
Der Padroado-Propaganda-Konflikt

im katholischen Indien und die Entstehung Rom-unabhängiger Katholizismen
im Asien der Jahrhundertwende (19./20. Jh.)

von Klaus Koschorke

Zusammenfassung

Der Padroado-Propaganda-Konflikt im Indien und Sri Lanka des 19. Jh.s war keineswegs nur der Streit zweier rivalisierender hierarchischer Instanzen – der portugiesischen Krone und der päpstlichen Missionszentrale. Er mobilisierte auch Laienchristen und einheimische Priester vor Ort und führte zunächst innerkatholisch zum sog. »goanesischen Schisma« und später zur Genese rom-unabhängiger Katholizismen in Indien und dem benachbarten Ceylon (Sri Lanka), mit Ausstrahlung auch auf andere Regionen in Asien. Der vorliegende Beitrag diskutiert zwei solcher Rom-freier Bewegungen: die 1888 gegründete *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India* und die 1902 etablierte *Iglesia Filipina Independiente*, die alsbald Beziehungen zueinander aufnahmen. Getragen wurden sie nicht nur von Traditionalisten, sondern v. a. auch von modernen einheimischen Eliten. Beide Kirchen ordnen sich zugleich ein in den weiteren Zusammenhang independentistischer Bewegungen im christlichen Asien und Afrika, die zu Beginn des 20. Jh.s vor allem in protestantischen Missionsgebieten zu beobachten war.

Schlüsselbegriffe

- Padroado-Propaganda-Konflikt
- Goanesisches Schisma
- rom-unabhängige Katholizismen
- missionsunabhängige Bewegungen

Abstract

The Padroado-Propaganda conflict in India and Sri Lanka in the 19th century was by no means just a dispute between two rival hierarchical authorities – the Portuguese crown and the pontifical mission center. It also mobilized lay Christians and local priests and led first to the so-called »Goan schism« within the Catholic Church and later to the genesis of forms of Catholicism in India and neighboring Ceylon (Sri Lanka) which were independent of Rome, with spillover effects to other regions in Asia as well. This article discusses two such Rome-free movements: the *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India*, founded in 1888, and the *Iglesia Filipina Independiente*, established in 1902. These movements swiftly established relations with each other. Both movements were supported not only by traditionalists, but also by modern, indigenous elites. At the same time, both churches fit into the broader context of independentist movements in Christian Asia and Africa, which could be observed at the beginning of the 20th century, especially in Protestant missionary areas.

Keywords

- Padroado-Propaganda conflict
- Goan schism
- Forms of Catholicism independent of Rome
- Movements independent of mission influence

Sumario

El conflicto Propaganda-Padroado en la India y Sri Lanka en el siglo XIX no fue en absoluto una simple disputa entre dos autoridades jerárquicas rivales – la corona portuguesa y el centro misionero papal. También movilizó a los cristianos laicos y a los sacerdotes locales y condujo primero al llamado »cisma de Goa« dentro de la Iglesia católica y más tarde a la génesis de los catolicismos independientes de Roma en la India y en la vecina Ceilán (Sri Lanka), que también se extendieron a otras regiones de Asia. Este artículo analiza dos de estos movimientos independientes de Roma: la *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India*, fundada en 1888, y la *Iglesia Filipina Independiente*, creada en 1902, que pronto establecieron relaciones entre sí. Estos movimientos fueron apoyados no sólo por los tradicionalistas, sino también por las élites indígenas modernas. Al mismo tiempo, ambas iglesias se inscriben en el contexto más amplio de los movimientos independentistas de cristianos en Asia y África, que se pudieron observar a principios del siglo XX, especialmente en las zonas de misión protestantes.

Palabras clave

- Conflicto de Propaganda-Padroado
- Cisma de Goa
- Catolicismos independientes de Roma
- Movimientos independientes de la misión

