

Frankfurt KFG 27.10.2020

Klaus Koschorke (München / Liverpool)

„Polyzentrik und Pluralität vormoderner Christentümer“. Zur Eröffnung der Frankfurter Kollegforschungsgruppe

A. Transkontinentale Interaktionen

Einsteigen möchte ich in *Cuzco (Peru)*, der letzten Inka-Kapitale und ersten spanischen Hauptstadt in der Region. Hier finden sich in Kathedrale und Jesuitenkirche drei Bilder des indianisch-christlichen Künstlers Marcos Zapata (1710-1773), die drei zentrale Themen der Christentumsgeschichte Lateinamerikas in der Kolonialzeit repräsentieren. Das erste Bild – in der Kathedrale – ist eine Abendmahlsdarstellung (*Cena ultima*), gestaltet nach europäischen Vorbildern, aber ergänzt durch andine Motive. Dazu zählt – neben lokalen Früchten und Blumen – auch ein Meerschweinchen als Speise. Meerschweinchen gelten in der peruanischen Küche noch heute als Delikatesse. Dies „Abendmahl mit Meerschweinchen (*cuj*)“ repräsentiert den Aspekt der *Inkulturation*. <Bild 1-3>. Das zweite Gemälde – in der Jesuitenkirche – zeigt die Heirat eines spanischen Capitano (übrigens eines Neffen des Ignatius von Loyola) mit einer Inka-Prinzessin. Es veranschaulicht die Verbindung von *alter indigener und neuer kolonialer Elite* – ein sozialgeschichtlich höchst bedeutender Vorgang, ohne den die rasche Eroberung und dauerhafte Beherrschung des riesigen Inka-Reiches durch eine Handvoll spanischer *conquistadores* unverstänlich bliebe. <Bild 4>. Das dritte Bild – ebenfalls in der Jesuiten-Kirche – trägt den Titel: „Ignatius besiegt die Häretiker“. Es zeigt den Gründer des Jesuitenordens, die *Exercitia spiritualia* in der Hand und den Blick gen Himmel gerichtet, während sich am Boden diverse Gestalten wälzen. Eine Aufschrift auf ihrer Kopfbedeckung verrät, um wen es sich handelt: um Luther, Calvin, Melanchthon, Oecolampad, Wyclif und Hus – also um die Häupter der *protestantischen Häresien* Europas (und ihrer Vorläufer) <Bild 5+6>¹. Dies Motiv – der Sieg der katholischen Kirche über die protestantischen Ketzer – erfreute sich im kolonialen Peru auch sonst großer Beliebtheit. Himmel-und-Hölle-Bilder kontrastieren das Wohlergehen der lokalen Nobilität (oft mit mestizischen Gesichtszügen) mit dem erbärmlichen Schicksal der protestantischen Häretiker, zu denen sich in der Hölle gerne auch weitere Repräsentanten des protestantischen Abschaums Europas gesellen – wie Heinrich VIII., Elisabeth I. oder auch der (unter Philipp II. zum Ketzer beförderte) Erasmus. Stets mit auf dem Bild aber ist Luther, der Erzhäretiker.

Dieser Vorgang ist umso bemerkenswerter, als es in diesem Teil Spanisch-Amerikas so gut wie keine physische Präsenz von Lutheranern gab. Die spanische Krone betrieb ja eine sehr restriktive Einwanderungspolitik und achtete sorgsam darauf, Protestanten den Zugang zu ihren überseeischen Besitzungen zu verwehren. Präsent war der Protestantismus jedoch nicht nur als *Feindbild*, das etwa mit den Bildprogrammen der Jesuiten in die Neue Welt gelangte. Er hatte auch *reale Auswirkungen* auf die Entwicklung der entstehenden Kirchen in Übersee. Denn eines seiner hervorstechenden Merkmale war die Übersetzung der Bibel und sonstiger Gebrauch der Volkssprachen, der in den Augen so

mancher römischer Kritiker und tridentinischer Hardliner als „*Mutter aller Häresien*“ galt. Und es ist dann bemerkenswert, dass parallel zur Rezeption des Tridentinums in Spanisch-Amerika zugleich die Verwendung vernakularer Idiome zurückging. Kaum bekannt sind die zahlreichen Experimente in der ersten Hälfte des 16. Jh. zur Ausbildung einer „*theologia indiana*“. Begleitet waren diese Bestrebungen (insbesondere aufseiten der Franziskaner) von der Produktion einer religiösen Literatur in den verschiedenen Indianer-Sprachen. Allein aus *Mexiko* beispielsweise sind für den Zeitraum zwischen 1524 bis 1572 mindestens 109 indianersprachige Werke in einer Vielzahl von Regionalsprachen (Nahuatl, Taraskisch, Otomí, Pirinda, Mixtekisch u.a.) erhaltenⁱⁱ. In der Forschung ist gelegentlich sogar von einer „Nahuatlisierung des (mexikanischen) Christentums“ die Redeⁱⁱⁱ. All dies brach dann weitgehend parallel zur Rezeption des Tridentinums auf dem zweiten und dritten mexikanische Provinzialkonzil von 1565 und 1585 ab. Unter Verweis auf die Gefahren einer „lutheranischen Häresie“ bekämpfte auch die aus diesem Anlass 1571 etablierte mexikanische Inquisition die unkontrollierte Zirkulation von Bibeltexten in den Volkssprachen^{iv}. Selbst aus der Ferne wirkte so der als häretisch verteufelte Protestantismus auf die Entwicklung der Kirchen in der Neuen Welt ein

Analoge Beobachtungen lassen sich auch in anderen außereuropäischen Regionen machen. So in *Portugiesisch-Indien*, wo sich zu Beginn des 16. Jh. zunächst ein friedliches Mit- und Nebeneinander von portugiesischen Neuankömmlingen und indischen Thomaschristen entwickelt hatte. In der zweiten Jahrhunderthälfte jedoch - parallel zur sich verfestigenden Kolonialpräsenz sowie zur Rezeption des Tridentinums auf den drei goanesischen Provinzialkonzilen der Jahre 1567 (Goa I), 1575 (Goa II) und 1585 (Goa III) - verstärkte sich auch hier aufseiten der Portugiesen die Intoleranz gegenüber lokalen Traditionen und abweichenden Formen religiösen Lebens. Dies gilt sowohl gegenüber den Hindus, deren Tempel im Stadtgebiet Goas nun zerstört wurden, wie im Verhältnis zu den einheimischen Thomaschristen, die sich einem zunehmenden Druck zur Latinisierung ausgesetzt sahen. Viele ihrer Traditionen wurden nun als pagan verworfen und der Gebrauch der syrischen Kirchensprache als Quelle zahlreicher „Häresien“ stigmatisiert. 1599, auf der berühmt-berüchtigten Synode von *Diamper*, wurden die Thomaschristen dann mehr oder minder zwangsweise in die portugiesische Kolonialkirche integriert, aus der sich zumindest ein Teil von ihnen erst später (1653) lösen konnte^v.

Eine vergleichbare Konstellation wie in Indien – einheimische Christen im Konflikt mit den portugiesischen Neuankömmlingen – entwickelte sich im 16. Jh. auch im christlichen Kaiserreich *Äthiopien*. Auch hier wurden die Iberer 1540 zunächst als Verbündete und Helfer in der Not begrüßt und ihre Priester als Seelsorger der kleinen portugiesischen Gemeinschaft im Land willkommen geheißen. Als die jesuitischen Missionare dann freilich seit 1555 die äthiopisch-orthodoxe Kirche der Kontrolle Roms zu unterstellen suchten und ihre altehrwürdigen Traditionen als „ketzerisch“ verwarfen, kam es zum Clash, mit dem Resultat, dass die Portugiesen schließlich 1632 erst vom Kaiserhof und dann des Landes verwiesen wurden. In der Folgezeit begab sich das Land in eine langdauernde Phase der Selbstisolation gegenüber dem christlichen Europa (und weniger gegen den muslimischen Nachbarn). Zugleich führte diese Selbstabschottung zur verstärkten Betonung spezifisch äthiopischer Traditionen, in Abgrenzung von westlichen Überlieferungen. Für europäische Missionare – sowohl Katholiken wie später auch

Protestanten – war das ostafrikanische Land fortan fast durchgehend verschlossen^{vi}. Als Ende des 19. Jh. wohl anglikanische Missionare den Kaiser Menelik II (reg. 1889 -1913) – denselben Herrscher, der 1896 die italienischen Invasoren vertrieben hatte - um Zutritt zum Land ersuchten, gab dieser ihnen Bescheid: ihr Besuch sei überflüssig, da Äthiopien bereits eine christliche Nation sei. Er, Menelik, werde sich im Übrigen selbst um die Evangelisierung Afrikas kümmern. Die Missionare könnten ja nach Asien gehen oder sich um Europa kümmern – da gebe es für sie noch genug zu tun ^{vii}.

B. Polyzentrismen in der europäischen und außereuropäischen Christentumsgeschichte

Das Thema dieser Veranstaltung – bzw. der Kollegforschungsgruppe, deren Eröffnung wir hier begehen - lautet: „Polyzentrik und Pluralität vormoderner Christentümer“. Damit tut sich eine Fülle neuer Perspektiven und Forschungsfelder auf, im Einzelnen mit unterschiedlichen Ansätzen und Schwerpunktsetzung. Relevant ist das Modell eines Polyzentrismus ja bereits zur Beschreibung *innereuropäischer Pluralisierungsprozesse*. Schon im Blick auf das frühneuzeitliche Europa ist die Rede von einem monolithischen Katholizismus oder einer homogenen tridentinischen Kirche unangemessen. Demgegenüber ist – bezogen etwa auf das Trienter Konzil – auf die regional und national stark divergierenden Rezeptionsprozesse zu verweisen, auf die resultierende Abkehr von der Vorstellung einer quasi-absolutistischen Papstherrschaft, auf die Genese multipler Katholizismen sowie auf die Binnenvielfalt innerhalb der sich nun formierenden protestantischen Konfessionskirchen.

