

KIRCHENGESCHICHTE, MISSIONS- GESCHICHTE, TRANSKONTINENTALE CHRISTENTUMSGESCHICHTE

von Klaus Koschorke

1. Konfrontationen

Als Vasco da Gama 1498 im südindischen Kerala landete, traf er dort auch einheimische Christen an. Für die Portugiesen war das keine Überraschung. Waren sie doch gekommen, um »Christen und Gewürze zu suchen«. So ihre berühmt gewordene Auskunft gegenüber zwei arabischen Händlern, die sie am Strand bei Calicut trafen und die sie ganz entgeistert (und zwar auf Kastilisch und Genuesisch) fragten, was sie um Himmels willen denn in diesem Teil der Erde verloren hätten. Zugang zum Handel mit den gewürzproduzierenden Regionen Asiens sowie die Kontrolle über ihn – das war das ökonomische Motiv der portugiesischen Expeditionen, die Suche nach christlichen Glaubensgenossen der ideologische Beweggrund. Denn auch im Europa des Mittelalters hatte sich stets ein gewisses nebulöses Wissen um die Christen in den fernen, märchenhaften Reichen des Ostens gehalten.

Die Begegnung der Portugiesen mit den einheimischen Thomaschristen freilich war dann von erheblichen Verständigungsschwierigkeiten begleitet. Ein groteskes Mißverständnis stand am Anfang dieser wechselhaften Geschichte. Denn den ersten Gottesdienst auf indischem Boden feierten die Portugiesen nicht, wie sie glaubten, in der Christenkirche, sondern in einem Hindutempel der Stadt Calicut. Zwar wunderten sie sich (so der Bericht eines Teilnehmers) über die eigentümliche Tracht der diensttuenden Priester und die sonderbare Gestalt der Mariendarstellungen und Heiligenbilder – mit ihren »vier oder fünf Armen« sowie den »großen Zähnen«, die »einen Zoll aus dem Mund hervorstanden«. Dennoch brachten sie ihr Dankgebet für die glücklich überstandene Seereise in einem »Heiden«-Tempel dar, wie sie später erkannten.¹ Tragischer aber war die weitere Entwicklung, als die portugiesischen Neuankömmlinge dann mit den realen Thomaschristen der Region in Verbindung traten. Gestalteten sich die Beziehungen anfangs durchaus freundschaftlich, da sich beide Seiten aufeinander angewiesen wußten, so verschlechterte sich das Klima seit Mitte des 16. Jh.s zusehends. Auf die ganz andersgearteten kirchlichen Überlieferungen der Thomaschristen, die weder Papsttum, Priesterzölibat noch die Siebenzahl der Sakramente kannten, reagierten die Portugiesen mit zunehmender Intoleranz. Am Ende stand dann die Zwangseingliederung der indischen Thomaschristen in die portugiesische Kolonialkirche

¹ A. HERCULANO / A. CASTELLO DE PAIVA (Hg.), *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama en MCCCCXCVII*, Lissabon 1861, 49ff; deutsch: G. GIERTZ (Hg.), *Vasco da Gama*, Stuttgart ²1986, 80ff.

auf der Synode von Diamper 1599 – ein bis heute weithin als traumatisch empfundenes Ereignis. Auch wenn die erzwungene Union von 1599 nicht von Dauer war, insofern als sich 1653 zahlreiche Gemeinden wieder von der römischen Hierarchie trennten und sich neu als eigenständige Kirche organisierten (nun in Verbindung mit dem antiochenischen Patriarchat), so markiert diese Konfrontation von portugiesischem Kolonialkatholizismus und einheimischen Thomaschristen dennoch ein bleibendes Thema der indischen Christentumsgeschichte. Denn den Portugiesen folgten Holländer, Dänen, Franzosen und Engländer, die zugleich unterschiedliche konfessionelle Traditionen im Land etablierten. Aus deren Begegnung mit den alten Thomaschristen resultierten dann auf der einen Seite durchaus neue Formen eines eher kooperativen Umgangs, zugleich aber auch eine weitergehende Zersplitterung (in heute insgesamt 16 verschiedene Kirchen). Umgekehrt wuchs den historischen Thomaskirchen im Umfeld der politischen Unabhängigkeitsbewegung des 20. Jh.s in den Augen der außerchristlichen Öffentlichkeit Indiens eine ganz neue Bedeutung zu: als Repräsentanten eines nicht mit dem britischen Imperialismus und westlicher Mission verbundenen Christentums. In jedem Fall ist die Christentumsgeschichte Indiens auf weite Strecken durch das spannungsvolle Verhältnis dieser beiden Faktoren mitbestimmt, das Gegenüber und die Wechselwirkung indigener und kolonial vermittelter Christentumsvarianten.