Eines der klassischen Themen der katholischen Missionsgeschichte Südasiens stellt der sogenannte *Padroado*-Propaganda-Konflikt im Indien des 19. Jahrhunderts dar.¹ Ausgelöst wurde er durch die Neuorganisation der katholischen Asienmission unter Papst Gregor XVI. (reg. 1831-1846). Diese kollidierte mit den traditionellen Patronatsrechten Portugals bei der Besetzung kirchlicher Ämter in Übersee – Rechten, auf denen Portugal hartnäckig insistierte, obwohl es schon infolge seiner schrumpfenden Kolonialpräsenz auf dem indischen Subkontinent immer weniger fähig (und willens) war, die aus dem Missionspatronat erwachsenden Verpflichtungen auch zu erfüllen. 1834 begann die päpstliche Missionszentrale – die *Congregatio de Propaganda Fide* – mit der Einrichtung Apostolischer Vikariate bzw. eigener Organisationsstrukturen in Indien, unter Missachtung überkommener portugiesischer Vorrechte. 1838 reduzierte der Vatikan im berühmten Breve *Multa praeclare* die Jurisdiktion der Erzdiozese Goa auf die Gebiete unter aktueller portugiesischer Kontrolle. Dieser Entscheid wurde jedoch von portugiesischer Seite nicht anerkannt. Es folgten heftige und teils gewalttätige Auseinandersetzungen, die um 1850 einen Höhepunkt erreichten. Der Konflikt schwelte lange Zeit und fand erst mit dem Konkordat von 1886 unter Papst Leo XIII. (reg. 1878-1903) ein vorläufiges Ende. Das Konkordat sah eine Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche vor und ermöglichte so die Errichtung einer einheitlichen katholischen Hierarchie in ganz Indien mit insgesamt sieben Kirchenprovinzen. Dabei wurde die Provinz in Goa dem *Padroado* und die übrigen (Agra, Bombay, Verapoly, Calcutta, Madras, Pondicherry) der *Propaganda* unterstellt. Zugleich führte das Konkordat zu Neuerungen im katholischen Schulwesen und auf anderen Feldern kirchlichen Lebens.

Der *Padroado*-Propaganda-Konflikt war weit mehr als nur der Streit zweier rivalisierender hierarchischer Instanzen um jurisdiktionelle Kompetenzen. Er mobilisierte auch die Basis und führte zunächst innerkatholisch zum sog. »goanesischen Schisma« und später zur Genese rom-unabhängiger Katholizismen in Indien und dem benachbarten Ceylon (Sri Lanka), mit Ausstrahlung auch auf andere Regionen in Asien. In Goa (und anderen zuvor dem portugiesischen *padroado* unterstehenden Gemeinden) stießen die organisatorischen Neuerungen der Kurie seit den 1830er Jahren auf den entschiedenen Widerstand einheimischer Gläubiger und Priester. Diese hatten ein durchaus beachtliches Eigenbewusstsein sowie teils auch einen ausgeprägten lusophonen Patriotismus entwickelt. Zugleich konnten sie auf eine ruhmreiche Vergangenheit zurückblicken – darunter insbesondere auf die heroischen Aktivitäten goanesischer Oratorianer wie des später heiliggesprochenen Joseph Vaz (1651-1711), die im 17. und 18. Jahrhundert im benachbarten Ceylon als Untergrundpriester maßgeblich zum Wiedererstarken des dort unter niederländischer Herrschaft verfolgten Katholizismus beigetragen hatten. Der Widerstand

1 Vgl. u. a. Hubert JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. VI/1, Freiburg/Basel/Wien 1985 [Nachdruck], 619-624; Josef SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte, Kaldenkirchen* [1925], 454ff.; Vito PERNIOLA (Hg.), *The Catholic Church in Sri Lanka. The British Period*, Vol. I-VIII, Dehiwala 1992-2003; Ernest R. HULL, *Bombay Mission History: With a Special Study of the Padroado Question*, Vol. I/II, Bombay 1927/1930; Bede BARCATT, *A history of the southern vicariate of Colombo*, Vol. I, Ampitiya 1991; Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Vol. II, Maryknoll, NY 2005, 431-433.

2 Vgl. Klaus KOSCHORKE, *Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*, in: Richard FRIEDLI / Jan A. B. JONGENEEL / Klaus KOSCHORKE / Theo SUNDERMEIER / Werner USTORF (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt a. M. / New York / Oxford u. a. 2010, 105-126; DERS. / Adrian HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2014; sowie die verschiedenen Beiträge zum Thema in: Ciprian BURLACIOIU / Adrian HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer*

polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums. Festschrift Klaus Koschorke, Wiesbaden 2013.

3 Wei JIANG, »True Catholicism« in Colonial South Asia: The Independent Catholics in Ceylon and India in the late Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Wiesbaden 2022.

goanesischer Traditionalisten gegen die vom Vatikan verfügten organisatorischen Neuerungen führte in Goa und anderen Gebieten (wie Bombay) zum sogenannten *goanesischen Schisma* der Jahre zwischen 1838 und 1862 (bzw. 1886). Dabei handelte es sich zwar nicht um ein Schisma im strikten kirchenrechtlichen Sinn (da die Autorität des Papstes von beiden Konfliktparteien nicht in Frage gestellt wurde). Wohl aber etablierte sich vielerorts eine »doppelte Jurisdiktion«, das heißt das Nebeneinander von Padroado- und Propaganda-Gemeinden auf engem Raum. Begleitet waren die Auseinandersetzungen wiederholt von Akten der Gewalt.

