themen der globalen Christentumsgeschichte nicht aus westlicher oder missionarischer, sondern aus der Perspektive „einheimischer“ Christen zu beleuchten. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 etwa, oft als Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts und Ausgangspunkt der westlichen Ökumenen-Bewegung des 20. Jahrhunderts bezeichnet, spielte auch in den zeitgenössischen Debatten indischer Christen eine wichtige Rolle. Der *CP* präsentiert dabei ein breites Spektrum unterschiedlicher Voten. Sie reichen von Kritik an der Zusammensetzung der indischen Delegation und dem „schüchternen“ Auftreten von V.S. Azariah in der schottischen Metropole bis hin zur Erwartung, die Konferenz werde die „vollständige Unabhängigkeit für indische

11 „Our China Correspondent“: z.B. in *CP* 25.03.1899 p. 6; *CP* 25.11.1899 p. 5 („at our special request“); *CP* 20.01.1900 p. 5 („Anarchy in Shantung“); *CP* 28.07.1900 p. 4.

12 *CP* 03.11.1906 p. 3 – Text 103.

13 Knappe Hinweise auf den *CP* finden sich in: KUMARA DOSS/ALEXANDER, „Protestant Elite“, 116f. (und in anderen Artikeln von Y.V. Kumara Doss); G. HOUGHTON, *The Impoverishment of Dependency. The History of the Protestant Church in Madras 1870–1920* (Madras 1983), passim; C. MALLAMPALLI, *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937. Contending with Marginality* (London 2004), 114ff.; D.N. EBRIGHT, *The National Missionary Society of India, 1905–1942* (Chicago 1944), 44.

Christen“ ermöglichen, nach dem „Vorbild von Japan und Uganda“. ¹⁴ Andere innerindische Themen – wie das Verhältnis zum indischen Nationalkongress, die Pros und Contras des Experiments einer indischen Nationalkirche, die Stellung zu den verschiedenen Hindu-Reformbewegungen sowie Fragen der innerchristlichen Kooperation und der Überwindung des konfessionellen „Sektierertums“ der Missionare – werden ausführlich und durchaus kontrovers diskutiert.

Bemerkenswert ist die internationale Perspektive auch bei der Erörterung innerindischer und innerkirchlicher Fragen. Westafrika hat bereits eigene Bischöfe, Indien hingegen nicht. „When is India to have her own Native Bishops?“, kommentiert der *CP* darum den Bericht eines Missionsblattes über das Auftreten afrikanischer (Assistenz-)Bischöfe auf der Vierten Lambeth-Konferenz 1897 (*CP* 18.06.1898 p. 5 – Text 92). Die erst seit 1882 bestehende Kirche in Uganda sei „one of the most flourishing native Churches in the world“ und habe bereits jetzt „made great success in the direction of self-support, self-extension and self-government“. Darum wird sie den Lesern des *CP* als Vorbild und als „object lesson to Indian Christians“ präsentiert. Denn: „It is well for us to look around and to see what is being done in other parts of the world by the races newly brought into the fold of Christ“ (*CP* 11.03.1905 p. 5 – Text 96). Ein besonderes Interesse gilt Japan und seinen Christen. „What can [Christian] India learn from Japan?“, ist eine der Fragen, die im *CP* intensiv diskutiert wurden. Sie war zugleich das zentrale Thema einer Vortragstour japanischer Christen, die – viel umjubelt – 1906 auf indische Einladung hin den Subkontinent vom Norden bis zum Süden bereisten (zu Details siehe unten p. 170f., 246f., 277f.).

Für den *CP* war es ein zentrales Anliegen, die Stimme der „Indian Christian community“ als eigenständiger Größe, auch ganz unabhängig von westlich-missionarischer Präsenz, in der medialen Öffentlichkeit des Landes vernehmbar zu machen. Die vielfältigen im *CP* verhandelten Themen werden oft in Auseinandersetzung mit anderen Journalen der boomenden Presselandschaft im Indien der 1890er und 1900er Jahre erörtert. Dies betrifft zum einen die Hindu-Presse und insbesondere das ebenfalls in Madras erscheinende englischsprachige Journal *The Hindu*, Flaggschiff des Hindu-Revivals. Die sehr grundsätzliche Auseinandersetzung des *CP* mit dem Indischen Nationalkongress im Jahr 1896 etwa – also nach dem Ausschluss seines sozialreformerischen Flügels zuvor auf der Jahrestagung 1895 in Poona – geht auf eine Anfrage des *Hindu* zurück, „what exactly was the attitude of the Native Christians, as a community, towards the National Congress“. ¹⁵ Scharfe Kritik an bestimmten Äußerungen der Hindu-Presse findet sich im *CP* ebenso wie gegenseitiges Zitieren und wechselseitige Unterstützung. – Eine der Hauptquellen für kirchliche Nachrichten im *CP* waren die Organe der verschiedenen Missionsgesellschaften, deren Artikel oft seitenlang nachgedruckt werden. Das hält den *CP* aber nicht von teilweise sehr kritischen Kommentaren ab. Umgekehrt werden Vorwürfe seitens bestimmter anglikanischer Missionsjournale, „that we have adopted an attitude of intolerance, if not antagonism, towards the High Church party“ (*CP* 10.09.1898 p. 5f.), mit ruhiger Bestimmtheit zurückgewiesen. – Besonders bemerkenswert ist, dass auch Debatten innerhalb der indisch-christlichen Gemeinschaft wiederholt über die Presse ausgetragen wurden. Über die Frage geeigneter Organisationsformen für die indisch-christliche Gemeinschaft – „religious or social union first?“ – entwickelte sich in den 1890er Jahre eine heftige Kontroverse mit

14 Siehe *Discourses*, Texte 29–35; dazu: K. KOSCHORKE, „Absolute independence for Indian Christians‘. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 in den Debatten indigen-christlicher Eliten Südindiens“, in: M. DELGADO et al. (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft* (St. Ottilien 2016, 277–288).

15 *CP* 09.01.1896 p. 4f – Text 46 [Hervorhebung durch den Autor].

Anhängern und der Publizistik der nationalkirchlichen Bewegung; und in der Frage der „relations between Europeans and Natives“ kam es zu 1896 zwischen dem *CP* und dem *Madras Christian College Magazin* zu einem öffentlichen Schlagabtausch (*CP* 24.09.1896 p. 4).

1916 stellte der *CP* in einem Rückblick auf 25 Jahren seiner Existenz die Frage: „What do we exist for?“. Dies geschah inmitten der Verwerfungen des Ersten Weltkrieges, der zugleich die zeitliche Obergrenze für die vorliegende Auswertung des *CP* darstellt. Die von den Herausgebern gegebene Antwort lautet:

The *Christian Patriot* exists to make clear our attitude of sympathy and friendliness towards our non-Christian fellow citizens and to express our views on the various social, political and economic movements set on foot for the advancement of India. This we have done in the past: we hope to do this more vigorously in the coming years. We need to co-operate with our non-Christian fellow citizens in all things calculated to advance the well-being of India.

The *Christian Patriot* exists to express our views in regard to the Indian Church and to Missionary policy and methods in India generally in so far as they affect the well-being of Indian Christians.

We are helping to promote the communal consciousness of Indian Christians, so widely scattered over India and so sadly divided by denominational and other differences, and bring about greater unity and solidarity.

We try to bring the various Christian organisations throughout India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa, in close touch with one another, and by recording their activities, help to stimulate and co-ordinate their effort. If we have not much in this way, it is clearly not our fault, it is the fault of the various secretaries who not send us their reports for publication.

We have tried to promote better understanding among Indian Christians themselves, discuss their needs and secure their co-operation in all matters calculated to promote the well-being of the entire community.¹⁶

C. Themen der Journale in komparatistischer Perspektive

**C.I Indigene Leitung, einheimischer Klerus, kirchliche
Unabhängigkeitsbestrebungen, nationalkirchliche Bewegungen**

1. Indien

KLAUS KOSCHORKE

Die Jahre zwischen 1890 und 1914 sahen den Höhepunkt des europäischen Kolonialismus und westlich-missionarischer Präsenz in Übersee. Zugleich war dies die Zeit eines wachsenden Nationalismus in Asien und Afrika und die Periode, in der sich auf beiden Kontinenten indigen-christliche Emanzipationsbewegungen zu formieren begannen.

Diese gegenläufigen Bewegungen kennzeichnen auch die Situation in Madras, dem politischen, ökonomischen und kulturellen Zentrum des kolonialen Südindiens. Madras war ein wichtiger Schauplatz des sich seit den 1880er Jahren beschleunigenden Hindu-Revivals, „Stadt der Theosophen“ (die hier seit 1882 ihr Hauptquartier etabliert hatten) und Ort der dritten Konferenz des 1885 gegründeten Indischen Nationalkongress (INC). Zugleich war Madras seit längerem ein Zentrum protestantisch-missionarischer Aktivitäten sowie Mittelpunkt der Region mit der stärksten christlichen Präsenz auf dem Subkontinent. Vor allem aber war Madras auch Sitz der protestantischen Intelligentsia des Landes. Diese verstand sich selbst – und wurde von außen wahrgenommen – als eine „progressive community“ und beanspruchte eine wichtige Rolle in der „sozialen, moralischen und religiösen“ Entwicklung des Landes. Sie entwickelte zahlreichen Initiativen (wie die 1886 gegründete überkonfessionelle ‚National Church of India‘ oder die 1888 ins Leben gerufenen ‚Madras Native Christian Association‘, die weithin als Vorbild der Selbstorganisation indischer Christen im ganzen Land diente), hatte ihre eigenen Journale – darunter insbesondere den ‚*Christian Patriot*‘ (CP), Basis der folgenden Ausführungen – und betonte ihre Eigenständigkeit sowohl gegenüber Hindu-Fundamentalismus wie missionarischem Paternalismus. Das 19. Jahrhundert – so der CP 1901 in einem programmatischen Artikel – sei das Jahrhundert der (durchaus verdienstvollen) euroamerikanischen Missionare gewesen. Das 20. Jahrhundert hingegen werde das Jahrhundert der indischen Christen sein und gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“ (CP 28.09.1901 suppl. – Text 13). Das sind die berühmten „Drei-Selbst“, die in den Debatten indischer Christen um die Jahrhundertwende eine so wichtige Rolle spielen. Ursprünglich ein missionarisches Konzept, entwickelte sich diese Formel seit den 1890er Jahren zunehmend zum emanzipatorischen Slogan indigen-christlicher Eliten in Asien und Afrika.

Im Einzelnen sind es recht unterschiedliche Handlungsfelder, wo diese Fragen im CP diskutiert werden.

Debatten um einen indischen Episkopat

„When is India to have her own native Bishops?“, so kommentiert der CP 1898 einen Bericht über drei afrikanische (Assistenz-)Bischöfe auf der vierten anglikanischen Lambeth-Konferenz 1897 in London (CP 18.06.1898 p. 5 – Text 92). Das Blatt greift damit ein Prob-

lem auf, das im christlichen Indien immer wieder diskutiert worden war, ohne jedoch eine Lösung zu erfahren: die Frage eines indischen Episkopats. Bereits in den frühen 1870er Jahren gab es in der Madras-Presse darüber öffentliche Debatten, bei denen auch der Verweis auf das erfolgreiche Experiment mit S. Ajayi Crowther (1808–1891) – dem ersten schwarzafrikanischen Bischof der Neuzeit im Bereich des heutigen Nigeria – eine Rolle spielte.¹ Es erfolgten jedoch keine konkreten Schritte, und 1899 sah sich der *Indian Christian Guardian* – eine andere Zeitung indischer Christen – zu der Klage genötigt: „It was acknowledged by all that India is sadly behind-hand as regards the Episcopate. No native on the soil, in connexion with our [sc. Anglican] Church, has yet been consecrated bishop“.² Die Diskussion ging intensiv weiter, auf Missionskonferenzen ebenso wie in den Spalten der indigenen Presse. Während die schrittweise Einführung eines indischen Episkopats vom liberalen Flügel der missionarischen *community* (und insbesondere von altgedienten CMS-Veteranen) durchaus unterstützt wurde, wurde diese Idee hingegen von Teilen des anglikanischen Establishments schroff abgelehnt. „Wherever English missionaries are a necessity, native Bishops are an impossibility“, äußerte sich etwa der Rev. J.A. Sharrock, Superintendent der SPG in Trichinopoly. Indische Leserbrief-Schreiber warfen ihm daraufhin im *CP* blanken Rassismus („racial prejudice“) vor – die „schlimmste aller Häresien“.³ Vielfach bestand die missionarische Reaktion in einem „not yet“: noch sei die Zeit dafür nicht reif. Erst in zehn, zwanzig (oder aber vielleicht auch erst in hundert) Jahren werde es hinreichend qualifizierte einheimische Christen geben, denen Führungspositionen in den Missionskirchen übertragen werden könnten.

Gleichwohl verstärkte sich der Druck kontinuierlich, und 1912 wurde mit V.S. Azariah – ökumenischer Aktivist und 1910 einer der indischen Delegierten auf der Edinburgh-Konferenz – der erste indische Christ zum Bischof der anglikanischen Kirche für die neugeschaffene Diözese Dornakal geweiht. Vorbehalte gab es anfänglich nicht nur in Teilen des missionarischen Establishments, sondern auch unter den protestantischen Christen Südiindiens. Diese hielten ihn teils noch für zu unerfahren oder – umgekehrt – für zu „schüchtern“, um den Forderungen nach weitestgehender Autonomie Nachdruck zu verleihen.⁴ Zumeist aber wurde die Wahl Azariahs als epochales Ereignis begrüßt. „[A]s great a gift to India as his great African predecessor, Bishop Crowther“ würdigte ihn etwa 1912 der *CP*, der dies Ereignis damit zugleich in eine globale Perspektive rückt.⁵

Kontroversen um die ‚National Church of India‘ (NCI)

Unter den verschiedenen im christlichen Madras diskutierten Experimenten wurde das Projekt einer indischen Nationalkirche als erstes konkret in Angriff genommen. Bereits von Zeitgenossen als „the first prominent indigenous movement of Indian Christians“ bezeich-

1 Zu S.A. Crowther in den transregionalen und transkontinentalen Debatten indigen-christlicher Eliten cf. K. KOSCHORKE, „When is India to have her own native bishops?“. Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806–1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert“, in: M. DELGADO / M. SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* (St. Ottilien 2011, 315–324).

2 *The Indian Christian Guardian* Vol. 3 (1899) – Text 15.

3 *CP* 18.02.1905 p. 5; *CP* 25.02.1905 p. 4; *CP* 23.10.1909 p. 6 – Text 52.

4 *CP* 15.01.1910 p. 4 – Text 32; *CP* 23.07.1910 p. 5 – Text 33; cf. K. KOSCHORKE, „Absolute Independence for Indian Christians“. The Edinburgh World Missionary Conference in 1910 in the Debates of the Protestant Christian Elite in Southern India“ (*Annales Missiologici Posnanienses* 21, 2016, 37–52).

5 *CP* 07.09.1912 p. 5 – Text 94.

net⁶, hat die 1886 gegründete ‚National Church of India‘ (NCI) in der jüngsten Forschung verstärkte Beachtung gefunden, obwohl eine monographische Darstellung immer noch fehlt⁷. Die NCI ging zurück auf die Initiative von S. Pulney Andy (1831–1909), einem Konvertiten aus einer *high caste family*. Er hatte 1860 nach dem Studium in England als erster Inder einen medizinischen Dokortitel erworben, wurde anschließend an der Malabarküste in Diensten der Regierung in prominenter Position im Gesundheitswesen tätig, bevor er seine medizinische Karriere vorzeitig beendete, um sich fortan dem Projekt einer indischen National-Kirche zu widmen. Diese sollte alle indischen Christen – frei vom Denominationalismus und „Sektierertum“ der Missionare – in *einer* unabhängigen, sich selbst unterhaltenden und selbst regierenden Kirche vereinen. Am 12.9.1886 wurde die NCI in Madras auf einer Versammlung indischer Laienchristen feierlich ins Leben gerufen und bereits ein Jahr später als „accomplished fact“ gefeiert. Zugleich wurden die Ziele der neu gegründeten Kirche wie folgt definiert:

The need for a United Church in India [is] very great. [...] [There is need for a] church that will not reflect Scotch Presbyterianism, nor English Anglicanism, nor German Lutheranism; but which will combine into a harmonious whole the best features of all denominations, and be suited to the social instincts and national characteristics of the native converts. Christianity has in India been moulded too much after European pattern, and Missionaries have been a little over-anxious to perpetuate their own Church peculiarities.⁸

Anhänger fand die NCI v.a. unter den „gebildeten“ Mitgliedern der indischen christlichen Gemeinschaft. Pastoren aller (protestantischen) Denominationen wurden zur Mitwirkung eingeladen – zunächst auf freiwilliger und unbezahlter Basis –, sofern sie die Bibel als „einzige Richtschnur“ anerkannten und auf konfessionspezifische Sonderlehren und Rituale verzichteten.⁹ Gottesdienste wurden wöchentlich gehalten, abwechselnd in Englisch und Tamil, später auch in Telugu. Die Mitgliederzahl blieb überschaubar und dürfte von anfangs ca. 120 Mitgliedern auf etwa 500 im Jahr 1916 angestiegen sein. Auf der ersten Jahresversammlung der NCI in Madras 1887 waren 300 „native Christian ladies and gentlemen“ sowie einzelne „Hindu friends“ zugegen. Bemerkenswerte Querverbindungen bestanden zum indischen Nationalkongress. Zu den 15 christlichen Delegierten auf dessen Jahreskongress 1887 in Madras etwa zählten drei Repräsentanten der nationalkirchlichen Bewegung. Das Ziel einer „nationalen“ Ausbreitung hat die NCI nicht erreicht. Wohl bildeten sich einzelne Zweige auch außerhalb von Madras. Zugleich inspirierte die NCI analoge Bewegungen in anderen Landesteilen wie etwa in Bengalen. Ein Neustart im Jahr 1915 –

6 G. HOUGHTON, *The Impoverishment of Dependency. The History of the Protestant Church in Madras 1870–1920* (Madras 1983), 184, unter Verweis auf: *The Harvest Field* ser. 2,8 (1887) p. 160.

7 Literatur zur NCI: K. BAAGO, „The first independence movements among Indian Christians“ (*ICHR* 1, 1967, 65–78), 65ff., 70ff.; K. BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Bangalore 1969), 1–12, 17f.; G. THOMAS, *Christian Indians and Indian Nationalism 1885–1950. An Interpretation in Historical and Theological Perspectives* (Frankfurt 1979), 75–85; HOUGHTON, *History*, 184–192, 200ff.; Y.V. KUMARA DOSS, „National Church of India / National Church of Madras“, in: R. HEDLUND (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of South Asian Christianity*. Vol. II (Oxford 2011), 472f. – Quellen: „Collection of Papers connected with the Movement of the National Church of India“ (Madras, o.J. / Microfilm VP 36, UTC Archives Bangalore) (Abk.: „Collection of Papers“). Auszüge in: K. KOSCHORKE / F. LUDWIG / M. DELGADO (Hg.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450–1990. A Documentary Sourcebook* (Grand Rapids 2007), Text 77 (p. 102–104).

8 „Collection of Papers“ (siehe Anm. 7), p. 49; auch in: KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO., *History of Christianity*, Text 77c (p. 79f.).

9 „Collection of Papers“ (siehe Anm. 7), p. 20.

der eine „Föderation“ eigenständiger und selbst-regierter Regional-Kirchen vorsah¹⁰ – blieb jedoch ohne große Resonanz. Letzte Restbestände der NCI schlossen sich später der 1947 gegründeten ‚Church of South India‘ (CSI) an.

Die Gründung der NCI war von Kontroversen innerhalb der protestantischen Madras-Elite begleitet. „Social or religious union first?“, so lautete die Alternative. Kritiker (zu denen auch der *CP* gehörte) hielten das Project einer indischen Nationalkirche für verfrüht, bevor nicht zuvor die „social union“ – also der Zusammenschluss der regional zersplitterten und durch Kasten- und Klassendifferenzen so „kläglich“ gespaltenen indisch-christlichen Gemeinschaft – vorangetrieben werde. „A National Church“ – so der *CP* im Jahr 1891 – „is a grand and noble idea. Some say it is impractical. [...] We do not consider that the idea is altogether unrealizable but what we say is: Let us bring about social union, let us obliterate all distinctions of caste and rank, ... let a state of things be brought about when it will be possible for us to cooperate in minor matters, and then the ground will be prepared for the formation of a national Church“.¹¹ Das Pro und Contra einer indischen Nationalkirche werden in der Folgezeit im *CP* intensiv diskutiert.

Die NCI in Madras war keineswegs der erste und einzige, wohl aber der bis dato bedeutendste Versuch, eine missionsunabhängige Kirche unter indischer Leitung zu gründen. Von zeitgenössischen kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen in Afrika unterschied sie sich v.a. dadurch, dass anstelle des sofortigen Bruchs mit den Missionskirchen deren stufenweise Ablösung angestrebt wurde, der sich aber die Missionare im Regelfall verweigerten. Trotz einzelner sympathisierender Stimmen stieß die NCI bei ihnen zumeist auf kalte Ablehnung. Gleichwohl waren die Auswirkungen dieses Experiments weitreichend. Das Thema einer konfessionsübergreifenden „nationalen“ Kirchenorganisation in Indien stand von nun an unüberhörbar auf der Tagesordnung und beflügelte diverse Unionsprojekte auch innerhalb der etablierten Missionskirchen. Im Jahr 1910 – also am Vorabend der berühmten Weltmissionskonferenz von Edinburgh, die ihrerseits erhebliche Rückwirkungen auf Indien haben sollte – kommentierte der anglikanische Bischof von Bombay, James Edwin Palmer, die Stimmungslage in Indien wie folgt: „I have heard it said often, that if we, foreign missionaries, left India in a body to-day, all Indian Christians would very quickly unite and form *one Indian Church*. I have heard said it again and again that it is only we foreign missionaries who keep the Indian Christians from unity.“¹²

‚Madras Native Christian Association‘ (MNCA)

Die 1888 gegründete ‚Madras Native Christian Association‘ (MNCA, später umbenannt in ‚Madras Indian Christian Association‘) war eine „soziopolitische“ Vereinigung gebildeter protestantischer Laien¹³, der vereinzelt auch einige indische Katholiken angehörten. Durch vielfältige Aktivitäten suchte sie das Gemeinschaftsbewusstsein unter den indischen Christen zu stärken, diese als eigenständige Größe in der indischen Öffentlichkeit sichtbar zu machen und deren gemeinsame Interessen zu vertreten. So richtete sie „in Fragen von Gewicht, die [ihren] sozialen und rechtlichen Status betreffen“, Memoranden und Petitionen

10 *CP* 31.07.1915 p. 5.

11 *CP* (wie zitiert in: „Collection of Papers“ [siehe Anm. 7], p. 8), genaues Datum unbekannt (wohl 27.08. oder 03.09.1891).

12 KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO, *History of Christianity*, Text 69b (p. 93f.) [Hervorhebung durch den Autor].

13 Gelegentlich wurde dieser Charakter als Laienvereinigung nachdrücklich gegenüber der Rolle indischer Kleriker in der MNCA betont, so in einem Leserbrief an den *CP* vom 05.03.1898 p. 6.

an die Kolonialadministration.¹⁴ Die MNCA war publizistisch recht aktiv, veröffentlichte zahlreiche Traktate und sonstige Schriften zu aktuellen Fragen und initiierte u.a. auch den *CP*, der freilich stets seine redaktionelle Eigenständigkeit betonte. Die MNCA vergab Stipendien, um geeigneten christlichen Kandidaten eine höhere Ausbildung zu ermöglichen, unterstützte verdienstvolle Mitglieder bei der Suche nach einer angemessenen Beschäftigung, unterhielt verschiedene sozial-karitative Fonds und unterstützte etwa 1897 auch das große Hilfswerk von Pandita Ramabai im fernen Bombay zur Linderung der dort grassierenden Hungersnot. Die Jahresversammlungen der MNCA entwickelten sich zu einem Diskussionsforum der protestantischen Intelligentsia Südindiens. Ihr breites thematisches Spektrum lässt sich bereits an den Titeln der Publikationen der MNCA ablesen. Eine Liste aus dem Jahr 1896 nennt vielfältige Topoi. Sie reichen von „1. Educational Progress of Native Christians“, „2. Dress of Native Christians“, „5. Can a Native Christians marry his deceased wife’s sister?“, „6. Caste in the Native Church“, „7. The Census of 1891 and the Native Christian Community“, über „12. The position of the Native Clergy“ bis hin zu „15. The position and disabilities of Native Christians in Tranvancore“ (einem der sog. Fürstenstaaten).¹⁵ Auswärtige Redner waren bei diesen Jahresversammlungen hochwillkommen, ihre Beiträge wurden aber durchaus auch kontrovers diskutiert. 1899 wurde eine Kampagne zugunsten des ‚Madras Native Christian Association’s 20th Century Enterprise‘ gestartet. Ziel dieses Projekts war ein Gebäudekomplex (mit Lesesaal, Bibliothek, Studentenwohnheim, Waisenheim, einer ‚Industrial School‘ und eigenen Räumlichkeiten für die MNCA), in dem – zu Beginn des neuen Jahrhunderts – die indisch-christliche Gemeinschaft als eigenständige Größe auch im Stadtbild angemessen sichtbar werden sollte.¹⁶

Die MNCA verstand sich nie nur als lokaler Zusammenschluss, sondern als Zentrum eines aufzubauenden überregionalen Netzwerks indischer Christen auf dem Subkontinent und in der weiteren indisch-christlichen Diaspora. Die MNCA „served as model ... in various parts of the country“, heisst es etwa in einem Bericht 1899.¹⁷ „The Association may not be confined to local needs but in cooperation with similar associations in existence and others yet to be brought into existence, its befits can be made felt throughout India, Burma and Ceylon“, lautet eine entsprechende Feststellung aus dem Jahr 1912.¹⁸ Zweigstellen und eigenständige Vereine entstanden innerhalb und außerhalb der *Madras Presidency*. Die Assoziationen indischer Christen *außerhalb Indiens* und deren Verbindung zu Madras werden an anderer Stelle behandelt.¹⁹ 1896 bildete sich – wärmstens begrüßt und beworben im *CP* – eine solche in London, 1897 in Rangoon, später auch solche in Singapur (im *CP* erwähnt seit 1910), in Penang (erwähnt seit 1913), in Sri Lanka oder in Südafrika. Für die indischen Vereinigungen entwickelte sich eine *Organisationsstruktur*, die 1902 wie folgt beschrieben wird. Es gab, jeweils mit diversen lokalen Zweigstellen, insgesamt „five Indian Christian Associations“, und zwar im Punjab, Bengalen, in Madras, Bombay sowie in den United Provinces.²⁰

14 *CP* 24.12.1904 suppl. *CP* Calendar 1905.

15 *CP* 09.07.1896 p. 1: „Madras Native Christian Association Papers“.