2. Aporien

Damit sind wir bereits beim Thema dieses Vortrags angelangt, der ebenso wie das Symposium im Ganzen das Verhältnis von Kirchen- und Missionsgeschichte zum Gegenstand hat. Die Wahl dieses Themas verdankt sich natürlich Hans-Werner Gensichen, dem akademischen Lehrer, dem allzeit ansprechbaren Gesprächspartner, dem verehrten Freund, der in seiner Person *beide* Kompetenzen – die des Kirchen- wie die des Missionshistorikers – vereinigt und der weit über sein unmittelbares Arbeitsgebiet hinaus Anstöße gegeben hat, um das Verhältnis beider Disziplinen zu reflektieren. So in der von ihm inspirierten und zusammen mit Heinzgünter Frohnes und Georg Kretschmar herausgegebenen, leider nicht abgeschlossenen Reihe »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte«, die die enge Verknüpfung beider Fragestellungen etwa gerade am Beispiel der Alten Kirche eindrücklich demonstriert. Denn die missionarische Ausstrahlung der Alten Kirche läßt sich in der Tat überhaupt nicht isoliert von ihrer sozialen Gestalt und ihrem Selbstverständnis (als eschatologischer Heilsgemeinschaft) begreifen, so wie letztere sachgemäß nicht ohne ihre Außenwirkung auf die spätantike Gesellschaft beschrieben werden kann. Analoges gilt mutatis mutandis auch für andere Etappen der Kirchengeschichte.

Zugleich aber ist mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirchengeschichte und Missionsgeschichte ein äußerst aktuelles Thema auf die Tagesordnung gesetzt. Denn die ökumenischen Rahmenbedingungen haben sich so dramatisch verändert, daß sich traditionelle Formen der Zuordnung bzw. die *faktische Dualität beider Disziplinen*, wie sie sich im Wissenschaftsbetrieb dieses Jahrhunderts entwickelt hat, *zunehmend als*

problematisch erweisen. W. Bühlmann hat diese Veränderungen als Übergang »von einer europäisch geprägten ›Westkirche‹ zu einer interkontinentalen ›Weltkirche‹« charakterisiert.² Gekennzeichnet ist dieser Übergang u.a. durch Stichworte wie die Emanzipation der ehemaligen Missionskirchen; die demographische Verschiebungen von Norden nach Süden (bereits heute gib es in der südlichen Hemisphäre mehr Christen als im Norden, in Zukunft werden sich die Gewichte noch stärker in diese Richtung verlagern); das veränderte Selbstverständnis und gestiegene Gewicht der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas im ökumenischen Gespräch; die zunehmend polyzentrische Ausrichtung der Weltchristenheit.

Dies sind Veränderungen, denen gegenüber sich die Theologie in ihrer akademischen Struktur und Wissensorganisation merkwürdig abstinent verhält. In den Curricula der Kirchengeschichte etwa (wie sie als akademische Disziplin an den protestantischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums betrieben wird) ist die Realität des außereuropäischen Christentums weitestgehend ausgeblendet, und Kirchengeschichte wird im Regelfall als die Geschichte der Kirchen Europas (bzw. der nordatlantischen Welt) betrieben. In Standardwerken des akademischen Unterrichts (wie z.B. in B. Moellers ansonsten vorzüglichen »Geschichte des Christentums in Grundzügen«) kommt die außereuropäische Welt gerade mit drei bis vier Seiten vor; und in der (für den akademischen Unterricht in gleicher Weise maßgeblichen) »Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen« (5 Bd.e) beschränkt sich die Wahrnehmung der Christentumsgeschichte Lateinamerikas oder Afrikas auf je einen (!) Eintrag. Es fehlen Namen wie Matteo Ricci und D.T. Niles, Samuel A. Crowther oder Simon Kimbangu, Christopher Kolumbus, Antonio de Montesinos oder Bartolomé de Las Casas – letzteres Namen, die etwa in der populären Publizistik des Kolumbusjahres fast an jedem Kiosk anzutreffen waren, nicht aber in jenen kirchengeschichtlichen Nachschlagewerken, aus denen sich die künftigen Pfarrer oder Religionslehrerinnen informieren können. Umgekehrt wird im akademischen Unterricht die Geschichte des außereuropäischen Christentums – wenn überhaupt – im Regelfall allenfalls unter dem Stichwort Missionsgeschichte behandelt. Dies aber erscheint ebenfalls zunehmend als *problematisch* – schon deshalb, da sich diese auf weite Strecken eben *nicht* als das Ergebnis westlich-missionarischer Initiative darstellen läßt. Wohl bezogen auf einzelne Etappen und Regionen, keineswegs aber als allgemeine Beschreibung erscheint eine derartige Zuordnung sachgemäß. Sie widerspräche nicht nur dem aktuellen Selbstverständnis der Kirchen der Dritten Welt, sondern v.a. auch dem realen historischen Verlauf. Illustrieren möchte ich dies am Beispiel Asiens. Denn gerade die Christentumsgeschichte dieses Kontinents läßt sich nur sehr begrenzt als »westliche Missionsgeschichte« zur Darstellung bringen.