Das Konkordat von 1886 entschärfte zwar die Situation. Es bedeutete aber keineswegs das Ende der Streitigkeiten. Vielmehr löste es neue Kontroversen aus und führte in Indien wie in Sri Lanka zur Entstehung einer Rom-unabhängigen Protestbewegung. Diese vernetzte sich ihrerseits mit anderen christlichen Gruppen und suchte sich zugleich einer Allianz Rom-freier Katholizismen in Asien und weltweit anzuschließen. Die Rede ist von der 1888 etablierten *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India*. Diese wird in traditionellen Darstellungen zur katholischen Missionsgeschichte Asiens allenfalls kurz erwähnt (etwa unter dem Stichwort »jakobitische Schismatiker«). Sie hat jedoch – ebenso wie andere Rom-freie Bewegungen im Asien um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert – in jüngster Zeit im Rahmen der Diskussion um polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte² erhebliche Beachtung gefunden und nun in der 2022 erschienenen Studie von Wei Jiang eine monographische Behandlung erfahren.³ Andere neuere Publikationen sowie ein Digitalisierungsprojekt befassen sich mit der 1903 gegründeten *Iglesia Filipina Independiente* (IFI), mit der die unabhängigen Katholiken Sri Lankas alsbald in Kontakt traten.⁴ Zugleich ordnen sich diese regionalen Protestbewegungen ein in den weiteren Horizont eines indigenen kirchlichen Independentismus in Asien und Afrika um das Jahr 1900, bei dem sich – getragen zumeist von protestantischen Akteuren – innerkirchliche Emanzipationsbestrebungen mit dem aufkommenden Nationalismus asiatischer und afrikanischer Gesellschaften in der Hochphase des europäischen Kolonialismus verbanden.⁵

Bemerkenswert an der Genese der unabhängigen katholischen Bewegung in Sri Lanka und Teilen Indiens ist unter anderem die *heterogene Trägerschaft*. Es waren keineswegs nur Traditionalisten und Nostalgiker, die den alten Zeiten nachtrauerten und sich gegen die neuen – von der Propaganda entsandten – Priester aus Italien, Frankreich oder Spanien wehrten, die in Sri Lanka zunehmend die altgedienten (und landeskundigen) goanesischen Oratorianer ersetzten. Die Opposition wurde ebenso von engagierten Laien und Vertretern der westlich gebildeten modernen Elite getragen. Diese machten sich zum Wortführer zunächst der Padroadisten und später der »schismatischen« Independentisten in Goa, Indien und Sri Lanka.

4 Zu neueren Forschungen zur IFI siehe neben der Studie von Peter-Ben SMIT (*Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place*, Leiden/Boston 2011) insbesondere die Arbeiten von Adrian Hermann; so jüngst: Adrian HERMANN, *Native Christians Writing Back? The Periodicals of the Iglesia Filipina Independiente in the Early Twentieth-Century Philippines*, in: Arun W. JONES (Hg.), *Christian Interculture: Texts and Voices from Colonial and Postcolonial Worlds*, Penn State University Press 2021, 189–213; DERS., *Selected Journals from Four Regions: IV. The Philippines*, in: Klaus KOSCHORKE/Adrian

HERMANN/Ciprian BURLACIOIU / Phuti MOGASE (Hg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*, Wiesbaden 2016, 337–446; DERS., *Philippinen*, in: Klaus KOSCHORKE/Adrian HERMANN/Frieder LUDWIG/Ciprian BURLACIOIU (Hg.), »To give publicity to our thoughts«. *Journalle asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit*, Wiesbaden 2018, 53–62, 83–91, 109–114, 133–140, 191–202; sowie das von ihm initiierte digitale Editionsprojekt der British Library: *Anti-coloni-*

alism and religious independence in the Philippines around 1900: Preserving the archival records of the early history of the Iglesia Filipina Independiente. An Endangered Archive Project at *The British Library* (<https://doi.org/10.15130/EAP855>).

5 Vgl. Klaus KOSCHORKE, *Christliche Internationalismen um 1910*, in: KOSCHORKE/HERMANN/LUDWIG/BURLACIOIU, »To give Publicity to our thoughts« (Anm. 4), 261–282, v. a. 263 ff.