16 *CP* 21.10.1899 p. 4; cf. Y.V. KUMARA DOSS / E.S. ALEXANDER, „Lives and Times of the Protestant Elite in Madras at the turn of the Nineteenth Century“, in: O.L. SNAITANG / G. MENACHERY (Hg.), *India’s Christian Heritage* (Bangalore 2012, 114–128), 121f. Eine Selbstdarstellung der vielfältigen Aktivitäten der MNCA findet sich beispielsweise im *CP* 1903 Christmas Edition – „Calendar for the Year 1904“.

17 *CP* 28.01.1899 p. 6.

18 *CP* 23.03.1912 p. 7.

19 Siehe Abschnitt F.3.1 (p. 269f.).

20 Siehe etwa die Aufstellung in *CP* 26.02.1902 (Coronation Suppl. p. 11); *CP* 19.08.1908 p.4.

Die ‚National Missionary Society of India‘ (NMS)

Die erste nationalweite Organisation indischer Christen hingegen war die ‚National Missionary Society of India‘ (NMS). 1905 gegründet, war sie bereits ein Jahr später in fast einhundert Orten über den Subkontinent verbreitet.²¹ Sie folgte dem Grundsatz ‚Indian men, Indian money, Indian leadership‘ und stellte eine für Indien, aber auch für andere asiatische Länder charakteristische Ausprägung eines asiatisch-christlichen Nationalismus dar. Als Beispiel des auch unter den Christen des Landes wirksamen „spirit of *Swadeshim*“ ist sie in den zeitgenössischen Debatten wiederholt bezeichnet worden.²² Die NMS entstand – so die Einschätzung eines ihrer ersten Historiographen – „both as a product of the Christian Missionary enterprise and as a protest“.²³ „While the National Church Movement of the 19th century received a cold welcome and indeed discouragement from the missionary forces, the ‚National Missionary Society‘ was too strong for the missionaries to ignore it“, urteilt der indische Historiker George Thomas.²⁴

Weder das Jahr (1905) noch die Wahl des Ortes (Serampore) der feierlichen Gründung der NMS waren Zufall. 1905 war das Jahr der Teilung Bengalens, des Sieg Japans über Russland und des von beiden Ereignissen beflügelten enormen Aufschwungs des indischen Nationalbewusstseins. Zugleich war dies das Jahr, in dem sich die Ankunft der ersten lutherischen Missionare im südindischen Tranquebar 1706 fast genau zum 200sten Mal jährte. Serampore hingegen war der Ort, wo 1800 mit den Aktivitäten der englischen Baptisten um William Carey die moderne Phase protestantisch-missionarischer Präsenz auf dem Subkontinent eingeläutet worden war und wo nun gleichsam als Kontrapunkt der Anbruch eines neuen Zeitalters verkündet wurde – die Evangelisierung des Subkontinents durch die indischen Christen selbst. Ihr organisatorisches Zentrum hatte die NMS in Madras.

In der Berichterstattung des *CP* nimmt die NMS einen prominenten Platz ein. Ausführliche Berichte finden sich nicht nur über die historische Gründungsveranstaltung in Serampore am 25.12.1905 – „a unique gathering of Indian Christian delegates from every province in India, Ceylon and Burma“²⁵ –, sondern auch über das breite Echo in der indisch-christlichen Öffentlichkeit, und zwar nicht nur in missionarischen Kreisen, sondern insbesondere seitens der „Indian leaders“ (*CP* 20.1.1906 p. 6). Deren Liste liest sich wie ein ‚Who is Who‘ der protestantischen Intelligentsia Indiens der Zeit und enthält die Namen prominenter Frauen und Männer wie Lilavati Singh (Lucknow), K. Krishna Rao (Herausgeber des *CP* / Madras) oder B.C. Ghose (Lahore). Unterstützende Voten kamen aus den verschiedensten Städten und Landesteilen (Bombay, Kalkutta, Punjab, Allahabad, Südindien etc.). Auch die nicht-christliche Presse bedachte dies Ereignis teils mit freundlichen Kommentaren.

21 THOMAS, *Indian Nationalism*, 150.

22 *CP* 29.09.1906 p. 4; ähnlich *CP* 16.02.1907 p. 7: „true Christian Swadeshim“.

23 D.N. EBRIGHT, *The National Missionary Society of India, 1905–1942* (Chicago 1944), 16. – Weitere Literatur: C.E. ABRAHAM, *The Founders of the National Missionary Society of India* (Madras o.J.); THOMAS, *Indian Nationalism*, 72–77; S.B. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma*. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India (Grand Rapids 2000), 72ff., 93ff.; R. HEDLUND (Hg.), *Christianity is Indian*. The Emergence of an Indigenous Community (Delhi 2000). – Eine neuere Gesamtdarstellung der NMS, die diese als emanzipatorische Bewegung indischer Christen zugleich in einem gesamtasiatischen Kontext verortet, ist ein dringendes Desiderat.

24 THOMAS, *Indian Nationalism*, 151.

25 *CP* 06.01.1906 p. 6; *CP* 13.01.1906 p. 4–6; *CP* 20.01.1906 p. 4–7.

Die NMS selbst verstand sich als Ausdruck eines *christlichen Patriotismus*: „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 evangelisation of our country the Indian Christians of all denominations and provinces, it has been placed in the hearts of many of our brethren to organise a ‚National Missionary Society of India‘“. So beschrieben die Initiatoren – darunter Samuel Sathianadan aus Madras – in einem Aufruf 1905 die Ziele und Visionen der neuen Bewegung.²⁶ Dabei verbanden sich patriotische Motive und das Postulat der ‚self-propagation‘ (als wichtigem Schritt auf dem Weg zur ‚self-government‘) mit dem Bestreben, in einer konfessionübergreifenden Vereinigung indischer Christen die bestehenden denominationellen Differenzen zu überwinden. Die NMS suchte sich zwar mit ihrer Forderung einer ‚indigenen‘, von den Indern selbst getragenen Evangelisation keineswegs *an die Stelle* der bestehenden euroamerikanischen Missionen zu setzen. Vielmehr schickte sie ihre Leute in sorgfältig ausgewählte „unoccupied fields“ in Indien (und den Nachbarregionen), in denen noch keine „fremden Missionen“ tätig waren. Dennoch war die Absicht unverkennbar (und wurde auch deutlich ausgesprochen), die Dominanz der westlichen Missionen durch indische Initiativen abzulösen.

Als „the dawn of an era among Indian Christians“ hatte der *CP* die Gründung der NMS begrüßt (*CP* 17.03.1906 p. 6) und ihre Entwicklung in der Folgezeit wohlwollend begleitet. Das heisst nicht, dass es nicht innerhalb der indisch-christlichen Gemeinschaft auch kritische Voten gab. Bereits 1907 äußerte ein Leserbriefschreiber im *CP* „some disappointment“, dass bislang nur ein einziger indischer Missionar von der NMS entsandt worden sei.²⁷ Andere Stimmen monierten das geringe Spendeneinkommen oder die Blockade interessierter Kandidaten durch westliche Missionen.²⁸ Eine grundsätzliche Kritik äußerte ein indischer Christ 1908 in einem Brief, der rege Debatten auslöste. Die NMS sei vollständig „engineered on European lines and every turn shows the effects of so long Western guidance“. Er empfahl stattdessen eine Orientierung am Vorbild der „indigenous Hindu movements where there was ‚no central organization‘ and no officials“²⁹. „The Society is still in its infancy“ – so ein Kommentar im *CP* vom 29.03.1912 (p. 6). Insgesamt aber war die Beurteilung der NMS im *CP* durchweg positiv. „The Indian church continues to make progress towards self-government and self-propagation“, heißt es etwa in einem Artikel aus dem Jahr 1915. Als Beleg diente u.a. die NMS mit ihren steigenden Eigenmitteln und neuen Missionsfeldern (*CP* 10.04.1915 p. 4).

26 „The First Sexennium of the N.M.S, 1905–1911“ (Rajahmundry 1912), 1; cf. EBRIGHT, *National Missionary Society*, 80; THOMAS, *Indian Nationalism*, 147f.

27 *CP* 1907 Christmas Edition p. 10.

28 So in Lahore – *CP* 01.12.1906 suppl. p. 1.

29 EBRIGHT, *National Missionary Society*, 139.

C.II Beziehungen zu nationalen und sozialen Emanzipationsbewegungen

1. Indien

KLAUS KOSCHORKE

1885 wurde in Bombay der ‚Indian National Congress‘ (INC) gegründet – zunächst noch eher eine Honoratioren-Versammlung als die Volksbewegung, zu der er sich später entwickelte. Von Teilen der indisch-christlichen Gemeinschaft wurde er anfangs enthusiastisch begrüßt. Während das Verhältnis der Muslime zum Nationalkongress Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden ist¹, liegen zur Stellung der christlichen Minderheit bislang nur vereinzelte Studien vor². Sie zeigen, dass sich indische Christen zunächst im Kongress aktiv engagierten und dort sehr viel stärker vertreten waren, als dies ihrem Bevölkerungsanteil entsprach. Von den 607 registrierten Delegierten auf der dritten Session 1887 in Madras etwa waren 35 Christen.³ Christliche Abgeordnete brachten auf dieser Sitzung wichtige Anträge ein.⁴ Die christliche Sozialreformerin Pandita Ramabai zählte 1889 in Bombay zu den zehn ersten weiblichen Kongress-Delegierten (darunter drei Christinnen) und war die erste Frau, die dort eine Rede hielt. Deutliches Indiz für die hohen Erwartungen, die sich von Teilen der christlichen Intelligentsia an den Kongress richteten, waren Versuche der ‚National Church Movement‘, ihn als Plattform für ihre eigenen Unternehmungen zu nutzen. 1887 fand parallel zur Jahrestagung des INC in Madras auch eine Versammlung der ‚National Church of India‘ (NCI) statt, die drei christliche Kongress-Delegierte – S. Pulney Andy, K.C. Banurji und J.G. Shome – zu ihren prominentesten Vertretern zählte. Es gab Überlegungen, derartige Parallelkonferenzen zu einer Dauereinrichtung zu machen. Auch von Seiten liberaler Missionare kamen anfangs sehr positive Stimmen. 1895 besuchte der Amerikaner J.R. Mott die Jahrestagung des Nationalkongresses in Poona und zeigte sich beeindruckt von der dort vertretenen Vielzahl der „Rassen und Glaubensrichtungen“. Die Bedeutung der asiatischen Nationalbewegungen, die später in den Beratungen der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 eine so wichtige Rolle spielen sollten, dürfte Mott vielleicht bei dieser Gelegenheit erstmals deutlich geworden sein.

1 Z.B. A.M. ZAIDI, *Congress and the Minorities* (New Dehli 1984).

2 G.A. ODDIE, „Indian Christians and the National Congress, 1885–1910“ (*ICHR* 2, 1968, 45–54); Y.V. KUMARA DOSS, „The Swadeshi Movement and the Attitude of the Protestant Christian Elite in Madras, 1905–1905“ (*ICHR* 22, 1988, 5–22); G. THOMAS, *Christian Indians and Indian Nationalism 1885–1950*. An Interpretation in Historical and Theological Perspectives (Frankfurt 1979), 86ff.

3 Angaben nach ODDIE, „National Congress“, 53. In Allahabad 1888 waren danach von 1248 Delegierten 22 indische Christen, in Bombay 1889 gab es 31, in Kalkutta 1890 waren es 15 von 677, in Nagpur 1891 11 von 812.

4 Prominente Delegierte waren dort N. Subramaniam, christlicher Rechtsanwalt und Mitglied des Stadtrats von Madras; Kali Charan Banerji, Führer der christlichen Gemeinschaft Bengalens; Babu Mohun Sudan Das, ein bekannter Führer der christlichen Gemeinschaft in Orissa. Cf. „Report of the Third Indian National Congress Held at Madras, 27th–30th December, 1887 (London 1888), 105–108, 108–111, 103f.; cf. *ibid.*, 38–40.

Zunehmend wich die anfängliche Begeisterung jedoch einer kritischen Beurteilung. Im Januar 1896 eröffnete der *CP* eine breit angelegte Debatte und bestritt den „nationalen und repräsentativen Charakter des Kongresses“. Ausgelöst wurde die Diskussion durch einen Artikel des in Madras erscheinenden Journals *The Hindu*, das die Frage gestellt hatte, „what exactly was the attitude of the Native Christians, as a community, towards the National Congress“.⁵ Und in betonter Abgrenzung zu den Empfehlungen auch westlicher Missionare, die den indischen Christen weiterhin eine aktive Unterstützung des Kongresses ans Herz legten, bestimmt der *CP* seine eigene Position als die einer „studious indifference and neutrality though not of antagonism“. Zweifellos hätten, so wird argumentiert, einzelne indische Christen und prominente Vertreter der Gemeinschaft in der Bewegung eine aktive Rolle gespielt. „Though we admit all this, we cannot help thinking, at the same time, that the Congress movement has failed to enlist the sympathy and support of the community as a whole“.⁶ Verwiesen wird auf den Widerspruch zu den ursprünglichen Zielsetzungen des Kongresses. Sei es diesem anfangs um die schrittweise Erneuerung des *ganzen* Landes gegangen, „along all lines, mental, moral, social and political, of the nation thus evolved“, so sei davon in der Gegenwart kaum etwas zu spüren. De facto diene der Kongress nur noch den partikularen Interessen der seit jeher dominierende Hindu-Brahmanen. Konkrete Schritte zum Abbau der Klassen- und Kastenschranken, die den „Fortschritt“ des Landes behindern, fehlten. Schlagender Beweis für die Reformfeindlichkeit des gegenwärtigen Kongresses sei die Verbannung der ‚National Social Conference‘ vom Gelände der letzten Jahrestagung des INC 1895 in Poona durch den Kongress-Führer Gangadhar Tilak.⁷ Gleichheit werde nur gegenüber den Briten gefordert, keineswegs aber im Innern realisiert. An der erniedrigenden Stellung der Frauen habe sich nichts geändert. „Our women are sunk in the lowest depths of ignorance and misery ... while we men are already High Court Judges, District Collectors, Members of Legislative Councils“ etc.⁸

Diese reservierte Haltung kennzeichnet auch in der Folgezeit die Position des *CP*: Patriotismus ja, aber nicht in der vom radikalen Flügel des INC vertretenen Form. Sie „trennen die politische von der sozialen Reform“ („divorcing political and social reform“) – so der wiederholte Vorwurf an die von den Hindu-Nationalisten dominierte Kongress-Mehrheit (z.B. *CP* 21.06.1902 p. 4). Zugleich setzten die Extremisten im INC die nationale Sache immer stärker mit dem Revival des Hinduismus gleich, während sich die Christen zunehmend dem Vorwurf der „Denationalisierung“ ausgesetzt sahen (z.B. *CP* 27.01.1900 p. 5 – Text 48) und innerhalb des Kongresses immer stärker marginalisiert wurden. Trotz des jahrelangen Engagements profilierter christlicher Persönlichkeiten gebe es im INC keine Christen in führender Position – so das bittere Resümee des *CP* im Rückblick auf die Jah-

5 *CP* 11.06.1910 p. 2 [Hervorhebung durch den Autor].

6 *Ibid.* [Hervorhebung durch den Autor].

7 Cf. J. LÜTT, *Das moderne Indien 1498–2004* (München 2012), 53f.: „Auf der Kongress-Sitzung 1895 in Puna [Poona] setzte er [sc. Tilak] durch, dass der Social Conference nicht erlaubt werde, die Räumlichkeiten des INC zu benutzen. Damit war die Social Conference nicht mehr Teil des INC. Die Folge dieser Kampagne war, dass zwischen 1891 und 1929 keine soziale Gesetzgebung mehr stattfand“. – Vorausgegangen war die Kontroverse um die „Age of Consent“-Bill von 1891, die das Mindestheiratsalter für Mädchen von 10 auf 12 Jahre heraufsetzte und deren kongress-interne Befürworter Tilak entschieden bekämpft hatte. Cf. C.H. HEIMSATH, *Indian Nationalism and Hindu Social Reform* (Princeton 1964), 205ff.: „Social versus political Reform“; R. SUNTHARALINGAM, *Politics and Nationalist Awakening in South India, 1852–1891* (Jaipur 1980), 289ff., 331ff.

8 *CP* 09.01.1896 p. 4f. – Text 46; *CP* 20.02.1896 p. 4 – Text 47.

restagung 1904.⁹ Noch im Jahr 1902 war mit dem Bengalen Kali Charan Banurji ein renommierter und lagerübergreifend höchst respektierter¹⁰ Christ für das Präsidentenamt vorgeschlagen, aber nicht gewählt worden.

Eine Zäsur in der politischen Entwicklung Indiens markiert das Jahr 1905. Der Sieg des asiatischen Japan über das europäische Russland gab auch in Indien nationalistischen und panasiatischen Bestrebungen enormen Auftrieb. Vor allem aber war es die von den Briten vorgenommene Teilung Bengalens im gleichen Jahr, welche den Ruf nach *Swaraj* („Selbstregierung“) und *Swadeshi* („Autarkie“) lautwerden ließ und eine militante Boykott-Bewegung gegen britische Waren und Einrichtungen auslöste. Bei der Bewertung der *Swadeshi*-Bewegung werden im *CP* unterschiedliche Stimmen laut. Zurückhaltend fällt ein Kommentar des *CP* vom 09.09.1905 (p. 5) aus: „It is not very easy to determine what attitude educated Indians should adopt towards the present movement in Bengal and Poona“. Es finden sich Nachrichten über die Verwüstung missionarischer Einrichtungen in Teilen Bengalens¹¹ und die Proteste bengalischer Christen. So berichtet der *CP* über das Anwachsen eines „strong feeling among Bengali Christians against the spurious Swadeshi and anti-Partition boycott movement“. „They could not“, so erklärten 600 Teilnehmer einer kirchlichen Kundgebung in Baithakana, „join a movement that was anti-Christian in character“.¹² In der Debatte um die *Swaraj*-Bewegung spielte auch der Verweis auf die indischen „Fürstenstaaten“ eine wichtige Rolle, wo die Christen, immer wieder beklagt, unter vielfältigen Einschränkungen zu leiden hätten. Dies lasse die Schwierigkeiten einer Unabhängigkeit unter einer Hindu-Majorität erahnen, wo „religious toleration is unknown, and a rigid pro-Hindu policy would be pursued to the utmost“. ¹³

Andererseits: „Swadeshimism is in the air“, so der *CP* am 27.04.27 p. 4, unter Verweis auf das nationale „Erwachen“ auch anderer asiatischer Nationen wie Japan, China und Persien. „The spirit of patriotism“ habe nicht nur die Gebildeten erfasst, sondern „is reaching even the man in the street“. Zunehmend lasse er verkrustete Strukturen und Jahrhunderte alte Übel wie „the rigidity of caste“ zerbrechen. Indische Christen sollten daher national gesonnen sein und politische Verantwortung übernehmen.¹⁴ Es war auch kein Zufall, dass die ‚National Missionary Society‘ of India (NMS) – im *CP* vielfach als indische Initiative und Ausdruck eines ‚christlichen‘ *swadeshimism* gewürdigt (z.B. *CP* 29.09.1906 p. 4) – als nationale Organisation indischer Christen im Jahr 1905 gegründet wurde und sofort landesweite Verbreitung fand. In Fragen, wo keine Glaubensüberzeugungen auf dem Spiel stünden, sei es „seriously injurious to us Indian Christians in every possible way to be out of touch with our Non-Christian brethren“, so eine Stimme im *CP* vom 12.01.1907 (p. 6).

1907 spaltete sich der INC in einen „moderaten“ und „extremistischen“ Flügel. „The split left the ‚Moderates‘ in control of the Congress machinery, forcing the Extremists into a political wilderness for some years“. ¹⁵ Der *CP* reagierte mit einer veränderten Empfehlung. „Jeder indische Christ“, so sein Aufruf am 17.10.1908, solle „innerhalb der nächsten

9 *CP* 04.02.1905 p. 7 – Text 49.

10 B.P. SITARAMAYYA, *The History of the Indian National Congress*. Vol. I (1885–1935) (Bombay 1946), 83, 107f. In der offiziellen Kongress-Historiographie wurde er zur kleinen Gruppe der „indischen Patriarchen“ gezählt.

11 *CP* 05.10.1907 p. 4: „The Swadeshi Movement“.

12 *CP* 29.10.1906 p. 5.

13 *CP* 24.08.1907 p. 4: „Indian princes and the Political situation“.

14 *CP* 09.11.1907 p. 3: „The Native Christian as a Political Factor in India“.

15 Y.V. KUMARA DOSS, „The Attitude of the Protestant Missionaries in South India Towards Indian Nationalism With Special Reference to Tamil Nadu 1900–1907“ (*The Indo-British Review* 15/1, 1988, 133–146), 137.

wenigen Wochen entscheiden“, ob er sich dem INC anschließen wolle oder nicht. Denn ein wesentlicher Grund der bisherigen Zurückhaltung – die Gefahr einer „Hindu-Oligarchie“ – sei nun entfallen. Unabhängig von dieser Entscheidung werden die Leser des *CP* zu einem Engagement für das Gemeinwohl im Ganzen aufgerufen.¹⁶

Anders als das kühl-distanzierte und vielerlei Schwankungen unterworfenen Verhältnis zum INC wurden andere Reformbewegungen wie die bereits erwähnte – und 1895 vom INC ausgeschlossene – ‚Indian Social Conference‘ nachdrücklich begrüßt. Der *CP* wies regelmäßig auf deren Veranstaltungen hin. Umgekehrt war der Herausgeber des *Indian Social Reformer*, des Organs dieser Bewegung, bei den Jahrestagungen der Madras-Protestanten ein gern gesehener Gast. „Resolutions were adopted“, so etwa der Bericht über eine Provinzialkonferenz der ICS im Juni 1902, „on the remarriage of widows; female education; late marriages; marriage expenses; drink; Hindu converts; foreign travel; purity movements; and intermarriage“. Trotz aller Vorbehalte im Einzelnen (und der Überzeugung von der grundsätzlichen Überlegenheit des Christentums als sozial verändernder Kraft) drückte der *CP* dabei seine „heartly sympathy with all movements that aim at the improvement of society“ aus.¹⁷ Verbindendes Element war dabei nicht nur das Engagement für die so dringend erforderlichen sozialen Reformen der indischen Gesellschaft, sondern insbesondere auch die Perspektive religionsübergreifender Kooperation. „We are well aware“, so der *CP* im Blick auf die bevorstehende Nationalkonferenz der ICS im Jahr 1903, „of the usefulness of Social conferences in bringing about a feeling of sympathy and brotherhood. [...] We fully sympathise with the coming Social Conference and wish the movement success. We hope some practical conclusions will be arrived at and put in action“.¹⁸

Vereinigungen zur Vertretung der Interessen der indischen Christen wie die 1888 gegründete ‚Madras Native Christian Association‘ (MNCA) (später: ‚Madras Indian Christian Association‘ [MICA]) oder der 1903 ins Leben gerufene, aber relativ inaktive ‚Indian Christian National Council‘ werden an anderer Stelle behandelt.¹⁹ Die MNCA entfaltete zahlreiche publizistische, soziale und kulturelle Aktivitäten und suchten u.a. die rechtliche Stellung indischer Christen sowie ihre Vertretung in den Gesetzgebenden Räten zu verbessern. Eine Frage, die die Leser des *CP* ebenso bewegte wie andere patriotisch gesonnene Inder, war das Schicksal ihrer Landsleute in Südafrika. Dies war ein regelmäßig auftauchender Topos sowohl in den jährlichen Resolutionen des INC wie in der Berichterstattung des *CP*. Dieser griff dabei – neben den sonstigen Medien – wiederholt auch auf die Nachrichten indischer Christen (und kirchlicher Quellen) in und aus Südafrika zurück. Die Aktivitäten Gandhis werden im *CP* früh und positiv gewürdigt. Als Person rückt er erst seit ca. 1909 stärker in den Vordergrund. Ein Forum interreligiöser Solidarität bildete die ‚Indian South Africa League‘, über deren Aktivitäten der *CP* etwa am 23.10.1909 wie folgt berichtet: „The members of the Indian South Africa League, Madras, held a Reception last Thursday evening at the rooms of the Young Men’s Christians Association, in honour of Mr. H.S.L. Polak, Editor of the *Indian Opinion*, of Natal, and the delegate of Transvaal Indians now on a visit to India“. Der südafrikanischen Delegation wurde der Dank für ihren Einsatz und die Solidarität der indischen Bevölkerung des Landes ausgesprochen. Polak wiederum, der Herausgeber des Gandhi-Blattes *The Indian Opinion*, forderte Druck auf die

16 *CP* 17.10.1908 p. 4 – Text 52. Schlussfolgerung: „We must first of all build up the character of the nation before aspiring for autonomy“.

17 *CP* 21.06.1902 p. 4.

18 *CP* 21.11.1903 p. 4.

19 Siehe Abschnitt F.3.1 (p. 269f.).

(und Intervention seitens der) indischen Kolonialregierung zugunsten der indischen Landsleute in Transvaal. „The function [sc. in Madras] was well attended, representatives of the Hindu, Mohammedan, Christian and Parsee communities being present“.²⁰

20 CP 23.10.1909 p. 7 – Text 104.

C.III Bildung, Erziehung

1. Indien

KLAUS KOSCHORKE

Bildung spielte im Leben der protestantischen Madras-Elite eine zentrale Rolle. Sie verstand sich selbst – und wurde von außen so wahrgenommen – als eine „progressive community“. Obwohl selbst nur eine Minderheit innerhalb einer Minderheit, sah sie sich doch an der Spitze des sozialen, religiösen und spirituellen Fortschritts des ganzen Landes. Dabei war der hohe Bildungsstand ihrer Mitglieder (und insbesondere die führende Rolle der Gemeinschaft im Bereich der *female education*) ein entscheidendes Merkmal dieser christlichen Progressivität.

„The educational progress of native Christians“, so der *CP* am 19.03.1896 (p. 4), sei „far in advance of the other communities, excepting Europeans and Eurasians“. „Progress under native Christians“ – so der *CP* 1898, diesmal unter Verweis auf neuste Daten aus dem ‚Report on Public Instruction in the Madras Presidency‘ – „is more marked than under any other native community“. ¹ „There can be no doubt“ – heisst es 1901 in einem Artikel über „Educational progress of Indian Christians in the light of the Census [sc. of 1901]“ – „that the Indian Christian community is leaving all other Indian communities far behind in the race of intellectual progress“. ² Zwar liege die christliche Gemeinschaft – was etwa schulische Bildung für Jungen angehe – sowohl in absoluten Zahlen wie in Relation zur Gruppenstärke noch deutlich hinter den Brahmanen zurück. ³ Aber ihre Zuwachsraten seien überproportional hoch und lassen für die Zukunft das Beste erwarten. – Der „progress of Indian Christians“, so der *CP* 1904, erwiese sich auch an „the very large number of Indian Christians who have won University distinctions“. In Sachen *primary education* befinde sich die christliche Gemeinschaft nun auf Augenhöhe mit den Brahmanen, „and in female education it is taking the lead everywhere“. Stark vertreten seien indische Christen auch in der Liste der *fellows* der Madras-Universität, als Ärzte im öffentlichen Gesundheitsdienst sowie als Lehrer, Rechtsanwälte und in anderen respektablen Berufen. Nicht vertreten seien sie hingegen – Anlass zu wiederholter Klage – im *Legislative Council* (dem repräsentativen Organ im kolonialen Indien mit ernannten Mitgliedern). ⁴

Basis dieses *educational progress* waren die zahlreichen im Verlauf der letzten 50 Jahren gegründeten schulischen Einrichtungen der euroamerikanischen Missionen. Zwar waren diese bei der Vermittlung modernen Wissens inzwischen keineswegs konkurrenzlos. Neben staatlichen Einrichtungen sorgten seit den 1880er Jahren auch verstärkt die Schulgründun-

1 *CP* 30.07.1898 p. 4 – Text 74.