² W. BÜHLMANN, *Weltkirche*, Graz–Wien–Köln ²1985, 12ff.

3. Paradigma Asien

Denn anders als im Fall Lateinamerika, das das Christentum zunächst ausschließlich im kolonialen Kontext kennenlernte, ist dieses in zahlreichen sukzessiven Bewegungen nach Asien gekommen, teils als Begleiterscheinung westlicher Kolonialunternehmungen, teils aber auch ganz unabhängig davon. Und die vielfachen Varianten der Interaktion mit der lokalen Kultur und Gesellschaft sowie die unterschiedlichen Ausprägungen kirchlicher Identität, die aus dieser Begegnung resultierten, sind für die Geschichte des asiatischen Christentums ebenso charakteristisch wie die unterschiedlichen Wirkungen, die es dabei gerade auch außerhalb des binnenkirchlichen Bereiches ausgelöst hat. So treffen wir beispielsweise an:

– das Beispiel eines *vorkolonialen Christentums*, wie es uns nicht nur in Indien in Gestalt der bereits erwähnten Thomaschristen entgegentritt, sondern ebenso auch in Zentralasien, in China, der Mongolei und Manschurei, in Ceylon, Tibet und Malakka anzutreffen war und in Gestalt der nestorianischen »Kirche des Ostens« ein weit verzweigtes – wohl bis ins ferne Java reichende – Netzwerk bildete. An sich seit langem bekannt und erforscht, ist diese nestorianische Präsenz in Asien gerade in allerjüngster Zeit erneut ins Zentrum des Interesses gerückt – durch eine Fülle neuer Funde u. a. aus dem Bereich der asiatischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion, die unser Bild vom Christentum im vorportugiesischen Asien in vielerlei Hinsicht modifizieren.³

– das Paradigma eines *außerkolonialen Christentums*, etwa die in vielerlei Hinsicht singulären (und nur wenig bekannten) Anfänge des katholischen Christentums *im Korea des 18. Jh.s*, die lange vor der Ankunft der ersten europäischen Missionare (1835) begründet und im Land verbreitet wurden durch die Freunde eines 1784 in Peking getauften koreanischen Christen namens I Súng-Hun. In ihrem Auftrag war er aus dem hermetisch abgeschlossenen Korea nach Peking gelangt, um dort Näheres über jenes »Westliche Wissen« in Erfahrung zu bringen, das auch in Korea (in Gestalt jesuitischer Traktate chinesischer Sprache) bruchstückhaft bekannt und in konfuzianischen Zirkeln diskutiert worden war. Trotz rasch einsetzender massiver Verfolgungen erwies sich die so ins Leben gerufene Kirche in der Folgezeit nicht nur als überlebensfähig, sondern (beispielsweise) auch als theologisch und literarisch produktiv – durch Schaffung einer eigenen theologischen Literatur in koreanischer Sprache (Katechismen, Abhandlungen und Märtyrerberichte seit 1795).⁴

– eine eigentümliche Erscheinung wie die Taiping-Bewegung im China der Mitte des 19. Jh.s, die zwar nicht ohne Kontakte zur protestantischen Missionsbewegung entstanden war, dennoch aber als eine *im chinesischen Kontext formulierte eigenständige Christentumsvariante* zu begreifen ist, sich selbst in jedem Fall so verstanden hat. Historisch signifikant ist sie allein schon durch ihre Zielsetzung, China – nach einem

³ Vgl. S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Vol. I: *Beginnings to 1500*, New York 1992, sowie v. a. die demnächst erscheinende Monographie von H.-J. KLIMKEIT / I. GILLMAN, *East of the Jordan. The Christians in Asia before da Gama*.

⁴ Vgl. H. DIAZ, *A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801)*, Immensee 1986.

Sturz der verhaßten Fremdherrschaft der Manchu-Dynastie – als gleichberechtigtes Mitglied im Kreis der »christlichen (= westlichen) Nationen« zu etablieren, die sich freilich einem derartigen Ansinnen strikt verweigerten. Zugleich stellt sie die bedeutendste soziale Protestbewegung im China des 19. Jh.s dar, deren (von Briten und Franzosen unterstützte) Niederschlagung durch die regierenden Manchus Millionen von Todesopfern forderte.⁵