Für die erste Gruppe steht etwa der goanesische Priester Miguel Filipe, der 1842 als Subdikon aus Goa ins srilankanische Mantotte kam. Bereits zwei Jahre später wurde er vom Apostolischen Vikar von Jaffna, Bettachini, seines Amtes enthoben, da er die örtlichen Katholiken zum Widerstand gegen die neuen europäischen Missionare anstachelte, die Autorität des Apostolischen Vikars bestritt und »schreckliche Dinge« über die Propaganda verbreitete.⁶ Auch später zählte die Region um Mannar und Mantotte im Norden der Insel zu den Hotspots des srilankanischen Independentismus. Überregional anerkannter Sprecher der Padroadisten in Indien und Ceylon wurde José Camillo Lisboa (1823-1897), Arzt, Professor in westlicher Medizin, Syndikus der Universität Bombay und Botaniker mit erheblichem Einfluss in goanesischen intellektuellen Kreisen in Indien, Ceylon und Europa. Zusammen mit seinem Neffen Pedro Manuel Lisboa Pinto (1856-1898), der sich später der Padroado-Kampagne in Ceylon widmete, wurde er auch politisch aktiv. Er war Mitbegründer des politischen Wochenblattes *Abelha de Bombaim* in Bombay und agitierte gegen den Machtmissbrauch durch den portugiesischen Gouverneur von Goa. Zugleich betonte er aber seine Loyalität gegenüber der portugiesischen Krone und verstand sich nicht weniger als seine Gesinnungsgenossen in Europa als portugiesischer Patriot. Im Umfeld der Debatten um das Konkordat von 1886 plante er eine Delegation der Pro-*Padroado*-Fraktion in Bombay und Goa nach Europa, um sowohl den König von Portugal wie den Heiligen Stuhl in Rom in direkter Kommunikation – also unabhängig von den Einflüsterungen der Propaganda-Bischöfe in Asien – über die Anliegen der indischen Katholiken zu informieren. Zu diesen Anliegen zählte der Wunsch nach Beibehaltung des portugiesischen Patronats ebenso wie die Forderung nach Errichtung einer einheimischen Hierarchie in allen dem *Padroado* unterstehenden Missionen in Indien, Ceylon und Malacca.⁷

Diese Gesandtschaft brach im März 1887 von Bombay aus nach Lissabon auf. Sie stand unter Leitung des bereits erwähnten Pedro Manuel Lisboa Pinto als »Delegate of the Eastern Catholics of the Padroado«. Allerdings fanden die »östlichen Katholiken« weder in Portugal noch in Rom Gehör. Damit waren alle Hoffnungen auf eine Regelung im Rahmen des bestehenden Kirchensystems beendet. Pinto kehrte nach Indien zurück, gab das *Padroado*-Unternehmen auf und schloss sich den unabhängigen Katholiken Ceylons an. Diese hatten im Februar 1888 – in Protest gegen die starre Haltung Roms unter einem »irregeleiteten und falsch informierten« Papst [Leo XIII.] – mit dem »Joch der Propaganda« gebrochen und waren umgehend vom römisch-katholischen Erzbischof von Colombo, dem Franzosen Christoph-Étienne Bonjean O.M.I., exkommuniziert worden. Zentrum der neuen Gemeinschaft (die zunächst unter dem Namen *Independent Catholic Mission* firmierte) wurde die Kirche Buona Morte in Hultsdorf (im heutigen Distrikt 16 von Colombo).⁸

Die weitere Entwicklung des unabhängigen Katholizismus auf der Insel kommentiert Wei Jiang, deren detaillierter Darstellung ich hier folge, mit diesen Worten:

»We emphasize two aspects in the short history of this Mission. On the one hand, it was the laymen's agency and quest for religious and social changes of the Catholics in

6 JIANG, »True Catholicism« (Anm. 3), 108-109, 98ff.

7 Ebd., 68-72.

8 Ebd., 117ff, 120ff.

9 Ebd., 117.

10 Ebd., 125 und 141.

11 Zur Genese und Geschichte der IFI vgl. neben den Hinweisen in Anm. 4 folgende Titel: Lewis B. WHITTEMORE, *Struggle for Free-*

dom. History of the Philippine Independent Church, Greenwich 1961; Mary D. CLIFFORD, *Iglesia Filipina Independiente: The Revolutionary Church*, in: Gerald H. ANDERSON (Hg.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca 1969, 223-255; John N. SCHUMACHER, *Revolutionary Clergy, The Filipino Clergy and Nationalist Movement, 1850-1903*,

Quezon City 1981; DERS., *The Propaganda Movement 1880-1895. The Creation of a Filipino Consciousness*, Quezon City 1997; Megan C. THOMAS, *Isabelo de los Reyes and the Philippine Contemporaries of La Solidarad*, in: *Philippine Studies* 54 (2006) 315-356.

