

## Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte Klaus Koschorke

---

Die folgenden Ausführungen verfolgen eine begrenzte Zielsetzung. Sie wollen 1. über bestimmte Projekte und Entwicklungen im Bereich der asiatischen Kirchengeschichte informieren; 2. auf das wachsende Interesse vieler Kirchen Asiens (und anderer Kirchen der Dritten Welt) an ihrer eigenen Geschichte und auf deren Bedeutung für Selbstverständnis und Formulierung christlicher Identität im asiatischen Kontext hinwei-

sen; 3. Überlegungen zu einer Neukonzeption von Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin zur Diskussion stellen, die den veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen – und insbesondere der Realität des Christentums der Dritten Welt – gerecht zu werden sucht; sowie 4. auf die Bedeutung eines kontextorientierten Zugangs zur Kirchengeschichte aufmerksam machen, der nicht nur zu einem sachgemäßen Verständnis der gegenwärtigen Erscheinungsformen der weltweiten Christenheit beiträgt, sondern zugleich auch der früheren Etappen ihrer geschichtlichen Entwicklung.

## I. Themen asiatischer Kirchengeschichte

1. *Ein Forschungsprojekt zur Kirchengeschichte Sri Lankas. Die Periode 1880–1920.* Sri Lanka – in den Schlagzeilen v. a. wegen des andauernden Bürgerkrieges und dem religionsgeschichtlich Interessierten eher als Heimstätte des Theravada-Buddhismus bekannt – ist zugleich ein Land mit einer sehr charakteristischen Geschichte des Christentums. Sporadisch bezeugt seit dem 6. Jahrhundert (Kosmas Indikopleustes<sup>1</sup>) und kontinuierlich seit Anfang des 16. Jahrhunderts auf der Insel präsent, hat das Christentum dort in der Folgezeit eine Entwicklung durchlaufen, die im wesentlichen den unterschiedlichen Phasen europäischer Kolonialherrschaft in Sri Lanka synchron ging. Mit den Portugiesen (1505–1658) kam der römische Katholizismus, mit den Holländern (1658–1796) der Calvinismus, mit den Briten (1796–1948) erst kamen die verschiedenen Varianten des angelsächsischen Protestantismus (Anglikaner, Methodisten, Baptisten usw.) sowie später auch sonstige Formen des westlichen Christentums ins Land. Soweit kann Sri Lanka als Modellfall für den Zusammenhang von kolonialer und missionarischer Expansion gelten. Schon früh läßt sich freilich zugleich auch die entgegengesetzte Beobachtung machen: daß das Christentum, einmal im kolonialen Kontext etabliert, durchaus seine eigene Dynamik entfaltet. Die Geschichte der katholischen Kirche in der holländischen Periode – die mit dem Ende der portugiesischen Herrschaft zunächst zusammengebrochen war, sich dann aber im Untergrund regenerierte und trotz aller Pressionen seitens des kolonialkirchlichen Calvinismus zur stärksten Kraft im christlichen Lager entwickelte – bietet unter diesem Aspekt ein höchst instruktives Beispiel.

Mitte des 19. Jahrhunderts sah es zeitweise so aus, als ob die Insel bald als ganze christianisiert sein werde. Der Buddhismus befand sich in einem scheinbar unaufhaltsamen Niedergang, der Einfluß der christlichen Missionen und Schulen nahm stetig zu. Der berühmte singhalesische Gelehrte James de Alwis beispielsweise sprach die Erwartung aus, bis zum Ende des Jahrhunderts werde der Buddhismus aus Ceylon verschwunden sein. Analog richtete sich die Erwartung v. a. der protestantischen Missionen

<sup>1</sup> Nestorianischer Kaufmann und Verfasser der „Christlichen Topographie“ (um 550).

auf eine baldige christliche Durchdringung des Landes. Im Unterschied zum benachbarten Indien – mit seinen schier unendlichen Menschenmassen – erschien eine solche Prognose im Blick auf das insulare Ceylon nicht unrealistisch.