Aber auch wo sich das Christentum, so der häufigste Fall, zunächst in einem kolonialen Umfeld etablierte, ist doch stets zugleich die *Eigendynamik* seiner Entwicklung in Rechnung zu stellen, die sich dann oft genug von den Bedingungen dieser *kolonialen Anfänge* löste. Ein besonders eindrückliches Beispiel stellt hier die katholische Untergrundkirche in Ceylon unter holländischer Herrschaft (1658–1796) dar, deren Geschichte zunächst der Kolonialgeschichte des Landes völlig parallel verlaufen war. Mit den Portugiesen war sie ins Land gekommen, mit dem Ende der portugiesischen Herrschaft (1658) verschwand sie wieder von der Bildfläche. Dann freilich setzte eine Wiederbelebung des totgeglaubten Katholizismus ein, der sich im Untergrund zu regenerieren verstand und den kolonialkirchlichen Calvinismus schließlich bei weitem überflügelte. Indische Christen wie der goanesischer Oratorianer Joseph Vaz (1651–1711) spielten dabei eine wichtige Rolle – ein frühes Beispiel innerasiatischer Ökumene. Denn anders als europäischen Priestern gelang es ihnen, trotz scharfer holländischer Kontrollen ins Land zu gelangen und die zersprengten Gemeinden im Untergrund wieder zu sammeln. Je länger desto deutlicher gingen die ceylonesischen Katholiken dann auch zu Formen offenen Widerstandes gegen die Religionspolitik der Holländer über, mit öffentlichen Prozessionen und demonstrativen Akten zivilen Ungehorsams. Zunächst nur stillschweigend geduldet, wurde der insulare Katholizismus 1762 dann auch rechtlich anerkannt. Bereits zu diesem Zeitpunkt gehörten ihm weit mehr (v.a. einheimische) Mitglieder an als der offiziellen (reformierten) Kirche, die mit dem Ende der holländischen Herrschaft in Ceylon im Jahr 1796 dann vollends kollabierte. Von den beiden in holländischer Zeit auf der Insel präsenten Varianten des Christentums hatte sich damit die nicht-koloniale durchgesetzt.⁶

Daneben sind die vielfältigen Formen einer *Interaktion mit der lokalen Kultur* in Rechnung zu stellen, und zwar sowohl dort, wo sich Missionare und einheimische Christen einer solchen Interaktion zu verweigern suchten (ohne sie de facto verhindern zu können), als auch erst recht in den Beispielen einer programmatischen Öffnung von Evangelium und Kirche gegenüber den kulturellen Traditionen des Kontinents. Dafür stehen die unter dem Stichwort der »*Akkomodation*« bekannt gewordenen Experimente

⁵ Die Schätzungen schwanken zwischen 20 und 35 Millionen Toten. Vgl. R.G. WAGNER, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley 1983; DERS., »God's country in the family of nations: the logic of modernism in the Taiping doctrine of international relations«, in: J.M. BAK / G. BENECKE (Hg.), *Religion and rural revolt*, Manchester 1984, 354–372; J.S. GREGORY, »British Missionary Reaction to the Taiping Movement in China«, in: *Journal of Religious History* (1963) Bd. 2, 204–218; DERS., *Great Britain and the Taipings*, London 1969; Bibliographie: R.G. TIEDEMANN, *Bibliography of Western Language Materials Concerning the Taiping Tianguo*, London 1995 (angekündigt).

⁶ Vgl. K. KOSCHORKE, »Holländische Kolonial- und katholische Untergrundkirche im Ceylon des 17. und 18. Jh.s«, in: H. LIEBAU / U. VAN DER HEYDEN (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Berlin 1995.

der Jesuiten im China und Indien des 17. und 18. Jh.s oder die Bestrebungen einheimischer Christen (und liberaler Missionare) zur »Indigenisierung« der Kirchen Asiens zu Beginn dieses Jahrhunderts – letzteres eine Bewegung, die auf dem Hintergrund des sich immer stärker artikulierenden Nationalismus der asiatischen Gesellschaften der Zeit zu begreifen ist und zu zahlreichen Experimenten v.a. im Bereich kirchlicher Architektur, Kunst und Musik führte. Zugleich aber ist daran zu erinnern, daß sich die Rezeption des Evangeliums weitgehend gerade auch *außerhalb* des kirchlich organisierten Christentums vollzog (weshalb noch heute die Zahl der getauften Kirchenglieder nur einen Teil derer umfaßt, die sich als Christen verstehen). Der große bengalische Reformler Ram Mohun Roy (1772–1833) etwa, der 1820 eine Schrift über »Die Gebote Jesu, des Führers zu Frieden und Glück, entnommen den Büchern des Neuen Testaments« verfaßte und Jesus als den »vollkommenen Lehrer« bezeichnete, nimmt sicherlich in der Wirkungsgeschichte der Bergpredigt einen prominenten Platz ein, wenngleich er den Schritt in die christliche Kirche bewußt vermied und statt dessen vielmehr den von ihm verworfenen populären Hinduismus zu reformieren suchte, u.a. gerade am Maßstab der Bergpredigt. Umgekehrt fanden durch den von ihm begründeten Brahma Samaj immer wieder Menschen, die dem Christentum der Missionare kritisch gegenüberstanden, den Weg zum Evangelium – so etwa M.N. Bose, einer der profilierten indischen Christen dieser Zeit.⁷