Ceylon that called for a change of subjection. The intensified coercive measures of the propaganda bishops over the Padroadist congregations might have been the trigger of their identification with of the global trend of the independent Catholic movement reacting to the first Vatican Council. On the other hand, the independent Catholics were not isolated from the dynamic social movements in Ceylon that aimed at creating a modern and industrial civil society. Such movements had attracted elites from all religious backgrounds, specifically Buddhists, Muslims, and even our Independent Catholics«. ⁹

Die Einzelheiten dieser ebenso spannenden wie verwickelten Geschichte sind der genannten Monographie von Wei Jiang zu entnehmen. Deren Komplexität wird nochmals gesteigert durch Personen wie Antonio Francisco Xavier Alvares (1836-1923), durch den die Entwicklung der jungen Bewegung eine entscheidend neue Wendung nahm. Alvares war ein ehemaliger römisch-katholischer Priester aus Goa, der maßgeblich an der Vorbereitung der erfolglosen Europa-Reise indischer Padroadisten von 1887 beteiligt gewesen war. Nach deren Scheitern beschloss er, Goa zu verlassen und sich der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Kottayam im indischen Travancore anzuschließen. Auf Bitten der unabhängigen Katholiken in Colombo nun, die seit ihrer Exkommunikation durch den römischen Erzbischof Bonjean ohne geistliche Betreuung dastanden und sich daraufhin »unter den Schutz des [syrisch-orthodoxen] Patriarchen von Babylon« stellten, wurde Alvares 1887 vom Metropoliten Mar Dionysius VI. (1858-1934) mit dem Titel eines Apostolischen Präfekten nach Colombo geschickt, wo er im August 1888 die erste Messe in der Kirche Buona Morte zelebrierte. Sowohl in Colombo wie in Mannar erhielten die Independentisten in der Folgezeit weiteren Zulauf. Für 1888 gaben sie selbst ihre Zahl auf der Insel mit ca. 10.000 an (andere Quellen sprechen von ca. 5.000 Mitgliedern). Zusammen mit Lisboa Pinto kümmerte sich Alvares aber auch um die ehemals dem portugiesischen *Padroado* unterstehenden indischen Gemeinden in Bombay, Travancore und Madras. 1889 wurde Alvares dann als »Mar Julius I.« zum syrisch-orthodoxen »Erzbischof von Ceylon, Goa und Indien« (unter Ausschluss von Malabar) konsekriert. ¹⁰ Damit waren die katholischen Independentisten Ceylons zugleich in die »Malankara Syrian Orthodox Church« integriert und Teil der thomaskirchlichen Tradition Indiens geworden. In der Folge nahm die Bewegung den neuen Namen *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India* an. Zugleich suchte sie weiterhin Verbindung auch zu anderen Rom-freien Kirchen in Asien und weltweit aufzunehmen.

Ein dauerhaftes Problem der neuen Gemeinschaft war der *Priestermangel*. Denn der Nachschub geweihter Kleriker aus Goa und Travancore stockte. 1903 erfuhr Stephen Silva, prominenter Laienrepräsentant (»Trustee«) der unabhängigen Katholiken in Colombo, aus der internationalen Presse von der Existenz der *Iglesia Filipina Independiente* (IFI) in den Philippinen. Diese – bis heute bestehende – größte rom-unabhängige katholische Kirche Asiens war 1902 durch die Aktivitäten des philippinischen Intellektuellen Isabelo de los Reyes (1864-1938) und des ehemaligen philippinischen römisch-katholischen Priesters Gregorio Aglipay (1860-1940) gegründet worden. Die IFI kann als spätes Resultat der philippinischen Revolution von 1896 und besonders der langwierigen Konflikte zwischen dem philippinischen Klerus und den hegemonialen spanischen Mönchsorden bezeichnet werden, die sich besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Inselreich intensiviert hatten. Zentrale Akteure waren dabei neben den Vertretern der einheimischen Geistlichen die sogenannten *ilustrados* (»Aufgeklärten«), die kosmopolitische Schicht philippinischer Intellektueller, die zunächst Gleichbehandlung unter dem spanischen Gesetz und später die Freiheit erst von spanischer und dann von amerikanischer Kolonialherrschaft forderten. ¹¹

Stephen Silva sah in der IFI offenkundig einen natürlichen Verbündeten, weshalb er am 23.4.190e folgendes Schreiben an Gregorio Aglipay als das Oberhaupt der IFI schickte. Dieser Brief wurde sowohl auf Englisch wie Spanisch wie auch in Übersetzung ins lokale Tagalog in der Presse der IFI veröffentlicht. Er ist – auch ganz abgesehen vom Thema Priestermangel – allein schon durch diese prominente Form der Veröffentlichung höchst bedeutend als frühes Dokument der direkten Kontaktaufnahme zweier rom-unabhängiger katholischer Kirchen im Asien zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

A Letter from the Independent Catholics of Ceylon

His Lordship The Right Rev. Aglipay

Bishop of the Independent Catholic Church
Manila/Philippine Island[s]
May it please Your Lordship,

Having accidentally read a paragraph in an American Magazine about your movement in the capital of the Philippine Island, I beg to write you the following.