Diesen Erwartungen bereitete der buddhistische revival ein abruptes Ende. Wenngleich seit längerem angebahnt, wurde er 1880 (in dem Jahr der Ankunft des Theosophen H. S. Olcott auf der Insel) schlagartig zu einem öffentlichen Faktor; die Buddhisten entfachten in der Folge eine wirksame antimissionarische Agitation und verstanden es, nacheinander unterschiedliche Schichten der singhalesischen Bevölkerung zu mobilisieren. Parallel dazu setzte sich, weniger spektakulär, im tamilischen Nordosten der Aufschwung des Hinduismus fort. Wie in anderen asiatischen Ländern unter kolonialer Herrschaft war der revival der traditionellen Religionen des Landes eng verknüpft mit den Anfängen eines politischen Nationalismus. Die Verknüpfung von Buddhismus und singhalesischem Nationalbewußtsein – wesentliches Merkmal des gegenwärtigen ethnischen Konfliktes auf der Insel – vollzog sich in dieser Periode.

Auf die christlichen Kirchen des Landes wirkten diese Ereignisse zunächst wie ein Schock. Langfristig freilich lösten sie ein tiefgreifendes Umdenken aus. Sie führten, wenngleich zunächst nur in Teilen der christlichen Gemeinschaft, zur Einsicht in die eigene Situation als Minderheit in einem buddhistischen Mehrheitssystem und zu recht unterschiedlichen und tastenden Versuchen, die eigene Rolle in der srilankanischen Gesellschaft neu zu definieren. Stichworte wie das Programm einer „indigenen Kirche“, die Suche nach einem „nationalen Ausdruck“ des Christentums oder die Forderung nach christlicher „Partizipation am nationalen Leben“ begannen seit 1900 in steigendem Maße die innerchristliche Diskussion zu bestimmen.

Diese Entwicklung – der schrittweise Übergang von westlicher Missionskirche zu einer sich dem lokalen Kontext öffnenden Gemeinschaft – ist paradigmatisch für die Situation vieler Kirchen Asiens. Ihn in seinen einzelnen Etappen und konfessionsspezifischen Varianten nachzuzeichnen, ist Gegenstand eines Forschungsprojektes beim Schweizerischen Nationalfonds zur Kirchengeschichte Sri Lankas in den Jahren 1880–1920.<sup>2</sup> Folgende Fragestellungen werden im Rahmen dieses Forschungsprojektes untersucht:

- a) Das Verhältnis zu den außerchristlichen Religionen. Hier ist – zumindest für einen Teilbereich des innerchristlichen Spektrums – im untersuchten Zeitraum (1880–1920) ein entscheidender Einstellungswandel zu registrieren: von einer durch aggressiven Evangelismus bestimmten Haltung zu den Anfängen eines Dialogs.
- b) Die Anfänge ökumenischer Kooperation, in Sri Lanka früher als in anderen Kirchen Asiens festzustellen. Dieser Sachverhalt ist darzustellen

<sup>2</sup> „Die christlichen Kirchen Sri Lankas und der revival von Buddhismus und Hinduismus 1880–1920.“ Das (vom Vf. durchgeführte) Forschungsprojekt zielt auf die Erstellung einer Monographie in deutscher Sprache, die später auch englisch erscheinen soll.

und in seinem Verhältnis zum revival von Buddhismus und Hinduismus zu analysieren.

c) Die einsetzende Zusammenarbeit mit außerchristlichen Gruppen (im Rahmen des YMCA, sozialer Dienste wie der „Social League Services“, Kooperation im Rahmen der Temperance Movement oder der Stellung gegenüber den Kolonialbehörden anlässlich der Rassenunruhen von 1915). In diesem Zusammenhang ist die Stellung der Kirchen zur nationalistischen Bewegung zu thematisieren.

d) Die Diskussion um das Programm einer „indigenen Kirche“ und die verschiedenen Formen missionsunabhängiger Bewegungen.

2. Die hier am Beispiel Sri Lankas skizzierte Entwicklung stellt, wie bereits erwähnt, keinen isolierten Vorgang dar. In analoger Weise, wenngleich im einzelnen phasenverschoben sowie jeweils in unterschiedlicher Konstellation, hat sich der Übergang von missionsbestimmter zu einer sich nach außen öffnenden Gemeinschaft auch in den andern Kirchen Asiens vollzogen. Zugleich kennzeichnet er die aktuelle Situation der asiatischen Ökumene. In diesem Prozeß einer *Suche nach Formen kirchlicher Authentizität und Selbständigkeit* lassen sich *unterschiedliche Etappen* unterscheiden. Stimuliert wurde er jeweils durch verschiedene Herausforderungen von überregionaler Bedeutung, unter denen hervorzuheben sind:

– das Aufkommen eines asiatischen Nationalismus, wie er gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt und sich dann Anfang des 20. Jahrhunderts (v. a. angesichts der Umbrüche im Umfeld des Ersten Weltkrieges) dramatisch beschleunigt;

– die Erfahrungen des antikolonialen Befreiungskampfes sowie der Prozeß der Dekolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg;

– Erfahrungen der Kirche unter sozialistischer Herrschaft, Auswirkungen des erzwungenen Abbruchs missionarischer Kontakte (v. a. in China, Vietnam, Myanmar/Burma);

– innerkirchliche Impulse wie das Zweite Vaticanum (im Blick auf den katholischen Bereich) oder die Weltmissionskonferenz Bangkok 1973 (im Blick auf die protestantischen Kirchen).