2 *CP* 19.10.1901 p. 4.

3 So – bezogen auf den Schulbesuch von Jungen – *CP* 30.07.1898 p. 4 – Text 74.

4 *CP* 24.12.1904 p. 5.

gen der Theosophen für Aufsehen.⁵ Aber immer noch unterhielten die Missionen eine beeindruckende – und schrittweise weiter ausgebaut – institutionelle Präsenz, auf die der *CP* wiederholt mit Stolz hinweist⁶; und Einrichtungen wie das renommierte Madras Christian College – 1900 als „the largest mission institution in India“ bezeichnet – dienten nicht nur als Eliteschmiede für die Mehrheit der Hindu-Studenten, sondern auch für künftige christliche Führungspersönlichkeiten (wie V.S. Azariah oder K.T. Paul). Dabei stehen aber nicht die missionarischen Aktivitäten, sondern indische Initiativen im Zentrum des Interesses des *CP*:

Most of the higher education of women in this country is under the control of our lady graduates, and the heads of the Bethune College in Calcutta and the Training Female College in Bombay are Native Christian ladies. And our women have not confined their educational and philanthropic labours to Missionary and Government establishments. They have originated new and independent sphere of action, in which they have achieved great success.⁷

Das brahmanische Bildungsmonopol sei gebrochen, in kurzer Zeit habe die christliche Gemeinschaft dank der missionarischen Bildungsinstitutionen und eigener Initiative ungeahnte Fortschritte erzielt, heißt es in einem Artikel aus dem Jahr 1901. Zugleich enthält er einen sehr optimistischen Ausblick auf das neue Jahrhundert: „Standing on the borderland of the Twentieth Century which has just been ushered in, we would gladly penetrate the dim vista that stretches before us [...] *We are a progressive community*, and have attained a position of intellectual culture and social advancement that any people, similarly conditioned, might regard with gratification. This position we have gained in God’s mercy, in a comparatively brief space of time.“⁸

Damit verbindet sich der Anspruch, als christliche Gemeinschaft im Prozess des Übergangs vom alten ins „neue Indien“ eine „sehr wichtige Rolle“ zu spielen:

We firmly believe that the Indian Christian community has a *very important part to play in the regeneration of India*. The many problems, political, social and moral, confronting New India can only be solved successfully by Christianity; for its moral power to purify and renovate the personal and social life is immense. The possibilities before the Indian Christian community are great, ... and our earnest prayer and hope is that the *Christian Patriot* will prove of some help in affording this sympathetic guidance ...⁹

Indien befinde sich in einer „transitory period“, so die breit diskutierte Analyse, und das Christentum als sozial gestaltende Kraft werde in diesem Transformationsprozess eine entscheidende Rolle spielen. Zwar sei die christliche Gemeinschaft numerisch immer noch sehr klein. Aber das „Ferment“ der christlichen Zivilisation sei längst in der indischen Gesellschaft aufgegangen, wie auch Nicht-Christen anerkennen. „Christianity has influenced the thought and life of the whole of educated India“, heißt es etwa – zustimmend vom *CP* zitiert – in einen Artikel des Brahma-Samaj-Blattes *The Indian Messenger* vom

5 Cf. S.C. GOSH, *The History of Education in Modern India* (London 1998), 58ff.; H.J.A. BELLENOIT, *Missionary Education and Empire in Late Colonial India, 1860–1920* (London 2007), 32–61.

6 So z.B. *CP* 06.07.1912 (p. 5, in einem Überblick auf Basis des Zensus von 1911): „we also compute 47 colleges, 64 theological seminaries, 17 normal schools, 142 high schools, 26 technical schools, and 122 hospitals. Together with orphanages, asylums, hostels, sanitariums, etc., the total number of institutions reported is about 1,047“.

7 *CP* 05.01.1901 p. 4–5 – Text 75.

8 *CP* 05.01.1901 p. 4–5 – Text 75 [Hervorhebung durch den Autor].

9 *CP* 07.01.1905 p. 4 – Text 4 [Hervorhebung durch den Autor].

25.12.1905¹⁰; und dass es das Christentum sei, welches „taught us [sc. Hindus] noble moral and spiritual lessons which we have discovered anew in our own Scriptures“, ist die Aussage eines „gebildeten Hindu“, der sich in der *Hindustan Review* (wiederum abgedruckt im *CP*) zu den Aussichten des Christentums im 20. Jahrhundert zu Wort meldet.¹¹ Umgekehrt erkennt der *CP* deutliche Spuren christlichen Einflusses in zahlreichen religiösen Bewegungen der Gegenwart. Dies gilt nicht nur für den Brahma Samaj, der – wie schon sein Gründer Ram Mohun Roy – sich zentrale ethische Postulate des Christentums zueigen gemacht habe und als „the greatest moral upheaval outside Christianity in India“ charakterisiert wird¹², sondern auch für vielfältige andere modernisierende Reform-Bewegungen in Hinduismus und Islam. Sie werden bemerkenswerterweise nicht primär als Konkurrenz, sondern weithin als Zeichen für das „Erwachen“ des „neuen“ Indiens nach jahrhundertelangem Schlaf verstanden.¹³

Umgekehrt ergibt sich daraus die Aufforderung (und Bereitschaft) zur Kooperation mit allen Kräften auch außerhalb des christlichen Lagers, die sich dem Ziel einer „sozialen Reform“ und spirituellen Erneuerung Indiens sowie des Kampfes gegen Kastenwesen, Aberglauben, Diskriminierung der Frauen und sonstiger „social evils“ der traditionellen Gesellschaft verpflichtet wissen.¹⁴ Anders als von unkundigen Kritikern aus Nordindien behauptet, ziehe sich die christliche Gemeinschaft im tonangebenden Südindien nicht in ghettohafte Selbstisolation zurück, sondern könne auf eine lange Reihe prominenter Persönlichkeiten verweisen, die über die Religionsgrenzen hinweg Respekt und Anerkennung genießen.¹⁵ So zählt zu den regelmäßigen Kolumnen im *CP* auch die Rubrik „Ourselves as Others see us“, die Stimmen aus der britischen (Kolonial-) und indischen Presse zusammenstellt, um das wachsende Prestige der indisch-christlichen Gemeinschaft im kolonialen Indien zu dokumentieren.¹⁶

Trotz all dieser eindrücklichen Belege und der eifrigen Auswertung der jeweils aktuellen Zensus-Daten zum Erweis christlicher Progressivität bleibt aber das Problem bestehen, dass diese Gruppe der „educated native Christians“ nur eine Minderheit innerhalb der christlichen Gemeinschaft Indiens darstellte. Denn letztere setzte sich aus sehr heterogenen Elementen zusammen¹⁷; und ihr numerisches Wachstum wurde zunehmend getragen von den sog. *mass movements* unter zumeist illiteraten Gruppen und Angehörigen niederer Kasten auf dem Subkontinent. Dies Problem wird in den Debatten der protestantischen Madras-Elite keineswegs verdrängt, sondern ist ständig präsent. „We are a progressive

10 *CP* 20.01.1906 p. 4. Cf. auch *CP* 17.09.1908 p. 4f. – Text 55: „The attitude of Educated Hindus towards Christianity“; *CP* 10.06.1899 p. 4 – Text 56.

11 *CP* 16.01.1904 p. 4 – Text 58.

12 *CP* 05.04.1902 p. 5 – Text 62.

13 „We need hardly to say that the revival movement in India has our deepest sympathy“ (verbunden mit der Kritik, dass im Hindu-Revival „no two people mean the same“: *CP* 30.01.1904 p. 5 – Text 59; „we are glad to see that Government is helping our Mussulmen brethren in this direction“ (*CP* 15.09.1906 p. 4 – Text 63, zum Thema: „The Muhammadan Awakening in India“). Cf. auch den Nachruf auf Swami Vivekananda (*CP* 12.07.1902 p. 5f. – Text 64).

14 So etwa im Rahmen der „Social Reform Association“ oder des nicht hindu-nationalistischen Flügels des Indischen National-Kongress (siehe oben Abschnitt C.II.1, p. 93ff.).

15 Siehe z.B. *CP* 22.09.1900 suppl. p. 2 – Text 73.

16 Ein Beispiel: *CP* 05.01.1901 p. 6 – Text 77; cf. auch die Namensliste in *CP* 05.01.1901 p. 4f. – Text 75. Dem gleichen Zweck diene die Publikation von Biographien prominenter indischer Christen (etwa durch S. SATTHIANADHAN, *Sketches of Indian Christians* [Madras 1896]; Startauflage 2000 Exemplare).

17 *CP* 25.06.1896 p. 6: „The Indian Christian community, recruited as it is from all castes and of all grades of society, is no doubt composed of heterogenous elements“.

community“, heisst es etwa in einem Artikel über die „Duties and Responsibilities of Indian Christians in the 20th century“. Aber: „there are [still] defects in us“, unter Verweis auf die auch unter Christen vielfach fortbestehenden „painful distinctions of pagan caste“. ¹⁸ Die angestrebte „soziale Union“ der indischen Christen sei alles andere als bereits verwirklicht. Doch sei das Christentum – als universale Religion, die „weder Kaste noch Rasse kennt“ – in der Lage, die unzweifelhaft bestehenden Unterschiede schrittweise zu überbrücken, wie jüngste Entwicklungen bestätigen ¹⁹ und für das neue Jahrhundert hoffen lassen. Besonderes Interesse gilt darum neuen Bildungseinrichtungen gerade auch für die unteren Klassen. ²⁰ Daneben finden sich jedoch immer wieder auch scharfe Worte der Kritik an der „apathy and indifference of the intelligent section of the native [sc. Christian] community“ gegenüber ihren Mitchristen aus den unteren Kasten. ²¹ Letztlich ist es aber auch hier wieder die „Sauerteig“-Theorie, die die soziale Diagnose leitet: schrittweise werde das „Ferment“ der christlichen Botschaft die verkrusteten Sozialstrukturen des Landes durchdringen und zu positiven Veränderungen führen. Insbesondere seien es die christlichen Frauen, die als „heiliger Sauerteig“ („holy leaven“) ²² und Pioniere der Bildung unter bislang marginalisierten Gruppen die Zukunft des Landes in eine gute Richtung lenken werden.

Die wachsende Bedeutung der *mass movements* im christlichen Lager und veränderte Prioritätensetzungen der missionarischen Bildungspolitik führten gleichwohl zu kritischen Reaktionen der Madras-Elite. Der geschlossene Übertritt ganzer Gruppen vom unteren Ende des sozialen Spektrums sei zwar zu begrüßen, heißt es in einem Artikel 1906. „But we wish to emphasize the fact that such mass movements are not an unmixed blessing ... The work among the higher castes may be hard, but it ought not to be neglected“. ²³ Zu heftigen Debatten kam es auf einer der indischen Edinburgh-Nachfolge-Konferenzen des Jahres 1912. Indische Teilnehmer sprachen sich „emphatisch“ gegen eine einseitige Bevorzugung der Massen-Bewegungen anstelle der traditionellen Bildungsarbeit in höheren Schulen und Colleges aus. Statt dessen verwiesen sie auf „the great importance of higher education as a missionary agency“ und plädierten für eine Anerkennung „of the place and importance of both the mass movements and the higher education in the missionary propaganda“. ²⁴ In diesen Kontroversen zeichnen sich bereits die Konflikte ab, die seit den 1980er Jahren zum Gegenstand der sog. Dalit-Theologie werden sollten.

Herrschte lange Zeit die Überzeugung, dass die westliche Erziehung bereits als solche den Hindu-Glauben unterminiere ²⁵, so wurden seit der Jahrhundertwende verstärkt Stimmen laut, die eine intensivierete „Vernakularisierung“ und verstärkte Berücksichtigung der

18 CP 05.01.1901 p. 4f. – Text 75.

19 „The gulf ... is still often great, but it is being bridged. The Indian [sc. convert from a mass movement] is a better educated man, with a wider outlook than he was 20 years ago“ (CP 14.10.1905 p. 7).

20 So etwa das Projekt von Sommerschulen (zum Training lokaler Führungspersönlichkeiten in *mass movement areas*: CP 13.01.1906 p. 2 – Text 76, oder diverse Initiativen der indischen ‚National Missionary Society‘.

21 CP 05.11.1898 p. 4. Als skandalös geißelt der CP in einer seiner ersten Ausgaben das Verhalten eines christlichen Schulmeisters, der „Pariah“-Kindern den Zutritt zu seiner Schule verwehrte (CP 28.04.1892 p. 4). Im gleichem Zusammenhang übrigens Kritik an „the Pariah’s new friends“ in verschiedenen neohinduistischen Vereinigungen, die – aufgeschreckt durch christliche Missionserfolge – plötzlich Interessen an den bislang ausgegrenzten Kastenlosen zeigten.

22 CP 19.05.1906 p. 4 – Text 82.

23 CP 03.03.1906 p. 4; cf. CP 14.01.1905 p. 7. Kritik missionarischer Fokussierung auf die *mass movements* etwa auch in CP 14.10.1905 p. 7; CP 05.01.1907 p. 5.

24 CP 07.12.1912 p. 5.

25 „Now the lower castes can no longer be kept in ignorance and in servile condition by the higher castes, and especially by the Brahmins, for many of them have good Western education“ (CP 21.08.1921 p. 3).

jeweiligen kulturellen Traditionen auch im Unterricht an höheren christlichen Bildungseinrichtungen fordern. Gelte es doch, so etwa der im srilankanischen Kandy tätige Reformpädagoge A.G. Fraser, nicht einen „englischen Christus“ zu verkünden, sondern den „Christus Indiens und Ceylons“. Unter der Überschrift „Education and the National Movement in India and Ceylon“ berichtet der *CP* kurz über derartige Überlegungen, ohne sich recht mit ihnen anfreunden zu können.²⁶ Dieser Aspekt der Indigenisierungs-Bestrebungen spielte in den Debatten des Leserkreises des *CP* noch keine bestimmende Rolle.

26 *CP* 14.03.1908 p. 4.

C.IV Frauen, weibliche Bildung, Gender-Fragen

1. Indien

KLAUS KOSCHORKE

„Wherever Christianity has spread, there the emancipation of women has followed“, zitiert der *CP* am 05.11.1898 aus einer Rede von S. Gnanamuthu, Dozent am Christian College in Madras. Dieser hatte auf der Jahresversammlung der ‚Madras Native Christian Association‘ (MNCA) gesprochen, die dem Thema „Female education in India with special reference to the native Christian community“ gewidmet war.¹ Generell steht die „führende Rolle“ der indischen Christen in Sachen weiblicher Bildung im Zentrum ihres Selbstverständnisses (und der Außenwahrnehmung) als einer „progressive community“, so wie sie umgekehrt diese Frage zum Kriterium ihres Verhältnisses zu anderen politischen und sozialen Bewegungen im „neuen Indien“ machten.² Wichtiges Thema war diese Frage auch bei Kontakten mit anderen asiatischen Christen – so beim Besuch einer japanischen Delegation in Indien im Jahr 1906 (siehe unten p. 170ff.). Jedenfalls waren Stichworte wie „Female education in Madras“ oder „Educated Indians and Female education“ in den Spalten des *CP*³ und auf den Versammlungen der MNCA vielfach diskutierte Fragen. Zugleich war dies der Bereich, wo der Gegensatz zwischen dem Christentum als modernisierender Kraft und dem traditionellen – als rückständig verworfenen – Hinduismus und Islam besonders deutlich wurde.

„The denial of education to the females is the crowning device of Hindu society“, heisst es etwa in einem – „speziell für den *CP* verfassten“ – Artikel vom 23.02.1901 über die unverzichtbaren Voraussetzungen für nationalen Fortschritt. „So long as the daughters of this land are bowed down by the fetters of ignorance, deprived of all that is good, all that is noble and all that is virtuous, no reasonable advance in the direction of national progress is possible and practicable“. Durch die Verweigerung von Bildung für „ihre Frauen und Töchter“ sei Indien die rückständigste aller Nationen. Dafür seien nicht nur die sozialen Gebräuche und Traditionen, sondern insbesondere die traditionellen „religiösen Bücher des Landes“ verantwortlich, die Frauen den Zugang zur Bildung versperren.⁴ „Our women“ – so eine andere Stimme, die insbesondere den Zusammenhang von Analphabetentum und der verbreiteten Praxis der Frühverheiratung hervorhebt – „are denied equal privileges with men, and are kept in darkness and ignorance. Our girls, in very tender age, are most inhumanly sacrificed on the altar of marriage to old men with one foot in the grave ... Our women are practically denied almost all the benefits of higher education“.⁵ Anders sieht es

1 *CP* 05.11.1898 suppl. p. 4; der Vortrag von S. Gnanamuthu und die anschließende Diskussion werden dort in voller Länge dokumentiert; cf. den einleitenden Artikel in *CP* 05.11.1898 p. 4 – Text 80.

2 So zum Indischen Nationalkongress und Sozialkonferenz; siehe oben Abschnitt C.II.1 (p. 93ff.).

3 Z.B. *CP* 10.02.1906 p. 7; *CP* 19.05.1906 p. 4; *CP* 08.02.1908 p. 4.

4 *CP* 23.03.1901 p. 5 – Text 79.

5 *CP* 21.01.1899 p. 6 – Text 78.

– bei allen bestehenden Schwierigkeiten – in der christlichen Gemeinschaft aus. „Our community, next probably to the Parsee community, takes the *foremost lead in female education*. In all the provinces in India the women who have been the first to receive University distinctions have been native Christians“.⁶ „The community is placed in the most advantageous position in regard to the acquirement of knowledge ... In female education it is taking the lead everywhere“.⁷

Institutionelle Basis dieses Fortschritts waren die Erziehungseinrichtungen der Missionare, die sich – im *CP* immer wieder hervorgehoben – als erste in Indien in nennenswertem Maße um schulische Bildung auch für Mädchen gekümmert hatten. Prominente missionarische Bildungseinrichtungen stünden dabei inzwischen vielfach „under the control of [Indian] Christian ladies“. Wichtig in den Debatten der protestantischen Madras-Elite über Bildungsfragen ist der Bezug auf die jeweils letzten Census-Daten (auf Provinz- oder nationaler Ebene) oder sonstige statistische Erhebungen der Kolonialadministration. Sie ergeben im Einzelnen ein regional, sozial und bezogen auf die unterschiedlichen Ausbildungsstufen differenziertes Bild und werden im *CP* durchaus kontrovers und auch selbstkritisch diskutiert. Denn trotz rotz aller erzielten Fortschritte gebe es unter den Christen noch immer erhebliche „Defizite“ (*CP* 05.01.1901 p. 4f. – Text 75); und gemessen an früheren Erwartungen sei „the educational condition of Indian Christians ... far from satisfactory“ (*CP* 26.03.1904 p. 4 – Text 81). Schuld daran seien unterschiedliche Faktoren: so die heterogene soziale Zusammensetzung der christlichen Gemeinschaft, das andauernde „pagane“ Kastendenken leider auch inmitten der christlichen Kirchen oder falsche Rollenbilder selbst in den Köpfen gebildeter indischer Christen. Viele von ihnen sähen, so wird kritisch vermerkt, den Platz der Frau noch immer in der Küche, anstatt einem „christlichen Frauen-Ideal“ zu folgen. Danach nämlich können Frauen eigenständig Verantwortung in Ehe, Familie und Nachbarschaft übernehmen. Entgegen anderslautenden „kruden“ Befürchtungen stellen gebildete Frauen keineswegs eine Gefahr für den sozialen Zusammenhalt der Gemeinschaft dar.⁸

Aufs Ganze gesehen aber gäben v.a. die Entwicklungen der letzten zehn bis zwanzig Jahre Anlass zu Stolz und großem Optimismus. Nach den letzten Statistiken – so äußerte sich etwa der eingangs erwähnte Mr. S. Gnanamuthu, Redner auf der Jahresversammlung der MNCA 1898 in Madras – gebe es in der Madras-Presidency 2,701,657 Mädchen im

6 *CP* 05.11.1898 p. 4 – Text 80 [Hervorhebung durch den Autor].

7 *CP* 24.12.1904 p. 5 – Text 44. – Zum Thema ‚Women in Colonial India‘ cf.: G. FORBES, *Women in Modern India* (The New Cambridge History of India IV.2) (Cambridge 1996); B. LAUX, *Die Frau in der Hindugesellschaft zwischen Tradition und Moderne*. Eine Untersuchung zu ihrer sozialen und politischen Stellung (München 1997); S. SETH, *Subject Lessons*. The Western Education of Colonial India (Durham 2007), v.a. Kapitel 5 (129–158): „Gender and the Nation: Debating Female Education“. – Im Kontext der Mission: M.C. SINGH, *Gender, Religion, and „Heathen Lands“*. American Missionary Women in South Asia (1860s–1940s) (New York 2000), Kapitel 7 (245–280): „Isabella Thoburn (1840–1901): The Lal Bagh Schools and the Isabella Thoburn College“; D. ROBERT, *American Women in Mission* (Macon 1996); C. KEIM, *Frauenmission und Frauenemanzipation*. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901–1928) (Münster 2005), v.a. 169f., 171ff.; CH. GUPTA, „Intimate Desires: Dalit Women and Religious Conversions in Colonial India“ (*The Journal of Asian Studies* 73/3, 2014, 661–687). – Zur Diskussion im *CP* cf.: A.F. HOFFMANN, „Mission – Bildung – Frauenemanzipation. Debatten um *Female Education* im christlichen Indien um 1900 im Spiegel des Journals *The Christian Patriot*“ (Theol. Examensarbeit, Universität München 2015); K. KOSCHORKE, „How may India profit from Japan? Die Stellung der Frau und weibliche Erziehung in den Debatten indigen-christlicher Eliten in Asien um 1910“, in: C. RAMMELT et al. (Hg.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart*. Beiträge dialogischer Existenz. FS M. Tamcke (Münster 2015, 217–227).

8 *CP* 05.11.1898 suppl. p. 5.

schulfähigen Alter, von denen aber nur 4,8% eine Schule besuchten. „Among Hindu Brahmins 20% of girls of school-going age are under instruction, but among non-Brahmin Hindus only 2,7%“. Unter den einheimischen Christen aber betrage dieser Prozentsatz 33,5%. Auch wenn man berücksichtige, dass nur wenige indisch-christliche Mädchen über die höhere Sekundarstufe hinausgelangten⁹, so gelte doch: „In all the stages of Education, Primary, Secondary and Collegiate, we find our girls taking the lead“. Während die Brahmanen in Sachen schulischer Bildung für Jungen führend seien, übertriffe „our Community ... all other natives of the soil in the matter of female education“.¹⁰

Christliche Frauen – so die Überzeugung des *CP* – wirkten in der gegenwärtigen Übergangsphase der indischen Gesellschaft als „heiliger Sauerteig“ („holy leaven“).¹¹ Die „neuen Frauen“ Indiens kommunizieren über Religionsgrenzen hinweg¹². In der vom *CP* präsentierten Galerie prominenter indischer Christinnen fehlt natürlich eine Persönlichkeit wie *Pandita Ramabai* (1858–1922) nicht, die sich – „an Indian social reformer, a champion for the emancipation of women, and a pioneer in education“¹³ – nicht nur in der zeitgenössischen missionarischen und indigen-christlichen Presse¹⁴, sondern auch in der weiteren Öffentlichkeit Indiens größter Hochachtung erfreute. Als Sanskrit-Gelehrter wurde ihr der Titel *Pandita* sowie von der Universität Kalkutta der Ehrenname *Sarasvati* verliehen. Anerkennung gewann die Konvertitin aus einer Brahmanen-Familie aber auch durch ihre Übersetzung der Bibel ins Marathi. Sie sprach als eine der ersten weiblichen Delegierten auf einer Sitzung des Indischen Nationalkongresses im Jahr 1889 und erwarb sich internationales Renommee u.a. durch ihre Vortragsreisen in den USA. Bekannt wurde sie aber v.a. durch ihr großes Sozialwerk, das 1896 während einer verheerenden Hungersnot in Maharashtra tausende Angehörige unterer Kasten, Kinderwitwen, Waisen und andere mittellose Frauen rettete. Südindische Christen spendeten eifrig für ihr Unternehmen. Sie bekämpfte die verbreitete Praxis der Frühehe und gründete christliche Schulen im ländlichen Raum.

Eine andere wiederholt im *CP* erwähnte (und dort auch als Autorin hervorgetretene) Person war *Lilivathi Singh* (1868–1909). Sie machte sich für das Recht indischer Frauen auf Universitätsbildung stark. Als „Vorbild“ für ihre Geschlechtsgenossinnen wurde sie im Nachruf des *CP* vom 03.07.1909 präsentiert.¹⁵ Singh war Christin in der dritten Generation. Sie stammte aus einfachen Verhältnissen und wurde von ihrem Vater – „not a very great man, nor a very learned man“ – auf die Schule geschickt. Weil sie für ihren exzellenten M.A.-Abschluss von der lokalen ‚Indian Christian Association‘ eine Auszeichnung erhielt, wurde sie 1896 erstmals im *CP* erwähnt. Später arbeitete sie als Lehrerin (und „only Indian

9 *CP* 05.11.1898 suppl. p. 5: „In 1896-97 there were only two Native Christian girls in the collegiate stage, and even in the Upper Secondary stage the number was 120“.

10 *CP* 05.11.1898 suppl. p. 5f.

11 Z.B. *CP* 19.06.1906 p. 4 – Text 82.

12 *CP* 20.06.1903 p. 3.

13 So die Charakterisierung in Wikipedia (English). Art. „Pandita Ramabai“ – Aufruf am 1.5.2017. Cf. auch: C. MIDGLEY, „Indian Feminist Pandita Ramabai and Transnational Liberal Religious Networks in the Nineteenth-Century World“, in: C. MIDGLEY et al. (Hg.), *Women in Transnational History. Connecting the Local and the Global* (London 2016, 13–32).

14 *CP* 29.01.1898 p. 5; *CP* 05.02.1898 p. 2; *CP* 10.10.1903 p. 4; *CP* 24.12.1904 p. 3; *CP* 05.01.1901 p. 4–5 – Text 75; *CP* 15.09.1906 p. 3 (lecture on Pandita Ramabai); *CP* 21.01.1906 p. 6.