In München, wo wir seit längerem mit dem Konzept des Polyzentrismus arbeiten, liegt demgegenüber der Schwerpunkt eher auf den *Interaktionen Europa – Außereuropa*. Gegenüber der bisherigen Dominanz westlicher Missionsaktivitäten in der Beschreibung der globalen Ausbreitung des Christentums gilt dabei das besondere Interesse der *Vielzahl indigener Initiativen, regionaler Ausbreitungszentren, lokaler Ausprägungen und kultureller Gestalten* in Übersee, ohne die die weltweite Verbreitung des Christentums seit der frühen Neuzeit nicht angemessen beschrieben werden kann^{viii}. „Konfrontation und Interaktion“ westlicher, im kolonialen Kontext eingeführter, und indigener Christentumsvarianten lautete darum das Thema der ersten München-Freising-Konferenz im Jahr 1997^{ix}. Springender Punkt dabei war die Einsicht, dass die westliche Missionsbewegung – bei aller regionalen und phasenspezifischen Bedeutung - nur als *Teilaspekt eines umfassenderen Prozesses* zu begreifen ist. Denn auch vor, nach oder außerhalb der (durchaus begrenzten) Reichweite westlicher Missionsaktivitäten bestanden in verschiedenen außereuropäischen Gesellschaften teilweise bereits christliche Gemeinschaften – oder bildeten sich jeweils ganz neu. So etwa im Korea des ausgehenden 18. und 19. Jh., wo einheimische *literati* 1784 im Untergrund eine in der Folgezeit heftig verfolgte Kirche gründeten - 50 Jahre bevor der erste katholische Missionar das „verschlossene Land“ erreichte^x.

Andernorts – so in Indien und Äthiopien – stießen die Portugiesen im 16. Jh. auf bereits bestehende uralte Kirchen und vorkoloniale Christentümer. Berühmt ist die Geschichte, als Vasco da Gama's Mannen 1498 bei Kalikut im heutigen Kerala erstmals

indischen Boden betraten. Auf die ironische Begrüßung durch dort ansässige arabische Händler „Was zum Teufel sucht ihr denn hier“ gaben sie die klassische Antwort: „Christen und Gewürze“. Gewürze war das ökonomische und Christen das ideologische Motiv der portugiesischen Asien-Expeditionen. Und mehr zufällig waren die Iberer gerade in jenem Teil Südindiens gelandet, wo es in der Tat in Gestalt der Thomaschristen eine uralte (und seit mehr als einem Jahrtausend kontinuierlich vor Ort präsent) christliche Gemeinschaft gab. Es waren also nicht die europäischen Missionare, die das Christentum nach Indien brachten. Vielmehr war dies dort längst vorhanden. Die weitere Geschichte der Portugiesen und Thomaschristen war dann freilich durch eine lange Serie teils bizarrer interkultureller Missverständnisse und asymmetrischer Machtverhältnisse gekennzeichnet^{xi}. Im 20. Jh. sind die thomaschristlichen Kirchen Indiens dann ganz neu als Repräsentanten eines nicht-westlichen und vorkolonialen Christentums wiederentdeckt worden. In der globalen Ökumene spielen sie eine wichtige Rolle.

Ganz analog, wie erwähnt, die Situation in *Äthiopien*. Auch hier trafen die Portugiesen – die übrigens auf äthiopische Einladung hin in das ostafrikanischen Land kamen – auf eine uralte (bis ins 4. Jh. zurückreichende) Gestalt des afrikanischen Christentums, das sie alsbald zu dominieren suchten, mit dem bereits geschilderten Ergebnis. Seit 1632 aus dem Land vertrieben, spielte ihr Herauswurf umgekehrt auch in den konfessionellen Kontroversen Europas dieser Zeit eine beachtliche Rolle^{xii}. Bis heute kommt der äthiopisch-orthodoxen Kirche als zentralem Element des amharischen Nationalbewusstseins (sowie im öffentlichen Leben des Landes) große Bedeutung zu.

Das christliche Äthiopien ist aber auch deshalb so bemerkenswert, weil es – trotz mancher archaischer Riten, pittoresker Prozessionen oder handgeschriebener Bibeln in abgelegenen Klöstern - weit mehr ist als nur ein museales Relikt aus vergangenen Zeiten. Vielmehr wurde das Land – in Gestalt des sog. *Äthiopismus* – im 19. und 20. Jh. zu einem produktiven Symbol religiöser Modernität. Es inspirierte vielfältige Emanzipationsbewegungen unter schwarzen christlichen Eliten auf beiden Seiten des Atlantik. Äthiopien war schwarz, christlich und (religiös wie politisch) unabhängig. Damit übte es eine ungeheure Faszination auf die neuen, westlich gebildeten Eliten des Kontinents aus, die religiös modern (also christlich) sein wollten, ohne sich aber zugleich missionarischer und/oder europäischer Kontrolle zu unterstellen. Zahlreiche missionsunabhängige schwarze Kirchen im Süden des Kontinents gegen Ende des Jh. nannten sich deshalb „äthiopisch“^{xiii}. Das gilt unabhängig von der Frage, welche konkreten Kenntnisse man von dem ostafrikanischen Land hatte. Fast noch stärker aber als in Afrika selbst war die Sehnsucht nach dem ja bereits in den Verheißungen der Bibel (Ps 68; Apg 8; etc) genannten Äthiopien in der *afroamerikanischen Diaspora* in der Karibik oder den südlichen USA. In zahlreichen Remigrationsbewegungen schwarzer Christen nach Afrika im Verlauf des 19. Jh. spielte das Äthiopien-Motiv eine zentrale Rolle. Es bildete sich das, was in der Forschung seit kurzem „*Christian Black Atlantic*“ genannt wird - der Atlantik als Raum transkontinentaler Austauschbeziehungen zwischen schwarzen Christen auf beiden Seiten des Ozeans^{xiv}<Bild 7-14>.

Zurück zum 16. Jh. und den vielfältigen Begegnungen der Portugiesen in unterschiedlichen Kontaktzonen. Im südlichen Afrika führte dies, zunächst noch in einem noch quasi außerkolonialen Kontext, zu vielgestaltigen Formen eines Austauschs mit afrikanischen Herrschern, in dessen Folge sich auch der sogenannte *Kongo-Katholizismus* als einer „distinctly Kongo-Version of Christianity“ bildete^{xv}. Entscheidend war hier zunächst die lange Regierungszeit von König Mvemba Nzinga bzw. (so sein Taufname) Afonso I. (1506-1543), der sich dem Programm einer Modernisierung und Christianisierung seines Reiches verschrieben hatte. Zum Aufbau einer einheimischen Kirche im Kongo schickte er seinen Sohn Dom Henrique zur theologischen Ausbildung nach Portugal, von wo er 1521 als erster - und bis ins 19. Jahrhundert letzter - schwarzer Bischof Afrikas in seine Heimat zurückkehrte, dort jedoch bald verstarb. Portugiesische Missionare kamen ins Land, jedoch als geladene Gäste. Hier lässt sich – so der Neuzeithistoriker Horst Gründer - „das Phänomen einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung“ beobachten, „die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde“^{xvi}.

Darüber hinaus spielte der *Kongo-Katholizismus* auch bei der Christianisierung von Afroamerikanern *in der Neuen Welt* eine Rolle, die seit einiger Zeit intensiv erforscht wird. Denn viele von den Portugiesen nach Amerika (v.a. Brasilien, Karibik) verschleppte Kongolesen waren bereits getaufte Christen. Einige wirkten dann in der Neuen Welt als Evangelisten unter ihren Landsleuten und Leidensgenossen. Nachwirkungen dieses Engagements lassen sich bis ins frühe 19. Jh. nachweisen. Die Bekehrung der Afroamerikaner, so der amerikanische Sozialanthropologe John Thornton, sei darum ein „kontinuierlicher Prozess“ gewesen, der bereits früh in Afrika begann und in der Neuen Welt weiterging; „und die Wissenschaft hat dies bislang weitestgehend übersehen“^{xvii}. Das gilt auch für das christliche Kongo-Reich als solches. Sein Herrscher Afonso I. stand in einem regen und zwischen 1512 und 1540 wohldokumentierten brieflichen Austausch sowohl mit der portugiesischen Krone wie der Kurie in Rom. Seine Nachfolger wussten sich sogar mit dem Titel „Defensor fidei“ zu schmücken. In Heinz Schilling's ansonsten meisterhaftem Werk „1517. Weltgeschichte eines Jahres“^{xviii}, hingegen taucht der christliche Kongo und seine Herrscher noch nicht einmal im Register auf – ein erneuter Beleg für die zahlreichen weißen Flecken auf der Landkarte des globalen Christentums in der frühen Neuzeit, wenn es vor allem durch europäische Augen gesehen wird.

C. Neue Themen, Zugänge, Herausforderungen

Wir stehen erst am Anfang einer polyzentrischen Globalgeschichte des Christentums, die nur in intensiver interdisziplinärer und internationaler Kooperation erreicht werden kann, Von der Frankfurter KFG sind dabei höchst gewichtige Impulse zu erwarten. Die verschiedenen in Frankfurt geplanten Teilprojekte hier vorzustellen, ist natürlich nicht meine Aufgabe. Die Notwendigkeit eines polyzentrischen Zugangs zur Geschichte des Weltchristentums ergibt sich dabei nicht nur aus veränderten historiographischen oder methodologischen Debatten. Sie ist zugleich auch Ausdruck eines fundamentalen Wandels in den Konturen sowie der demographischen Verschiebungen innerhalb des Weltchristentums selbst. Lebten um 1900 noch ca. 82% der christliche Weltbevölkerung in

der nördlichen Hemisphäre, so befindet sich seit Ende des 20. Jh. eine wachsende Mehrheit im sog. globalen Süden – mit tiefgreifenden Folgen auch für das Verständnis der dorthin führenden historischen Entwicklungen.

Denn parallel zu kirchlichen Emanzipationsprozessen in der Phase der Dekolonisierung nach Ende des Zweiten Weltkriegs setzte in den Kirchen und Christentümern des globalen Südens auch ein Prozess historiographischer Neuorientierung ein. Dies mit dem Ergebnis, dass nun etwa in Indien, Japan, Korea, sogar im kommunistischen China oder in Südafrika Zentren zur Erforschung der eigenen Christentumsgeschichte jeweils in einem nationalen Kontext gegründet wurden. Ein Problem dabei ist dies, dass nun etwa im akademischen Unterricht oft weiterhin traditionelle – also eurozentrische – Kurrikula zugrunde gelegt sind, an die dann einzelne Regionalgeschichten mehr oder minder angepappt werden. Die Wahrnehmung gleichzeitiger – analoger oder differenter – Entwicklungen in anderen Regionen Asiens oder Afrikas ist damit oft nicht verbunden. In Lateinamerika gab es bemerkenswerte historiographische Initiativen seit den 1970er Jahren (CEHILA), die aber schon auf Grund der Sprachbarrieren etwa in der anglophonen Welt kaum wahrgenommen wurden^{xix}. Die USA sind in diesem Zusammenhang insofern besonders interessant, als es hier einerseits zahlreiche akademische Zentren mit entsprechender Schwerpunktsetzung gibt (etwa in Yale, Princeton, New York oder Atlanta) und andererseits die pralle Fülle des Weltchristentums in Gestalt unterschiedlicher Einwandererkirchen vielfach vor Ort anzutreffen ist, mit den entsprechenden sprachlichen und kulturellen Kompetenzen^{xx}. Projektspezifische Vernetzung mit diesen vielfältigen Forschungszentren in Außereuropa ist ein dringendes Desiderat.