Besondere Bedeutung kommt dabei insbesondere der ersten Phase zu, dem Aufkommen eines asiatischen Nationalismus. Dies nicht nur, da sich hier, als Gegenbewegung zur Erfahrung des westlichen Kolonialismus, zum ersten Mal so etwas wie ein gesamtasiatisches Bewußtsein artikuliert.<sup>3</sup> Zugleich nämlich konfrontierte er die Kirchen Asiens mit der Notwendigkeit, zwischen den Polen überkommenen missionarischen Erbes und dem wachsenden Selbstbewußtsein der asiatischen Völker ihren Weg ganz neu zu bestimmen. Forderungen nach Selbständigkeit im politischen und im kirchlichen Bereich sollten fortan einander vielfach be-

<sup>3</sup> Vgl. H.-W. Gensichen, Art. Asien, TRE IV, 173f. Ein Ereignis mit gesamtasiatischer Signalwirkung war insbesondere der Sieg des asiatischen Japan über das imperiale Rußland 1904/05.

einflussen. So zögernd, tastend, zunächst mehrheitlich abweisend und im einzelnen unterschiedlich sich die Kirchen Asiens dieser Herausforderung auch gestellt haben<sup>4</sup> – mit dem Postulat kirchlicher Selbständigkeit und kultureller Authentizität („*Indigenisierung*“<sup>5</sup>) stand von nun an ein (gemeinsames) Thema auf der Tagesordnung der asiatischen Christenheit, dem sie sich in Zukunft nicht mehr entziehen konnte. Gerade unter diesem Aspekt sollte sich die Diagnose der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 bestätigen, die die Kirchen – angesichts des „Erwachens der großen Nationen“ insbesondere Asiens – an einem für ihre künftige Entwicklung entscheidenden „Wendepunkt“ angekommen sah.

3. Das heißt aber keineswegs, daß die Frage nach „indigenen“ Ausprägungen des asiatischen Christentums erst jüngeren Datums wäre. Vielmehr sah sich – angesichts eines durch eine Vielzahl kultureller, religiöser und sprachlicher Traditionen bestimmten Kontextes – die christliche Botschaft in Asien *von Anfang an* mit diesem Problem konfrontiert. Dies belegen nicht nur frühe Ansätze einer „akkomodierenden“, bewußt Elemente der lokalen Kultur aufnehmenden Interpretation des Christentums wie etwa die bekannten Unternehmungen eines Matteo Ricci (1552–1610) im China des ausgehenden 16. oder eines Roberto de Nobili (1577–1656) im Indien des frühen 17. Jahrhunderts. Dies ist vielmehr bereits ablesbar an der sehr unterschiedlichen Art und Weise, wie das Christentum in Asien Eingang gefunden hat. Denn anders als etwa im Fall Lateinamerikas, das das Christentum zunächst ausschließlich im kolonialen Kontext (erst der iberischen Eroberer, dann anderer westlicher Hegemonialmächte) 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 Gesellschaft und Kultur sowie die unterschiedlichen Ausprägungen kirchlicher Identität,

<sup>4</sup> Am unmittelbarsten greifbar vielleicht im rasanten Wachstum der ökumenischen Bewegung in Asien; vgl. *H. R. Weber*, *Asia and the Ecumenical Movement 1895–1961*, London 1966, 143ff. Zu kirchlichen Unabhängigkeitsbewegungen dieser Zeit und zur kirchlichen Stellung zum asiatischen Nationalismus vgl. für Indien: *K. Baago*, *The First Independence Movement Among Indian Christians*, in: *ICHR* 1, 1967, 65–78. – *G. Thomas*, *Christian Indians and Indian Nationalism 1885–1950*, Frankfurt 1979. Für China: *J. T'ien-En Chao*, *The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927. A Protestant Response to the Anti-Christian Movements in Modern China*, phil. Diss. Pennsylvania 1986. – *W. R. Shenk*, *The Origins and Evolution of the Three-Selfs in Relation to China*, in: *IBMR* 14, 1990, 31ff. Für Japan: *N. R. Thelle*, *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue 1854–1899*, Honolulu 1987. Für die Philippinen: *M. D. Clifford*, *Iglesia Filipina Independiente. The Revolutionary Church*, in: *G. H. Anderson* (Hg.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca/London 1969, 223–255.