15 *CP* 03.07.1909 p. 3. Bereits im selben Jahr widmete ihr die Amerikanerin FLORENCE L. NICHOLS eine biographische Skizze: *Lilivathi Singh. A Sketch* (Boston 1909). Weitere wichtige Erwähnungen im *CP*: *CP* 23.01.1896 p. 5; *CP* 18.05.1901 p. 5; *CP* 20.01.1906 p. 6–7; *CP* 01.11.1908 p. 6 – Text 84; *CP* 16.07.1910 p. 5 – Text 85. Cf. auch: H.B. MONTGOMERY, „Western Women in Eastern Land (New York 1910)“, in: C. KEIM, *Frauenmission und Frauenemanzipation* (Münster 2005, xxx), 171f.

teacher on the college staff“) an ihrer ehemaligen Schule, dem ‚Lucknow Women’s College‘, und folgte ihrer Lehrerin Isabella Thuborn nach Amerika, um dort Geld für das College zu sammeln. 1900 nahm sie als indische Delegierte an der Ökumenischen Missionskonferenz in New York teil und hielt dort eine Rede, von der sich der damalige US-Präsident Harrison Singh tief beeindruckt zeigte.¹⁶ In Indien unterstützte sie, inzwischen zur Vice Principal am Thoburn College als dem ältesten in Indien gegründeten Frauen-College avanciert, emanzipatorische Bewegungen indischer Christen und war etwa in der 1905 gegründeten ‚National Missionary Society‘ aktiv.

1906 kam eine Delegation japanischer Christen auf Einladung des indischen YMCA nach Indien. Das Thema ihrer landesweit umjubelten Vorträge lautete: „What can India learn from Japan?“ Eine der Antworten lautete: Bildung für Frauen. „We endeavour to raise womanhood. [...] Japan has abolished caste. Will you? Japan has given education to her women. Will you?“¹⁷ 1907 fand in Tokio die Konferenz der ‚World’s Student Christian Federation‘ (WSCF) statt, die erste ökumenische Veranstaltung in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter. Lilivati Singh war es (als einzigem weiblichen Mitglied der indischen Delegation) aufgetragen, dort über das Thema: „Women Students in India“ zu referieren. In ihrem Vortrag analysierte sie die einzelnen Stufen des indischen Schul- und Bildungssystems und zog eine ernüchternde Bilanz: „When in Japan I visited several girl’s schools and talked with many leading educationalists, I felt discouraged over India“. Japan kenne z.B. bereits seit 35 Jahren eine Schulpflicht. In Indien hingegen sei „compulsory education for girls ... impossible, with its child-marriage, its pardah system and its sacredly held opinion that girls have no brains“. Positive Arbeit hingegen werde von den indischen YWCAs geleistet. Dennoch blieb Rambais Analyse nicht ohne Hoffnung: „Slowly, very slowly perhaps, the cause of higher education for women, is spreading and gaining ground in India ... Yes, India has a great future before her“. Doch nur in Jesus Christus könne Indiens spirituelles Verlangen seine Erfüllung finden.¹⁸

Auch andere im CP scharf kritisierte Traditionen – wie die der Kinderehe, der Mitgift-Praxis sowie der Seklusion für Mädchen und Frauen (*Pardah*) – stehen im Zusammenhang der Debatte um die *female education*. Das „pernicious system of early marriages“ wird etwa auch bei den (jahrhundertlang in einer Hindu-Umgebung lebenden und durch sie geprägten) syrischen Christen in Tranvancore als „hindrance to the education of our girls“ gegeißelt.¹⁹ Umgekehrt findet etwa eine Gesetzes-Initiative zweier hinduistischer Mitglieder des Gesetzgebenden Rates von Madras zur Anhebung des Heiratsalters volle Unterstützung des CP.²⁰ Frühere innerchristliche Kontroversen – etwa über die Zulassung polygamer Kandidaten zur Taufe – haben an Relevanz verloren, da die Polygamie allmählich zurückgehe und „die Richtigkeit der Monogamie schrittweise von allen Klassen anerkannt wird“.²¹ Gegenstand wiederholter heftiger Klagen war die Benachteiligung indischer Chris-

16 CP 03.07.1909 p. 3.

17 *Indian Witness* 15.03.1906 p. 163. Cf. K. KOSCHORKE, „What can India learn from Japan?“ Netzwerke indigen-christlicher Eliten in Asien und christliche Internationalismen um 1910“, in: J.G. NAGEL / M. MANN (Hg.), *Jenseits der Grenze*. Europa in der Welt in Zeiten der Globalisierung. FS R. Wendt (Heidelberg 2015, 19–42).

18 CP 11.01.1908 p. 6 – Text 84.

19 CP 12.07.1902 p. 5.

20 CP 05.02.1898 p. 4: „A Bill to prevent Infant Marriages“.

21 CP 13.08.1896 p. 5 – Text 86.

ten im Erbrecht.²² Eine vergleichende Erhebung zur unterschiedlichen Praxis von Eheschließung und Scheidung unter Christen in den verschiedenen Provinzen, Klassen und Konfessionen war Gegenstand einer Initiative im Jahr 1910. Sie zielte auf die stärkere Berücksichtigung christlicher Belange in der Gesetzgebung.²³

22 Siehe z.B. CP 14.04.1899 p. 4 – Text 88: „Native Christians and Succession Duties“; cf. H. GRAFE, *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975* (Bangalore 1990), 131; C. MALLAMPALLI, *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937. Contending with Marginality* (London 2004), 59–84.

23 CP 16.04.1910 p. 3: „Indian Christian marriage and divorce“.

C.V Transregionale und internationale Nachrichten und Perspektiven

1. Indien

KLAUS KOSCHORKE

Der *CP* enthält zahlreiche internationale Nachrichten – aus den Bereichen Politik, Religion, Gesellschaft oder über aktuelle Tagesereignisse – und nutzt dazu, wie bereits erwähnt, eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen. Dazu zählen die internationale Presse, kirchliche Magazine, Missionsblätter, indische Kolonialzeitungen, Hindu-Journale sowie „Telegraphic Summaries“ (Vorläufer der Nachrichten-Agenturen). Letztere deshalb, da dies Blatt für seine Leser oft die einzige Informations-Quelle darstellte und er programmatisch nicht nur eine christliche Binnenperspektive vermitteln, sondern zugleich über nationale und internationale Ereignisse informieren wollte (*CP* 19.02.1916 p. 4 – Text 4). Der *CP* stützte sich dabei in Indien auf ein Netz lokaler „Korrespondenten“ (oft identisch mit Abonnenten) und war stolz darauf, auch in Übersee – temporär oder längerfristig – über „eigene“ Berichterstatter zu verfügen (auch aus dem Kreis „missionarischer Freunde“). Diese berichteten „speziell für den *CP*“ etwa aus London, Belfast, Boston, Rangoon, Lahore, China oder Südafrika. Leserbriefe erreichten den *CP* aus verschiedenen Ländern und Kontinenten. Indische Reisende schickten Texte aus ihrem aktuellen Aufenthaltsort oder nach ihrer Rückkehr. Wichtig waren insbesondere die laufenden Berichte aus den verschiedenen indisch-christlichen Assoziationen im Land selbst oder in der asiatischen Diaspora.

Fülle internationaler Nachrichten

Die Berichterstattung des *CP* bezog sich auf alle Regionen. Der Leser wurde über „The German Kaiser and the Bible“¹ und den Rassismus der US-amerikanischen Gesellschaft ebenso informiert wie über Schiffsunfälle auf dem Niger, Revolten in Mexiko oder das Schicksal der jüngsten Antarktis-Expedition. Im Ganzen jedoch ist der geographische Horizont der Berichterstattung deutlich auf die englischsprachige Welt bzw. das britische Empire bezogen. Dies schon deshalb, da die meisten zur Verfügung stehenden Informationsquellen von dort stammten. Das thematische Spektrum ist breit. Politische Ereignisse (wie das Diamantene Herrschaftsjubiläum der Queen Victoria 1897 oder Gandhis zeitgleiches Wirken in Südafrika) und militärische Auseinandersetzungen – so etwa ganz prominent der Russisch-Japanische Krieg 1904/05 – werden ebenso intensiv kommentiert und diskutiert wie aktuelle wissenschaftliche Kontroversen (Darwin, Haeckel) oder Debatten über den angeblichen Zusammenhang von „Tropics and Self-Government“.²

1 *CP* 13.08.1910 p. 6.

2 So in *CP* 05.12.1895 p. 4f.; *CP* 16.04.1898 p. 4f. (zu Darwin und Haeckel); *CP* 09.09.1905 p. 4f. – Text 43: „Tropics and Self-Government“.

Die meisten Artikel gelten den Themen Religion und Christentum.³ Erörtert werden Entwicklungen in Indien und anderen Teilen der Welt. Das Christentum wird dabei als *globale Bewegung* wahrgenommen. Dies ergibt sich schon aus der Fülle der im *CP* zitierten missionarischen Berichte, die von Ereignissen in anderen Regionen und Kontinenten handeln. So berichtet der *CP* etwa über eine anglikanische Konferenz, die sich mit Fragen der Entwicklung „einheimischer Kirchen“ in den verschiedenen „Missionsfeldern“ befasste. Er verweist dabei auf die dort eingegangenen Stellungnahmen „from India, China, Japan, Africa and other Anglican mission centres“.⁴

Diese Wahrnehmung des Christentums als globaler Größe bestimmt zugleich aber auch die Erörterung zahlreicher Fragen, die in Indien selbst umstritten waren. Denn neben allen sonstigen bemerkenswerten Details richtete sich das Interesse des *CP* und seiner Leserschaft stets in besonderer Weise auch auf das Ergehen und die Aktivitäten einheimischer Christen in anderen Regionen und „Missionsfeldern“. Entwicklungen dort werden wiederholt als „Vorbild“ und „Lektion“ für indische Christen bezeichnet. Es entwickelten sich früh Ansätze einer Haltung, die man als Süd-Süd-Bewusstsein oder „Pan-Indigeeinismus“⁵ bzw. als Ausdruck transregionaler Solidarität bezeichnen könnte. In der Terminologie des *CP*: „It is well for us to look around and see what is being done in other parts of the world by the races newly brought into the fold of Christ“.⁶

„Three Selves“ als Suchkriterium

In diesem Zusammenhang findet sich erstaunlich oft die sogenannte Drei-Selbst-Formel, also die Zielvorstellung einer „self-governing, self-supporting and self-extending Native Church“. Diese Parole dient gleichsam als „Suchkriterium“ bei der Ausschau nach relevanten Entwicklungen in anderen Regionen. Ursprünglich ein missionarisches Konzept, das seit den 1850er Jahren weitgehend unabhängig voneinander in verschiedenen Regionen von unterschiedlichen missionarischen Akteuren (Henry Venn, Rufus Anderson, John Nevius) formuliert worden war, entwickelte sich diese Formel um die Jahrhundertwende zunehmend zum emanzipatorischen Slogan indigen-christlicher Eliten in Asien und Afrika.⁷ Denn auf dem Höhepunkt des europäischen Kolonialismus und in Zeiten sozialdarwinistischer Diskurse wurden die Verheißungen der „Drei-Selbst“ zunehmend (aber keineswegs überall) auf die Ebene von Sonntagsreden verschoben: Im Prinzip ja, aber noch nicht jetzt – vielleicht in zehn, zwanzig, fünfzig oder gar erst hundert Jahren. „Not yet“, die Zeit sei „noch nicht reif“ – so eine auch im *CP* vielfach zitierte missionarische Meinung.

3 In jeder Ausgabe des *CP* findet sich eine Rubrik „Missionary and Church News“ (aus Indien und weltweit) sowie zahlreiche kommentierende Artikel.

4 *CP* 25.02.1905 p. 4. Cf. *CP* 19.05.1900 p. 5: Globale Erfolgsbilanz in China, Japan, Uganda, Südindien, Südafrika, Madagaskar.

5 So der in anderem Zusammenhang (frühe Kontakte indianischer Christen aus Kanada mit ihren indischen Glaubensgenossen Mitte des 19. Jahrhunderts) von T. Bradfort vorgeschlagene Terminus: T. BRADFORD, „World Visions: ‚Native Missionaries‘, Mission Networks and Critiques of Colonialism in 19th Century South Africa and Canada“, in: P. LIMO / N. ETHERINGTON / P. MIDGLEY (Hg.), *Grappling With the Beast. Indigenous Southern African Responses to Colonialism 1840–1930* (Leiden 2010, 311–339).

6 *CP* 11.03.1905 p. 5 – Text 96): „The Uganda Church – An Object Lesson to Indian Christians“.

7 Detailliert dazu: K. KOSCHORKE, „Dialectics of the Three Selves‘. The Ideal of a ‚self-governing, self-supporting, self-extending Native Church‘ – From a Missionary Concept to an Emancipatory Slogan of Asian and African Christians in 19th and early 20th centuries“, in: H. HOFMEYER / J. STENHOUSE (Hg.), *Festschrift Gerald Pillay* (Stellenbosch 2018).

Ganz anders demgegenüber die Erwartungen, die sich in Kreisen der protestantischen Madras-Elite an das neue 21. Jahrhundert richteten. Das soeben verflossene 19. Jahrhundert, so der *CP* etwa in einem Rückblick am 28.09.1901, sei das Jahrhundert der – durchaus verdienstvollen – westlichen Missionare gewesen. Das 20. Jahrhundert hingegen werde das „Jahrhundert der einheimischen Kiichen“ und Christen sein und gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“.⁸ Und es ist gleichsam diese Brille der „Drei Selbst“-Formel, durch die der *CP* und seine Autoren auf die Entwicklungen in anderen Regionen und Missionsfeldern blicken.

Regionale Schwerpunkte in der internationalen Berichterstattung des *CP* verschieben sich im Lauf der hier untersuchten Periode zwischen 1890 und 1914. Hinweise auf Westafrika als mögliches Vorbild für Indien fallen eher in die Zeit vor 1900. Seit der Jahrhundertwende richtet sich der Blick eher auf andere asiatischen Regionen. In Ostafrika ist Uganda als Referenzpunkt für innerindische Debatten weit wichtiger als z.B. Äthiopien. Der Sieg der christlichen Äthiopier über eine italienische Invasionsarmee bei Adwa im Jahr 1896 – ein wichtiges Datum in der Entwicklung des politischen und religiösen Panafrikanismus – wird im *CP* noch sehr zurückhaltend und in Übereinstimmung mit westlich-missionarischen Quellen kommentiert – als Erfolg einer „semi-civilised nation professing faith in the Christian religion but in practice little better than the races surrounding it“.⁹ Das asiatische Parallel-Ereignis hingegen – der Sieg des orientalischen Japans über das okzidentale Russland 1904/05 – findet im *CP* (wie in der gesamten indischen Öffentlichkeit) allergrößte Beobachtung und wird hier (anders als in der Hindu-Presse) interpretiert als Sieg auch der christlichen Zivilisation, die dem lange Zeit selbst-isolierten Land den Sprung in die Moderne und in die erste Reihe der „zivilisierten Nationen“ allererst ermöglichte. Direkte (und sich rasch intensivierende) Kontakte zwischen indischen und japanischen Christen waren die Folge.

Japan war für den *CP* gerade auch deshalb von größtem Interesse, da dies Land nicht nur – wie England oder die USA – inzwischen als Repräsentant westlicher Modernität galt, sondern sich diese in spezifisch asiatischer Modifikation zueigen gemacht hatte. Ab ca. 1910 wird das bis dato dominierende Interesse an Japan schrittweise von dem an Korea und dem seit 1911 republikanischen China abgelöst.¹⁰ Aber bereits zuvor, noch in Zeiten der kollabierenden Qing-Dynastie, war die christliche Kirche Chinas in einzelnen Regionen auf dem Weg zur erfolgreichen Verwirklichung der „Three Selves“ – „long before India“ (*CP* 21.03.1908 p. 3).

8 *CP* 28.09.1901 suppl. p. 1 – Text 13.

9 *CP* 07.05.1896 p. 4.

10 Die *Philippinen* werden im *CP* nur punktuell erwähnt. Über den Spanisch-Amerikanischen Krieg 1898 und die „Situation in the Philippines“ (Titel einer ständigen Sparte im Jahr 1899) finden sich v.a. Nachrichten aus militärischer Perspektive. Die religiöse Situation und die Anfänge des Protestantismus dort kommen erst später in den Blick. Gregorio Aglipay, der Mitbegründer der Iglesia Filipina Independiente, kommt im *CP* nicht vor. Eine mit der ‚Iglesia Filipina Independiente‘ in Kontakt stehende Persönlichkeit wie der amerikanische Missionar Dr. Pentecost wird wiederholt erwähnt, 1903 z.B. als prominenter Redner vor der ‚Madras Native Christian Association‘ (*CP* 24.12.1903 – ‚Calendar for the Year 1904‘; cf. *CP* 12.09.1903 p. 2; *CP* 06.01.1900 p. 2). Dem Thema ‚India and the Philippines‘ ist im *CP* vom 03.06.1911 (p. 6) ein ausführlicher Artikel von S. Eddy gewidmet.

Westafrika

Westafrika und speziell Sierra Leone spielten in den innerindischen Debatten lange Zeit eine wichtige Rolle. Hier wurde – vorbildlich für den Bereich der CMS-Missionen – 1862 erstmals Henry Venns Vision einer „eigenständigen“ einheimischen Kirche (bzw. das Konzept der „Drei Selbst“) erfolgreich in die Tat umgesetzt. „From Africa, it found its way to India and many other parts of the world“ (*CP* 28.09.1901 suppl. p. 1 – Text 93). Hier gab es – lange vor und darum vorbildlich für Indien – früh schon einheimische Bischöfe, was den *CP* 1898 zu dem ungeduldigen Kommentar veranlasste: „When is India to have her own Native bishops?“.¹¹ Und als schließlich 1912 mit V.S. Azariah der erste Inder in der anglikanischen Kirche zu bischöflicher Würde erhoben wurde, wurde er im *CP* mit „seinem großen afrikanischen Vorgänger“ im Bischofsamt S. Ajayi Crowther (1808–1891) verglichen: „The eyes of all Indian Christians will be turned towards the coming Bishop who we are sure with God’s help and blessing will prove as great a gift to India as his great African predecessor, Bishop [S.A.] Crowther“.¹²

Aber auch im Blick auf eine fundamentale Voraussetzung dieses Prinzips der Selbstregierung – die Selbst-Finanzierung der einheimischen Gemeinden – war Sierra Leone ein Referenzpunkt, auf den immer wieder verwiesen wurde. So kommentierte der *CP* 1898 einen Bericht über den Stand der CMS-Missionen „in Indien, Afrika, Japan und China“ mit den selbstkritischen Worten: „As regards self-support we must admit that we Native Christians [sc. in India] have been very slow to realize our responsibilities. We have depended too much on foreign support. We ought to be ashamed when we consider what has been done in the way of self-support by the poor ignorant Christians of that continent. In West Africa, the Churches in Sierra Leone, in Lagos, and in the delta of the Niger are self-supporting, with the exception of the support of the Bishop“ (*CP* 08.10.1898 p. 4). An anderer Stelle berichtet der *CP* über den jüngst verstorbenen indischen Pastor Samuel Paul aus Sachiapuram und zitiert aus dessen posthum publizierten Paper über „Self-support and its history“: „The only two places, according to Mr. Paul, where the Self-Supporting system has steadily grown and developed are Sierra Leone and Madras. In Tinnevely, he thinks, the system is still not perfect“ (*CP* 21.07.1900 p. 5). Andere im *CP* zitierten Stimmen äußerten sich durchaus auch kritisch über die kirchlichen Verhältnisse in Sierra Leone.¹³ Die sich selbst regierende „Neger-Republik“ Liberia findet im *CP* kaum Erwähnung.

Uganda

Sowohl in Uganda wie in Südindien war die anglikanische CMS tätig. Dies dürfte eine wesentliche Voraussetzung dafür sein, dass bei den emanzipatorischen Bestrebungen indischer Christen der Verweis auf Uganda als Vorbild eine wichtige Rolle spielte. Durch die CMS-Publizistik und die – auch in indischen Zeitschriften viel zitierten – Schriften und Äußerungen des Bischofs A.R. Tucker, der sich als anglikanischer Bischof in Uganda

11 *CP* 18.06.1898 p. 5 – Text 92; der *CP* bezieht sich hier auf einen Artikel im *Church Missionary Intelligencer* 49 (1898) p. 425. – Als Kontrast cf. etwa die Äußerung des CMS-Funktionärs Eugene Stock: das erfolgreiche Sierra-Leone Experiment sei in Indien noch nicht wiederholt worden – „probably because the conditions are not ripe“ (zitiert in *CP* 11.05.1901 p. 5: „Native Churches and the Episcopate“).

12 *CP* 07.09.1912 p. 5 – Text 94. Zum wiederholten Verweis auf Crowther cf. auch Abschnitt E.4 (p. 241ff.).

13 So z.B. in dem im *CP* vom 07.06.1902 (suppl. p. 2) auszugsweise abgedruckten Bericht des methodistischen Missionars W.H. Findley.

(1890–1911) nachdrücklich für eine einheimische Kirche mit afrikanischem Gesicht einsetzte, erfuhr der indische Leser viel über die Verhältnisse in dem ostafrikanischen Land.

Dabei war Uganda keineswegs nur den „gebildeten“ indischen Christen bekannt. Auch auf Gemeinde-Ebene gab es früh ein bemerkenswertes Interesse an (und Engagement für) die afrikanischen Glaubensgenossen. So im Jahr 1887, als die Nachrichten von der Verfolgung und dem Martyrium zahlreicher ugandischer Christen (Protestanten wie Katholiken) auch Indien erreichten. Sie lösten eine Welle der Hilfsbereitschaft, eine beachtliche Spenden-Aktion sowie einen „Solidaritätsbrief indischer Christen an die Christen Ugandas“ aus¹⁴ – ein bemerkenswert frühes Beispiel transkontinentaler Solidarität zwischen Christen unterschiedlicher Regionen.

Im *CP* wird Uganda vielfach erwähnt. Als „far ahead of the Tinnevelly Church“ (in Südindien) wird die junge Kirche Ugandas bereits in einem Artikel aus dem Jahr 1898 bezeichnet (*CP* 26.02.1898 p. 2). Herausgegriffen werden sollen im Folgenden nur zwei Artikel aus den Jahren 1902 und 1905, die Uganda als Vorbild für Indien und geradezu als Musterbeispiel für die erfolgreiche Realisierung des Prinzips der „Three Selves“ präsentieren.

„The progress of the Indian Church will depend a great deal upon the efforts made by Indian Christians in the direction of self-support and self-extension“, heist es in einem Kommentar vom 11.03.1905 (p. 5 – Text 96), der mit dem Titel überschrieben ist: „The Uganda Church – An Object Lesson to Indian Christians“. „We do not say that of late years nothing has been done in this matter, but we fear all the same that the progress made is slow and that our brethren have not as yet realized their responsibilities ... as fully as they should have done“. Ganz anders die Situation in dem ostafrikanischen Land, obwohl dort das Christentum erst vor kurzem Eingang fand:

The Uganda Church is of very recent origin. The first baptism took place in 1882, but the greatest increase in the number of converts dates from 1890. *The people have made great success in the direction of self-support, self-extension, and self-government.* The clergy over 24 in number, the lay-readers and teachers, numbering some 1,400 are supported entirely by native funds. The churches and schools are all built and repaired by the native Church. Not only do the Buganda support the whole of the home work of the Church, they also send out and maintain Buganda missionaries to many surrounding countries. The Church of Uganda has made gigantic strides towards self-government ...¹⁵

Ganz analog ein Artikel vom 06.09.1902 über „Christianity in Uganda“: Er geht aus von den aktuellen politischen Debatten in Indien – und der Forderung „India for Indians“ – und verweist dann auf das explosive Kirchenwachstum in Uganda, weil hier von Anfang an alle Verantwortung („Self-Extension, Self-Support, Self-Government“) in die Hände einheimischer Akteure gelegt worden ist:

14 F. LUDWIG, „Ein Solidaritätsbrief indischer Christen an die Christen Ugandas, 1887“, in: A. ECKERT (Hg.), *Lesarten eines globalen Prozesses* (Münster 1998, 187–196). Verfasst wurde dieser Brief von Rev. Jesudason John, der 1836 als erster indischer anglikanischer Priester ordiniert worden war, im Auftrag der Christen von Tinnevelly. – Zu den Anfängen des Christentums in Uganda cf. A. HASTINGS, *The Church in Africa, 1450–1950* (Oxford 1994), 371–385, 464–475; K. WARD, „African Culture, Christianity and Conflict in the Creation of Ugandan Identities, 1877–1997“, in: K. KOSCHORKE (Hg.), *„Christen und Gewürze“*. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (Göttingen 1998, 158–170); E. STOCK, *History of the Church Missionary Society*. Vol. III (London 1899), 94–112, 428–454, 734–746; Vol. IV (London 1916), 83–104.

15 *CP* 11.03.1905 p. 5 – Text 96 [Hervorhebung durch den Autor].

„India for Indians“ is a political maxim urged upon the government in political circles. In the religious world of India, we mean among the missionaries who have in their power the moulding of churches in India, a similar opinion is current, namely that if India is to be won for Christ, it must be done by the [Indian] Christians [...] The Church of Uganda is a self-extending Church, because, from the very beginning, the line which has been adopted has been that of laying upon each individual convert the responsibility of handing on that truth which he himself has received and which has made him ‚wise unto salvation‘.

Dies Statement des *CP* blieb nicht unwidersprochen. Eine missionarische Zeitschrift, der *Dnyanodaya* aus Bombay, bestritt die Vergleichbarkeit der Verhältnisse: „conditions there in the darkness of Africa are by no means the same as here in India“. Diesen Einwand lässt der *CP* nicht gelten: „We should be greatly obliged if he would kindly point out the conditions which make India different“.¹⁶

Japan

Als kommende asiatische Großmacht erfreute sich Japan seit ca. 1900 in Indien wie in zahlreichen anderen Ländern eines steigenden Interesses. Nach dem russisch-japanischen Krieg 1904/05 nahm dies Interesse noch einmal sprunghaft zu. Erstmals hatte – auf dem Höhepunkt des westlichen Kolonialismus und Imperialismus – eine „gelbe“ Nation eine europäische Macht besiegt. Dies Ereignis stimulierte nationalistische Bewegungen und panasiatische Bestrebungen auf dem ganzen Kontinent. Bis in die letzten Dörfer Bengalens wurden die japanischen Erfolge diskutiert.

Intensiv erörtert wurden die Ereignisse in Fernost auch in der christlichen Presse Indiens. Dies gilt für missionarische Blätter ebenso wie für die indigen-christlichen Journale. Einer der Punkte, der dabei immer wieder diskutiert wurde, war die Frage, wie es Japan – das über Jahrhunderte hinweg vollständig gegenüber der Außenwelt abgeschottet war – geschafft hatte, in kürzester Zeit den Sprung in die Moderne zu tun. Im Unterschied etwa zur Hindupresse, die den Sieg Japans als Ausweis der Überlegenheit der „orientalischen Rasse“ über die westliche Zivilisation und das christlich-zaristische Russland bejubelte, betrachtete der *CP* Japans Erfolge als das Resultat des modernisierenden Einflusses des Christentums.