Die vielfältigen Herausforderungen und Perspektiven eines polyzentrischen Zugangs zur Geschichte des Weltchristentums stellen sich natürlich je nach Profil und regionalem Schwerpunkt der einzelnen Forschungsprojekte unterschiedlich dar. Wichtige Arbeitsschritte und Felder künftiger Forschung dürften dabei etwa sein:

(1) Die zielgerichtete *Suche und Erschließung indigen-christlicher Quellen*, gerade auch solcher in den unterschiedlichen Regionalsprachen und lokalen Idiomen, die vielfach noch unentdeckt in lokalen oder euro-amerikanischen Archiven schlummern;

Beispiele: Schriften und Biographien einheimischer Mitarbeiter, Konvertiten oder Kontrahenten westlicher Missionare aus unterschiedlichen Regionen im 16.-18. Jh.; oder Journale indigen-christlicher Eliten aus Asien und Afrika im 19. und frühen 20. Jh ^{xxi};

(2) Multidirektionale und *frühe Süd-Süd-Verbindungen*. Beispiele (teils bereits erwähnt):

- Kongo-Christentum in der Neuen Welt (16.-18. Jh.);
- Afroamerikanische Remigration und das Sierra-Leone Experiment (1792ff)^{xxii};
- Brasilianische Priester in Nigeria (18. Jh.);
- Afroamerikanische Missionare in West- und Südafrika (19. Jh.)^{xxiii};

- Mediale Netzwerke schwarzer Christen auf beiden Seiten des Atlantik (19. / 20. Jh.)
xxiv.

Das alles sind Beispiele für das, was man nun den ‚Christian Black Atlantic‘ nennt (und teilweise bereits intensiv erforscht worden ist, u.a. wegen des auch wissenschafts-politisch beachtlichen Einflusses afroamerikanischer Lobby-Gruppen in den USA);

(3) ‚Black Christian Atlantic‘ als *Modell für auch für andere Weltregionen* und Interaktionsräume,

- wie etwa für den Pazifik (Philippinen als Subkolonie von Mexiko, mit entsprechenden Verbindungen) oder den Indischen Ozean (Wechselwirkungen etwa zwischen Indien und Südafrika);

(4) *Migration und ethnische Diaspora-Netzwerke* als Kanäle einer nicht- westlich-missionarischen Ausbreitung des Christentums,

- von den Armeniern und Ostsyrrern in Zeiten des europäischen Mittelalters bis zum transatlantischen Sklavenhandel der frühen Neuzeit und den ‚Indentured labourers‘ im britischen Kolonialreich des 19. Jh.;

(5) Verortung traditioneller Themen auf einer *erweiterten Landkarte* der globalen Christentumsgeschichte:

- Das Konzil zu Trient etwa ist eben nicht nur in seinen europäischen, sondern auch außereuropäischen Rezeptionsräumen (Spanisch-Amerika, Portugiesisch-Indien, Äthiopien) wahrzunehmen, wo es teils völlig andere Dynamiken mit Auswirkung auf die jeweiligen lokalen Christentümer in Gang setzte;
- der chinesischer Ritenstreit in seinen Rückwirkungen auf Europa: ursprünglich ein lokal begrenzter Disput rivalisierender Missionsorden in China, bestimmte er zunehmend auch die Debatten erst in der kirchlichen und dann auch in der philosophisch-aufgeklärten Öffentlichkeit Europas (Leibniz etc);
- das Aufkommen von Nationalbewegungen im Asien des ausgehenden 19. Jh., in ihrer enormen Bedeutung für die Anfänge der westlichen Ökumene-Bewegung im Umfeld von Edinburgh 1910; etc.

(6) *Integration europäischer und außereuropäischer historiographischer Traditionen* – ein Thema, das nicht nur in aktuellen Projekten zur Geschichte der überseeischen Christentümer relevant ist, sondern sich bereits in den Werken indigener Autoren der frühen Neuzeit findet. Ein bemerkenswertes Beispiel stellt die berühmte Bilderchronik des Peruaners *Guamán Poma de Ayala* (ca. 1535/50 – nach 1616) in seiner – um 1615 in Spanisch und Qetschua verfassten – ‚Nueva Corónica Y Buen Gobierno‘ dar. Seine Weltgeschichte beginnt mit Adam und Eva und gelangt bis zum Erscheinen „unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus“, der geboren wurde, als in Rom – so heisst es – „Julius Caesar“ regierte und in Cuzco der „Inka Cinche Roca“^{xxv}. Danach werden beide Traditionslinien -- die der römischen Kaiser und Päpste auf der einen sowie der Inka-Herrscher in Cuzco auf der andern Seite - parallel zueinander fortgeführt, bis sie sich bei der Eroberung Perus durch die Spanier wieder verbinden. Die Predigt des christlichen Glaubens wird begrüsst

und zugleich scharfe Kritik sowohl an der spanischen Kolonialherrschaft wie der kolonialkirchlichen Wirklichkeit geübt^{xxvi}. Von derartigen Geschichtswerken indigener Autoren gibt es einige^{xxvii}. Auch sie stellen einen äußerst lohnenden Gegenstand von Forschungen zur polyzentrischen Geschichte des Christentums dar.

D. Christlicher Universalismus und die Vielzahl lokaler Christentümer

Wie benennen wir die vielfältigen Gestalten des Christentums, die sich aus der Interaktion mit der jeweiligen lokalen oder regionalen Kultur entwickelt haben? Die Rede ist u.a. von Lokalisierung, Regionalisierung, Christentumsvarianten, *local religion*, *indigenous Christianities*, lokale Christentümer etc^{xxviii}.

Ich will die Frage geeigneter Terminologien hier nicht diskutieren, sondern nur auf einen bestimmten Aspekt hinweisen, der bei dieser Debatte berücksichtigt werden sollte: die Überzeugung von der *Universalität des christlichen Glaubens*, die vielfach auch bei den indigenen Akteuren bestimmend war, die sich *gegen missionarische Dominanz* und Exklusivitätsansprüche zur Wehr setzten. Was war es denn, was die Botschaft westlicher Missionare für Menschen in verschiedenen außereuropäischen Gesellschaften attraktiv machen konnte? Neben dem Zugang zu gewissen – von den Missionaren vermittelten oder zumindest erhofften – modernen Technologien war es insbesondere auch die Predigt von einem obersten Gott, der ethisch konsistent ist (wichtig in einer Welt ständiger Unsicherheiten) und der *überall* angebetet werden kann (und nicht nur an einzelnen heiligen Orten). Letzteres konnte gerade in Zeiten beginnender Globalisierung sowie der Auflösung kleinräumiger Lebenswelten (etwa im subsaharischen Afrika des 19. Jh.) von enormer Bedeutung sein. In der Tat spielte dieses Argument der Universalität seit Beginn der christlichen Ausbreitungsgeschichte – von der Germanenmission im Mittelalter über die Religionsgespräche zwischen aztekischen Vornehmen und franziskanischen Patres im Mexiko des Jahres 1524 bis hin zu späteren Etappen der westlichen Missionsgeschichte – immer wieder eine bestimmende Rolle.

Der springende Punkt hier ist nun der: dies Argument war vielfach aber auch dann treibendes Motiv, als sich einheimische Christen im Protest von den Missionskirchen trennten und eigene – lokale – Kirchen unter indigener Führung gründeten, wie dies im Asien und Afrika des 19. Jh. vielfach geschah. Denn der wachsende Paternalismus oder Rassismus von Missionaren und europäischen Siedlern wurde als Verstoß gegen die von eben diesen Missionaren früher gepredigte „universale Bruderschaft“ und „Gleichheit aller Gläubigen“ geißelt und sogar formell als „Häresie“ und „Sektierertum“ verurteilt, während das wahre Christentum – so die Überzeugung mancher asiatischer oder afrikanischer Gläubiger – in ihrer Gemeinschaft eine Heimat gefunden hatte. Sie waren es, die sich nun vielfach als die legitimen Repräsentanten der universalen Kirche sahen, während kolonialkirchliche Pastoren oder rassistischen Siedler zunehmend als Verderber christlicher Werte und Überzeugungen galten^{xxix}.

Ähnliche Argumente spielten übrigens bereits im 16. Jh. in den Debatten äthiopisch-orthodoxer Theologen mit den jesuitischen Missionaren eine Rolle, wie sie im sog.

Glaubensbekenntnis des äthiopischen Kaisers Gelawdewos von 1555 ihren Niederschlag fanden. Denn – so der Monarch – die von den Jesuiten kritisierten Überlieferungen der Äthiopier (wie Beschneidung, Feier des Sabbath etc.) haben keine religiöse Signifikanz. Sie entsprechen vielmehr zivilen bzw. kulturellen Konventionen^{xxx}. In den entscheidenden Merkmalen wusste sich die äthiopische Kirche eins mit der apostolischen Tradition der universalen Kirche; und es war dann die versuchte Aufoktroierung römischer Sonderpraktiken, die schließlich zum Bruch mit Rom führte.