<sup>5</sup> Zum Verhältnis des (älteren) Programms der „Indigenisierung“ zum (seit Anfang der siebziger Jahre diskutierten) Konzept der „Kontextualisierung“ (sowie zur Genese der verschiedenen Theorien einer „Pluralisierung von Kirche und Theologie“) vgl. *Ch. Lienemann-Perrin*, *Die politische Verantwortung der Kirche*, theol. Hab. Heidelberg 1990, 5f. – *G. Collet* (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 133–182.

die daraus resultieren, sind für die Geschichte des asiatischen Christentums ebenso charakteristisch wie beispielsweise die vielfältigen Wirkungen, die es dabei gerade auch außerhalb des binnenkirchlichen Bereiches ausgelöst hat. So treffen wir beispielsweise an:

– das Modell eines *vorkolonialen* Christentums wie etwa die indischen Thomaschristen, die im Lande mehr als ein Jahrtausend kontinuierlich präsent waren, bevor sich im 16. Jahrhundert mit der Ankunft der Portugiesen zugleich der portugiesische Katholizismus in Indien zu etablieren begann. Ihre weitere Geschichte (und zugleich das Selbstverständnis dieses Teils der indischen Christenheit) ist wesentlich bestimmt einerseits von der folgenden (weithin als traumatisch erfahrenen) Begegnung mit den unterschiedlichen Formen des westlichen Christentums und andererseits durch die besondere Stellung ihrer Gemeinschaft in der Phase des nationalen Aufbruchs Indiens;<sup>6</sup>

– das Beispiel eines *außerkolonialen* Christentums wie etwa die in vielem singulären (und zugleich wenig bekannten) Anfänge des katholischen Christentums in Korea, lange vor der Ankunft europäischer Missionare begründet und im Land verbreitet durch die Freunde eines 1784 in Peking getauften koreanischen Christen; es erwies sich in der Folgezeit nicht nur als überlebensfähig, sondern (beispielsweise) auch als theologisch produktiv;<sup>7</sup>

– das Paradigma eines im kolonialen Kontext *umgedrehten* Christentums, wie es sich etwa am (bereits kurz erwähnten) Beispiel der katholischen Untergrundkirche im Ceylon des 17. und 18. Jahrhunderts zeigen läßt, die sich trotz andauernder Verfolgung stellenweise zu einer Art Massenbewegung fortentwickelte und noch unter holländischer Herrschaft den kolonialkirchlichen Calvinismus bei weitem überflügelte.<sup>8</sup>

Und wenn (wie etwa gerade als Ergebnis protestantischer Missionstätigkeit im 19. Jahrhundert) das Christentum zumeist in westlicher (sich der lokalen Kultur verweigernder) Gestalt eingeführt worden ist, so setzte es doch immer wieder *Bewegungen* in Gang, die sich von den Bedingungen dieser Anfänge lösten. Zwei in sich sehr unterschiedliche Beispiele mögen dies verdeutlichen. 1. Der koreanische Minjung-Theologe Kim Yong-Bock verweist auf den unpolitischen Charakter und die biblizistische Prägung der Predigt der amerikanisch-presbyterianischen Missionare in Korea Anfang dieses Jahrhunderts. In der gegebenen Situation jedoch – japanische Okkupation seit 1910, Recht- und Sprachlosigkeit des koreanischen Volkes – gewann die Bibel eine enorm politische Bedeutung, da sie dem Volk die Sprache zur Artikulation seines Leidens gab: „For Ko-

<sup>6</sup> *Th. Velliamthadam* u. a. (Hg.), *Ecclesial Identity of the Thomas Christians*, Kotayam 1984. – *A. M. Mundadan*, *Indian Christians. Search for Identity and Struggle for Autonomy*, Bangalore 1984; vgl. *W. Hage*, *Literatur zur Geschichte und gegenwärtigen Situation der Thomaschristenheit Indiens*, in: *ThR* 54, 1989, 169–189.

<sup>7</sup> *H. Diaz*, *A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801)*, Immensee 1986.