„We may safely claim that Christianity and Christian Civilisation played a great part in producing this momentous change“ – so der *CP* in seiner Ausgabe vom 30.04.1904. Westliche Bildung – die seit der Öffnung des Landes 1854 in das Reich der aufgehenden Sonne strömte – „was the lever that moved the hitherto inert mind of Japan“. Diese westliche Zivilisation aber sei nun einmal untrennbar mit dem Christentum verbunden. Zwar stelle die christliche Gemeinschaft in Japan gegenwärtig noch eine Minderheit dar. Sie übe aber einen Einfluss aus „disproportionate to the smallness of its numbers“. „Christian influence is spread through a voluminous native literature, through philanthropical and social reform movements which unlike India are in the hands of Christians, and through various associations“. Es gebe japanische Zeitschriften „owned, managed and edited by Christians. [...] There is still a larger number of journals whose conductors though not professedly Christian, distinctively favour Christianity“.¹⁷ In Japan herrsche Religionsfreiheit. Kirchen könnten ohne Behinderung gegründet werden und die Bibel frei zirkulieren. In signifikantem

¹⁶ *CP* 06.09.1902 p. 6 – Text 95.

¹⁷ *CP* 30.04.1904 p. 4 – Text 109.

Kontrast zu früheren Zeiten der Verfolgung äußerten sich führende Regierungsmitglieder heute anerkennend über die christliche Religion (CP 05.03.1904 p. 5). Selbst der japanische Buddhismus sei ein „Buddhism leavened by Christian principles and ideals“.¹⁸ Vor allem aber befänden sich Japans Universitäten und andere moderne Erziehungseinrichtungen vielfach in christlichen Händen. Westliche – und damit zugleich christliche – Bildung aber sei der Kanal, der allererst Japans Aufstieg in die Liga der „zivilisierten“ und von Europa sowie den USA als gleichberechtigt erachteten Nationen ermöglicht habe.

Ganz anders Russland. Nur dem Namen nach ein christliches Land, versinke das Reich in Aberglauben, Ignoranz und Korruption. „Japan has imbibed more deeply the Christian spirit than Russia“ (CP 14.05.1904 p. 4). Denn es habe sich dem „zivilisatorischen“ Einfluß des modernen – konkret also: des protestantischen – Christentums ungleich intensiver geöffnet als das feudale und rückständige Zarenreich.

„The sympathy of the Protestant Churches [sc. in India] are entirely on the side of Japan in the present war“ – so vermeldet der CP am 09.04.1904 (p. 5). In der Folge werden zahlreiche Informationen über das christliche Japan zu Beginn des 20. Jahrhunderts zusammengetragen. Wichtig dabei vor allem: die japanischen Kirchen sind unabhängig. Das Verhältnis zu den dort tätigen euroamerikanischen Missionaren sei zwar durchaus gut. Entscheidend aber sei die Eigenständigkeit der japanischen Christen. „The great aim of these Christians is self-support, self-government and self-propagation“.¹⁹ Trotz aller – als vorübergehend bezeichneter – Störungen und gelegentlicher Widerstände in Japan gelte: „The Christian religion was never in better standing in Japan than at the present“ (CP 18.11.1905 p. 7). Für die Zukunft sei zu erwarten: „The future of Japan points to amazing extension of Christian influence“. In absehbarer Zeit werde Japan wohl eine mehrheitlich christliche Nation sein. Und dies könne dann nicht ohne Auswirkungen auf das übrige Asien bleiben. „It is certain that the increase of Japanese in the Far East means the extension of Christian influence“. „If China takes Japan as her example, she takes Christian civilisation as her ultimate goal“ (CP 30.04.1904 p. 4 – Text 109).

Das gesteigerte Interesse an Japan führte zu zahlreichen direkten Kontakten zwischen den Christen beider Länder, die an anderer Stelle analysiert werden (siehe pp. 246ff.). Dazu zählte – auf indische Initiative – 1906 der Besuch einer japanischen Delegation in Indien, 1907 die Teilnahme zahlreicher indischer Repräsentanten an einer ökumenischen Konferenz in Tokio sowie vielfältige Formen des persönlichen, kirchlichen und akademischen Austauschs. In Interviews und Statements, die der CP in voller Länge abdruckte, verwiesen die japanischen Delegierten Dr. T. Motoda und Rev. T. Harada auf die spezifisch japanische Rezeption des Christentums sowie auf die besonderen Beziehungen zwischen den Christen beider „asiatischen“ Länder: „We have a special regard für India“.²⁰ Der Besuch der Japaner in Indien „has been of incalculable value“, so resümiert der CP rückblickend am 2. Juni 1906.

18 *The Harvest Field* 16, 1905, p. 203–205.

19 CP 05.05.1906 p. 3: „A lecture on Japan“.

20 CP 24.03.1906 p. 3 – Text 112: „Japanese Delegates to India“; CP 28.04.1906 p. 3 – Text 113: „An Interview with the Rev. T. Harada of Japan“.

Südafrika

Einen ganz anderen Kontext stellt das südliche Afrika dar, das im *CP* ebenfalls Gegenstand einer intensiven Berichterstattung ist. Über politische Ereignisse wie den Burenkrieg (1899–1902) wird relativ breit berichtet. „Is Great Britain justified in going to war with the Boers?“, ist etwa ein Artikel am 24.02.1900 (p. 6) überschrieben. Diese Frage wird schließlich bejaht – unter Verweis auf kirchliche Stimmen aus den englischen Kolonien Südafrikas, im Sinn der imperialen Ideologie („unity of the British empire“) sowie bemerkenswerterweise in der Hoffnung auf eine gerechte Nachkriegsordnung, welche nicht nur den Interessen der Weißen zu dienen habe, sondern zugleich auch „the human treatment of the natives“ einschließen müsse.

Im Ganzen aber ist das Interesse an den „schwarzen“ Christen Südafrikas eher begrenzt. Wohlwollende Urteile von Europäern über die moralischen Qualitäten der „Native Christians in South Africa“ werden im *CP* zustimmend zitiert.²¹ Ein Bericht über „Missions in South Africa“, dem südlichen Teil des „dunklen Kontinents“, folgt der Darstellung einer Missionszeitschrift. Äthiopistische Bestrebungen werden dabei zur Kenntnis genommen, aber nicht kommentiert.²² Mit ausgesprochenem Interesse hingegen wird in einem Beitrag über den Burenkrieg in Transvaal auf den verstorbenen Rev. G. David hingewiesen, der – als erster und bislang einziger Angehöriger des Betschuana-Volkes – die Würde eines anglikanischen Priesters erlangt habe.²³ – Besondere Beachtung verdient ein Artikel im *CP* vom 17.02.1906 (p. 5). Berichtet wird hier über eine Initiative schwarzer Südafrikaner, die in Lovedale (Cape Province) die Gründung eines zentralen ‚Inter State Native College‘ planten – „in order to afford opportunities for Higher Education for Native Students“. Dies sollte in Kooperation mit der Regierung und den Missionen, aber unter starker Eigenbeteiligung afrikanischer Sponsoren erfolgen, die den Kaufpreis von ca. 60,000 Pfund aufzubringen gedachten. „It may be noticed that what Indian educational course is wanting, in South Africa soon will be provided – a Theological course for instance. This has become possible in the Negro world, but not in India“. Hervorgehoben wird insbesondere das Engagement afrikanischer Christen. „What a contrast this presents to the baby cry often heard in our country, calling upon either the Government or some Mission ... How different things would be if ... we learn to help ourselves rather than lean upon others!“

Dominierendes Thema in der Berichterstattung über Südafrika ist jedoch die Situation der indischen Landsleute dort, die seit 1860 mehrheitlich als *coolies* („indentured labourers“) ins Land kamen oder später als freie Siedler blieben. Unter ihnen befand sich von Anfang auch eine beachtliche Zahl indischer Christen.²⁴ „Grievances of the British Indians in South Africa“ – so ist ein Artikel vom 05.11.1896 überschrieben, der – in Aufnahme der Gandhischen Publizistik – die Beschwerden der Inder vor allem in den englischen Kolonien Südafrikas aufzählt (in Sachen Stimmrecht, Immigration, Ausgangssperren, Pass-Gesetze

21 *CP* 06.12.1902 p. 5.

22 *CP* 09.06.1900 p. 8: „Another interesting feature about this field is that within the past ten years that remarkable body commonly called the ‚Ethiopian Church‘ has sprung into existence, being a secession along racial lines of some 10,000 or 12,000 African Members from many of these minor missions“; Erwähnung auch in *CP* 28.07.1900 p. 5.

23 *CP* 28.10.1899 p. 4.

24 Cf. J.C. BRAIN, *Christian Indians in Natal 1860–1911. An Historical and Statistical Study* (Cape Town 1983); G.J. PILLAY, „Community Service in South Africa. Christianity among Indian South Africans“, in: R. ELPHICK / R. DAVENPORT (Hg.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History* (Oxford 1997, 286–296).

etc).²⁵ Das Schicksal der in Südafrika lebenden Landsleute ist auch in den folgenden Jahren Gegenstand zahlreicher Beiträge und Appelle.²⁶ Das gilt zwar weitaus stärker noch für die Hindu-Presse oder den Indischen Nationalkongress, der sich auf seinen Jahrestagungen regelmäßig mit der Situation der Inder Südafrikas befasst.²⁷ Im Fall des *CP* kommt aber neben dem Aspekt der nationalen Solidarität insbesondere wiederholt auch der Gedanke religiöser Verbundenheit (mit den indisch-christlichen Emigranten) oder missionarischer Verpflichtung hinzu; und Aktivitäten bzw. Netzwerke indischer Christen auf beiden Seiten des indischen Ozeans werde sichtbar.

So erfahren wir von evangelistischen Aktivitäten christlicher Tamilen aus Jaffna oder südindischer Telugus unter ihren Landsleuten im Süden Afrikas – ganz aus eigener Initiative.²⁸ Indische Lehrer oder Pastoren lassen sich von den etablierten Gesellschaften für den Dienst in Natal oder Transvaal gewinnen²⁹ und tun dies sowohl aus patriotischen wie christlichen Motiven. Leserbriefe aus Südafrika erreichen den *CP*, der seinerseits eine Vielzahl südafrikanischer Journale zitiert und umgekehrt etwa in Gandhis Journal *Indian Opinion* nachgedruckt wird.³⁰ Indische Pastoren korrigieren im *CP* die schönfärberischen Berichte eines Missionars über die Arbeitsbedingen indischer *Coolies* im südafrikanischen Natal.³¹ Besucher aus dem Süden Afrikas werden interviewt³² oder wenden sich – so im Juli 1910 ein „Indian Christian born in Natal“ – bei ihrem ersten Besuch im Mutterland an den *CP*, um zur Solidarität der indischen Christen im Kampf gegen die „anti-indische Gesetzgebung“ in Transvaal aufzurufen.³³ In der Ausgabe vom 23.10.1910 werden wir informiert über ein interreligiöses Solidaritätstreffen in Madras in den Räumlichkeiten des dortigen YMCA.³⁴ Veranstaltet wurde es von der kurz zuvor gegründeten „Indian South African

25 *CP* 05.11.1896 p. 5 – Text 98.

26 Andere wichtige Texte: *CP* 21.01.1897 p. 3 – Text 99; *CP* 23.07.1904 p. 5 („The boast of the pax Britannica is apparently intended only for the white man“); *CP* 16.06.1906 p. 5: „Imperial Responsibility“; *CP* 29.09.1906 p. 6: „Indians in Natal“ („It is a surprise to most to learn how many Indians there are in Natal“); *CP* 06.10.1906 p. 4: „Indian Rights in South Africa“; *CP* 03.11.1906 p. 3 – Text 103; *CP* 18.01.1908 p. 4: „Indians in South Africa“; *CP* 21.03.1908 p. 6: „Indians in the Transvaal“; *CP* 09.10.1909 p. 6: „Indians in the Transvaal: An Interview with Mr. H.S. Polak“; *CP* 16.10.1909 p. 4: „Indians in South Africa“ (Meeting held in the Victoria hall – all creeds represented); etc.

27 Siehe in A.M. ZAIDI, *INC. The Glorious Tradition. Vol. I: 1885–1920. Texts of the resolutions passed* (New Dehli 1987), 111 (Session of 1894), 206 (Session of 1901), 219 (Session of 1902), 234 (Session of 1903), 249 (Session of 1904), 265f. (Session of 1905); etc.

28 *CP* 28.07.1900 p. 3 – Text 40) über die ‚Jaffna Student Foreign Missionary Society‘, eine „thoroughly organised Native Christian Foreign Missionary Society“: „Now a new and most interesting movement has been set on foot to send the Gospel to Tamil-speaking people in neglected districts of other lands, such as South India, the Strait Settlements, and South Africa“. – *CP* 13.08.1910 p. 6 über „Our Natal Telugu Mission“: „The mission in South Africa had its origin in this way: Some years ago the Telugu Christians in South India thought that it was about time that they began to do some mission work on their own ... The object was to send native evangelists to a number of isolated tribes not reached by the missionaries“. – Besonders hervorgehoben wird der baptistische Telugu-Aktivist John Rangiah, der (im *CP* nicht erwähnt) auch an der Edinburgh-Konferenz 1910 teilnahm und dessen Familie noch heute prominent in der indischen *community* in KwaZulu Natal ist: er war bestrebt, „to do something for the thousands of Telugus that had immigrated to Natal who were as ‚sheep without a shepherd““ und organisierte innerhalb von sechs Jahren „six self-supporting churches in Natal“ (ibid.).

29 Cf. z.B. *CP* 06.10.1910 p. 3 – Text 102 über die ersten anglikanischen indischen Pastoren (seit 1883) und das 1904 eröffnete „training College for Indian teachers“ in Sydenham.

30 *The Indian Opinion* 03.04.1909 p. 157.

31 So im *CP* 03.11.1906 p. 3 – Text 103; cf. *CP* 27.10.1906 p. 3.

32 *CP* 09.10.1909 p. 6.

33 *CP* 02.07.1910 p. 5.

34 *CP* 23.10.1909 p. 7 – Text 104; cf. *CP* 30.10.1909 p. 5f.; *CP* 30.07.1910 p. 6.

League, Madras‘, über deren Aktivitäten der *CP* ebenso berichtet wie über die Interventionsversuche kirchlicher Autoritäten in Sachen Südafrika. Dazu zählte etwa 1909 des „Bishop of Lahore’s timely and weighty protest against the policy of the Transvaal in regard to exclusion of Indians“³⁵ oder das Votum des anglikanischen Bischofs von Madras Henry Whitehead, der 1910 die Forderung nach einem Ende des Systems der ‚Indentured labour‘ im südlichen Afrika unterstützte.³⁶ – Eines der Hauptziele des *CP* war es, die vielfältig zersplitterte indisch-christliche Gemeinschaft nicht nur in Indien selbst, sondern auch in der Diaspora zusammenzuführen. So präsentierte sich der *CP* in seinem Impressum vom 04.03.1916 (p. 1) erstmals als „The leading Organ of the Christian Community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“.

Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910

Internationale Konferenzen und Bewegungen werden im *CP* mit Interesse begleitet. So die vielfältigen Missionskonferenzen und kirchlichen Versammlungen (regional, kontinental, international), ebenso aber etwa auch das Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago, der ‚International Congress of Women‘ 1899 in London³⁷ oder der ‚First Universal Races Congress‘ 1911, ebenfalls in der britischen Metropole.³⁸ Besonderes Interesse galt der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910. Hatte diese doch eine unmittelbare Vorgeschichte unter anderem in Indien selbst, wurde dort heftig diskutiert und erfuhr anschließend in den protestantischen Kirchen des Landes eine intensive Rezeption. So in Gestalt der sog. Edinburgh-Fortsetzungs-Konferenzen, in denen die indische (und asiatische) Ökumene-Bewegung strukturelle Gestalt annahm (und über die der *CP* ausführlich berichtete).³⁹

Bereits im Vorfeld von Edinburgh wurden im *CP* hohe Erwartungen artikuliert. Diese Konferenz – mit Vertretern „aus allen Missionsfeldern“ und den „verschiedenen Zweigen der christlichen Kirchen“ – sei dazu bestimmt, „to dwarf all other problems of the 20th century“ (*CP* 15.01.1910 p. 3 – Text 29). Edinburgh wird als universales Ereignis gewürdigt („Every race represented“) – auch wenn die geringe Zahl asiatischer Delegierter bedauert und die „Schwierigkeiten der westlichen Freunde“ etwa bei der Rede des chinesischen Delegierten Cheng Ching Yi nicht verschwiegen werden.⁴⁰ Hohe Erwartungen äußerten einzelne Leserbriefschreiber. Sie erhofften sich von der Konferenz „absolute independence for Indian Christians“, und zwar nach dem „Vorbild von Japan und Uganda“. ⁴¹ Im Rückblick war V.S. Azariah (1874–1945), später der erste indische Bischof der anglikanischen Kirche, sicherlich der bekannteste indische Vertreter auf der Edinburgh-Konferenz. Die Debatten im *CP* zeigen aber, dass er zunächst keineswegs unumstritten war. Konserva-

35 *CP* 16.01.1909 p. 6 (Treffen mit Polak, unterstützt die Forderung nach Ende des Systems der ‚indentured labour‘ in Natal (und Transvaal)); cf. *CP* 17.08.1910 p. 5 – Text 106: „The Lord Bishop and the Indian Christian Deportees from the Transvaal“.

36 *CP* 11.06.1910 p. 2.

37 *CP* 22.07.1899 p. 5.

38 *CP* 06.05.1911 p. 4.

39 Zur Konferenz cf. B. STANLEY, *The World Missionary Conference Edinburgh 1910* (Grand Rapids 2009); zur Berichterstattung des *CP* und den innerindischen Diskussionen um Edinburgh s. K. KOSCHORKE, „Absolute independence for Indian Christians“. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 in den Debatten indigenchristlicher Eliten Südiindiens“, in: M. DELGADO et al. (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft* (St. Ottilien 2016, 277–288).

40 *CP* 01.10.1910 p. 4 – Text 30; *CP* 16.7.1910 p. 6; *CP* 10.9.1910 p. 7 – Text 108.

41 *CP* 30.04.1910 p. 4 – Text 31.

tive Missionare beurteilten sein Auftreten in der schottischen Metropole als arrogant, indische Kritiker hingegen als zu „schüchtern“. Azariah hätte sehr viel stärker die Initiative und entscheidende Rolle indischer Christen betonen sollen – so der Tenor.⁴²

Rückkehrer aus Edinburgh betonten in Madras auf Veranstaltungen, die von Europäern ebenso wie von Indern gut besucht waren, „the great importance of the raising of Native leaders“, die dort Thema gewesen war. Die Edinburgh-Fortsetzungskonferenz in Madras im November 1912 beschloss, dass „Indians should be admitted to positions of *complete equality as to status and responsibility* with Europeans in the Councils of the churches and the Missions“. Erfolgreich eingebracht hatte diese Resolution V.S. Azariah.⁴³

42 *The Harvest Field* 30.09.1910, p. 345; *CP* 23.07.1910 p. 5; *CP* 15.01.1910 p. 4.

43 *CP* 19.11.1910 p. 4; *CP* 30.11.1912 p. 5 – Text 35 [Hervorhebung durch den Autor].

E. Die Entstehung einer transregionalen und transkontinentalen indigen-christlichen Öffentlichkeit

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

KLAUS KOSCHORKE / ADRIAN HERMANN

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

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

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

1 *The Lagos Standard* 04.10.1905 – Text 229.

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

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

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

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

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

5 CP 13.07.1907 p. 3.

6 G. CANO, „La Solidaridad and Journalism in the Philippines at the Time of Rizal“ (http://www.bne.es/es/Micrositios/Exposiciones/Rizal/resources/documentos/rizal_estudio_07.pdf, archiviert unter www.webcitation.org/70NI4MWH, 22. Juni 2018), 178.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29 *Ink* 06.09.1895 p. 3 – Text 134.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44 *Ibid.*, 417.

45 *Ibid.*, 413.

46 *Ibid.*, 414.

47 *Ibid.*, 417.

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

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

50 FREITAG, „Introduction“, 7.

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

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

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

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

51 Ibid., 6.

52 Ibid., 7.

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

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

55 FREITAG, „Introduction“, 9.

56 Ibid., 10.

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

58 Ibid.

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

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

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

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

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

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

61 *Ibid.*, 140.

62 *Ibid.*, 153–156.

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

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

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

66 *Ibid.*, 30.

67 *Ibid.*, 33.

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

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

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

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

68 Ibid.

69 Ibid., 34.

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

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

72 Ibid., 36.

73 Ibid., 42.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

82 *CP* 11.03.1905 p. 5 – Text 96.

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

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

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

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

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

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

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

85 CP 07.09.1912 p. 5 – Text 94.

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

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

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

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

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

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

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

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

91 *The Lagos Standard* 04.10.1905 – Text 310.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

100 BRADFORD, „World Visions“.

101 *CP* 07.09.1912 p. 5 – Text 94.

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

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

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

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

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

104 CP 26.03.1906 p. 3.

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

106 *Report of the Conference of the World’s Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]); umfangreiche Archivbestände finden sich in der Yale Divinity School / Dale Library / Record Group 46. – Lit.: H.-R. WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement* (London 1966), 69–77; S.B. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma*. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India (Grand Rapids 2000), 41–46; C.H. HOPKINS, *John R. Mott 1865–1955. A Biography* (Grand Rapids 1979), 314–320; R. ROUSE / S.C. NEILL / H.E. FEY, *A History of the Ecumenical Movement*. Vol. I–II (Genf 41993), I, 341ff., II, 68; N. KOSHY, *A History of the Ecumenical Movement in Asia*. Vol. I (Hongkong 2004), 45, 48. – Eine monographische Darstellung dieser Konferenz ist ein dringendes Desiderat.

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

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

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

6. Resultierende Kontakte, frühe transregionale und transkontinentale Netzwerkbildung

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

(1.) Journale des Forschungsprojektes

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

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

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

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

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

113 CP 04.03.1916 p. 1 – Text 6.6.

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

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

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

114 Details siehe Abschnitt C.V.1 (p. 165ff.) sowie K. KOSCHORKE, „Owned and conducted entirely by the Native Christian Community“. Der ‚Christian Patriot‘ und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900 (Wiesbaden 2019), Kapitel V.

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

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

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

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

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

A. Beiträge zum ‚Black Atlantic‘

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

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

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

119 Texte in *Discourses*, 434–450; zur Analyse siehe Abschnitt D.5 (219ff.) und C. BURLACIOIU, „*Within three years the East and the West have met each other in the African Orthodox Church*“. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA–Südafrika–Ostafrika (1921–1950) (Wiesbaden 2015).

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

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

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

B. Nordostasien

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

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

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

122 So die Konstellation in *Inkanyiso yase Natal*.

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

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

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

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

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

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

(3.) Sonstige indigen-christliche Journale

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

7. Religiöse Modernismen, sich überlagernde religiöse Öffentlichkeiten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

136 Ibid.

137 *The Brahmavadin* 14.09.1895 p. 12a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

149 PETERS, „Erneuerungsbewegungen“, 115–116.

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

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

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

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

151 ANDERSON, *Imagined Communities* 11.

152 *Ibid.*, 12.

153 *Ibid.*, 15–16.

154 *Ibid.*, 16–19.

155 *Ibid.*, 25.

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

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

F. Christliche Internationalismen um 1910

Vielfalt der Vernetzungen: Christliche Internationalismen um 1910

KLAUS KOSCHORKE

In den im Forschungsprojekt analysierten Journalen werden vielfältige Verbindungen unterschiedlicher Dichte zwischen indigen-christlichen Eliten aus verschiedenen Regionen und missionarischen oder kolonialen Kontexten zu Beginn des 20. Jahrhunderts sichtbar. Sie bilden wichtige Mosaiksteine für eine veränderte Sichtweise christlicher Globalität um 1910. Die folgende Skizze „christlicher Internationalismen um 1910“ schließt diese Daten des Forschungsprojektes ein. Zugleich sucht sie darüber hinausreichende Perspektiven zu entwickeln und Impulse für künftige Forschungen zu geben. Ziel ist es, klassische Formen innerchristlicher Globalisierung (wie die Edinburgh-Ökumene) einzuzichnen in das sehr viel breitere Spektrum überregionaler christlicher Netzwerke im frühen 20. Jahrhundert, mit besonderem Fokus auf die vielfältigen (und bislang nur punktuell erforschten) indigen-christlichen Vernetzungen dieser Zeit.

1. Missionarische Netzwerke: Die Edinburgh-Ökumene

1910 war ein Jahr wichtiger internationaler Ereignisse.¹ In christentumsgeschichtlicher Perspektive bedeutsam wurde vor allem die *Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910*. Sie gilt gemeinhin als Höhepunkt der protestantischen Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts und zugleich als „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhun-

¹ Im gegebenen Zusammenhang sei auf ein scheinbar nebensächliches Detail hingewiesen: die Gründung der ‚Union des Associations Internationales‘ 1910 in Brüssel. Ihr Zweck war es, als Hauptquartier von 132 internationalen Organisationen zu dienen – Indiz für das rasche Anwachsen nicht-staatlicher übernationaler Organisationen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (zu Einzelheiten siehe: A. IRIYE, *Cultural Internationalism and World Order* [Baltimore 1997], 32 [30ff.]). – Der Terminus „Internationalismus“ ist im vorliegenden Beitrag *nicht* verstanden als „the practise and promotion of interstate cooperation“ (so etwa bei: I. TYRELL, *Reforming the World. The Creation of America’s Moral Empire* [Princeton 2010], 6). Vielmehr dient er der Bezeichnung verschiedener überregionaler bzw. transkontinentaler Netzwerke, die Ausdruck eines globalen Bewusstseins waren und unterschiedliche Grade der Verdichtung erreichen konnten, analog der Verwendung des Begriffs etwa in IRIYE, *Cultural Internationalism*. Iriye spricht von (kulturellem) Internationalismus als „global consciousness“ (p. 9), „as state of mind and as an institutional expression“ (p. 18), „the sense of global community in which all nations and people shared certain interests and commitments“ (p. 18) und „the exchange of ideas, cultures and persons [that] served to develop an international community“ (p. 191). Analoge Überlegungen bei: G. SLUGA, *Internationalism in the Age of Nationalism* (Philadelphia 2013); D.L. ROBERT, „Christian Transnationalists, Nationhood, and the Construction of Civil Society“, in: D. YERXA (Hg.), *Religion and Innovation. Antagonists or Partners?* (London 2016, 141–156); cf. auch: G. SCHIRBEL, *Strukturen des Internationalismus*. First Universal Races Congress London 1911. Bd. I/II (Münster 1991).

dert.² Edinburgh verband erstmals zahlreiche protestantische Missionen und Kirchen der westlichen Welt, die zuvor geographisch und konfessionell getrennt waren. Insofern markiert die Konferenz zugleich einen innerchristlichen Globalisierungsschub. Sie war zwar keineswegs die erste, wohl aber die bis dato repräsentativste und einflussreichste internationale Missionskonferenz. 1355 Delegierte von über 120 Gesellschaften – darunter solchen (wie den hochkirchlichen Anglikanern), die sich zuvor einer solchen Kooperation verweigert hatten – nahmen teil. Als bahnbrechendes „ökumenisches“ Ereignis wurde die Konferenz bereits in der zeitgenössischen Publizistik gefeiert.