E. Eine Begegnung im mittelalterlichen Rom

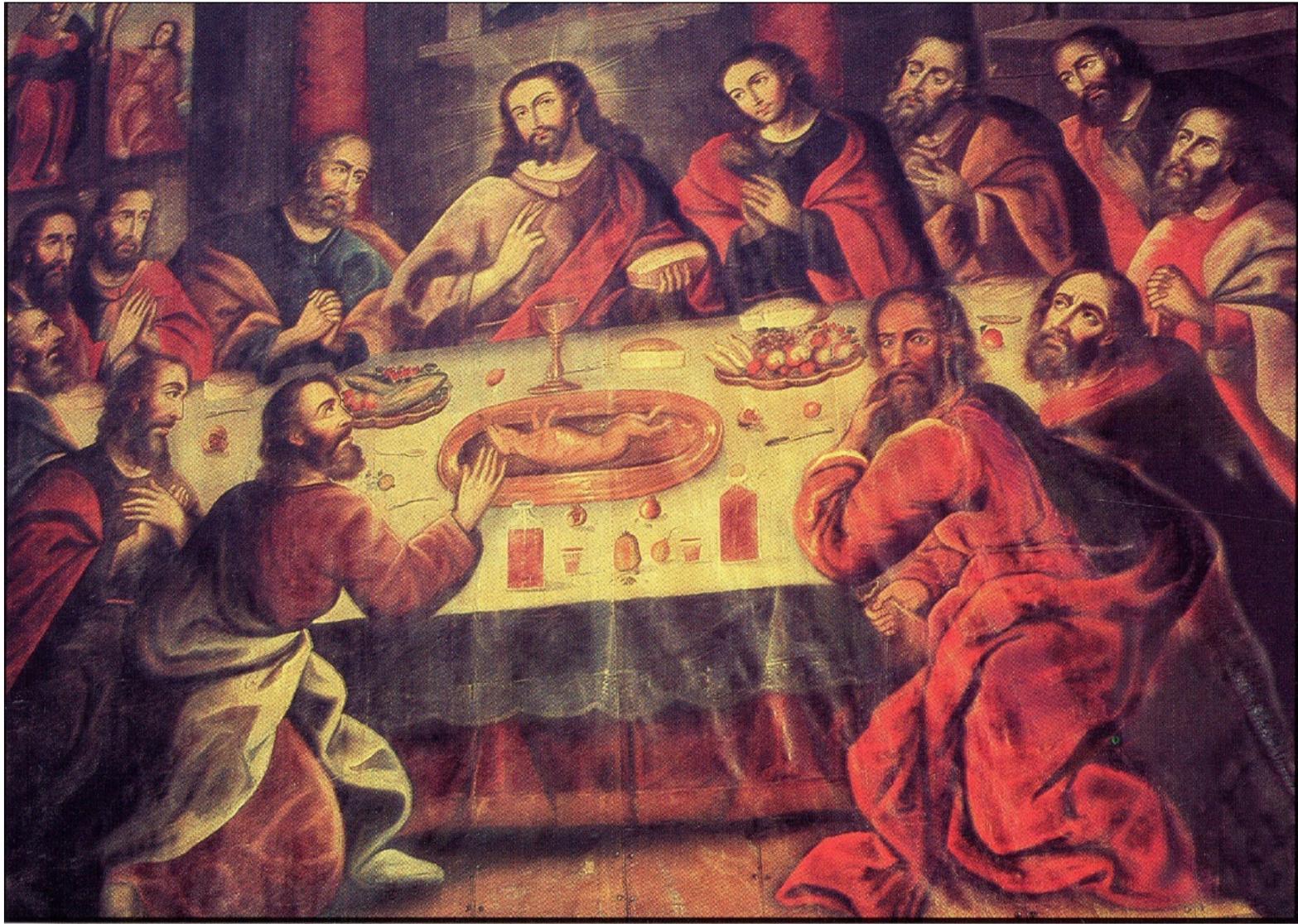
Ich schließe mit einer Episode aus dem Jahr 1287. Hier kam es in Rom zu einer bemerkenswerten Begegnung zwischen einem mongolischen Christen - Rabban Bar Sauma (ca. 1220 – 1294), Abgesandter des ostsyrischen Patriarchen und des Mongolenherrschers (Il-Khan) Argun – und zwölf römisch-katholischen Kardinälen. Dies war einer der wenigen direkten (bzw. ‚offiziellen‘) Kontakte zwischen Repräsentanten der ‚Kirche des Ostens‘ und der lateinischen Christenheit des Westens in Zeiten des europäischen Hochmittelalters. Rabban Bar Sauma war zunächst zusammen mit einem Gefährten von China aus zu einer Pilgerreise nach Jerusalem aufgebrochen, das er jedoch nie erreichte. Statt dessen zogen beide weiter nach Bagdad, wo der Gefährte – Rabban Markos – erst zum Bischof und dann zum Patriarchen der ‚Kirche des Ostens‘ erhoben wurde. Rabban bar Sauma zog weiter in diplomatischer Mission nach Konstantinopel, Rom, Genua, Paris und Bordeaux.

In Rom wurde Rabban Bar Sauma nach dem Bekenntnis und Ritus der Orientalen befragt. Gegenüber allen Versuchen der Kardinäle, ihn auf die Normen römischer Rechtgläubigkeit festzulegen, verwies er auf das ehrwürdige Alter und die Eigenständigkeit der ‚Kirche des Ostens‘. Niemals, so der Besucher aus Fernost, „ist ein Gesandter des Papstes zu uns im Osten gekommen“. Hingegen seien „viele unserer Priester in die Länder der Mongolen, Türken und Chinesen gegangen“ und hätten dort viele bekehrt, darunter auch „Prinzen und Königinnen“. Vor allem aber waren es die Apostel – der Hl. Thomas, Mar Addai und Mar Mari –, die das Bekehrungswerk in diesen Regionen in Gang gesetzt hatten, und zwar andere als die, die einst die römische Kirche gründeten, also Petrus und Paulus. Deren Gräber in Rom suchte Rabban bar Sauma eifrig auf, um auch des Segens dieser Heiligen teilhaftig zu werden. Ihr habt Eure Apostel, so seine Message, und wir haben unsere, und darin sind wir gleich. „Ich bin nicht aus fernen Ländern gekommen, um über Glaubensfragen zu disputieren“, sagte er den Kardinälen, sondern über gemeinsame Anliegen (wie die Rückgewinnung Jerusalems)^{xxxii}. In der *Figur apostolischer Pluralität* wird so die *Gleichrangigkeit von östlicher und westlicher Tradition* zum Ausdruck gebracht.

Dies Argument fand auch in späteren Begegnungen vielfach Anwendung. So bei den Thomaschristen Südindiens gegenüber dem portugiesischem Kolonialkatholizismus im frühen 16. Jh. „Sie behaupten“, so ein Bericht des Priesters Penteado an den portugiesischen König im Jahr 1516/1518, „dass genau so, wie es zwölf Apostel gab, diese zugleich [unterschiedliche Formen kirchlichen Brauchtums] begründeten, jede verschieden von den andern“^{xxxiii} – ein bemerkenswerter Beitrag zum Thema „Polyzentrik und Pluralität“ in der frühen Neuzeit.