<sup>8</sup> Vgl. *R. Boudens*, *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule*, Rom 1957; eine eigene Untersuchung des Vf.s wird demnächst erscheinen.

rean Christians . . . the Biblical language was the language of the common historical experience of the Korean people. . . The Bible was the book of the oppressed Korean people.“<sup>9</sup> Nicht zufällig waren in Korea christliche Kirche und nationale Bewegung von Anfang an eng verbunden. 2. Im Indien des ausgehenden 19. Jahrhunderts war es ja gerade die Vielzahl der aus dem Westen importierten konfessionellen Varianten, deren Nebeneinander zunehmend als anstößig und für die Sache der christlichen Verkündigung als abträglich empfunden wurde. Gerade dadurch aber wurden dort zugleich auch Kräfte zur Überwindung dieser Zersplitterung freigesetzt, *früher* als entsprechende ökumenische Initiativen im Westen selbst (vgl. die von Indien zu Edinburgh 1910 hinführende Linie oder das die internationale ökumenische Bewegung stimulierende Modell der südindischen Kirchenunion von 1947).

Fassen wir noch das breite Spektrum der vom Christentum im *außerkirchlichen* Bereich ausgelösten Impulse ins Auge – wozu beispielsweise die intensiven Anstöße zum Prozeß der Modernisierung in den asiatischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts<sup>10</sup> ebenso zählen wie sein eigentümlicher Beitrag zur ideologischen Aufrüstung eines Reformhinduismus oder -buddhismus, von Bewegungen also, die das missionarische Christentum sowohl bekämpften *und* es zugleich weitgehend imitierten<sup>11</sup> –, so dürfte zugleich deutlich werden, in welchem Ausmaß das historische Profil (und weitgehend auch das aktuelle Selbstverständnis) des asiatischen Christentums bestimmt ist durch die vielfältigen Formen seiner Interaktion mit dem lokalen Kontext. Seine Geschichte ist alles andere als eine bloße Verlängerung von außen angestoßener Entwicklungen. Vielmehr läßt sie sich sachgemäß nur beschreiben, wenn zugleich auch die Eigendynamik seiner Entwicklung stets wahrgenommen wird.

## II. Kirchengeschichte und kirchliche Selbstwahrnehmung

In den letzten zwanzig Jahren hat es vielfältige Initiativen gegeben, zu einem *neuen Bild* der Geschichte des Christentums in den Ländern der Dritten Welt zu gelangen, und zwar zunehmend durch Angehörige der betreffenden Kirchen selbst. Am bekanntesten (und zugleich am weitesten fortgeschritten) sind sicherlich die verschiedenen Projekte zur Kirchen- und nun auch Theologiegeschichte *Lateinamerikas* durch die „Comisión de Estudios de la Iglesia en Latino América“ (CEHILA). 1974 gegründet, hat sie sich einer Geschichtsschreibung in der „Option für die Armen“ verpflichtet und zugleich die Kirche weniger in ihrer institutio-

<sup>9</sup> K. Yong-Bock, *Historical Transformation, People's Movement, Messianic Koinonia*, theol. Diss. Princeton 1976, 327.

<sup>10</sup> Ein Beispiel: H. R. Swanson, *A New Generation. Missionary Education and Changes in Women's Roles in Traditional Northern Thai Society*, in: *Social Issues in South East Asia* 3, 1988, 187–206.

<sup>11</sup> Im Blick auf das Phänomen eines „Protestant Buddhism“ zuletzt diskutiert bei R. Gombrich/G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed*, Princeton 1988, 202–240. Zum Verhältnis Reformhinduismus – Christentum vgl. jetzt M. M. Thomas, *Christus im neuen Indien*, Göttingen 1989.