Edinburgh wurde zum Ausgangspunkt unterschiedlicher Stränge der organisierten Ökumenebewegung des 20. Jahrhunderts – so v.a. des ‚International Missionary Council‘ (IMC) und der Bewegung ‚Faith and Order‘ (FO) –, die 1948 zur Gründung des ‚World Council of Churches‘ (WCC) führten. Die personellen Kontinuitäten zwischen der missionarischen und der ökumenischen Bewegung lassen sich etwa an der Person von J.R. Mott ablesen, dem *spiritus rector* der Edinburgh-Konferenz und Ehrenpräsidenten des 1948 in Amsterdam ins Leben gerufenen Weltkirchenrates. Von Edinburgh gingen zudem zahlreiche Impulse auch auf andere Internationalisierungsprozesse aus. So im Bereich der Diplomatiesgeschichte³ oder bei der Genese des Völkerbundes, bei der missionarische Netzwerke eine nicht unerhebliche Rolle spielten⁴. Hervorgehoben sei ein bemerkenswertes Einzelbeispiel aus dem deutschen Kontext. Es waren die Teilnehmer der Weltmissionskonferenz von Edinburgh, an die sich der „Aufruf deutscher Kirchenmänner und Professoren“ vom 4. September 1914 richtete, um nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges den „evangelischen Christen im Ausland“ die Sicht der deutschen Protestanten zur Kriegsschuldfrage zu übermitteln. Dieser Versuch scheiterte zwar erwartungsgemäß. Er stellte aber eine bemerkenswerte Initiative dar und beleuchtet zugleich die Relevanz des durch Edinburgh etablierten Kommunikationsnetzes als Instruments transkonfessioneller und transnationaler Kontakte.⁵

Viel zu wenig ist beachtet worden, in welchem Umfang Edinburgh bei seinen Beschlüssen auf Entwicklungen und Debatten in den Gesellschaften und entstehenden Kirchen *in Übersee* reagierte.⁶ Es war ja gerade das „Erwachen großer Nationen“ („awakening of great nations“) in Asien (und Afrika), das in den Augen der Konferenz ein bislang ungekanntes Maß der Kooperation zwischen den Missionen und Kirchen des Westens erforderte. Durch eine intensive vorbereitende Korrespondenz sowohl mit den Missionaren wie einheimischen Kirchenführern in Übersee suchte man sich ein genaues Bild von der Situation in den einzelnen „Missionsfeldern“ zu verschaffen. „Die nächsten zehn Jahre“, so die Schlusserklärung der Konferenz, werden in der Menschheitsgeschichte entscheidend sein. Die ent-

2 Klassisch: R. ROUSE / S.C. NEILL / H.E. FEY, *A History of the Ecumenical Movement*. Vol I.: 1517–1948 (Geneva 1993), 362: „birthplace of the modern ecumenical movement“; cf. *ibid.* 353ff, 362ff („From Edinburgh to Amsterdam“).

3 J.R. Mott etwa erhielt die Einladung, erster amerikanischer Botschafter im republikanischen China zu werden (was er ablehnte).

4 Cf. H. GOLLWITZER, „Völkerbund und afro-asiatische Emanzipation“, in: P. HABLÜTZEL et al. (Hg.), *Dritte Welt*. Historische Prägung und politische Herausforderung. FS R. v. Albertini (Stuttgart 1983, 95–120), 113ff.

5 Siehe G. BESIER, *Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg* (Göttingen 1984), 40–45.

6 Zu diesem Aspekt siehe K. KOSCHORKE, „Edinburgh 1910 als Relaisstation. Das ‚Erwachen großer Nationen‘, die nationalkirchlichen Bewegungen in Asien (und Afrika) und die Weltchristenheit“, in: ID. (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive* (Wiesbaden 2012), 273–284; ID., „The World Missionary Conference Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa“, in: ID. (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002), 189 – Zu Edinburgh allgemein cf. B. STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Grand Rapids 2009).

scheidende Frage dabei lautete, ob diese neu erwachenden Nationen ihren Weg *mit* oder *ohne* Christus gehen würden. *Beide* Optionen schienen in der Sicht der Konferenz möglich.⁷ Deshalb die beispiellose Dringlichkeit koordinierten Handelns.

Einer der Punkte, wo der von einheimischen Kritikern beklagte „denationalisierende“ Einfluss des missionarischen Christentums besonders deutlich schien, war die Vielzahl konkurrierender Missionen und Konfessionen, die den Ausweis ihres „fremden“ und ausländischen Ursprungs – wie etwa die anglikanische „Church of England“ – bereits im Namen vor sich her trugen. Nationalkirchliche Einheitsbestrebungen (so v.a. in Asien) und kirchlicher Independentismus unter einheimischer Führung (so v.a. in Afrika) waren die Gegenreaktionen. „I have heard it said often“, so etwa im Jahr 1910 der anglikanische Bischof von Bombay James Edwin Palmer, „that if we, foreign missionaries, left India in a body to-day, all Indian Christians would very quickly unite and form *one* Indian Church. I have heard it said again and again that it is only we foreign missionaries who keep the Indian Christians from unity“.⁸

Nahm Edinburgh so in seinem Aufruf zur Einheit vielfältige Impulse aus den Debatten und Kontroversen asiatischer (und afrikanischer) Christen aus den sog. „Missionsfeldern“ in Übersee auf, so gab es diese – gleichsam als Relaisstation – verstärkend dorthin zurück. In Asien ist dies greifbar v.a. in Gestalt der sogenannten Edinburgh-, Continuation Committee Conferences⁹. 21 solcher Konferenzen fanden 1912/13 in verschiedenen asiatischen Ländern statt – in Sri Lanka, Indien, Burma, China, Korea und Japan⁹ – und führten dort erst zur Bildung Nationaler *Missionsräte* und seit 1924 zur Formierung Nationaler *Christenräte*, als Organen prospektiver Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen. Verbunden damit waren vielfältige Bemühungen, jeweils eine „indigene Gestalt“ und „nationale Form“ des Christentums zu entwickeln – im Bereich von Liturgie, Kirchenbau und kultureller Ausdrucksformen, durch konfessionsübergreifende Kooperation und Aufbau einheimischer Leitungsstrukturen, durch Experimente wie die christliche Ashram-Bewegung etc. In Indien löste 1910 bereits die Ankündigung sowie die laufende Berichterstattung über Edinburgh intensive und kontroverse Debatten aus. Sie reichten von der Kritik konservativer Missionare an dem als „unfair“ und „unfortunate“ beurteilten Auftritt Azariah's in der schottischen Metropole bis hin zur Forderung indischer Christen, die Konferenz möge für „absolute independence for Indian Christians“ sorgen – „following the example of Japan and Uganda“.¹⁰ In Madras kam es anlässlich der dortigen Edinburgh-Fortsetzungskonferenz im November 1912 nicht nur zur erstmaligen Teilnahme von Vertretern der ‚Mar Thoma Syrian Church‘. Verabschiedet wurde auch eine Resolution, die für die indischen Christen

7 1911 stürzte in China die seit Jahrhunderten regierende Manchu-Dynastie, und der erste (provisorische) Präsident des republikanischen Chinas – Sun Yat-Sen – war getaufter Christ. Andererseits: vier Jahre nach Edinburgh brach der Erste Weltkrieg aus – die moralische Katastrophe des Christentums und Ende des Christianity-Civilization-Modells.

8 Bishop E.J. PALMER, *Reunion in Western India*. Papers and Articles by the Bp. of Bombay (Bombay 1910), 3(ff.).

9 THE CHAIRMAN OF THE CONTINUATION COMMITTEE (Hg.), *The Continuation Committee Conferences in Asia 1912–1913* (New York 1913).

10 CP 30.04.1910 p. 4 – Text 31; cf. *Discourses*, Texte 29–34, sowie: K. KOSCHORKE, „Absolute independence for Indian Christians“. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 in den Debatten indigen-christlicher Eliten Südiindiens“, in: M. DELGADO / M. SIEVERNICH et al. (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft* (St. Ottilien 2016, 277–288).

„complete equality as to status and responsibility with Europeans“ in den entsprechenden Kirchenräten forderte.¹¹

Eine der Folgen von Edinburgh 1910 bestand im Aufbau intensiverer Kommunikationsstrukturen zwischen den Missionen und Kirchen des Westens. In immer stärkerem Maße wurden diese aber auch von den indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas für ihre je eigenen Zwecke genutzt. Einen vorläufigen Höhepunkt erfuhr diese Entwicklung auf der Weltmissionskonferenz des Jahres 1938, die signifikantermaßen im südindischen Tambaram stattfand. Diese Konferenz – gleichsam eine christliche Mini-UNO am Vorabend des Zweiten Weltkriegs – war nicht nur die erste ökumenische Versammlung mit einer Mehrheit der Delegierten aus den nunmehr sogenannten „jungen Kirchen“ Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Sie war auch Schauplatz einer bemerkenswerten Initiative afrikanischer Teilnehmer. Diese hofften, auf der Konferenz in Kooperation mit den Asiaten das biblische Recht der afrikanischen Tradition der Polygamie feststellen zu lassen. Dieser Vorstoß scheiterte zwar kläglich. Als ein erster Versuch, auf einer globalen ökumenischen Veranstaltung nicht einfach die Tagesordnung des Westens zu übernehmen, sondern eigene afrikanische Themen auf die Agenda zu setzen, verdient er aber in hohem Maße Beachtung.¹²

2. *Anti-missionarische Netzwerke des Äthiopismus:* *„without any ... missionary agency“*

Wir haben auf der anderen Seite, neben der missionarischen Internationale (bzw. Edinburgh-Ökumene), eine Vielzahl nicht-missionarischer Netzwerke, die sich zum Teil ganz bewusst in Gegensatz zu den Strukturen der von Euroamerikanern dominierten westlichen Missionsbewegung definierten. Sie finden sich vor allem im Bereich des sog. *Äthiopismus* – also jener breitgefächerten Emanzipationsbewegung afrikanischer und afroamerikanischer Christen auf beiden Seiten des Atlantik, die Unabhängigkeit von westlich-missionarischer Kontrolle suchte und die je nach Umständen in einer stärker kirchlichen oder eher politischen Variante existierte. Dabei bezog man sich vielfach auf das christliche Äthiopien als Modell kirchlicher *und* politischer Eigenständigkeit sowie Freiheit von europäisch-kolonialer Herrschaft. Durch die Rückwanderungsbestrebungen afroamerikanischer Christen und die Fluktuation äthiopistischer Ideen bildeten sich im 19. Jahrhundert auch zahlreiche transkontinentale Verbindungen im Rahmen des sogenannten ‚Black Atlantic‘.

Schwarze „unabhängige“ Kirchen entstanden seit den 1890er Jahren durch Bruch mit den weißen Missionskirchen zeitgleich im westlichen und südlichen Afrika. Sie bildeten teilweise neue regionale Allianzen – so etwa 1913 in Westafrika die ‚African Communion of Independent Churches‘. An ihrer Spitze stand Mojola Agbebi, „something of an international figure known in both Britain and America“ und zugleich „an unsuppressible propagandist for a non-missionary version of African Christianity“.¹³ Andere neugegründete

11 CP 30.11.1912 p. 5 – Text 35.

12 Zur Tambaram-Konferenz und der Initiative der Afrikaner siehe die detaillierte Studie von: F. LUDWIG, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf*. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tambaram 1938 (Göttingen 2000).

13 A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford 1994), 493(ff.). – Frühere überregionale Zusammenschlüsse stellen etwa die der afrikanischen Baptisten im Jahr 1898 („from Sierra Leone to Cameroon“), die ‚West African Episcopal Church‘ (an der Gold Coast, Lagos, Niger Delta) sowie die überdenominationalle ‚African Union‘ von 1912 dar. Cf. J.B. WEBSTER, *The African Churches among the Yoruba 1888–1922* (Oxford 1964), 42ff.

afrikanische Kirchen zeichneten sich durch eine rasche überregionale Verbreitung aus. An pan-afrikanischen Initiativen – wie der ersten ‚Pan African Conference‘ 1900 in London¹⁴ und anderen Konferenzen dieser Art – waren jeweils in hohem Masse auch afrikanische und/oder afroamerikanische Kirchenführer beteiligt.¹⁵ Generell war die schwarze Presse Westafrikas – wie im Forschungsprojekt analysiert – vielfach ein Produkt der engen Kontakte zwischen verschiedenen Führungspersonlichkeiten aus der Region, deren Aktivitäten sie ihrerseits eine breitere institutionelle Basis zu verschaffen suchte.¹⁶

Das wohl bekannteste Beispiel einer transatlantisch operierenden schwarzen Kirche stellt die bereits mehrfach erwähnte ‚*African Methodist Episcopal Church*‘ (AME) dar. 1816 in Philadelphia gegründet, war sie eine der ältesten und zugleich die bedeutendste schwarze Kirche aus den USA. W.E.B. Du Bois (1868–1963), eine zentrale Stimme des schwarzen Amerikas im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, bezeichnete sie gar als die „greatest Negro organization in the world“.¹⁷ Bereits in den 1870er Jahren hatte die AME Ableger auch in Liberia und Sierra Leone. Seit den 1890er Jahren erfuhr sie insbesondere im südlichen Afrika ein starkes Wachstum. Besonders bemerkenswert dabei war in Südafrika 1896 der Zusammenschluss mit der erst kurz zuvor (1892) gegründeten ‚*Ethiopian Church*‘ des früheren methodistischen Geistlichen Mangua Mokone, einer lokalen schwarzen missionsunabhängigen Kirche, die der gesamten äthiopistischen Bewegung ihren Namen geben sollte. Auch im Vorfeld dieses Zusammenschlusses spielten schwarze Journale eine wichtige Rolle.¹⁸ Von Kolonialbeamten und Missionaren vielfach als Quelle des Aufruhrs gebrandmarkt, breitete sich die AME dennoch weiter unter Arbeitsmigranten

-
- 14 Angekündigt wurde diese „Conference of Negroes, from different parts of the World“ früh auch in der westafrikanischen Presse (siehe *Discourses*, Text 257). Aus Westafrika nahm etwa Bischof James Johnson, zusammen mit J. Otonba Payne, teil. Die Konferenz führte zur Gründung einer ‚Pan-African Association‘ in London, mit Mitgliedern u.a. aus der Karibik, Westafrika und Südafrika, die mit der Zeitschrift *The Panafrikan* ein eigenes Publikationsorgan herausgab (J.A. LANGLEY, *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900–1945* [Oxford 1973], 27–29). – 1904 wurde in Liverpool die ‚Ethiopian Progressive Association‘ gegründet, deren Publizistik ebenfalls u.a. in Westafrika beachtliche Resonanz fand.
- 15 Zu den verschiedenen (pan-)afrikanischen Initiativen und Kongressen – so 1893 dem ‚African Congress‘ in Chicago (anlässlich des Weltparlaments der Religionen), 1895 dem ‚Congress of Africa‘ in Atlanta, 1900 der (ersten) ‚Pan African Conference‘ in London, 1911 dem ‚First Universal Races Congress‘ (ebenfalls in London) oder 1912 der kleineren, von Booker T. Washington veranstalteten panafrikanischen Konferenz in Tuskegee siehe oben p. 249f., 183–189, 340ff., 351–360 sowie: I. GEISS, *Panafrikanismus*. Zur Geschichte der Dekolonisation (Frankfurt a.M. 1968), 138ff., 170ff., 184ff. (Überblick); M.N. MOORE, *Orishatukeh Faduma*. Liberal Theology and Evangelical Pan-Africanism 1857–1946 (Lanham 1996), 17–31 („The Missiological Roots of Evangelical Pan-Africanism“), 107ff. (zum ‚Congress on Africa‘ 1895 in Atlanta); LANGLEY, *Pan-Africanism*, 27–40 (Überblick); O. ESEDEBE, *Pan-Africanism*. The Idea and Movement 1776–1973 (Washington 1982); SCHIRBEL, *Internationalismus*; H. ADI / M. SHERWOOD, *Pan-African History*. Political Figures from Africa and the Diaspora Since 1787 (London 2003); A.A. LIPEDE, *Pan-Africanism in Southern Africa 1900–1980* (Kaduna 2001), 35–53 („Evangelical and Secular Pan Africanism in Southern Africa up to 1920“).
- 16 So durch das Projekt einer ‚Conference of prominent West African Natives‘, 1905 in der Presse in Lagos und an der Goldküste unter Verweis auf entsprechende Vorbilder bei den „American Negroes“ diskutiert (*Discourses*, Text 259, 261).
- 17 E. ENGEL, *Encountering Empire*. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939 (Stuttgart 2015), 19.
- 18 GEISS, *Panafrikanismus*, 116: „Rasch kamen die Führer des entstehenden ‚Äthiopianismus‘ in Kontakt mit der AME-Kirche, deren im gleichen Jahr erscheinende Missionszeitschrift *Voice of Missions* sie lasen“. Analog die Situation wenige Jahre zuvor in Sierra Leone, wo Persönlichkeiten wie Orishatukeh Faduma – prominenter Vertreter eines christlichen Panafrikanismus – durch die AME-Publizistik in Kontakt mit der AME kamen (siehe MOORE, *Orishatukeh Faduma*, 47). Cf. auch: J.H. BAILEY, *Race Patriotism, Protest and Print Culture in the AME Church* (Knoxville 2012).

in den angrenzenden Regionen aus, auch dank der gezielten Tätigkeit afroamerikanischer Missionare im Süden des Kontinents. Um 1910 stellte die AME „one of the most dynamic popular movements in Africa“ und zugleich ein „unique moment in the intertwined history of the United States and South Africa“ dar.¹⁹ Missionarisch höchst aktiv, verstärkte die AME in den frühen 1920er Jahren zugleich ihre Kooperation mit anderen schwarzen Kirchen – ein wichtiger Schritt bei der Bildung einer „schwarzen Ökumene“.²⁰

Ein anderes signifikantes Beispiel stellt die ‚*African Orthodox Church*‘ (AOC) dar, die jüngst von Ciprian Burlacioiu detailliert als transatlantische Bewegung analysiert worden ist.²¹ 1921 in New York gegründet, war sie bereits 1924 in Südafrika und seit 1928 auch in Ostafrika (Rhodesien, Uganda) verbreitet. In diesem Fall war die rasche Verbreitung nicht das Ergebnis gezielter evangelisatorischer Aktivitäten (etwa der afroamerikanischen AOC-Zentrale in New York), sondern vor allem in der Frühphase fast ausschließlich bedingt durch das Medium ‚Zeitschrift‘ bzw. Folge der Nachrichten-zirkulation in der (politischen wie kirchlichen) schwarzen Presse auf beiden Seiten des Atlantik. „Within three years“, so eine Selbstdarstellung der AOC im Jahr 1924, „the East and the West have met each other in the AOC. Without any direct missionary agency, the glad tidings have bridged the Atlantic through the press.“²² In vielfältigen Verästelungen und wechselnden Allianzen existiert die AOC bis heute in etwa acht Ländern.

Einer der Gründe, weshalb auf der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 Asien ungleich stärker im Fokus stand als Afrika – dem zuvor lange Zeit die primäre Aufmerksamkeit der protestantischen Missionsbewegung gegolten hatte –, lag sicher im Aufkommen und dem rapiden Wachstum der unabhängigen afrikanischen Kirchen seit den 1890er Jahren. Mit dem religiösen Independentismus verband sich der Ausstieg aus den Kommunikationskanälen der westlichen Missionsbewegung. Kritische Impulse afrikanischer Christen fanden nun zunehmend außerhalb derselben Resonanz.

19 J.T. CAMPBELL, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa* (New York 1995), VIII, 295 und passim. – An der Jubiläumskonferenz der AME 1916 in Philadelphia nahmen 650 Delegierte aus weit verstreuten Gebieten teil: „both ministers and laymen from every State in the Union, where there is any considerable Negro population, from West Africa, South Africa, Canada, South America, and the West Indies“ (R.R. WRIGHT [Hg.], *Centennial Encyclopedia of the African Methodist Episcopal Church* [Philadelphia 1916], 5f.).

20 Cf. ENGEL, *Encountering Empire*, Chapter 6.1: „Formation of Black Ecumenism“ (p. 159ff.). „The difficulty in overcoming racist undercurrents and (un)cooperative practices within the U.S. based ecumenical institutions eventually resulted in the formation of a black ecumenical community“ (ibid. 159). In Afrika führte dies beispielsweise zu territorialen Absprachen zwischen der AME und der ‚African Methodist Episcopal Zion Church‘ (AMEZ), analog dem ‚comity‘-Prinzip der euroamerikanischen Missionen: „The AME Church took over Liberia, Sierra Leone, and South Africa, while the AMEZ Church concentrated on the Gold Coast“ (ibid. 162f.).

21 C. BURLACIOIU, „*Within three years the East and the West have met each other*“. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921–1950) (Wiesbaden 2015).

22 Ibid., 36ff; das vollständige Zitat findet sich in *Discourses*, Text 434. – Einzelne Studien zu den regionalen Teilkirchen der – heute in ca. acht Ländern existierenden – AOC gab es bereits früher. Die Analyse der AOC als eines transatlantischen Netzwerkes ist das Verdienst dieser Untersuchung. – Analog stellt sich auch die Situation im Blick auf die ältere Forschung zur Geschichte der AME dar, deren regionale Zweige und ihre Entwicklung lange Zeit eher als „divided histories“ verhandelt wurden – und nicht „as integral part of the much broader transatlantic entanglements that emerged in the wake of African colonization“ (so die leitende Fragestellung der erwähnten Studie von ENGEL, *Encountering Empire*, 19ff.).

3. Formen der Vernetzung zwischen diesen beiden Polen

3.1. Überregionale Laienorganisationen: Das Beispiel der ‚Indian Christian Associations‘

„We try to bring the [sc. Indian] Christian organisations throughout India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa in close touch with each other“, stellt der ‚Christian Patriot‘ (CP) 1916 in Madras im Rückblick auf 25 Jahre seiner Existenz fest.²³ Wichtigstes Beispiel einer solchen indisch-christlichen Organisation war die 1888 gegründete ‚Madras Native Christian Association‘ (MNCA, später umbenannt in ‚Madras Indian Christian Association‘. Dies war eine überkonfessionelle „soziopolitische“ Vereinigung gebildeter protestantischer Laien, der vereinzelt auch indische Katholiken angehörten. Die Gesellschaft suchte durch vielfältige soziale, kulturelle und publizistische Aktivitäten das Gemeinschaftsbewusstsein unter den indischen Christen zu stärken, sie als eigenständige Größe in der indischen Öffentlichkeit sichtbar zu machen und ihre gemeinsamen Interessen gegenüber der Kolonialregierung und anderen Institutionen und Akteuren zu vertreten.

Die MNCA verstand sich nie nur als lokaler Zusammenschluss, sondern als Zentrum eines aufzubauenden überregionalen Netzwerks indischer Christen auf dem Subkontinent, in der weiteren indisch-christlichen Diaspora Südasiens und global. Die MNCA „served as model ... in various parts of the country“, heißt es etwa, bezogen auf Indien, in einem Bericht im CP vom 28. Januar 1899. „The Association may not be confined to local needs but in cooperation with similar associations in existence and others yet to be brought into existence, its benefits can be made felt throughout India, Burma and Ceylon“, lautet eine weiter reichende Feststellung aus dem Jahr 1912.²⁴ Denn: die zerstreute und – regional, sozial und konfessionell – vielfach zersplitterte indisch-christliche Gemeinschaft zusammenzuführen und das Bewusstsein ihrer Einheit zu stärken, war eines der zentralen Anliegen der MNCA und der anderen ‚Indian Christian Associations‘ (ICAs). Sie sahen ihre Aufgabe darin, wie vielfach hervorgehoben, „to weld together into a homogenous whole ... the Indian Christian community“ und „bringing the isolated members of the community into close touch with one another and uniting them in one common Christian fellowship“.²⁵

Dabei vollzog sich die schrittweise Ausbreitung der ICAs weithin parallel zur wachsenden Zirkulation des CP, der zunächst in Südindien, dann auch in anderen Provinzen und schließlich in ganz Indien seine Leser fand.²⁶ Ganz analog wuchs auch die Zahl der ICAs, die entweder nach dem Vorbild der MNCA in verschiedenen Regionen neu gegründet wurden oder sich – wenn unabhängig entstanden – zunehmend mit ihm verbanden. In dieser Expansionspolitik waren sie durchaus erfolgreich. In den sukzessiven Jahrgängen des CP lässt sich zugleich auch die schrittweise Ausbreitung der ‚Indian Christian Associations‘ deutlich ablesen. Zweigstellen der MNCA und eigenständige Assoziationen entstanden innerhalb und außerhalb des Landes. Deren Mitglieder waren nur gelegentlich durch direkte Kontakte und ansonsten vor allem durch die Presse und periodische Berichte der einzelnen Vereine miteinander verbunden. In Rangoon mit seiner starken Präsenz tamilischer Christen wurde im Mai 1897 eine ICA gegründet. Die wohl nur wenig später etablierte *Singapurer* ICA trat gegenüber den Kolonialbehörden als Sprecher der „Indian Christian communi-

23 CP 19.02.1916 p. 4 – Text 4.

24 CP 23.03.1912 p. 7.

25 CP 17.07.1897 p. 4 – Text 38; CP 27.03.1897 p. 4f. – Text 39.

26 Siehe oben p. 70f. sowie: K. KOSCHORKE, „Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community“. Der ‚Christian Patriot‘ und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900 (Wiesbaden 2019) Kapitel III und VI; cf. *Discourses*, Texte 6.1–6.5.

ty of Singapore“ in Erscheinung (*CP* 02.07.1910 p. 6). Interne Streitigkeiten in der indisch-christlichen Gemeinschaft dieser Stadt wurden in den Leserbriefspalten des *CP* vor einer weiteren indischen Öffentlichkeit ausgetragen. Von der ICA in *Penang* (Malaysia) erfahren wir unter anderem, dass „the Association during the year received three daily papers and one weekly paper“ und sie ihre Mitglieder so mit Nachrichten aus aller Welt versorgte. Andere Vereinigungen (im kolonialen Sri Lanka oder Südafrika) werden im *CP* erwähnt, ohne dass wir Details erfahren. Besondere Beziehungen bestanden zur 1896 in London gegründeten ‚*Indian Christian Association of Great Britain*‘, die sich unter anderem um die wachsende Zahl indisch-christlicher Studenten im Vereinigten Königreich kümmerte. Auch sie stand durch ein eigenes Journal mit der Heimat in Verbindung.