1. Cuzco (Peru) – Kathedrale und Jesuitenkirche (mit den Gemälden des Marcos Zapata)



2. Cuzco: Marcos Zapata (1710-1773) - „Abendmahl mit Meerschweinchen (*cuj*)“



3. Meerschweinchen als noch heute geschätzte Delikatesse
(Weihnachtsessen) in Peru (Arequipa)

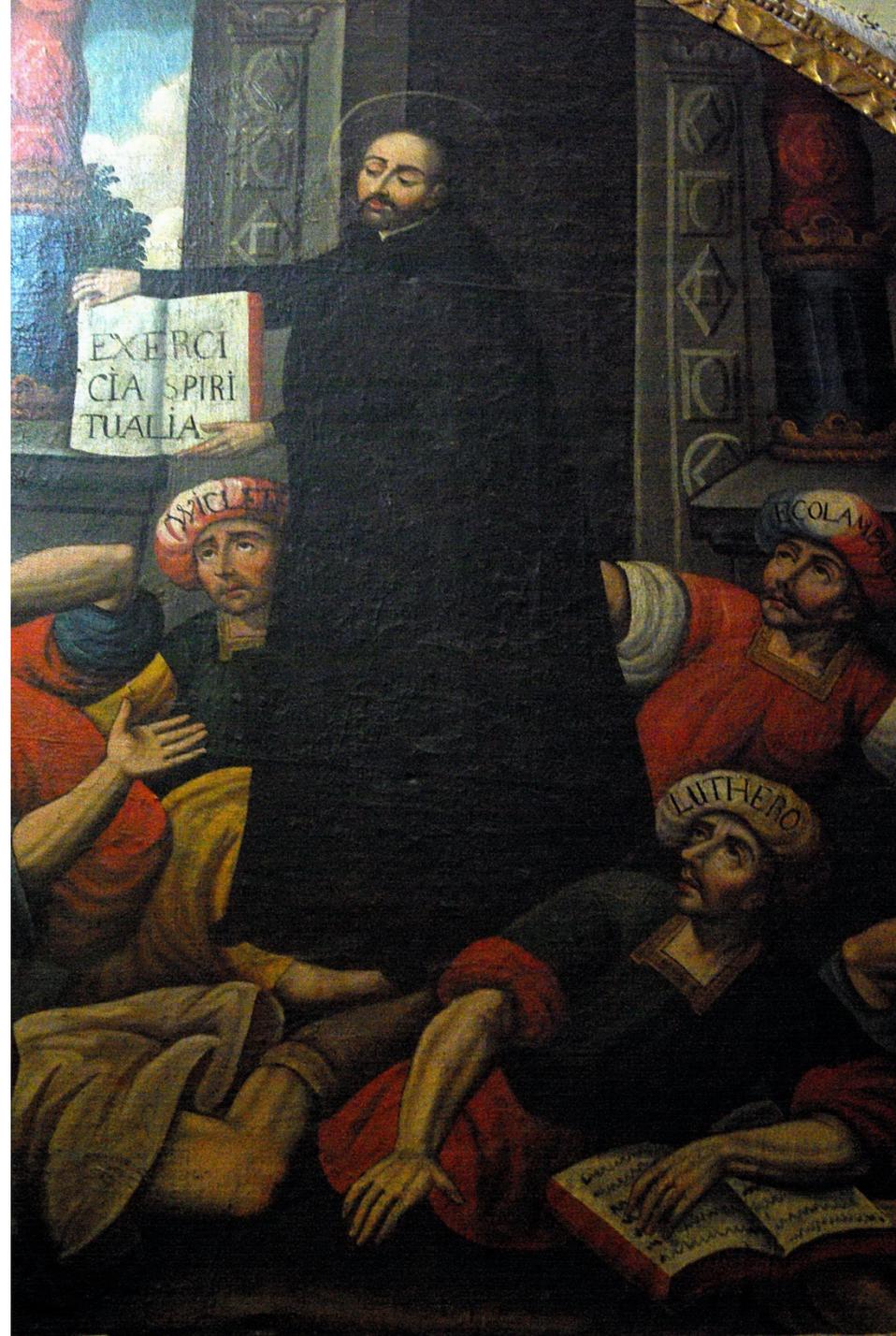


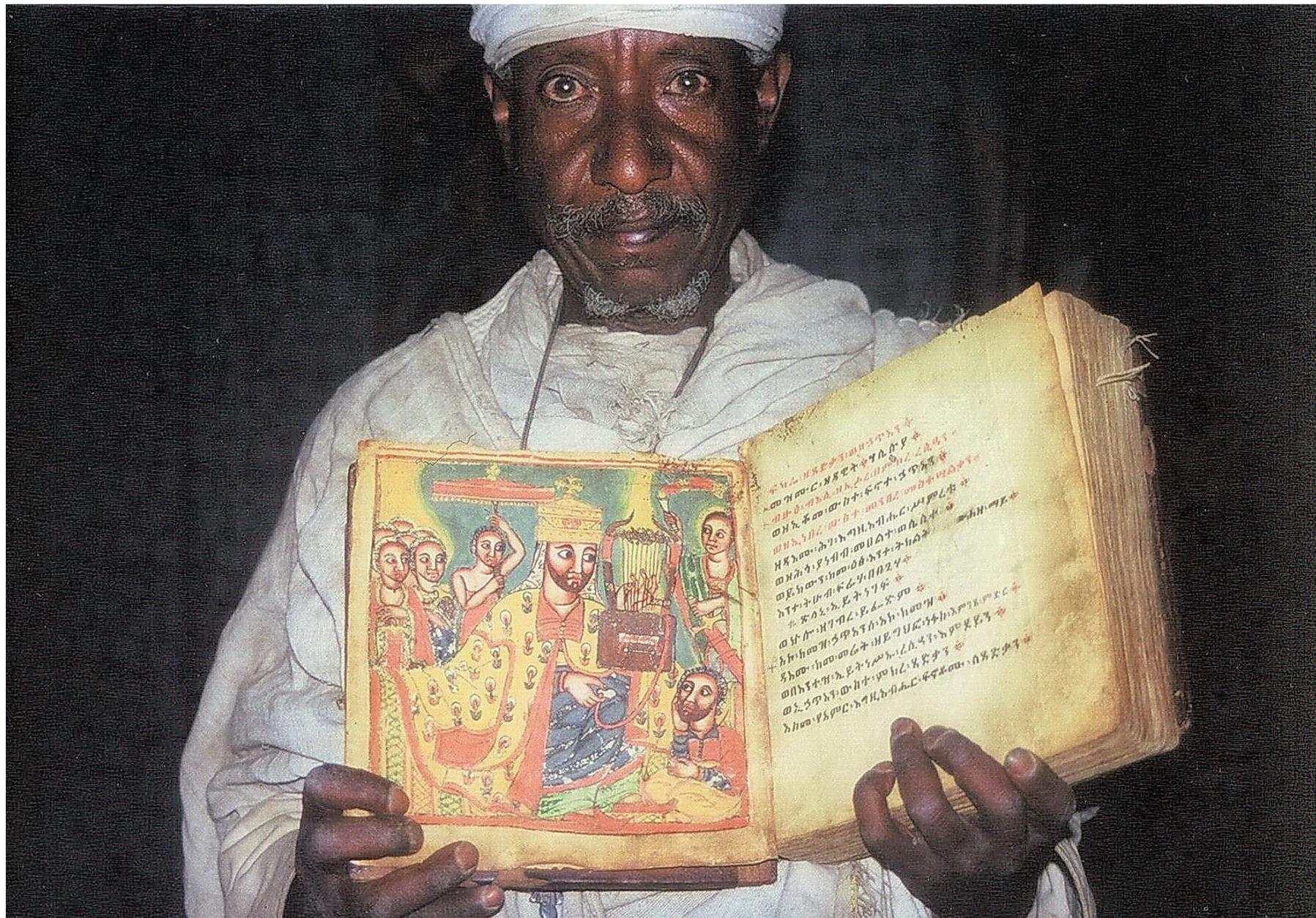
4. Cuzco: Marcos Zapata (1710-1773) – Hochzeit eines spanischen Capitano (Martín García de Loyola) und einer Inka-Prinzessin (Beatriz Clara Coya)



5. Cuzco: Marcos Zapata (1710-1773) – „Ignatius besiegt die Häretiker“
(Luther, Calvin, Oecolampad, Melanchthon, Wyclif und Hus

6. Cuzco: Marcos
Zapata (1710-1773) –
„Ignatius besiegt die
Häretiker“





7. Äthiopien: Priester mit Ge'ez-Bibel

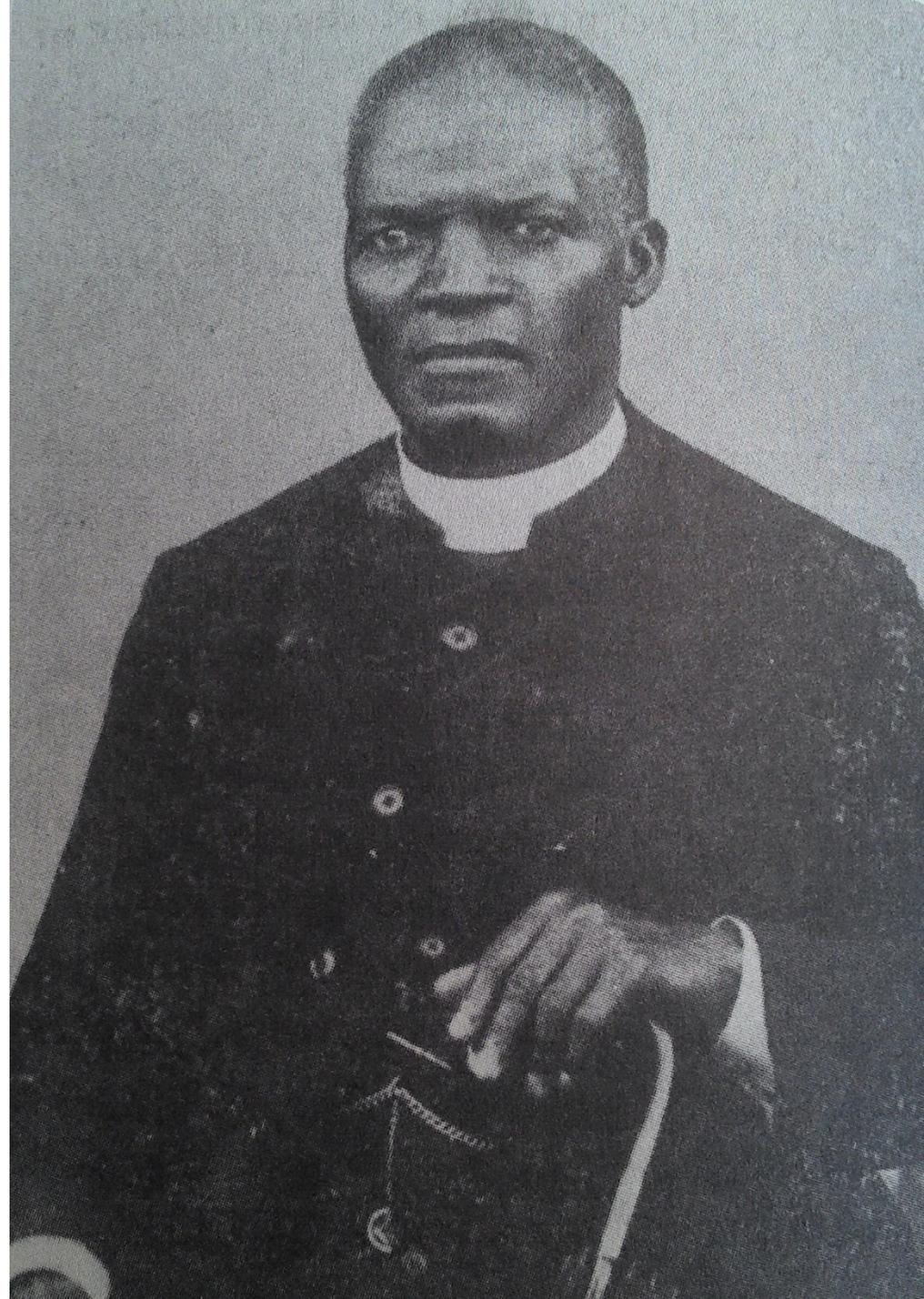


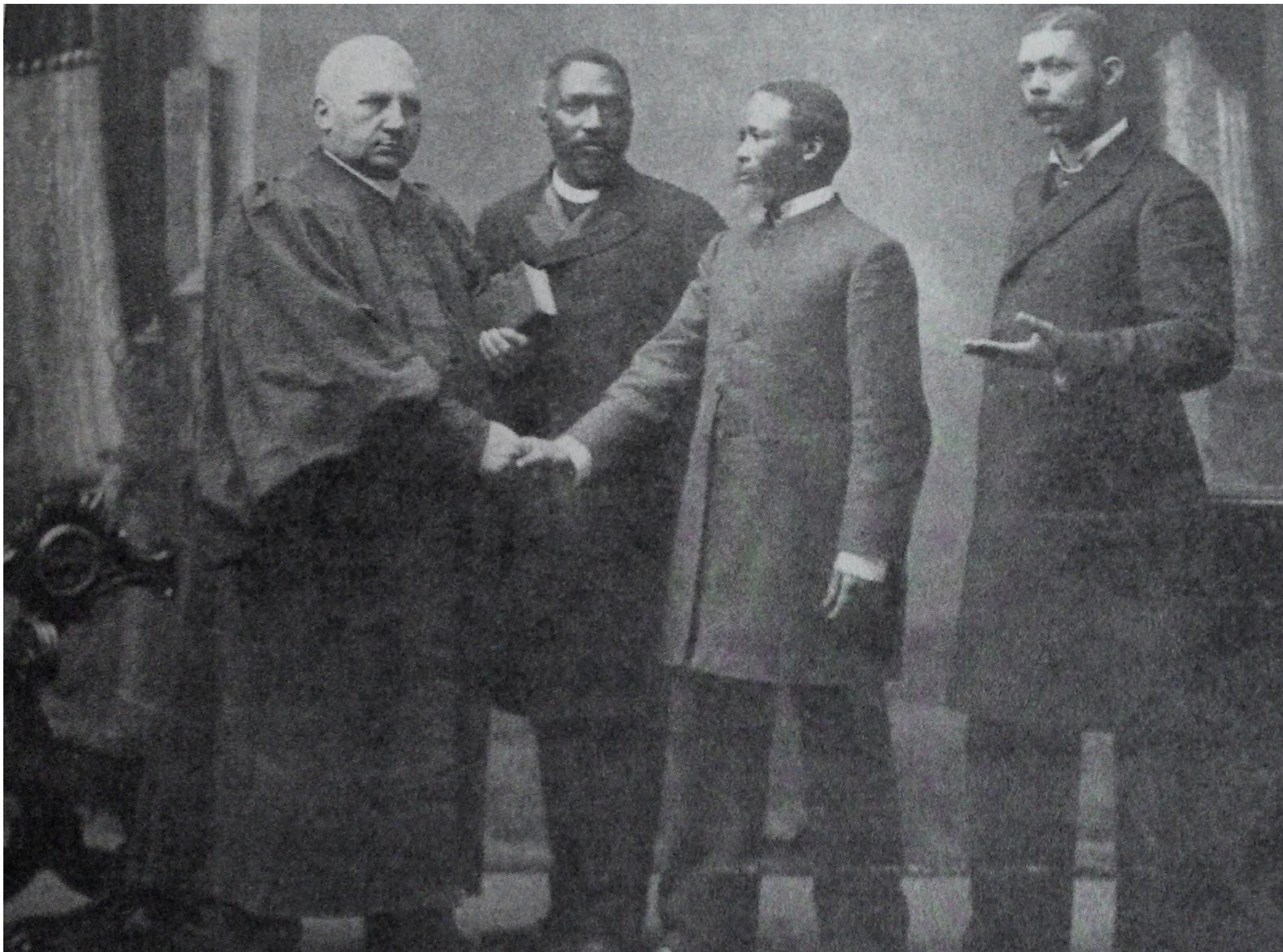
8. Äthiopien: Prozession der Mönche in der Passionszeit am Kloster Debre Damo (einem der ältesten im Land)