Damit ist ein weiteres Merkmal der asiatischen Christentumsgeschichte angesprochen, die *vielfältigen Zentren* und Mechanismen seiner Ausbreitung. Denn diese Ausbreitung vollzog sich vielerorts selbständig, ganz unabhängig von bestehenden missionskirchlichen Strukturen – sei es als Folge von Migrationsbewegungen einheimischer Christen, die ihren Glauben so in andere Regionen oder Länder brachten, sei es in Gestalt von Gruppen, die sich programmatisch einer *Selbstausbreitung* des Christentums durch einheimische Kräfte verschrieben hatten, in bewußter Abgrenzung vom Paternalismus der Missionare. Gruppen dieser Art gab es um die Jahrhundertwende in erstaunlicher Anzahl in verschiedenen Regionen des Kontinents, auch sie Ausdruck emanzipatorischer Bestrebungen unter den einheimischen Christen. Eines der bekanntesten Beispiele dürfte die National Missionary Society Indiens sein, 1905 ins Leben gerufen durch V.S. Azariah, der dann später als der erste einheimische anglikanische Bischof des Kontinents Ökumene-Geschichte machen sollte.

Fügen wir diese unterschiedlichen Mosaiksteine zusammen, so zeigt sich: Die Geschichte des asiatischen Christentums ist alles andere als bloße Verlängerung von außen angestoßener Entwicklungen. Vielmehr kann sie nur dann angemessen beschrieben werden, wenn zugleich seine Eigendynamik in unterschiedlichen regionalen Kontexten sowie die vielfältigen Interaktionen mit der lokalen Gesellschaft, Kultur, Religion (sowie alternativen Christentumsvarianten) wahrgenommen werden. Sie ist eine Größe eigenen Rechtes, deren qualifizierte Kenntnis für eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte unerläßlich ist und deren Wiederentdeckung durch die Kirchen Asiens zu den aufregenden Vorgängen der Gegenwart zählt.

⁷ S.K. DATTA, *The Desire of India*, London 1911, 246ff.

4. Regionale Identitäten

Denn in den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas hat es seit den siebziger Jahren eine Fülle von Initiativen gegeben, um zu einem neuen Bild der Geschichte des Christentums in den Ländern der Dritten Welt zu gelangen, und zwar zumeist durch Angehörige der betroffenen Kirchen selbst. Am bekanntesten (und zugleich am weitesten fortgeschritten) sind sicherlich die verschiedenen Projekte zur Kirchen- und nun auch Theologiegeschichte *Lateinamerikas* durch die 1974 gegründete »Comisión de Estudios de la Iglesia en Latino América« (CEHILA), die sich einer Geschichtsschreibung in der »Option für die Armen« verpflichtet weiß und lateinamerikanische Erfahrungen des Christentums in einer intensiven Zusammenarbeit zwischen Theologen, Historikern und Sozialwissenschaftlern des Kontinents zu thematisieren sucht. In *Afrika* und *Asien* sind die entsprechenden Anstrengungen weniger koordiniert, hier stellt sich das Bild in den einzelnen Ländern recht unterschiedlich dar. Während beispielsweise in Indien, Japan, den Philippinen oder auch Thailand die Arbeit relativ gut organisiert ist und in Korea einschlägige Publikationen hohe Auflagen erzielen und auch in der außerchristlichen Öffentlichkeit große Resonanz finden, ist in den Kirchen anderer Länder zwar ein deutlich gestiegenes Interesse an der eigenen Geschichte zu konstatieren, dem dann freilich eine allenfalls rudimentäre Infrastruktur entspricht.⁸

Daß diese veränderte Wahrnehmung der eigenen Geschichte »selbst Teil des Emanzipationsprozesses« der »Kirchen der Dritten Welt« ist,⁹ sei kurz am Beispiel Indiens illustriert. Noch bis Mitte der sechziger Jahre diente hier als Grundlage des kirchengeschichtlichen Unterrichts an protestantischen Colleges die 1908 erschienene englische Übersetzung der »Indische(n) Missionsgeschichte« des deutschen Missionswissenschaftlers Julius Richter aus dem Jahr 1906 (!). Abgelöst wurde diese Phase einer missionsorientierten Geschichtsschreibung – die, von Europäern verfaßt, primär eine Sequenz missionarischer Anstrengungen beschrieb und gegenüber einem westlichen Publikum für die Sache der Mission werben sollte – dann von verschiedenen Ansätzen, die die christliche Gemeinschaft des Landes in den Mittelpunkt der Darstellung zu rücken suchten, unter denen das mit den Namen Kaj Baago und T.V.Philip verbundene Programm einer »nationalistischen« Kirchengeschichtsschreibung das profilierteste ist. Gekennzeichnet ist es durch das Bemühen, die Geschichte der indischen Kirchen als integralen Bestandteil der nationalen Geschichte zu begreifen. Daß Indien nicht einen einzigen (nationalen) Kontext darstellt, sondern durch eine Vielzahl regionaler Identitäten und kultureller Traditionen gekennzeichnet ist, ist demgegenüber organisierendes Prinzip etwa der interdenominationellen »History of Christianity in India« (1982ff).