Bereits 1899 wurde die Idee einer nationalen „federation of the existing Indian Christian Associations“ diskutiert.²⁷ Diese Idee wurde zunächst zurückgestellt, aber in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen, modifiziert und in einen weiteren geographischen Kontext gestellt. Eine solche Föderation solle sich zugleich – so ein Votum aus dem Jahr 1912 – um die Beziehungen zu den Vereinigungen in benachbarten Ländern kümmern.²⁸ Gleichzeitig verstärkten sich die transregionalen und überseeischen Verbindungen der Zentrale in Madras. In seinem Impressum vom 4. März 1916 präsentierte sich der *CP* dann erstmals als „The Leading Organ of the [sc. Indian] Christian Community in India, Burma, Ceylon, Straits and South Africa“²⁹ als eines überregionalen Netzwerkes indischer Laienchristen.

3.2. Diaspora-Netzwerke

Bereits im Katastrophenjahr 1910, als *Korea* seine Unabhängigkeit verlor und von Japan formell annektiert wurde, waren koreanische Evangelisten unter ihren Landsleuten im Ausland tätig – in Sibirien, in der Mandschurei, in Japan, Kalifornien oder Mexiko. In der Folgezeit wuchs die christlich-koreanische Diaspora rasch an. Wir hören wiederholt von koreanischen Migranten etwa auf dem Weg nach Hawaii, die bereits während der Überfahrt in beachtlicher Zahl den christlichen Glauben angenommen haben. Generell ist die Geschichte (und das explosive Wachstum) des koreanischen Christentums im 20. Jahrhundert nicht ohne den Faktor Diaspora verständlich, wie Kirsteen und Sebastian Kim in ihrer 2015 erschienenen Geschichte des koreanischen Christentums erneut hervorgehoben haben: „There was a reciprocal relationship between the [sc. Korean] Churches inside and outside Korea“. „Both the Korean diaspora and the [Korean] missionary movements were pioneering ventures in which Koreans explored and mapped the world after many centuries of isolation“.³⁰ Bereits bei den Anfängen des Protestantismus in dem bis dato hermetisch abgeschlossenen Land spielten Koreaner eine wichtige Rolle, die außerhalb des Landes – in der Mandschurei oder Japan – den neuen Glauben angenommen hatten.³¹

27 *CP* 24.12.1898 p. 4; *CP* 14.01.1899 p. 3; cf. auch D.V SINGH, „Ecumenical Bearings in Nineteenth Century Protestant Christianity in India and Their Impact on the World Missionary Conference Edinburgh 1910“ (D. Theol. Thesis, Calcutta 1977), 111.

28 So ein Votum im *CP* vom 23.03.1912 p. 7.

29 *CP* 04.03.1916 p. 1 – Text 6.6.

30 S. KIM / K. KIM, *A History of Korean Christianity* (Cambridge 2015), 5, 314.

31 Cf. KYO SEONG AHN, „Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Nordeast Asia and Beyond“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 99–110); S. KIM, „Non-Missionary Beginnings‘ of Korean Catholic Christianity in the Late Eighteenth Century“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures*, 73–98; sowie die Beiträge von SOOK JONG LEE, DAVID YOO und CHOI YOUNG-WOONG in: K. KOSCHORKE (Hg.),

Das Gleiche gilt in noch stärkerem Masse für *China*. Bis 1842 war ausländischen Missionaren der Aufenthalt im Reich der Mitte strikt untersagt. Die Anfänge protestantischer Präsenz unter Chinesen im frühen 19. Jahrhundert fanden deshalb zunächst außerhalb des Kaiserreichs statt – in dem breiten Gürtel chinesischer Auslandsgemeinden, der sich vom heutigen Thailand über Malaysia bis hin zum indonesischen Archipel erstreckte.³² – Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gab es eine vergleichbare Situation. Außerhalb des Reichs hatte sich in der chinesischen Diaspora eine westlich gebildete Elite formiert, die zunehmend mit dem Christentum als Träger gesellschaftlicher Modernisierung sympathisierte. Sun Yat-sen beispielsweise, seit 1912 erster provisorischer Präsident des republikanischen Chinas, war getaufter Christ. Er war in den 1880er Jahren auf einer anglikanischen Schule in Hawaii erzogen worden und hatte sich danach, ebenso wie verschiedene seiner revolutionären Weggefährten, einer christlichen Kirche angeschlossen.³³ – Im Jahr 1905 wurde in China das traditionelle konfuzianische Prüfungssystem abgeschafft. In großer Zahl strömten chinesische Studenten nun ins Ausland, etwa nach Tokio. Sie gerieten hier in engeren Kontakt mit westlicher Modernität. Erstaunlich viele erfuhren so in Tokio eine Konversion zum christlichen Glauben.

Generell spielen die transregionalen und transkontinentalen Netzwerke *ethnischer Diasporen* eine enorm wichtige Rolle bei der indigen-christlichen, nicht westlich-missionarischen Ausbreitung des Christentums im 19. Jahrhundert (und anderen Epochen). Ihre systematische und vergleichende Erforschung in christentumsgeschichtlicher Perspektive steht noch ganz am Anfang. Einzelne Paradigmen – wie insbesondere die transatlanti-

Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums (Wiesbaden 2002), 87–104, 105–116, 117–130.

- 32 Zur chinesischen Diaspora allgemein cf.: L. PAN, *Sons of the Yellow Emperor. A History of the Chinese Diaspora* (New York 1994), v.a. 72, 158ff.; R. COHEN, *Global Diasporas. An Introduction* (London 1997), ch. 4: „Trade diasporas: Chinese and Lebanese“ (p. 57–82). – Zur christlich-chinesischen Diaspora im 19. und frühen 20. Jahrhundert cf.: J.T.-H. LEE, „The Overseas Chinese Networks and Early Baptist Missionary Movement Across the South China Sea“ (*The Historian* 6, 2001, 752–768); ID., *The Bible and the Gun. Christianity in South China, 1860–1900* (New York 2003), ch. II: „The Return of Overseas Chinese Christians“ (21–42); S.W. BARNETT / J.F. FAIRBANK (Hg.), *Christianity in China. Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge 1985), 13ff.; S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia. Vol. 2* (New York 2005), 594ff., 610ff.; C. DAILY, *Robert Morrison and the Protestant Plan for China* (Hong Kong 2013), 153–158, 159ff.; G.H. MCNEUR / J.A. SEITZ, *Liang A-Fa. China's First Preacher, 1789–1855* (Eugene 2014); J.G. LUTZ / R.R. LUTZ, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850–1900. With the Autobiographies of Eight Hakka Christians, and Commentary* (Armonk 1998); D.W. TZE-KEN, *The Transformation of an Immigrant Society. A Study of the Chinese of Sabah* (London 1998), 18ff. (Hakka Christians in Sabah); J. ROXBOROUGH, *A History of Christianity in Malaysia* (Singapore 2014), ch. 2: „Migrants and Missionaries, 1874–1941“ (p. 29–40); T. DORAISAMY, *The March of Methodism in Singapore and Malaysia, 1885–1890* (Singapore 1982), 14–17; J.S. ARITONANG / K. STEENBRINK (Hg.), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden 2008), ch. 19: „Chinese Christian Communities in Indonesia“ (903–924); D. SCOTT, „Missionary Education and the Chinese in Malaysia: A Case Study for the Symbiotic Growth of the Methodist Movement“ (*Methodist History* 48/3, 2010, 179–191); R. DUNCH, *Fuzhou Protestants and the Making of Modern China 1857–1927* (New Haven 2001).
- 33 Zu Sun Yat-Sen und der Revolution von 1911 cf.: J. FAIRBANK, *Geschichte des modernen China 1800–1985* (München² 1991), 153–163; L. SHARMAN, *Sun Yat-Sen* (Hamden 1965), 27ff.; M. HAYDT et al. (Hg.), *Ostasien-Ploetz* (Freiburg 1986), 46; LEE LAI TO / LEE HOCK GUAN (Hg.), *Sun Yat-Sen. Nanyang and the 1911 Revolution* (Singapore 2011), 6ff., 10ff., 75ff. sowie darin insbesondere die Beiträge von: HUANG JIANLI, „Umbilical Ties. The Framing of Overseas Chinese as the Mother of Revolution“ (ibid., 75–129) und J.A. COOK, „A Transnational Revolution. Sun Yat-sen, Overseas Chinese and the Revolutionary Movement in Xiamen, 1900–12“ (ibid., 170–199); YEN CHING HWANG, *The Overseas Chinese and the 1911 Revolution* (Oxford 1976).

schen Austauschbeziehungen innerhalb des ‚(Christian) Black Atlantic‘³⁴ – können zwar inzwischen auf eine beachtliche Historiographie zurückblicken. Analoges gilt natürlich für konfessionelle Verschiebungen als Folge sukzessiver europäischer Einwanderungswellen des 19. Jahrhunderts in mehrheitlich christlich geprägte Gesellschaften – etwa durch katholische Iren in die mehrheitlich protestantischen USA oder durch den deutschen Einwandererprotestantismus im bis dato (zumindest offiziell) rein katholischen Brasilien seit den 1820er Jahren. Sie sind bereits seit längerem Thema historischer und religionssoziologischer Forschung.

Daneben gab es aber auch vielfältige andere Migrationsströme, die zu veränderten Religionsgeographien führten – und gleichzeitig zu erstmaliger christlicher Präsenz in Regionen, wo diese zuvor nicht gegeben war. Das System der ‚indentured labour‘ beispielsweise hatte einen enormen Austausch von Arbeitskräften (etwa der sogenannten indischen ‚coolies‘) innerhalb der Kolonien des britischen Empire zur Folge. So brachte es erstmals Hindus in größerer Zahl in die Karibik.³⁵ Gleichzeitig gelangten aber etwa auch christliche Tamilen in verschiedene Gebiete, in denen zuvor keine westlichen Missionare tätig gewesen waren. In den Teeplantagen Sri Lankas, im südafrikanischen Natal, auf den Fidschi-Inseln oder in British Guyana führte dies zur Gründung neuer Gemeinden³⁶ – oft lange vor dem Eintreffen europäischer Geistlicher. „Many thousands of Indian coolies have emigrated to the estates of the hills in Ceylon – to the tea gardens of Natal, to the sugar plantations of West Indies and British Guiana – and to various islands of the South Seas“, vermerkt auch der CP in einem Bericht aus dem Jahr 1904.³⁷ Zugleich verweist er auf das evangelisatorische Potential in diesen Migranten-Gemeinschaften. Fiji etwa „will become practically an Indian colony“, so ein Artikel am 30.04.1896. Deshalb unterstützte das Blatt die Entsendung indischer Katecheten zur Arbeit unter ihren Landleuten dort. Indische Christen in Fiji wiederum schickten Spenden für die Opfer „der indischen Hungersnot“ in die alte Heimat.³⁸ „There are 15,000 Indian coolies in Jamaica“, so eine andere Nachricht im CP.

34 Zum Stichwort „Christian Black Atlantic“ siehe den Beitrag von A. BARNES in diesem Band (pp. 345–361).

35 Zum System der ‚indentured labour‘ cf. H.R. TINKER, *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas, 1830–1920* (London 1974); zur resultierenden Hindu-Migration cf. S. VERTOVEC, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns* (London 2000) (p. 43ff.: Guyana, Trinidad, Grenada); M. BAUMANN, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad* (Marburg 2003).

36 Die ältere Studie von N.C. SARGANT, *The Dispersion of the Tamil Church* (Dehli 1962) nennt zahlreiche, leicht vermehrbare Beispiele aus Sri Lanka (Ceylon), Myanmar (Burma), Malaya, den Nikobaren, Mauritius, Südafrika, Uganda und British Guyana. Verwiesen sei etwa auch auf die Artikel von DANIEL JEYARAJ (zu Ostafrika) und GERALD PILLAY (zu Südafrika) in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002), 131–141, 145–162, auf den Beitrag von: D. JEYARAJ, „Claiming Indian Values to Formulate Guianese Identity: Contributions by two Indian Christians in the 19th Century British Guayana“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014), 153–172; sowie – als signifikantes Einzelbeispiel – auf die bei R.P. BUTTERFIELD, *Padre Rowlands of Ceylon* (London 1928, 43f.) dokumentierte Begebenheit in den srilankanischen Tee-Plantagen im Jahr 1854. – Cf. auch: N. PEARSON, „Indians in East Africa. The Early Modern Period“, in: R. MUKHERJEE / L. SUBRAMANIAN (Hg.), *Politics and Trade in the Indian Ocean World* (Dehli 1998, 227–249, zu früheren Formen indisch-christlicher Präsenz in Ostafrika); sowie allgemein: C. MARKOVITS / J. POUCHEPADASS / S. SUBRAHMANYAM (Hg.), *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia 1750–1950* (New Dehli 2003) und K.A. JACOBSEN / S.J. RAJ (Hg.), *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America* (Aldershot 2008).

37 CP 18.06.1904 – p. 6.

38 CP 30.04.1896 p. 6 – Text 116; CP 04.08.1900 p. 6.

„A large number of them are baptized Christians“.³⁹ Ungleich bedeutender war natürlich die indisch-christliche Präsenz etwa in Südafrika, die dort zu Beginn des 20. Jahrhunderts – bezogen auf die Gesamtzahl indischer Migranten im Land – ein überproportionales Wachstum erfuhr.

In jüngerer Zeit hat v.a. die *afrikanische Diaspora* im Kontext des sich formierenden Weltchristentums intensive Beachtung erfahren.⁴⁰ Deren Entwicklung im 19. Jahrhundert (und in der vorangegangenen Zeit) ist weithin im Zusammenhang des Modells des ‚(Christian) Black Atlantic‘ diskutiert worden. Es wäre wünschenswert, analoge Anstrengungen auch auf weitere Diasporen (Korea, China, Indien etc) und andere Interaktionsräume (Indischer Ozean, Pazifik etc.) bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu richten und in eine Analyse der Genese der Größe ‚Weltchristentum‘ als einer polyzentrischen Bewegung zu integrieren.⁴¹

3.3. Indigen-christliche Missionsgesellschaften als transregionale Akteure

In einem Rückblick vom 28. Januar 1901 bezeichnet der CP das vergangene 19. Jahrhundert als das Jahrhundert der – durchaus verdienstvollen – westlichen Missionare. Das 20. Jahrhundert hingegen sei „das Jahrhundert der einheimischen Kirchen“ und werde gekennzeichnet sein durch „the self-support, the self-government and the self-extension of the native Churches“.⁴² Es ist dies einer der Texte, die die Bedeutung der sogenannten Drei-Selbst-Formel in den Debatten asiatischer und afrikanischer Christen um die Jahrhundert-Wende erkennen lassen. Denn die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden, selbst unterhaltenden und selbst ausbreitenden „einheimischen Kirche“ – ursprünglich ein missionarisches Konzept – entwickelte sich angesichts wachsender Widerstände in Kolonialgesellschaft und missionarischem Establishment immer stärker zum emanzipatorischen Slogan der indigen-christlichen Eliten in Asien und Afrika. Und der Bereich, wo sich diese Zielvorstellung am einfachsten und direktesten umsetzen ließ, war das Projekt der „Self-Extension“ – der Selbst-Ausbreitung durch indigene Akteure jenseits missionarischer Kontrolle.

Dementsprechend sind um die Jahrhundertwende in verschiedenen Regionen Asiens und Afrikas entsprechende Initiativen einheimischer Christen zu beobachten. In *Jaffna* (Sri Lanka) wurde 1900 eine ‚Jaffna Student Foreign Missionary Society‘ gegründet. Sie überstand vollständig der Leitung und Finanzierung der lokalen Gemeinden und setzte sich zum Ziel, „to send ... their own native missionaries ... to Tamil speaking areas in neglected

39 CP 19.07.1902 p. 1. Aus diesem Grund veröffentlicht der CP auch Suchanzeigen indischer Christen aus Jamaika, die nach Familienangehörigen in der alten Heimat forschen (CP 16.05.1903 p. 3).

40 Siehe z.B. A. ADOGAME, *The African Christian Diaspora*. New Currents and Emerging Trends in World Christianity (London 2013); A. ADOGAME / R. GERLOFF / K. HOCK (Hg.), *Christianity in Africa and the African Diaspora*. The Appropriation of a Scattered Heritage (London 2008); F. LUDWIG / J. KWABENA ASAMOAH-GYADU (Hg.), *African Christian Presence in the West*. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe (Trenton 2011). – JEHU HANCILES (*Beyond Christendom*. Globalization, African Migration and the Transformation of the West [Maryknoll 2008], 293ff.) spricht angesichts der wachsenden Bedeutung der Migrationskirchen im Westen von einer aktuellen „De-Europeanization“ und „Africanization“ des amerikanischen Christentums. Cf. auch: H. LEHMANN (Hg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung* (Göttingen 2005).

41 Cf. die Überlegungen bei: K. KOSCHORKE, „Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums“ (*Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 16, 2016, 123–144).

42 CP 28.09.1901 suppl. – Text 13.

districts of other lands, such as South India, the Strait Settlements and South Africa“.⁴³ In *Indien* wurde Weihnachten 1905 an einem symbolträchtigen Ort – in Serampore, wo 1800 die moderne Phase der protestantischen Indien-Mission ihren Ausgangspunkt nahm – unter Beteiligung von Christen aus allen Landesteilen eine überdenominationelle ‚National Missionary Society of India‘ (NMS) ins Leben gerufen. Sie folgte dem Motto: „Indian men, Indian money, Indian leadership“ und verstand sich als Ausweis eines christlichen Patriotismus. Bereits ein Jahr nach ihrer Gründung besaß sie Zweigstellen in über hundert indischen Städten.⁴⁴

Die Aktivitäten *koreanischer* Evangelisten um 1910 unter ihren Landsleuten in der überseeischen Diaspora – in Sibirien, der Mandschurei, Japan, Hawaii, Kalifornien und Mexiko – wurden bereits erwähnt. Bald gingen koreanische Christen auch zu einer transkulturellen Mission über – so erstmals seit 1913 unter Chinesen in der Shandon-Provinz; andere Missionsfelder folgten. Den Verlust der nationalen Souveränität, so der Historiker Kyo Seung Ahn, suchte man durch eine neue Aufgabe zu kompensieren und Korea zu einem eigenständigen Zentrum der christlichen Weltmission zu machen. Mission wurde auf diese Weise in Kreisen koreanischer Christen zum Ausdruck nationaler Gesinnung.⁴⁵ In *Japan* sind erste Bestrebungen, das Evangelium durch eigene Missionare in andere asiatische Länder zu bringen, seit 1896 belegt. In diesem Jahr ging Norimatsu Masayasu als erster japanischer Auslandsmissionar nach Korea, um den Menschen dort – deren Sprache er lernte und deren Lebensstil er sich anpasste – „die Liebe Gottes zu bezeugen“.⁴⁶ 1907 fand in Tokio die bereits andernorts erörterte Konferenz der ‚World’s Student Christian Federation‘ (WSCF) statt. Asien könne nur durch seine eigenen Söhne erfolgreich evangelisiert werden – so der allgemeine Tenor der Beratungen. Die japanischen Delegierten gaben dabei zu Protokoll: „The recognition of the responsibility of the Christians of Japan for

43 CP 28.07.1900 p. 3 – Text 40.

44 Zur NMS siehe oben p. 72f. sowie die Diskussion in K. KOSCHORKE, „*Owned and Conducted*“ – Neben der NMS und der ‚Jaffna Student Foreign Missionary Society‘ erwähnt der CP auch diverse andere indigene Missionsgesellschaften wie die 1903 gegründete ‚Indian Missionary Society of Tinnevely‘ (CP 09.04.1904 p. 2: „managed entirely by Indians“), die 1898 gegründete ‚Indian Baptist Missionary Society‘ (CP 02.04.1904 p. 2: „entirely dependent upon the Christians themselves“), die „unabhängige“ Mission des S.C. Rutnam (CP 30.10.1897 p. 3) oder die ‚Madras Tamil Mission‘. „The indigenous Missions in India“ – so erfahren wir im CP vom 08.06.1912 (p. 2) – „are now represented by the National Missionary Society, the Tinnevely Mission and the Madras Tamil Mission“. Die NMS inspirierte analoge Initiativen in Sri Lanka wie die ‚Ceylon National Missionary Society‘ (CP 10.04.1915 p. 5) und sogar in Südafrika. – Bereits 1880 hatten indische Christen erklärt: „The day will come when the Indian Church will send the Gospel to the different countries of Asia“ (*The Indian Christian Herald* 05.11.1880).

45 KYO SEONG AHN, „Korea as an Early Missionary Center: Korean Missionaries Around 1910 in Northeast Asia and Beyond“, in: K. KOSCHORKE / A. HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Wiesbaden 2014, 99–110).

46 Hinweis von Mira Sonntag (Tokio / Email vom 11.12.2016). Darüber hinaus verweist sie auf (2.) die ‚Presbyterian-Reformed Church‘ in Japan, die 1904 zeitgleich mit der dortigen ‚Methodist Church‘ und ‚Congregational Church‘ eine Mission unter Japanern in Korea begann; (3.) die Mission der ‚Congregational Church‘ unter Koreanern seit 1910 (durch Watase Tsunekichi); (4.) weitere Einzelmissionare wie Inoue Inosuke (von der ‚Holiness Church‘), der seit 1911 in Taiwan unter den Ureinwohnern tätig wurde; sowie (5.) vielfältige weitere missionarische Aktivitäten nach 1919. Cf. auch ihren Beitrag in diesem Band (p. 285–298) sowie die Hinweise bei: C.W. IGLEHART, *A Century of Protestant Christianity in Japan* (Rutland 1960), 134ff., 142ff. („Worldwide Involvement 1909–1918“); R. DRUMMOND, *A History of Christianity in Japan* (Grand Rapids 1971), 241ff. – Der CP berichtet am 24.10.1903 (p. 2) über „the first attempt made by the Japanese Church to send missionaries beyond its own boundaries“; in den Debatten der Inder mit der Japan-Delegation 1906 spielen die „native Missionary societies“ der japanischen Christen eine wichtige Rolle (CP 28.04.1906 p. 3 – Text 113).

the evangelization of Formosa, Korea, Manchuria and North China ... is now generally shared by all [Japanese] Christians“.⁴⁷

Eigene Mission als Ausweis der Selbständigkeit gab es insbesondere auch in *Afrika*. Die regen Aktivitäten afroamerikanischer AME-Missionare wurden bereits erwähnt.⁴⁸ 1891 wurde in Westafrika die ‚United Native African Church‘ – eine der ältesten unabhängigen Kirchen der Region – „as a purely African missionary effort“ gegründet. „The founders justified their actions around three main arguments: the evangelization of the continent, the cleansing of foreign forms, and the ameliorisation of the race“.⁴⁹ Dass die junge ugandische Kirche bereits ihre eigenen Missionare in benachbarte Länder schickte, wurde 1905 noch im fernen Indien als emanzipatorischer Fortschritt gerühmt.⁵⁰ Zentral war dies Motiv auch in verschiedenen Zweigen der äthiopistischen Bewegung. Zog doch auch bereits der äthiopische Kämmerer aus der neutestamentlichen Apostelgeschichte (Kapitel 8) – eine zentrale biblische Referenzfigur – nach seiner Taufe allein und ohne fremde (d.h. westlich-missionarische) Begleitung von Samaria zurück nach Äthiopien, um seinen Landsleuten das Evangelium zu bringen.⁵¹ „Ethiopianism called for an African-led Christian evangelization of Africa“ – so die Beschreibung der äthiopistischen Bewegung durch Andrew Barnes. Die Kritik am Paternalismus der Missionare – so seine Analyse der afrikanisch-christlichen Zeitschriften – „did not prompt Africans to abandon Christianity, but, inspired by the stories of the achievements of African American Ethiopianists, to think through various schemes for Africans taking the initiative in the evangelization of Africa“.⁵²

3.4. Innerasiatische Verbindungen, Anfänge eines christlichen Pan-Asianismus

Äthiopistische Bewegungen und christlicher Panafrikanismus sind eng miteinander verbunden. Sie waren ein wesentlicher Faktor bei der Entwicklung des ‚Christian Black Atlantik‘.⁵³ Das asiatische Äquivalent – pan-asiatische Tendenzen in den sich emanzipierenden christlichen Gemeinschaften des Kontinents seit Beginn des 19. Jahrhunderts (und verstärkt seit 1904/05) – ist bisher kaum erforscht. Doch finden sich dazu in den Materialien des Forschungsprojektes vielfältige Hinweise.⁵⁴

47 *Report of the Conference of the World's Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]), 224f. Zur Tokio-Konferenz 1907 siehe oben p. 170f., 247f.

48 Cf. E. ENGEL, *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939* (Stuttgart 2015), 57–138; W.L. WILLIAMS, *Black Americans and the Evangelization of Africa, 1877–1900* (Madison 1982); S.D. MARTIN, „African American Christians and the African Mission Movement during the 19th Century“, in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (Wiesbaden 2002, 57–72); S.M. JACOBS (Hg.), *Black Americans and the Missionary Movement in Africa* (Westport 1982); H.O. RUSSEL, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th Century* (New York 2000); J.M. CHIRENJE, *Ethiopianism and Afro-Americans in Southern Africa, 1883–1916* (Baton Rouge 1987). – Zu früheren Entwicklungen im 18. und frühen 19. Jahrhundert cf. E.E. ANDREWS, *Native Apostles. Black and Indian Missionaries in the British Atlantic World* (Cambridge, MA 2013); P. BROCK et al., *Indigenous Evangelists and Question of Authority in the British Empire 1750–1940* (Leiden 2015).

49 J.B. WEBSTER, *The African Churches Among the Yoruba 1888–1922* (Oxford 1964), 68, 42ff.

50 CP 11.03.1905 p. 5 – Text 96.

51 So die Auslegung (insbesondere der in Apostelgeschichte 8,39 erwähnten „Entrückung“ des Evangelisten Philipp) im Jahr 1882 durch E.W. BLYDEN (1832–1912), einen führenden Repräsentanten des Äthiopismus (in: E.W. BLYDEN, *Christianity, Islam and the Negro Race* [Edinburgh 1887], 160f.).

52 A. BARNES (in diesem Band p. 347).

53 Zu dieser Terminologie siehe den Beitrag von A. BARNES in diesem Band pp. 345–361.

54 Zur Frühgeschichte und Diskussion um den Begriff des Panasianismus cf. S. SAALER / C.W.A. SZPILMAN (Hg.), *Pan-Asianism. A Documentary History. Vol. 1: 1850–1920* (Lanham 2011). Eine Zäsur in dessen Ent-

Das „*Erwachen Asiens*“ ist vielfach Topos in der Berichterstattung und Kommentierung des *Christian Patriot (CP)*.⁵⁵ Allein schon der wiederholte Hinweis auf Vorbilder außerhalb Indiens – zunächst in Afrika, aber dann verstärkt im christlichen Asien – lässt eine wachsende Tendenz zur Selbstverortung in einem gesamtasiatischen Horizont erkennen. Wichtiger Referenzpunkt war dabei, wie mehrfach erwähnt, zunächst v.a. Japan. Was diese „orientalische“ Brudernation in den Augen progressiver indischer Christen so attraktiv machte, war die Verbindung von westlich-christlicher Modernität mit asiatischen Traditionen.