We, who are at present called the Independent Catholics of Ceylon, had been a religious body under the patronage of the Kings of Portugal from time immemorial up to the year 1886 subject of course to the spiritual jurisdiction of the Roman Catholic Church. We had all throughout received clergy for our ministrations from the Archdiocese of Goa in India.

In 1886, the Pope and the King of Portugal entered into a Concordat whereby the King of Portugal undertook to withdraw his patronage from Ceylon. The Pope on the authority of this Concordat obliged us to go under the French Oblates who are in the Island. But our Christians refused to obey this order and closed our Churches against them. Subsequently, we joined the Church of Antioch and worked with some Goa clergy. We find difficult to continue in this state for we cannot get sufficient priests to work independently of Rome.

Will your Lordship be able to send us two priests intelligent and good in their moral conduct. Most of our people speak Portuguese and if you can send one or two Spanish priests here will be very good as we could easily understand them. We also speak the English language and even a priest who speak English will answer our purpose.

I do not like to write further as I do not know whether this letter will be received by you. Directly I receive a reply from your Lordship I will give you all information concerning our mission.

[...] My Lord – Begging your blessing I beg to remain, Yours Obediently, Stephen Silva.¹²

¹² Quelle: *La Verdad* 1,18 (20. Mai 1903); Dokument abgedruckt in: KOSCHORKE/HERMANN u. a., *Discourses of Indigenous Christian Elites* (Anm. 4), 441.

¹³ JIANG, »True Catholicism« (Anm. 3), 75ff.

Die (nur teilweise erhaltene) Korrespondenz zwischen Colombo und Manila ging weiter. Zur Entsendung philippinischer Kleriker (und personellen Unterstützung der unabhängigen Katholiken Ceylons aus Manila) kam es jedoch nicht. Auch sonst erlebten die srilankanischen Independentisten nach der Jahrhundertwende (und dem Tod prominenter Führungspersonlichkeiten) eine Periode des Niedergangs. Eine letzte eigenständige Gemeinde ist um das Jahr 1930 bezeugt. Anders die IFI in den Philippinen, die im ersten Dezennium des 20. Jahrhunderts zeitweise ca. 20-25% der Inselbevölkerung umfasste. Noch heute stellt sie mit ca. 917.000 Mitgliedern (Stand 2010, gemäß dem 2015 Philippine Statistical Yearbook) eine beachtliche religiöse Minderheit im Inselreich dar.

Der vorliegende Beitrag kann nur eine knappe Skizze der hier erörterten Entwicklungen auf der Basis der angeführten neueren Forschungen bieten. Hervorzuheben sind insbesondere zwei Aspekte. Bemerkenswert ist einerseits die Selbsteinordnung der genannten Bewegungen in einen weiteren – überregionalen bzw. globalen – Zusammenhang. Dies gilt zunächst für die unabhängigen Katholiken Ceylons. Ihr publizistisches Sprachrohr – der 1892 gegründete *Independent Catholic* – enthält eine Fülle internationaler Nachrichten und zeigt sich wohl informiert über die christliche Welt innerhalb und außerhalb Sri Lankas. Umgekehrt fand diese Zeitschrift Beachtung auch in politischen und religiösen Journalen in Sri Lanka, Indien, Europa und den USA. In der kolonialen Presse Ceylons wurde der Gegensatz der Bewegung sowohl zum portugiesischen *Padroado* wie zum römischen Papsttum wahrgenommen und ihre Sympathien zu den europäischen Altkatholiken um »Dr. Döllinger« hervorgehoben. Erwähnung fand sie sogar im protestantischen Deutschland (etwa im »Theologischen Jahresbericht« des evangelischen Theologen Heinrich Holtzmann von 1893). Kontakte bestanden nicht nur in die Philippinen, sondern insbesondere auch zu Repräsentanten eines Rom-freien Katholizismus in Nordamerika. Einen in der ceylonesischen Öffentlichkeit viel beachteten Höhepunkt fand diese Entwicklung in der feierlichen Bischofsweihe des französischen Priesters Joseph René Villatte (1854-1929) 1892 in Colombo. Villatte war von seiner altkatholischen Gemeinde in Wisconsin (USA) als Bischof vorgeschlagen worden. Auf der Suche nach einer Bischofsweihe in apostolischer Sukzession fand er schließlich Gehör beim Syrisch-Orthodoxen Patriarchen (»von Antiochien«) Ignatius Peter IV. Die Bischofskonsekration selbst wurde dann am 29.5.1892 in der »Kathedrale« von Buona Morte in Colombo durch drei indische Bischöfe – darunter Alvares bzw. Mar Julius I. – vollzogen.¹³ Erstmals wurde damit ein Europäer im kolonialen Ceylon in einer Kirche einheimischer unabhängiger Katholiken zum Bischof geweiht – zweifellos ein Ereignis von hoher Symbolkraft, und dies auf dem Höhepunkt europäischer Kolonialherrschaft in Südasien.