9. Äthiopien: Aufstieg
zum Kloster Debre
Damo
(nicht ganz ungefährlich
und ehe nur Männern
vorbehalten)



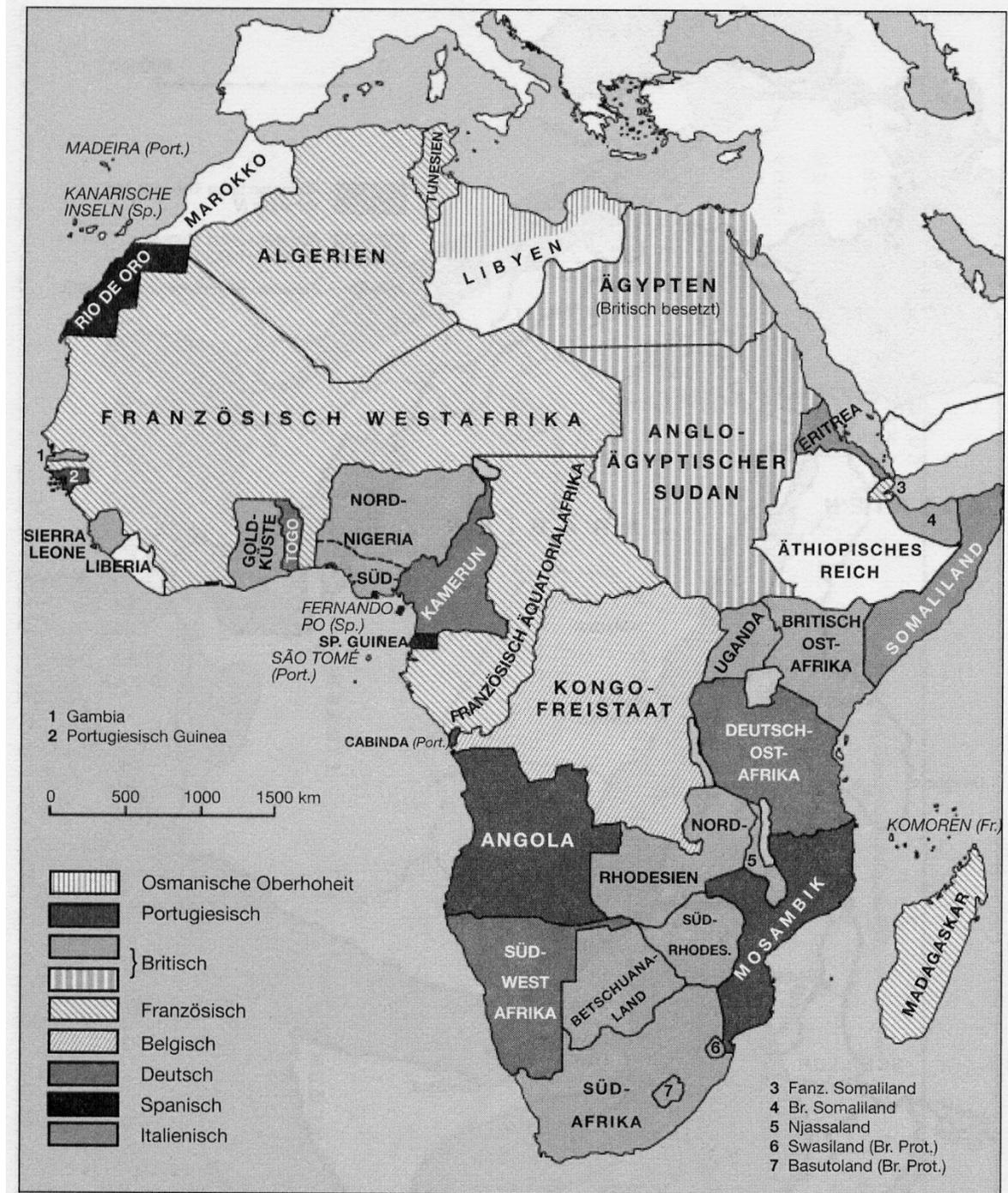
10. Südafrika: Mangena M.
Mokone (1851 – 1931),
gründete 1892 in Pretoria die
missionsunabhängige schwarze
,Ethiopian Church‘, Vorbild für
zahlreiche andere sich
„äthiopisch“ nennende schwarze
Kirchen im südlichen Afrika

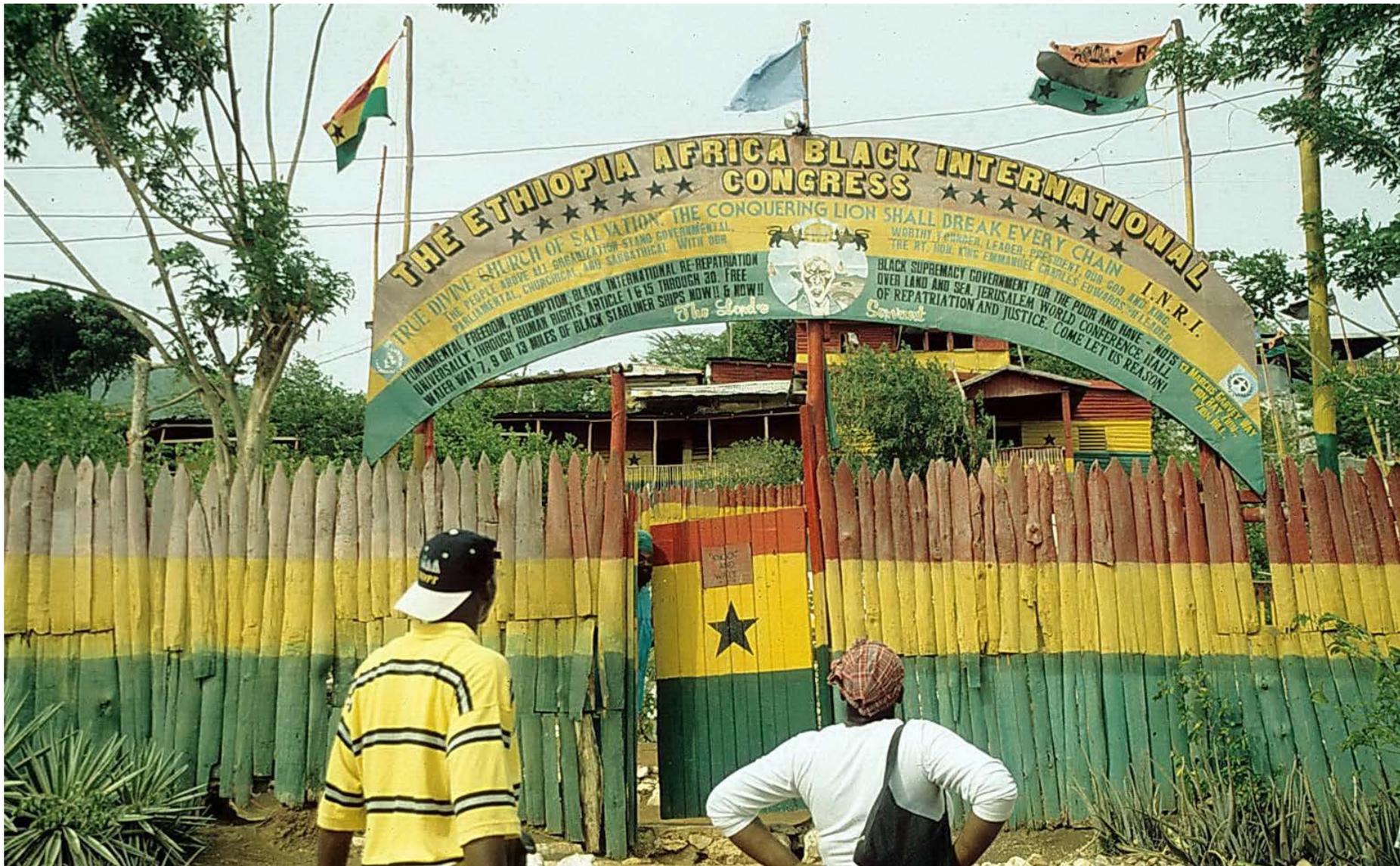




11. Äthiopismus als transatlantische Bewegung: 1896 Union der südafrikanischen „Ethiopian Church“ mit der US-afroamerikanischen (1816 in Philadelphia gegründeten) „African Methodist Episcopal Church“ (links im Bild AME-Bischof Henry Turner, mit James Dwane als Vertreter der Südafrikaner)

12. Das koloniale Afrika um 1900.
 In weißer Farbe dargestellt sind die nicht kolonisierten Länder, neben Liberia das christliche Äthiopien.





13. Jamaika, Hotspot des karibischen Äthiopismus. In den äthiopischen Nationalfarben rot-geld-grün gestaltetes Eingangstor zum Areal der ‚True Divine Church of Salvation‘ sowie des ‚Ethiopia Africa Black International Congress‘



Fotos: Copyright Klaus Koschorke. Bild 10 und 11 entnommen aus: CAMPBELL, J.T. (1998), Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa (Oxford / New York), p. 138 C+D (mit freundlicher Genehmigung des Vf.).

14. Jamaika, Hotspot des karibischen Äthiopismus und frühes Zentrum der „Zurück nach Afrika“-Bewegung

ⁱ Zu Marcos Zapata und der Cuzco-Schule cf. PALMER, A.L. (2008), The Last Supper by Marcos Zapata (c. 1753). A Meal of Bread, Wine and Guinea Pig (in: *Aurora: The Journal for the History of Art*, 54-73); ZENDT, C. (2010), Marcos Zapata's Last Supper. A Feast of European Religion and Andean Culture (in: *Gastronomica* 10, 9-11); MESA, J. DE/ GISBERT, T. (1982), *Historia de la pintura cuzqueña*. 2 vols. (La Paz); BROSEDER, C. (2014), *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean Worlds of Colonial Peru* (Austin), 29.