Eine wichtige Zäsur markiert dabei der *Indien-Besuch der japanischen Delegation* von 1906. „The people of Japan and the people of India are one in the Lord Jesus Christ“, heißt es in einem Schreiben der Gemeinde in Lahore an die japanischen Besucher nach deren Abreise.⁵⁶ Diese wiederum erklärten im Namen der von ihnen repräsentierten Kirchen bzw. der christlichen Gemeinschaft ihres Landes: „We have an especial regard for India ... The people of this country and ourselves are Asiatics, and that forms another bond of union between us“.⁵⁷ Der Besuch der Japaner, so das im *CP* gezogene Resümee, „will unite the churches of India and Japan in the bonds of mutual understanding and sympathy“.⁵⁸ Beide „orientalischen“ Völker verbinde zudem die gemeinsame Teilhabe am „orientalischen“ Christus. Der Herr Jesus, so die Japaner in einer im *CP* zustimmend zitierten Predigt, „has been taken away by the people of the West, though originally He belonged to us, the people of the East“. Die indischen Zuhörer begrüßten darum den Versuch der Japaner, Christus den „Völkern des Ostens“ zurückzugeben.⁵⁹

Japan, so erklärten die Besucher aus Fernost, gehe durchaus kritisch und selektiv mit westlichen Neuerungen um. Dies gelte auch im Verhältnis zum Christentum. „We want to take our place by the side of the most civilized nations of the West, not only in material things but also in moral and spiritual things. [...] So we take Christianity from the West and by means of it, we hope to make ourselves superior Christians to the Westerners“.⁶⁰ Zur Entwicklung einer „überlegenen“ – und zugleich „östlichen“ – Form des Christentums spornen sie auch ihre indischen Gastgeber an. Beide „orientalischen Nationen“, so Motoda bei seinem abschließenden Vortrag in Lahore, sollten sich zusammenschließen: „Let the East rise and stand side by side with the West. Let Indians and Japanese stand and rise in the matter of social and intellectual progress. We should make it *equal if not higher to that of the West*“.⁶¹

wicklung stellte der russisch-japanische Krieg 1904/05 dar. Seitdem verbreitete sich der Slogan „Asia is one“ unter den antikolonialen Eliten des Kontinents. „Pan-Asianism and pan-Islamism became the main internationalist visions of world order for many nationalists in Asia in the aftermath of the Russo-Japanese War“ (C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* [New York 2007], 83). Susan Harper spricht, bezogen auf V.S. Azariah und seine durch die Teilnahme an der Tokio-Konferenz der WSCF 1907 veränderte Einstellung, von einem „Pan-Asian Ecumenism: A Vision Beyond Nations“ und „clear sense of unity with Christians from other Asian cultures“ (S. HARPER, *In the Shadow of the Mahatma. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India* [Grand Rapids 2000], 36ff., 42), versteht dabei allerdings Pan-Asianismus und (asiatischen) Nationalismus als Gegensätze.

55 Z.B. *CP* 01.11.1902 p. 4: „This is a time of great awakening for Asia. Japan, China, India, Korea are all passing through a crisis ...“; *CP* 27.04.1907 p. 4 – Text 50; *CP* 24.10.1908 p. 4 („dawn of a new era“ in Asia); etc.

56 *CP* 28.04.1906 p. 3.

57 *CP* 24.03.1906 p. 3 – Text 112.

58 *CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111. Die Inder betonen dabei insbesondere auch die „responsibility of Japanese Christians towards India and the oriental countries“.

59 *CP* 28.04.1906 p. 3.

60 *CP* 24.03.1906 p. 3 – Text 112.

61 *CP* 19.05.1906 p. 5 [Hervorhebung durch den Autor].

Eine wichtige Etappe markiert die an anderer Stelle ausführlicher erörterte⁶² *Tokio-Konferenz des WSCF im Jahr 1907*. Sie verstärkte naturgemäß das Gefühl einer innerasiatischen Solidarität und der Verbundenheit zwischen christlichen Führungspersonlichkeiten des ganzen Kontinents – zumal diese hier in den allermeisten Fällen erstmals einander persönlich begegneten. Als erster ökumenischen Versammlung in Asien mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter⁶³ – in der „for the first time in the history of the Church the leaders of the forces of Christianity from all parts of Asia“ auf einander trafen – wurde diesem Ereignis in den Spalten des *CP* eine geradezu „welthistorische“ Bedeutung zugemessen. Gerade den indischen Teilnehmern bot sich so die Gelegenheit, einer große Zahl der „most eminent Japanese Christians“ und Glaubensgenossen aus anderen asiatischen Ländern zu begegnen.⁶⁴ Zumal sich die asiatischen Delegierten, wie erwähnt, mit einer gemeinsamen Herausforderung konfrontiert sahen – eben der Evangelisierung des gesamten Kontinents „durch seine eigenen Söhne“. Dies betonten nicht nur der Inder V.S. Azariah oder die japanischen Delegierten, die eigene Missionare „in every oriental country“ zu schicken beabsichtigten, sondern etwa auch der Chinese C.T. Wang. Für ihn waren die „Studenten aus dem Orient“ (und nicht westliche Missionare) schon deshalb primär für die Evangelisierung des Kontinents verantwortlich, „da unser Herr [selbst] ein Orientale war“.⁶⁵ Japan eignete sich zudem in besonderer Weise als Veranschaulichung für diese Programmatik, da es Treffpunkt zahlreicher Studenten aus vielen Teilen des Kontinents – Korea, Indien, Philippinen, v.a. aber in großer Zahl und erst jüngst aus China – war, die vielfach hier erstmals mit dem christlichen Glauben in Berührung kamen. Darauf verwiesen sowohl japanische Delegierte während der Konferenz wie auch die indische Berichtserstattung in deren Vorfeld.⁶⁶

In den Debatten von Tokio über das Ziel einer Selbst-Evangelisierung Asiens hatte Azariah auf das Beispiel der indischen ‚National Missionary Society‘ (NMS) verwiesen. Als Initiative indischer Christen hatte die NMS ohnehin die Tendenz, sich *als Teil einer größeren Bewegung* zu sehen; und in den Spalten des *CP* (24.10.1908 p.5) wurde die Vision einer „great national missionary organization among all Asiatic Christians of whom the NMS of India is only a part“ diskutiert. Ein regionales „vernacular missionary meeting“ im indischen Vellore etwa bekräftigte 1910 als „the greatest end of missions ... the establishment in every country of an indigenous native church, self-governing, self-supporting and self-propagating“.⁶⁷

Wie sehr die Idee einer Selbstvernetzung asiatisch-christlicher Eliten in der Luft lag, zeigt auch das kurzlebige Experiment einer ‚East Asian Christian Association‘, die Repräsentanten aus Japan, China und Korea zusammenführen sollte. Gegründet wurde sie in Tokio 1908 oder 1909. Zu den Gründern zählten u.a. verschiedene japanische Akteure sowie ein chinesischer Christ, der Mitglied der ‚Chinese United Church in Tokyo‘ war. Kenntnis von diesem Unternehmen haben wir bislang nur aus einem Kommentar der koreanischen Zeitung *Taehan maeil sinbo* vom 12.10.1909, die das Projekt allerdings scharf

62 Zur Tokio-Conference 1907 cf. oben p. 170f., 247f.

63 Von den 627 Teilnehmern kamen circa 500 aus Asien, davon mehr als 400 aus Japan, 74 aus China, 15 aus Indien, sowie kleinere Delegationen aus Korea, Burma, Ceylon, den Philippinen und anderen asiatischen Ländern.

64 *CP* 09.03.1907 p. 5 – Text 114.

65 *Report of the Conference of the World's Student Christian Federation held at Tokyo, Japan April 3–7, 1907* (New York n.d. [1908]), 124, 128, 138, 47.

66 *Ibid.*, 152; *CP* 09.03.1907 p. 5 – Text 114.

67 *CP* 08.10.1910 p.6 [Hervorhebungen durch den Autor].

kritisierte. Sie sah darin den Versuch, den Patriotismus koreanischer Christen zu unterminieren und die koreanische Kirche zu japanisieren.⁶⁸ Dieser Versuch einer überregionalen Organisation asiatischer Christen aus dem Osten des Kontinents scheiterte also an den wachsenden Spannungen zwischen Korea und Japan, welches 1910 das ‚Land der Morgenröte‘ dann auch formell okkupierte. Als Experiment bleibt diese Initiative dennoch bemerkenswert.

An der *Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910*, die in den innerindischen Debatten eine wichtige Rolle spielte, nahmen zwar bekanntlich nur 17 asiatische Delegierte teil. Diese erlangten aber rasch Führungspositionen in ihren jeweiligen Heimatkirchen und wurden zu Motoren der sich in der Folgezeit dynamisch – und ungleich schneller als in den Kirchen des Westens – entwickelnden asiatischen Ökumene-Bewegung. In den Spalten des *CP* wurde sowohl der universale (und Rassen übergreifende) Charakter der Edinburgh-Konferenz hervorgehoben wie – vereinzelt – der Hoffnung Ausdruck gegeben, sie möge die Emanzipation der Kirchen auf den Missionsfeldern Asiens beschleunigen und zur ‚vollständigen Unabhängigkeit‘ der indischen Kirche (nach dem Vorbild Japans und Ugandas) beitragen. Eine wichtige Etappe im Aufbau transasiatischer Kommunikationsstrukturen wurde dann mit den asiatischen ‚Continuation Committee Conferences‘ der Jahre 1912/13 eingeleitet (aus denen in den verschiedenen asiatischen Ländern erst Nationale *Missions-* und später Nationale *Christen-Räte* hervorgingen). In der Berichterstattung des *CP* – zur Fortsetzungskonferenz in Madras im November 1912 – wurde dabei insbesondere die indische Initiative und Forderung nach ‚vollständiger Gleichheit‘ zwischen Indern und Europäern hervorgehoben.⁶⁹

3.5. *YMCAs als lokale Akteure und Kontaktbörsen asiatischer Eliten*

In Asien waren es vor allem die ‚Young Men’s Christian Associations‘ (YMCAs) sowie die regionalen Zweige der ‚World’s Student Christian Federation‘ (WSCF), die – beide ursprünglich eine westliche Gründung – zunehmend autonom agierten und sich zum Übungsfeld künftiger indigener Führungskräfte und zur Plattform des Austauschs zwischen christlichen Eliten aus verschiedenen Teilen des Kontinents entwickelten.

In *Indien* kam der mehrfach erwähnte Besuch einer japanischen Delegation 1906 zustande „at the special request and invitation of the Indian ... Y.M.C.As.“⁷⁰ Diese organisierten auch die viel umjubelte Vortragstour der Japaner durch den Subkontinent. Deziert christlich in seiner Orientierung, aber zunehmend offen auch für „people of all classes and creeds“⁷¹, hatte der YMCA im Indien der 1890er Jahre einen Boom erlebt und in zahlreichen Städten Zweige gegründet. Zugleich entwickelte er sich, so das Resümé von Chandra Mallampali, „with its extensive network throughout India“ zu einem „training center for Indian Christian leadership“. Damit verband sich eine global-ökumenische Perspektive. Denn das Engagement der frühen indischen Führungspersonlichkeiten im YMCA „led them to integrate their concern for Indian conditions with their participation in a worldwide Protestant *ecumene*“.⁷²

68 Alle Informationen zur ‚East Asian Christian Association‘ verdanke ich Dr. Michael Shapiro, Kyoto (Email vom 25.10.2016, sowie verschiedene Gespräche mit ihm).

69 *CP* 30.11.1912 p. 5 – Text 63.

70 *CP* 21.04.1906 p. 4 – Text 111.

71 *CP* 19.02.1898 p. 4, mit anschaulicher Schilderung der Attraktivität des YMCA auch für gebildete Hindus.

72 C. MALLAMPALI, *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937*. Contending with Marginality (London 2004), 100, 88; ganz ähnlich M.D. DAVID, *The YMCA and the Making of Modern India*. A Cen-

In *Japan* seinerseits ist der dortige YMCA von Mark Shapiro als eine „homegrown movement“ unter Angehörigen der gebildeten Oberschicht (früheren Samurai, die zum Christentum konvertiert waren) charakterisiert worden, die oft auf lokale Initiativen zurückging; „and its leadership was Japanese rather than foreign“.⁷³ Denn der japanische YMCA „allowed a native Christian leadership to assert its autonomy from the missionary Churches“.⁷⁴ „Hence, in Japan, the YMCA facilitated the indigenization of Christianity“. Er bildete ein Netzwerk „uniting the Christian students of the country and placing them in communication with other national YMCA movements“.⁷⁵

In *Korea* wiederum rekrutierte sich der YMCA einerseits besonders aus den Reihen koreanischer Christen mit Universitätsbildung. Er verbreitete sich andererseits aber durch viele „unautorisierte“ Gründungen seit 1904/05 auch rasch auf dem Land. Dabei stellte der koreanische YMCA ein Verbindungsglied zur kleinen christlichen Elite im – einerseits als modernisierendes Vorbild bewunderten und andererseits zunehmend als okkupatorische Bedrohung empfundenen – Japan dar und baute zugleich vielfältige internationale Kontakte auf. „In Korea, YMCA education helped link Korean Christian students to both the publics of imperial Japan and global Protestantism“.⁷⁶

Als „durch und durch transnationale“ Bewegung hat Ian Tyrell den YMCA beschrieben.⁷⁷ Das gilt, wie gesagt, insbesondere für Asien, wie bereits Hans-Ruedi Weber in seiner klassischen Studie über die Anfänge der asiatischen Ökumene-Bewegung festgestellt hat.⁷⁸ Dabei kommunizierten die lokalen Assoziationen in den verschiedenen Ländern – verstärkt unter einheimischer Führung und zunehmend autonom agierend – immer häufiger direkt miteinander. Wie zu erwarten, spielten Zeitschriften in der ersten Kontaktstufe eine wichtige Rolle. Sie wurden ausgetauscht, gegenseitig zitiert und nach Möglichkeit auch übersetzt. Der *CP* etwa hebt lobend am Periodikum *China's Young Men*, dem Organ des chinesischen YMCA, hervor, dass in der ihm vorliegenden Ausgabe „all the original articles ... are written by Chinese gentlemen“.⁷⁹ Die chinesische Zeitschrift enthält seinerseits in chinesischer Übersetzung Texte aus dem indischen Äquivalent, den *Young Men of India*.⁸⁰ 1905 wird das zuvor bilinguale Blatt *China's Young Men* in eine chinesische und englische Ausgabe aufgeteilt, erstere zur innerchinesischen Kommunikation, letztere zum Austausch mit den

tenary History (New Dehli 1992), 106: „The [sc. Indian] YMCA had become an institution that trained Christian leaders“; H.-R. WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement 1895–1961* (London 1966), 92, 98: „training ground for indigenous leadership, ... opportunities for lay initiative and manifestation of Christian unity“. Cf. auch M.D. DAVID, „Indian Christians and National Movement. A Case Study of the Role of the Indian YMCA and Its Leaders“, in: O.L. SNAITANG / G. MENACHERY, *India's Christian Heritage* (Bangalore 2012, 317–341).

73 M. SHAPIRO, „Imperial Japan, Late Qing China and the Young Men's Christian Association, 1889–1907“ (unveröffentlichtes Manuskript, p. 4); cf. M. SHAPIRO, *Christian Culture and Military Rule: Assimilation and its Limits during the First Decade of Japan's Colonial Rule in Korea, 1910–19* (Dissertation, University of California, Berkeley 2010).

74 SHAPIRO, „Imperial Japan“, 1.

75 Ibid., 8.

76 M. SHAPIRO (in diesem Band p. 318).

77 I. TYRELL, *Reforming the World. The Creation of America's Moral Empire* (Princeton 2010), 86f.; cf. auch: D.L. ROBERT, „Christian Transnationalists, Nationhood, and the Construction of Civil Society“, in: D. YERXA (Hg.), *Religion and Innovation. Antagonists or Partners?* (London 2016, 141–156); sowie die institutionelle Geschichte von C.P. SHEDD et al. (Hg.), *History of the World Alliance of YMCA's* (London 1955); WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement*, 91–112.

78 WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement*, 91–112.

79 *CP* 11.08.1906 p. 6 – Text 107.

80 So etwa in *China's Young Men* VIII/8 (December 1905), 19.

Schwesterorganisationen in Europa und Amerika sowie insbesondere auch mit „our English-reading friends in all parts of Asia“.⁸¹ In der englischen Ausgabe des Blatts vom Februar 1906 berichtet ein Mr. S.K. Tao von den Erlebnissen auf seiner Reise, die ihn von China nach Yokohama und Hawaii bis nach San Francisco führte. Nirgends sei er auf rassistische Vorurteile gestoßen, überall habe er Unterstützung und Unterkunft bei YMCA-Freunden gefunden. „This world wide movement and great brotherhood link together the East and the West, and served as an introduction everywhere I went“.⁸²

Die breite – auch interreligiöse – Ausstrahlung der asiatischen YMCAs lässt sich auch daran ablesen, dass diese in vielen Ländern die Bildung buddhistischer, hinduistischer und muslimischer Konkurrenzorganisationen (YMBAs; YMHAs, YMMAs) inspirierten. Eine beachtliche Zahl der asiatischen Delegierten im 1919/20 gegründeten Völkerbund kam aus YMCA-Kreisen⁸³ – auch dies ein deutliches Indiz für die Bedeutung der panasiatischen Kontaktnetze des YMCA.

4. Vernetzungsbestrebungen rom-unabhängiger katholischer Kirchen in Asien

Church Independency (in Afrika) und nationalkirchliche Bewegungen (in Asien) sind gemeinhin protestantische Phänomene. Ein markantes Analogon im katholischen Kontext stellt die *Iglesia Filipina Independiente* (IFI) dar, die – 1902 aus Protest gegen die anhaltende Dominanz des spanischen (und bald auch amerikanischen) katholischen Klerus auf dem Inselreich gebildet – zeitweilig bis zu 23% der Bevölkerung umfasste und als Minorität noch heute existiert. Ihre frühe Publizistik ist im Rahmen unseres Journale-Projektes (sowie eines Bonner Folgeprojektes, das auch die ‚Independent Catholics‘ in Goa/Sri Lanka umfasst) von Adrian Hermann untersucht worden, auf dessen Beiträge an dieser Stelle ebenso verwiesen sei wie auf das von ihm geleitete Bonner Folgeprojekt.⁸⁴ Sich selbst hat die IFI nie als isoliertes Phänomen gesehen, sondern als Teil der globalen Bewegung eines aufgeklärten und vom Vatikan unabhängigen Katholizismus verstanden. Deshalb kam es von Anfang an zu – unterschiedlich erfolgreichen – Versuchen der Kontaktaufnahme zu anderen Repräsentanten eines rom-freien Katholizismus, etwa in der Schweiz zu den dortigen Alt- bzw. Christkatholiken (unter Eduard Herzog), in den USA zu Joseph René Villatte („Erzbischof“ der unabhängigen ‚American Catholic Church‘) sowie zu analogen Gruppierungen in Mexiko, Costa Rica und Vietnam. Besonders bemerkenswert ist der frühe briefliche Austausch mit den (und gegenseitige Berichterstattung über die) „unabhängigen Katholiken“ in Sri Lanka, Goa und Indien. Unterschiedliche Formen gegenseitiger Unterstützung

81 *China's Young Men* VIII/8 (December 1905), 24f.

82 *China's Young Men* IX/1 (February 1906, 26–28), 28.

83 H. GOLLWITZER, „Völkerbund und afro-asiatische Emanzipation“, in: P. HABLÜTZEL et al. (Hg.), *Dritte Welt* (Stuttgart 1983, 95–120), 113ff.

84 Das Projekt unter dem Titel „Unabhängige katholische Bewegungen im Asien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die ‚Independent Catholics of India, Goa, and Ceylon‘ und die ‚Iglesia Filipina Independiente‘ im Kontext religiöser, politischer und sozialer Emanzipationsbestrebungen in der kolonialen Moderne“ wird von der DFG gefördert und läuft seit März 2017 unter der Leitung von Prof. Dr. Adrian Hermann am Forum Internationale Wissenschaft der Universität Bonn (unter Mitarbeit von Dr. Wei Jiang).

sowie die erbetene Entsendung philippinischer IFI-Priester ins koloniale Sri Lanka waren Thema dieser Korrespondenz.⁸⁵

5. „Globales Bewusstsein“ indigen-christlicher Eliten – Stufen der Entwicklung

Global, im Rahmen der jeweils bekannten Welt, war das Christentum seit seinen Anfängen. Seine ersten Jünger wussten sich „bis an die Enden der Erde“ gesandt. Aber es hat diese Globalität in den unterschiedlichen Etappen und Kontexten seiner Geschichte je unterschiedlich definiert und ausgebildet. Das Jahr 1910 wird gemeinhin mit der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 assoziiert, deren Bedeutung – als Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts, Ausgangspunkt der westlichen Ökumene-Bewegung des 20. Jahrhunderts und zugleich als innerchristlicher Globalisierungsschub – kaum zu überschätzen ist. Aber gleichwohl bildet die aus Edinburgh hervorgehende missionarische Internationale nur *einen* Strang „christlicher Internationalismen“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Daneben sind zahlreiche andere transregionale und transkontinentale (sowie vielfältige konfessionelle) Netzwerke zu berücksichtigen, darunter insbesondere solche, die mit unterschiedlicher Reichweite von indigen-christlichen Eliten aus verschiedenen „Missionfeldern“ und kolonialen Kontexten im heute sogenannten „globalen Süden“ gebildet wurden. Dies an einigen – vermehrbaren⁸⁶ – Beispielen zu zeigen, war Ziel der vorliegenden Ausführungen. Nur durch Einzeichnung der sich formierenden Edinburgh-Ökumene in dies sehr viel breitere Spektrum „christlicher Internationalismen“ lässt sich die Entwicklung des Weltchristentums als polyzentrischer Bewegung im 20. Jahrhundert angemessen beschreiben.

Im Fokus der vorliegenden Ausführungen (und des Journale-Projekts im Ganzen) stand die Frage einer kognitiven Interaktion sowie der daraus resultierenden direkten Verbindungen zwischen afrikanischen und asiatischen (und afroamerikanischen) Christen aus unterschiedlichen Regionen. Dabei kommt der – seit den 1890er Jahren in verschiedenen Ländern sprunghaft anschwellenden – indigen-christlichen Presse, die im vorliegenden Forschungsprojekt nur stichprobenhaft analysiert werden konnte, eine besondere Bedeutung zu. Sie markiert aber keineswegs den Anfang eines solchen „globalen Bewusstseins“ und sich entwickelnder Solidarität zwischen den jungen Kirchen der südlichen Hemisphäre bzw. zwischen Völkern „in anderen Teilen der Welt“, die „erst kürzlich der Herde Christi hinzugefügt wurden“ (wie der *CP* diese pan-indigenistische Perspektive charakterisierte⁸⁷). Lange Zeit war es die missionarische Presse, die eine kognitive Verbindung zwischen „einheimischen“ Christen aus verschiedene Erdteilen herstellte – wie etwa im Fall der von Tolly Bradford analysierten Korrespondenz zwischen einem indianischen Pastor aus dem

85 Siehe die entsprechenden Abschnitte in den Kapiteln B und C dieses Bandes, die Dokumentation zur IFI in den *Discourses* (Texte 315–433) sowie die für 2019 geplante Monographie A. HERMANN, *Overtaking Catholicism. The ‚Iglesia Filipina Independiente‘, Religious Independency, and the Quest for Religious Modernity in the Early Twentieth Century Philippines*.

86 Nicht behandelt wurden hier beispielsweise die transkontinentalen Anfänge des frühen Pentekostalismus (seit ca. 1906), bei der ebenfalls Print-Medien eine beachtliche Rolle spielten; cf. D. MAXWELL, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement* (Oxford 2006), ch. 1: „Print, Post and Prosyletism in the Making of Global Pentecostalism“ (p. 17–37).

87 *CP* 11.03.1905 p. 5 – Text 96; siehe oben p. 166, 33.

heutigen Kanada mit seinen südindischen Amtskollegen im Jahr 1851.⁸⁸ Im 18. Jahrhundert ermöglichten pietistischen Netzwerke einen direkten Austausch – und vereinzelt sogar transatlantische Ehen – etwa zwischen einer ehemaligen Sklavin aus der Karibik und einem westafrikanischen Pastor, die beide zur Gemeinschaft der Herrnhuter gehörten. In der Geschichte des ‚black evangelism‘ in der Karibik und im ‚Black Atlantic‘ markiert diese Begegnung eine wichtige Etappe. Im 16. Jahrhundert war es das weltumspannende Kommunikationsnetz der Jesuiten, das nicht nur einen literarischen Kontakt zwischen den katholischen Eliten Europas, Asiens und Amerikas ermöglichte. Bildprogramme in den Kirchen (zur katholischen Präsenz in allen vier Erdteilen) oder die liturgische Verehrung der japanischen Märtyrer von 1597 – gefeiert in Asien ebenso wie im katholischen Mitteleuropa und in Mexiko – vermittelten auch den einfachen Gläubigen ein Wissen über sowie das Gefühl der Solidarität mit den Christen anderer Erdteile.⁸⁹

Verwiesen sei nochmals auf den japanischen Christen und unabhängigen Evangelisten *Kanzo Uchimura* (1861–1930), dessen Publizistik bereits im Jahr 1896 Eingang auch in die westafrikanische Presse fand. In diesem Text findet sich jene Spannung wieder, die auch zahlreiche andere Äußerungen indigen-christlicher Zeitgenossen aus Asien und Afrika dieser Zeit charakterisiert. Einerseits kritisiert Uchimura die euroamerikanischen Missionare und ihre Gleichsetzung von Christentum und dessen westlicher Gestalt. Zugleich aber betont er die Globalität des Christentums als *der* Religion der Zukunft: „The world is growing, and we with the world. Christianity is getting to be a necessity with all of us“.⁹⁰

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

89 Siehe die verschiedenen Beiträge in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive* (Wiesbaden 2012) und insbesondere die Artikel von J. SENSBACH („Transcontinental Marriages: The Evangelist Christian Protten Africanus [West Africa] and the Former Slave Rebecca Freundlich Protten [Caribbean]“, *ibid.*, 239–254) und N. STEINER („Globales Bewusstsein und Heiligenverehrung – Spuren eines weltweiten Kults der japanischen Märtyrer von 1597“, *ibid.*, 105–134); sowie die vom Vf. in der Einleitung (p. 1f.) erwähnten kognitiven Interaktion um 1750 zwischen einheimischen protestantischen Pastoren in Westafrika (Elmina), Indien (Tranquebar) und New England (Boston Area). Gisela METTELE (*Weltbürgertum oder Gottesreich*. Die Herrnhuter Brüdergemeine 1727–1857 [Göttingen 2009], 114ff., 185ff.) verweist auf die enorme Bedeutung von „Zeitschriften als pietistischer Kommunikationsform“ – die, so wäre hinzuzufügen, gerade auch für nicht-europäische Gemeinschaftsangehörige relevant wurden.

90 *The Lagos Standard* 15.04.1895 – Text 307.