Noch stärker war der globale Horizont ein Faktor bei der Genese der *Iglesia Filipina Independiente* (IFI). Sie verstand sich als Teil einer Bewegung Rom-freier Kirchen in Asien und weltweit. Bereits vor ihrer Gründung waren Aglipay und de los Reyes mit Vertretern der amerikanischen protestantischen Missionen in Verbindung getreten (darunter mit Charles Brent, der später als Initiator von *Faith and Order* in der westlichen Ökumene-Bewegung eine wichtige Rolle spielen sollte). Dies freilich ohne Erfolg, doch die Gespräche gingen weiter. Mehr versprechend hingegen schienen die frühen Kontakte zu den Alt- bzw. Christkatholiken in Europa. Diese gingen auf eine Initiative des christkatholischen Bischofs Eduard Herzog in Bern zurück, der 1903 zwei Briefe an Aglipay schickte. Darin warb er für eine engere Kooperation und »brüderliche Union« der Rom nicht unterstehenden katholischen »Nationalkirchen«. Zugleich würdigte er die philippinische Kirche als Teil einer globalen Bewegung der Loslösung von Rom. Auch dieser Kontakt wurde später zunächst abgebrochen, in den 1960er Jahren aber wieder aufgenommen

und führte dann zu einer stärkeren und dauerhaften Vernetzung zwischen der IFI und altkatholischen Kirchen. – Der Briefwechsel der IFI mit den unabhängigen Katholiken in Ceylon, Goa und Indien ist bereits erwähnt worden. Diese Korrespondenz wurde in der Publizistik der IFI in mehreren Sprachen abgedruckt – und zugleich als Ausweis der internationalen Anerkennung der philippinischen Kirche präsentiert. Gleiches gilt für ein Schreiben von Joseph René Vilatte, inzwischen Erzbischof der unabhängigen ›American Catholic Church‹ sowie eine der zentralen Figuren der internationalen katholischen Unabhängigkeitsbewegungen. Auch sein Brief wurde in der IFI-Presse veröffentlicht und als Ausweis der Tatsache gewürdigt, dass die IFI keine lokal begrenzte, sondern eine global orientierte Kirche sei, »that prides itself on embracing all men of all races«. An anderer Stelle erwähnt das IFI-Blatt auch eine »internationale Liga [sc. Rom-freier] ›katholischer‹ Priester«, mit denen die Philippiner in Austausch stünden. Zugleich wird von Anerkennungsschreiben (»message[s] of recognition«) für die IFI aus verschiedenen Ländern berichtet, so aus Costa Rica und aus dem heutigen Vietnam.¹⁴ Diese Nachrichten lassen sich im Einzelnen nicht weiter verfolgen. Sie veranschaulichen aber erneut die enorme Bedeutung, die der Selbstbeschreibung als Teil einer internationalen Bewegung im Eigenverständnis der IFI zukam.

Zum Schluss sei noch auf einen weiteren Aspekt hingewiesen, der die Bedeutung der hier vorgestellten Paradigmen über den konkreten Einzelfall hinaus verdeutlicht. Independentistische christliche Bewegungen waren bisher ein zentrales Thema vor allem in der *Historiographie zum protestantischen Afrika und Asien* seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Intensiv erforscht worden sind diese in jüngerer Zeit insbesondere für das subsaharische Afrika, wo es seit den 1890er Jahren in verschiedenen Regionen eine Welle missionsunabhängiger Kirchengründungen unter afrikanischer Führung gab. So zeitgleich zunächst vor allem in Südafrika und Westafrika, und zwar zunächst ganz unabhängig voneinander, da sie jeweils durch eine analoge Konfliktkonstellation ausgelöst wurden: den wachsenden Widerspruch zwischen den Emanzipationsbestrebungen indigen-christlicher Eliten und einheimischer Kleriker – oft Absolventen westlicher Missionschulen – und dem wachsenden Paternalismus (und zunehmend auch Rassismus) europäischer Missionare.¹⁵ Erst in einem zweiten Schritt (und dennoch bemerkenswert früh) kam es hier dann auch zu überregionalen – und teils sogar transatlantischen – Vernetzungen der neu gebildeten *African Independent Churches*. So im Fall der 1892 in Pretoria gegründeten sog. *Ethiopian Church* des ehemaligen schwarzen Methodistenpredigers Mangena Mokone, die zum Namensgeber der sogenannten äthiopistischen Bewegung wurde. 1896 fusionierte sie

14 Einzelnachweise zu diesem Abschnitt bei: HERMANN, Philippinen (Anm. 4), 196-201: »Die ökumenischen und internationalen Kontakte der IFI um 1900«. Die frühen Kontakte der IFI zu den Altkatholiken Europas sind analysiert bei: SMIT, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History* (Anm. 4); Wim H. DE BOER / Peter-Ben SMIT, Die frühen Beziehungen der IFI und der Utrechter Union, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 98 (2008) 122-144 und 169-190.