ⁱⁱ BAUMGARTNER, J. (1992), Evangelisierung in indianischen Sprachen. Die Bemühungen der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündigung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben (in: Sievernich, M. u.a. [Hgg.], *Conquista und Evangelisation*, Mainz, 313-347, v.a. 340-342); BECKMANN, J. (1971), Utopien als missionarische Stoßkraft (in: Baumgartner, J. [Hg.], *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft*, Immensee, 361-407); SPECKER, J. (1974), Missionarische Motive im Entdeckungszeitalter (in: Rzepkowski, H. [Ed.], *Mission – Präsent – Verkündigung – Bekehrung?*, Steyl, 80-91); SYLVEST, E.E. (1975), *Motifs of Franciscan Mission Theory in 16th Century New Spain* (Washington); PHELAN, J.L. (1956), *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604)* (Berkeley).

ⁱⁱⁱ KLAUS, S. (1999), *Uprooted Christianity: The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl* (Bonn), 11.

^{iv} „Es soll den Indianern nicht erlaubt sein, Handschriften von Predigtsammlungen, Zitaten und anderen Teilen der Hlg. Schrift zu besitzen, sondern nur die von den Bischöfen approbierte und von sprachkundigen Ordensleuten übersetzte *Doctrina Christiana* ...“ (Mexiko II [1565], zitiert nach BAUMGARTNER [1992], a.a.O., 341. Cf. PRIEN, H.-J. (2002), *Das Trienter Konzil (1545-1563) und der Rückgang lokalkirchlicher Experimente in Spanisch-Amerika* (in: Koschorke, K. [Ed.], *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums* [Wiesbaden], 163-188); PRIEN, H.-J. (1978), *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen), 255-261; BAUMGARTNER (1992), aaO 340-344; cf. PENRY, S.E. (2018), *Canons of the Council of Trent in Arguments of Priests and Indians over Images, Chapes and Cofradies in 17th Century Peru* (in: Francois, W. / Soen, V. [Eds.], *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*. Vol. 3 [Göttingen], 277-299); HENKEL, W. / PIETSCHMANN, H. (1984), *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I: Mexiko 1555 – 1897* (Paderborn etc.); HENKEL, W. / SARANYANA, J.-L. (2010), *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil II: Lima 1551-1927* (Paderborn etc.); DELGADO, M. (2017), *Katholizismus in Spanien, Portugal und ihren Weltreichen* (in: Schjoerring, J.H./ Hjelm, N.A. [Eds.], *Geschichte des globalen Christentums I* [Stuttgart], 105f. (“Gegen Bibelübersetzungen in der Volkssprache“), 56.87.89.94.102.

^v WICKI, J. (1976), *Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca. 1565-1585)* (in: ders., *Missionskirche im Orient* [Immensee], 213-229); DE SOUZA, T. (2002), *The Council of Trent (1545-1563): Its Reception in Portuguese India* (in: Koschorke, *Transkontinentale Beziehungen* [Wiesbaden], 189-202); DE SOUZA, T. (1998), *The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: Rape after a century-long courtship (1498-1599)* (in: Koschorke, K. [Ed.], „Christen und Gewürze“ [Göttingen], 31-42).

^{vi} BÖLL, V. (2012), *Die Jesuiten und die gescheiterte Katholisierung der äthiopisch-orthodoxen Kirche* (in: Koschorke, K. [Ed.], *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive* [Wiesbaden], 157-170); BÖLL, V. (1998), *Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jh.* (in: Koschorke, „Christen und Gewürze“, 43-58); HASTINGS, A. (1994), *The Church in Africa, 1450-1950* (Oxford), 130-161, v.a. 139ff. Cf. auch:

COHEN, L., A Postmortem of the Jesuits Banishment from Ethiopia (in: Francois, W. / Soen, V. [Eds.], *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*. Vol. 3 [Göttingen], 257-276).

^{vii} Dieser Brief fand seinen Weg sogar in die schwarze westafrikanische Presse (Lagos Standard, June 17, 1896): „Teach it [sc. Christianity] in Europe and Asia. I am having it taught in Africa“ (abgedruckt in: Koschorke, K. et.al. [Eds.] [2016], *Discourses of Indigenous Christian Elites ...* [Wiesbaden], 325f; ebenso wie ein anderer Menelik-Brief *ibid.*, 324f). Die Authentizität der Menelik-Briefe an europäische Missionare und Herrscher wird im Einzelnen unterschiedlich bewertet. Prof. Wolbert Smidt (Mekele-University, Äthiopien) hält das hier zitierte Schreiben (im Unterschied zu anderen) für unecht (Email vom 14.2.2019 und 5.10.2020). In jedem Fall aber dokumentiert es die Außenwahrnehmung des äthiopischen Kaisers in Teilen der westafrikanischen Öffentlichkeit als führendem Repräsentanten eines autonomen afrikanischen Christentums. Menelik II. vermochte ja auch durch seinen Sieg über die Italiener in der Schlacht von Adwa 1896 – auf dem Höhepunkt des europäischen Kolonialismus (!) - sein Land als einziges in Afrika (neben Liberia) von europäischer Kolonialherrschaft freizuhalten. Sein Vorgänger Tewodros II. (1855-68) hatte sogar Kreuzzugspläne zur „Befreiung“ Jerusalems geschmiedet. Die Evangelisierung Afrikas durch Afrikaner (anstelle westlicher Missionare) war generell ein Kernanliegen des sog. Äthiopismus (s. dazu unten); und Äthiopien – schwarz, christlich, (religiös wie politisch) unabhängig – stellte den Referenzpunkt sowie die Projektionsfläche solcher Bestrebungen dar.

^{viii} Siehe: KOSCHORKE, K./ HERMANN, A. (2014) (Eds.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG Vol. 25; Wiesbaden); KOSCHORKE, K. (2012) (Ed.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity* (StAECG 19; Wiesbaden); KOSCHORKE, K. (1998) (Ed.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6; Wiesbaden); KOSCHORKE, K. (2016), *Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity* (in: Hermann, A. / Burlacioiu, C. /Phan, P.C. [Eds.], *The 'Munich School of World Christianity'*. Special Issue of 'The Journal of World Christianity'. Vol. 6/1 [Pennsylvania], 28-56); BURLACIOIU, C. / HERMANN, A. (Eds.) (2013), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Fs. Klaus Koschorke (Wiesbaden); KOSCHORKE, K. (2010), „Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte“ (in: Friedli, R. et.al. [Eds.], *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* [Frankfurt a.M. etc.], 105-126); KOSCHORKE, K. (2016f), „Religion und Migration. Aspekte einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums“ (in: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 16, 123 – 144); KOSCHORKE, K. / HERRMANN, A. / LUDWIG, F. / BURLACIOIU, C. (Eds.) (2018), "To give publicity to our thoughts". *Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit* (StAECG 31; Wiesbaden); darin insbesondere p. 225-260 („Die Entstehung einer transregionalen und transkontinentalen indigen-christlichen Öffentlichkeit“) sowie p. 261-282 („Christliche Internationalismen um 1910“); KOSCHORKE, K. (2019), „Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community“. *Der 'Christian Patriot' und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900* (StAECG 34; Wiesbaden); KOSCHORKE, K., „Dialectics of the Three Selves“. *The ideal of a „self-governing“ native Church – from a missionary concept to an emancipatory slogan of Asian and African Christians in the 19th and early 20th centuries* (in: Hoffmeyr, H. / Stenhouse, J. [Eds.], *Internationalising Higher Education* [Zwarkop], 127 – 142).

^{ix} KOSCHORKE, K. (1998) (Ed.), „Christen und Gewürze“. *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten* (StAECG Vol. 1; Göttingen).

^x KIM, S.C.H. /KIM, K. (2015), *A History of Korean Christianity* (Cambridge), 19-44; KIM, S. (2014), 'Non-Missionary Beginnings' of Korean Catholic Christianity in the Late 18th Century (in: Koschorke, *Transkontinentale Beziehungen*, 73-98).

^{xi} So fand z.B. der erste Gottesdienst der Portugiesen auf indischem Boden in einem Hindu-Tempel statt, den die Portugiesen mit einer christlichen Kirche verwechselten.

^{xii} PAULAU, S. (2018), *Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus* (Diss.theol. Göttingen). Umgekehrt diente auch die katholische Übersee-Mission als schlagkräftiges Argument in den konfessionellen Debatten der Zeit; cf. PO-CHIA HSIA, R. (1995), *Mission und Konfessionalisierung in Übersee* (in: Reinhard, W. / Schilling, H. [Eds.], *Die Katholische Konfessionalisierung* [Gütersloh], 158 – 165).

^{xiii} So die „Ethiopian Church“, die 1896 in Pretoria vom ehemaligen methodistischen Prediger Mangena Maaka Mokone Mokone (1851-1931) (s. unten Bild n° 10) gegründet wurde und namensgebend für die folgende Welle missionsunabhängiger schwarzer Kirchengründungen im südlichen Afrika wurde. - Zum Äthiopismus siehe: KAMPHAUSEN, E. (2002), „Äthiopien als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit“ (in: Koschorke, *Transkontinentale Beziehungen*, 293–314); CAMPBELL, J.T. (1995), *Songs of Zion. The African Episcopal Church in the US and South Africa* (Oxford); FREDRICKSON, G.M. (1996), *Black liberation. A comparative history of Black ideologies in the United States and South Africa* (New York); MOITSADI MOETI (1997), *Ethiopianism. Creation of a nationalist order for African and the Africans in South Africa* (Boaba); BENESCH, K. (2004), *African diasporas in the New and Old Worlds. Consciousness and imagination* (Amsterdam/New York 2004); KALU, O.U. (2005), „Ethiopianism in African Christianity“ (in: ID. [Ed.], *African Christianity: An African Story* [Pretoria], 258–277. 337ff; HASTINGS, A. (1994), *The Church in Africa 1450-1950* (Oxford), 493ff. 338-358. 365ff. 437ff.

^{xiv} BARNES, A.E. (2018), *The Christian Black Atlantic. African Americans, Ethiopianism, and Christian Newspapers in Africa* (in: Koschorke et.al., „To give Publicity“, 345-362).