⁸ Ein Überblick über verschiedene Projekte zur außereuropäischen Kirchengeschichte bei K. KOSCHORKE, »Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte«, in: *EvTh* 52 (1992) 209–224, 215ff; DERS., »Neue Impulse kirchengeschichtlicher Arbeit in Korea« in: *NZM* 49 (1993) 133ff.

⁹ H.-W. GENSICHEN, »Kirchengeschichte im Kontext«, in: *LR* 26 (1976) 301–313, 303.

Festgemacht hatte Baago¹⁰ seinen methodischen Neuanatz v.a. an zwei Themen. Einmal an der Suche nach den »Pioneers of Indigenous Christianity« (Madras 1969), jenen einheimischen Repräsentanten des indischen Christentums im 19. Jh. also, die das Evangelium in den Kategorien indischer Überlieferungen zu interpretieren suchten und die nun anstelle der Protagonisten der missionarischen Bewegung im Zentrum des Interesses stehen; sodann an seiner Untersuchung zur »History of the National Christian Council of India 1914–64« (Nagpur 1965), dessen Geschichte als die Geschichte einer streckenweise gelungenen Emanzipation von missionarischer Bevormundung beschrieben wird. Verbunden war dieser Wechsel der Perspektive mit der Suche nach neuen Quellen, die auf die veränderten Fragen Antwort zu geben vermögen, weshalb Baago dann gerade auch durch den Aufbau eines Archivwesens zur indischen Kirchengeschichte Pionierarbeit geleistet hat. Dieses Beispiel ist verallgemeinerbar. Denn auch bei sonstigen Projekten zur Kirchengeschichte der außereuropäischen Welt führt die veränderte Perspektive zwangsläufig zu einer neuen Suche nach den Quellen, die die Geschichte der christlichen Gemeinschaft in ihrem jeweiligen Umfeld zu beschreiben erlauben. Zahlreiche *regionale Dokumentationszentren* sind so in Asien, Ozeanien oder Afrika entstanden und haben eine Fülle von Materialien bereit gestellt, die teils zu einer weitestgehenden Revision bisheriger Vorstellungen der einzelnen Kirchengeschichten geführt und zugleich eine Fülle neuer Fragen aufgeworfen haben. Hier ist ein Wissenspotential bereitgestellt, das noch nicht annähernd ausgeschöpft ist und auf lokaler wie internationaler Ebene ganz neue Formen der Kooperation erfordert.

1983 etablierte sich in Genf die Kirchengeschichtliche Arbeitskommission der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), eine von inzwischen mehreren Zusammenschlüssen dieser Art. Bestimmend für ihre Arbeit ist u.a. das Verständnis von Kirchengeschichte als »der Geschichte der kreativen Rezeption und Inkarnation des Evangeliums in den einzelnen Regionen und Kulturen«, im Unterschied zu einer bloßen »Nacherzählung missionarischer Unternehmungen«.¹¹

5. Transkontinentale Perspektiven

Je stärker aber die Geschichte des außereuropäischen Christentums im Rahmen einzelner Regionen wahrgenommen wird, umso dringlicher stellt sich dann umgekehrt erneut die Frage nach *übergreifenden Themen und Strukturen einer globalen Christentumsgeschichte*, die nicht einseitig aus der Perspektive des Westens definiert sind (wie in traditionellen Darstellungen der Missionsgeschichte), die diese aber natürlich einschließen und damit zugleich historische Orientierung in der aktuellen ökumenischen Landschaft ermöglichen.

¹⁰ Zu Baago vgl. A.M. MUNDADAN, »Dr. Kaj Baago (1912–1987): Pioneer of the New Era of Indian Christian Historiography«, in: *ICHR* 23 (1989) 93–114; H.-W. GENSICHEN in: *ZMiss* 17 (1991) 252.

¹¹ L. VISCHER (Hg.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation*, Bern 1985, 131.