15 Siehe z. B. Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994, 493ff; Ogbu U KALU (Hg.), *African Christianity: An African Story*, Pretoria 2005, 258-277, 309-333; Klaus HOCK, *Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten*, Leipzig 2005, 141-150, 154ff, 182ff; James B. WEBSTER, *The African Churches among the Yoruba 1888-1922*, Oxford 1964; Mutero J. CHIRENJE, *Ethiopianism and Afro-Americans in Southern Africa 1883-1916*, Baton Rouge / London 1987.

16 James T. CAMPBELL, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, New York 1995; Elisabeth ENGEL, *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900-1939*, Stuttgart 2015; Ciprian BURLACIOIU, »Within three years the East and West have met each other«. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantische Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921-1950), Wiesbaden 2015.

mit der bereits 1816 im US-amerikanischen Philadelphia etablierten afroamerikanischen *African Methodist Episcopal Church*. Diese Fusion führte zugleich zur Bildung einer transatlantischen schwarzen Kirche.¹⁶

Analoge Entwicklungen gab es auch im protestantischen Asien dieser Zeit. Denn auch in den dortigen »Missionsfeldern« bestanden um die Jahrhundertwende vergleichbare Konfliktkonstellationen, die freilich bislang nur punktuell erforscht worden sind. So wurde etwa in Indien 1886 eine *National Church of India* gegründet, die alle indische Christen ungeachtet ihrer konfessionellen Orientierung in einer – nationalen und überdenominationalen – Kirche unter einheimischer Leitung zu vereinen suchte. Im Japan der Jahrhundertwende stieß das vom Laientheologen Kanzo Uchimura angestoßene Projekt einer – organisatorisch eigenständigen und nicht von westlichen Konfessionalismen verdorbenen – »Nicht-Kirche-Bewegung« in christlichen Kreisen auf große Resonanz. Generell gewann um die Jahrhundertwende in den Debatten asiatischer Christen die alte Formel der *Three-Selves* enorme Aktualität: also die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden, sich selbst finanzierenden und selbst ausbreitenden »einheimischen Kirche«. Ursprünglich ein missionarisches Konzept, wurde sie nun – angesichts wachsender Partizipationsverweigerung in den Missionskirchen und Kolonialgesellschaften – vielerorts zum emanzipatorischen Slogan der indigen-christlichen Eliten des Kontinents.¹⁷ Zugleich wirkte sie auf die frühe asiatische Ökumene-Bewegung ein, die deutlich früher als ihr europäischer Gegenpart bei der Überwindung konfessioneller Barrieren zu konkreten Ergebnissen führte.

Ein besonderer Reiz der in diesem Beitrag nur kurz vorgestellten Beispiele aus der katholischen Welt liegt nun in dem Umstand, dass sie das Spektrum independentistischer – von einheimischen Akteuren getragener – Bewegungen im globalen Süden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert enorm erweitern. Sie fanden sich nicht nur im protestantischen, sondern auch (wenngleich deutlich weniger stark ausgeprägt) im katholischen Asien (und Afrika) dieser Zeit. Dabei reagierten sie teils auf analoge Herausforderungen (wie den Protest einheimischer Kleriker und Laienchristen gegen die sich verstärkende Dominanz euroamerikanischer Missionare und Ordensleute in Zeiten des westlichen Hochkolonialismus). Sie führten sie zur Bildung neuer Gemeinschaften und überregionaler Netzwerke indigen-christlicher Eliten und vermitteln zugleich zusätzliche Impulse zu einem polyzentrischen Zugang zur Geschichte des Weltchristentums. Die Erforschung vergleichbarer Bewegungen im katholischen Raum ist eine lohnende Aufgabe, die aber vielfach erst in den Anfängen steht. Weitere Schritte und die Erschließung neuer (bzw. lange Zeit unbeachteter) Quellen sind dazu unbedingt erforderlich. ♦

17 Vgl. Klaus 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: HOFFIE HOFMEYR/John STENHOUSE (Hg.), *Internationalising Higher Education*. FS. Gerald Pillay, Centurion, SA 2018, 127-142. – Zur *National Church of India* s. zuletzt: Klaus 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, 70-90, 140ff; allgemein u. a.: Kaj BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Madras 1969; Roger HEDLUND, *Quest for Identity: India's Churches of Indigenous Origin*, Dehli 2000; Daniel H. BAYS, *The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937*, in: DERS. (Hg.), *Christianity in China. From the 18th Century to the Present*, Stanford 1996, 307-316.