^{xv} THORNTON, J. (1984), *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491 – 1750* (in: *Journal of African History* 25, 147 – 167), 155; THORNTON, J. (1998), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400 – 1800* (Cambridge).

^{xvi} GRÜNDER, H. (1992), *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh), 58; cf. HASTINGS, A. (1994), *The Church in Africa 1450-1950* (Oxford), 73-86.

^{xvii} THORNTON (1998), *Atlantic World*, 252.262; cf. ID. (1993), „I Am the Subject of the King of Congo‘. African Political Ideology and the Haitian Revolution“ (*Journal of World History* 4, 1993, 181–214); HEYWOOD, L.M. / THORNTON, J.K. (2007), *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660* (Cambridge); YOUNG, J.R. (2007), *Rituals of Resistance. African Atlantic Religion in Kongo and the Low country South in the Era of Slavery* (Baton Rouge); NGONYA, K. W. (2009), *Kongolese Peasant Christianity and Its Influence on Resistance in 18th and 19th Century South Carolina* (M.A. Thesis, Ohio state University); DANIELS, D.D. (2014), *Kongolese Christianity in the Americas of the 17th and 18th Centuries* (in: Koschorke/Hermann, *Polycentric Structures*, 215-226).

^{xviii} SCHILLING, H. (2017), *1517. Weltgeschichte eines Jahres* (München).

^{xix} 1969 etwa wurde in Indien die ‚Church History Association of India‘ (CHAI) mit dem Ziel einer Christentumsgeschichte in „indischer Perspektive“ neu gegründet und 1973 die ‚Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana‘ (CEHILA) als kontinentaler Zusammenschluss

lateinamerikanischer Historiker mit einem befreiungstheologischen Ansatz. Überregionale und transkontinentale Kooperation war das Ziel der 1982 ins Leben gerufenen ‚History Group‘ der ‚Ecumenical Association of Third World Theologians‘ (EATWOT) sowie anderer Assoziationen im sog. globalen Süden.

^{xx} Zum dort geführten Diskurs über das Konzept einer ‚(History of) World Christianity‘ cf. IRVIN, D. (2008), *World Christianity – An Introduction* (in: *The Journal of World Christianity* I:1, 1-26).

^{xxi} Ein erster Überblick etwa über asiatisch-christliche Autoren aus verschiedenen Jahrhunderten (seit den ersten Anfängen bis zum 20. Jh.) findet sich – regional gegliedert – in der dreibändigen Literaturgeschichte, hg. von: ENGLAND, J.C. / KUTTINANIMATTATHIL, J. ET.AL. (Eds.) (2002-2004), *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources*. Vol 1-3 (Maryknoll, New York). – Die Publizistik indigen-christlicher Eliten aus Asien und Afrika um 1900 war Gegenstand des München-Hermannsbürger Journale-Projektes; wichtige Hinweise finden sich im Dokumentationsband (KOSCHORKE, K. / HERRMANN, A. / MOGASE, E.P. / BURLACIOU, C. [Eds.] [2016], *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900. A Documentary Source Book from Selected Journals* [Wiesbaden]) sowie im – oben bereits genannten – Auswertungsband dieses Forschungsprojektes (KOSCHORKE ET.AL. [2018], „To give publicity“). Diese Journale stellen ein bislang noch weitestgehend unerschlossenes Quellenkorpus zur Gewinnung indigener Perspektiven dar und sind – trotz teils transkontinentaler Zirkulation – vielfach oft allenfalls einzelnen Regional-Spezialisten bekannt.

^{xxii} Zum Sierra Leone-Experiment 1792ff und afroamerikanischen Remigrationsbestrebungen im 19. Jh. cf. HASTINGS, A. (1994), *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford), 173-188.181: “Thus in 1792 the already existing African, English-speaking, Protestant society which had come into existence in diaspora over the preceding half-century established a foothold in Africa”; SANNEH, L. (1999), *Abolitionists abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa* (Cambridge/London); HANCILES, J. (2008), *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll); HANCILES, J. (2014), *The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820–1920* (in: Koschorke et.al., *Polycentric Structures*, 29-50).

^{xxiii} Zur afroamerikanischen Mission in Afrika cf.: RUSSEL, H.O. (2000), *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the 19th Century* (New York); JACOBS, S.M. (Ed.) (1982), *Black Americans and the Missionary Movement in Africa* (Westport); WILLIAMS, W.L. (1982), *Black Americans and the Evangelization of Africa, 1877–1900* (Madison); ENGEL, E. (2015), *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939* (Stuttgart).

^{xxiv} S. BARNES (2018), *The Christian Black Atlantic*, 345-362; DAVID, D.D. (2018), *The African League of Liberia and the Vindicationist Discourse of the Black Atlantic, 1902 – 1918* (in: Koschorke et.al., “To give Publicity”, 331-344).

^{xxv} THIEMER-SACHSE, U. (Ed.)/ KUNZMANN (Tr.), (2004), *Felipe Guamán Poma des Ayala: Die neue Chronik und gute Regierung / El Primer Nueva Corónica Y Buen Gobierno: Faks.-Ausg. u. Übersetzung auf CD-ROM* (Berlin), p. 13.

^{xxvi} Weitere Literatur: ADORNO, R. (2000), *Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* (Austin: University of Texas Press); PRIEN (1978), *Geschichte*, 221-228; STEINER, M. (1992), *Guamán Poma de Ayala und die Eroberer Perus. Indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand* (Saarbrücken).

^{xxvii} Weitere Beispiele finden sich im Themenheft von *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 16 (2006); s. dort die Beiträge von Richard Nebel („Mestizische und indigen-christliche Autoren im kolonialen Mexiko“, p. 142-161), Paul Jenkins („Westafrikanische Pastoren als Pionierhistoriker: Carl C. Reindorf (1834-1917) und Samuel Johnson (1846-1901) und Werner Ustorf („Oludah Equiano [1745-1797] – afrikanischer Christ, Publizist und Abolitionist“, p. 116-128).

^{xxviii} Siehe etwa die Beiträge in: TAVÁREZ, D. (Ed.) (2017), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America* (Boulder/CO); GLEI, R. / JASPERT, N. (Eds.) (2016), *Locating Religions. Contact, Diversity, and Translocality* (Boston); WELTECKE, D. (2016), *Space, Entanglement and Decentralisation: On How to Narrate the Transcultural History of Christianity, 550 to 1350 CE* (ibid., 315–344); AMSLER, N. / BADEA, A. / HEYBERGER, B. / WINDLER, C. (Eds.) (2019), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization* (London 2019 [im Druck]); EMICH, B. /2019), *Afterword: Localizing Catholic missions in Asia. Framework conditions, scope for action and social spaces* (ibid., 218-229).

^{xxix} Zu Beispielen aus dem südlichen Afrika im 19. Jh. s. ELPHICK, R. (2012), *The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa* (Charlottesville / London), zu Paradigmen aus Indien und Asien um die Wende vom 19. zum 20. Jh. cf. KOSCHORKE (2019), „Owned and Conducted“, 51-53. 254ff. 266ff. Indische Christen etwa verurteilten den Rassismus europäischer Kirchenleute als Widerspruch zum Christentum als universaler „religion of love“ sowie als „the most damnable of all heresies into Christ' Church“ („Christian Patriot“ 20.02.1896 p. 4; 23.10.1909 p. 6). Sie machten es sich zum Grundsatz, zur Kritik der kolonialkirchlichen Verhältnisse vor Ort „to look around and to see what is being done in other parts of the world ...“ („Christian Patriot“ 11.03.1905 p. 5). Aber Belege eines globalen Bewusstseins indigen-christlicher Eliten und der daraus resultierenden Kritik lokaler Entwicklungen finden sich bereits sehr viel früher. Im Jahr 1745 verfasste etwa der schwarzafrikanische Pastor Jacobus Elisa Capitein in der holländischen Kolonie Elmina (im heutigen Ghana) einen bitteren Beschwerdebrief an die kirchlichen und politischen Autoritäten in Amsterdam, in der er auf die ungleich besseren Arbeitsbedingungen verwies, derer sich seine indischen Kollegen in der dänisch-lutherischen Kolonialkirche im südindischen Tranquebar erfreuten. Dortige Experimente zur Bildung eines einheimischen Pastorats wiederum waren von entsprechenden Nachrichten aus Boston über indianische Pfarrer im britisch beherrschten Neuengland inspiriert.

Lokale Gemeinschaften und Bewegungen konnten sich natürlich vom jeweiligen Mainstream auch separieren und die Verbindung zu anderen Zweigen des universalen Christentums ablehnen. In Japan kam es Mitte des 19. Jh. nach Jahrhunderten der Verfolgung und erzwungener Isolation erstmals wieder zu Kontakten zwischen den japanischen Untergrund-Christen (den Sempuku Kirishitan) und europäischen Missionaren. Ein Teil der Sempuku Kirishitan schloss sich daraufhin wieder der römisch-katholischen Kirche an, ein anderer (die Kakure Kirishitan) beharrte auf nun selbstgewählter Separation. Unter chinesischen Christen gab es Anfang des 20. Jh. zahlreiche Bestrebungen zur Bildung missionsunabhängiger Gemeinschaften unter chinesischer Leitung. Dies führte einerseits zur Gründung der überkonfessionellen ‚Church of Christ in China‘ als Vertreter einer „weichen“ (ökumenisch orientierten) Typs und andererseits der ‚True Jesus Church‘ (Zhen Yesu jiahui) als Repräsentant einer „harten“ (ethnonationalistischen und teils sogar xenophoben) Variante des chinesischen Independentismus (cf. XI, LIAN [2010], *Redeemed by Fire. The Rise of Popular Christianity in China* [New Haven], 9.42-63, v.a. 49f).

^{xxx} Deutsche Übersetzung in: KOSCHORKE, K./ LUDWIG, F./ DELGADO, M. (Eds.) (4 2014), *Außereuropäische Christentumsgeschichte .. 1450-1990* (Neukirchen), 122f; cf. PAULAU, S. (2018), *Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus* (Diss.theol. Göttingen); ULLENDORFF, E. (1987), *The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia* (in: *Journal of Semitic Studies* 32/1, 159-176).

^{xxx}_i TOEPEL, A. (2008) (Hg./Übers.), Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa (Darmstadt), 75-83; BUDGE, E.A.W. (1928) (Tr.), The Monks of Kublai Khan (London); MOFFET, S.H. (1992), A History of Christianity in Asia I (San Francisco), 430-435; BAUM, W. / WINKLER, D.W. (2000), Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer (Klagenfurt), 85-91.

^{xxx}_{ii} MUNDADAN, A.M. (1967), The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob 1498-1552 (Bangalore), 83.