Denn mit einer bloßen Addition einzelner Lokalgeschichten dürfte kaum jemand gedient sein. Details der Christentumsgeschichte Balis, Botswanas oder Boliviens mögen für die örtlichen Kirchen oder den interessierten Spezialisten von Belang sein, nicht aber für die breitere kirchliche und akademische Öffentlichkeit. Ebenso wenig aber läßt sich auf der anderen Seite die Geschichte des außereuropäischen Christentums einfach anhand der traditionellen Eckdaten westlicher Sendungsgeschichte strukturieren. Letztere bleibt dabei ein Faktor von ausschlaggebender Bedeutung, aber eben nur als Teil eines umfassenderen Ganzen. Zudem stellt sich in neuer Weise die Frage nach gemeinsamen Erfahrungen und analogen Entwicklungen in den Kirchen unterschiedlicher Kontinente. Asien und Lateinamerika etwa sind zur gleichen Zeit mit der iberischen Expansion und dem katholischen Christentumsmodell konfrontiert worden, aber unter gänzlich unterschiedlichen kulturellen und politischen Rahmenbedingungen. Komparatistische Studien und die Suche nach übergreifenden Strukturen einer transkontinentalen Christentumsgeschichte dürften zu den wichtigsten Aufgaben der Zukunft zählen.

Hier dürfte bereits viel gewonnen sein, wenn die richtigen Fragen gestellt werden (und das Material zu ihrer Beantwortung organisiert ist). Eine der charakteristischen Erscheinungen der afrikanischen Christentumsgeschichte stellen etwa die (bereits seit 1890 zu beobachtenden) *unabhängigen Kirchen* des Kontinents dar – Kirchen mit einer hohen Wachstumsrate, entstanden vor allem aus dem Protest afrikanischer Christen gegen missionarische Bevormundung. Daß es auch in Indien zur gleichen Zeit analoge Bewegungen gab, hat Kaj Baago in klassischer Weise demonstriert. Daß sie um die Jahrhundertwende aber auch in anderen asiatischen Ländern, wie Ceylon,¹² Burma, China, oder, in veränderter Konstellation, auf den Philippinen und in Japan anzutreffen waren, ist offenkundig, wenn man nur gezielt nach ihnen sucht und dabei entweder durchaus konventionelle Quellen befragt oder neue Dokumente erschließt. Trotz markanter Differenzen im Detail lassen sich dabei signifikante Analogien konstatieren.

Sehr viel weitreichender noch ist ein anderes von Kaj Baago verhandeltes Beispiel, die *Ökumenebewegung Asiens* als Emanzipationsbewegung einheimischer Eliten. Denn der von Baago analysierte National Christian Council Indiens hatte ja sein Gegenstück in den Nationalen Christenräten anderer asiatischer Länder (wie China, Japan oder Korea), hier wie dort ins Leben gerufen als Organ prospektiver Selbstregierung einheimischer Kirchen, hier wie dort bedeutsam als Rekrutierungsreservoir künftiger indigener Kirchenführer. Entstanden waren sie um 1922/23 jeweils aus den asiatischen Fortsetzungskonferenzen der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, die ihrerseits zurecht als »Initialzündung« und »Ausgangspunkt« der modernen ökumenischen Bewegung des Westens bezeichnet worden ist, dabei aber zugleich wesentlich durch Impulse des asiatischen (und afrikanischen) »Missionsfeldes« bestimmt war. Denn dort war die Problematik einer Perpetuierung der historisch gewachsenen Konfessionsstrukturen des Westens ungleich früher als in den Kirchen Europas sichtbar geworden und auf den Einspruch gerade auch einheimischer Christen gestoßen. Unterschiedliche Interaktionsebenen sind an diesem Beispiel festzuhalten:

¹² Vgl. K. KOSCHORKE, »Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen Ceylon« in: *NZM* 50 (1994) 131–136.

1. Die Ökumenebewegung *Asiens*, zeitgleich an verschiedenen Stellen des riesigen Kontinents zu beobachten; sie wurde zum drängenden Thema auf dem Hintergrund des erwachenden Nationalismus asiatischer Gesellschaften und Christen und deren Suche nach einer »einheimischen«, »nationalen«, nicht-westlichen Gestalt des Christentums;

2. die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 als Umschlagsplatz dieser inner-asiatischen Initiativen in die Ökumenebewegung des *Westens*;

3. Edinburgh wiederum hatte intensive *Rückwirkungen* auf Asien, vermittelt über das Kommunikationsnetz der Fortsetzungskonferenzen, die die dort vorhandenen Initiativen zum Aufbau eigenständiger Kirchen und indigener Leitungsstrukturen bündelten und verstärkten;

4. parallele Entwicklungen in *Asien und Afrika*, teilweise bereits vor und verstärkt dann nach Edinburgh zu beobachten. So wirkten etwa die südindischen Diskussionen um das Ziel einer Kirchenunion stimulierend auf entsprechende Bestrebungen in Nigeria. Umgekehrt verfolgten indische Christen mit regem Interesse die Kontroversen um die Entmachtung des afrikanischen Bischofs S.A. Crowther im Jahre 1890 – frühe Ansätze einer sich entwickelnden transkontinentalen Solidarität. Insgesamt stellen sich die Anfänge der modernen protestantischen Ökumenebewegung dar als signifikantes Beispiel einer Wechselwirkung zwischen den Kirchen des Westens und denen der außereuropäischen Welt.¹³ Damit markieren sie zugleich eine wichtige Etappe einer zunehmend als gemeinsam erfahrenen Geschichte des Christentums.

Diese Feststellung wird im Fall der ökumenischen Bewegung auch nicht verwundern, der freilich als atypisch bezeichnet werden mag. Doch sind auch *frühere Epochen* der Kirchengeschichte sehr viel stärker durch die Wechselwirkung europäischer und außereuropäischer Christentümer charakterisiert, als dies vielfach bekannt ist. Die antireformatorischen Bestimmungen des Trienter Konzils (1545–63) etwa, mit seinen zentralistischen Tendenzen oder dem faktischen Verbot von Bibelübersetzungen in die Landessprachen, wirkten mit der Rezeption des Tridentinums in Übersee hemmend auch auf den Aufbau einheimischer Kirchen in Lateinamerika und Asien ein. Die internen Kontroversen der in China tätigen Missionare über die Bewertung bestimmter Zeremonien zu Ehren des Confucius und der Ahnen hatten in Gestalt des Ritenstreites (17./18. Jh.) massive Rückwirkungen auch auf die europäische Öffentlichkeit, und zwar sowohl auf die innerkirchliche wie auf die aufgeklärt-philosophische Öffentlichkeit; der Name G.W. Leibniz steht für beide Rezeptionsvarianten. Die Christentumsgeschichte des 13. und 14. Jh.s ist durch das Nebeneinander konkurrierender missionarischer Zentren in Asien und Europa gekennzeichnet, wobei die bereits erwähnte nestorianische Kirche des Ostens wohl als »die erfolgreichste Missionskirche in der zeitgenössischen Gesamtchristenheit« zu gelten hat.¹⁴ Der Beispiele solcher internationalen Vernetzungen sind viele, eine umfassende Diskussion dringendes und vielversprechendes Desiderat.

¹³ Diese Skizze bezieht sich auf ein vom Vf. durchgeführtes DFG-Projekt: *Anti-Denominationalismus und Nationalismus. Die Anfänge ökumenischer Kooperation in Asien und Afrika (unter besonderer Berücksichtigung Indiens und Nigerias, 1890–1947) und ihr Einfluß auf die ökumenische Bewegung des Westens.*

¹⁴ W. HAGE, »Der Weg nach Asien«, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1*, München 1978, 360–393, 373.

6. *Schlußbemerkung*

Was ist das Resümee dieser Überlegungen? Die ökumenischen Rahmenbedingungen haben sich dramatisch geändert, und neue Formen der Kooperation zwischen der Kirchen- und Missionsgeschichte (sowie den anderen theologischen Disziplinen) sind erforderlich, um dieser veränderten Realität gerecht zu werden. Denn die Kirche, deren Geschichte Gegenstand der Kirchengeschichte ist, ist längst eine weltweite Größe. Qualifizierte Wahrnehmung des *je eigenen* historischen *Kontextes* wie die Vermittlung *globaler Perspektiven* zählen darum in gleicher Weise zu ihren Aufgaben. Dabei stellen sich diese Aufgaben auf *unterschiedlichen Ebenen* unterschiedlich dar, im Bereich der Lehre – wo die notwendige Weiterung des Horizonts allenfalls paradigmatisch oder durch perspektivische Darstellung geleistet werden kann – anders als im Bereich von Forschung (und Wissensorganisation). Denn hier müssen die Voraussetzungen einer angemessenen Erfassung der außereuropäischen Christentumsgeschichte vielfach erst noch geschaffen werden – durch den Aufbau der erforderlichen Infrastruktur (Spezialbibliotheken, Dokumentationszentren, geeignete Publikationsformen), durch interdisziplinäre Kooperation, internationale Kommunikation und die Vernetzung und den Austausch der zahlreichen regionalen Initiativen und Kompetenzen. Ziel sollte die Wiedergewinnung ökumenischer Relevanz sein. Denn Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Christen Europas und denen der außereuropäischen Welt gab es nicht nur zu Zeiten Vasco da Gamas. In einer zwar rasch zusammenwachsenden, aber zugleich unübersichtlich gewordenen Welt sind sie auch heute an der Tagesordnung. Wenn eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte (in Verbindung mit den anderen Disziplinen der Theologie) dazu beitragen kann, die Sensibilität für die unterschiedlichen historischen Erfahrungen und sozialen Gestalten des Christentums im Kontext unterschiedlicher Kulturen zu schärfen, dürfte einiges gewonnen sein.