nell-hierarchischen Gestalt als vielmehr als die Geschichte des „Volkes Gottes“ – konkret: der „christlichen Völker Lateinamerikas in ihrer aus Eingeborenen und Eingewanderten, aus indianischen, europäischen und afrikanischen Wurzeln hervorgegangenen mestizisch-pluriformen Identität“ – zu beschreiben gesucht. Dementsprechend hat sie nicht nur eine intensive Zusammenarbeit zwischen Theologen, Historikern und Sozialwissenschaftlern des Kontinents organisiert, sondern zugleich in zahlreichen Fachsymposien lateinamerikanische Erfahrungen des Christentums aus der Sicht „marginalisierter“ Bevölkerungsgruppen – Mestizos, Industriearbeiter, Frauen usw. – thematisiert.<sup>12</sup> – Für die kirchliche Historiographie *Afrikas* markiert das Symposium von Nairobi 1986 einen wichtigen Orientierungspunkt, der vorangegangene Entwicklungen bündelt und Impulse für die weitere – auf einen gesamt afrikanischen Horizont ausgerichtete – Arbeit gegeben hat.<sup>13</sup> – Koordinierte Anstrengungen zur Kirchengeschichte der Dritten Welt ist das Ziel verschiedener Initiativen, unter denen – neben dem Arbeitsteam des Theological Education Fund (TEF) oder der Untergruppe Documentation, Archives, Bibliography (DAB) der International Association for Mission Studies (IAMS) – insbesondere die 1983 gegründete Historische Kommission der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) hervorzuheben ist. Sie hat sich eine Geschichtsschreibung zum Ziel gesetzt, die „die neue Situation der Dritten Welt reflektiert“ und zugleich dem Streben der Drittwelt-Kirchen nach „eigener Identität und Selbstverwirklichung“ entspricht.<sup>14</sup>

Die kirchengeschichtliche Arbeit in *Asien* bietet nach wie vor ein wenig einheitliches Bild. Arbeitsbedingungen, konzeptionelle Orientierung, infrastrukturelle Voraussetzungen sowie die Möglichkeiten einer Kooperation mit nicht-kirchlichen Historikern variieren von Land zu Land.<sup>15</sup> Neben Ländern, wo die Arbeit relativ gut organisiert ist (wie in Indien, Japan, auf den Philippinen), stehen solche, wo sich der Aufbau entsprechender Einrichtungen erst in den Anfängen befindet, und solche mit ei-

<sup>12</sup> Deutschsprachige Berichte zuletzt bei: *G. Collet*, Tradition der Armen – arme Tradition? Zu einem neuen lateinamerikanischen Geschichtsprojekt, in: Orientierung (Zürich) 54, 1990, 116–118. – *J. Meier*, Die „Option für die Armen“ als Orientierungsmarke lateinamerikanischer Kirchengeschichtsschreibung, in: A. J. Bucher u. a. (Hg.), Die „vorrangige Option für die Armen“..., Eichstätt usw. 1991, 284–290; vgl. *ders.*, Die Kirchengeschichte vom Volk aus schreiben, in: Katechetische Blätter 106, 1981, 239–246.

<sup>13</sup> *O. U. Kalu* (Hg.), African Church Historiography. An Ecumenical Perspective, Bern 1988.

<sup>14</sup> Zum Programm s. die Papiere und Konferenzberichte der (Gründungs-) Konsultation Genf 1983 (hg. von *L. Vischer*, Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation, Bern 1985). Konferenzberichte: *K. Koschorke*, Auf dem Weg zu einer asiatischen Kirchengeschichte, in: ZMiss 12, 1986, 6ff. – *N. Nagler*, Fünftes Arbeitstreffen der Arbeitsgruppe für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt, in: ZMR 74, 1990, 67ff.

<sup>15</sup> Vgl. *K. Koschorke*, Trends asiatischer Kirchengeschichtsschreibung, in: ZMiss 13, 1987, 103ff. – *J. C. England*, Contextual Theology in Asian Sources for Asian Theology ..., in: East Asia Journal of Theology 2, 1984, 217ff.

ner nur rudimentären Infrastruktur. Auf der anderen Seite ist bei den Kirchen Asiens gerade in jüngster Zeit ein deutlich gewachsenes Interesse an der eigenen – lange Zeit nur in westlicher Perspektive vermittelten<sup>16</sup> – Geschichte zu registrieren. Ihre Bedeutung zur Formulierung christlicher Identität im asiatischen Kontext wird zunehmend erkannt.

Der *Wechsel der Perspektive*, der sich mit solchen Unternehmungen verbindet, läßt sich etwa am Beispiel *Indiens* demonstrieren. Indien ist nicht nur ein Land mit einer außerordentlich langen Geschichte des Christentums. Zugleich kann es auch auf eine gefestigte Tradition kirchlicher Historiographie zurückblicken, deren unterschiedliche Etappen wiederum erkennbar jeweils den veränderten kirchlichen Verhältnissen entsprechen.<sup>17</sup> Der (teilweise bis in die Gegenwart hineinreichenden) Phase einer missionsorientierten Geschichtsschreibung – die, von Europäern verfaßt, primär eine Sequenz missionarischer Anstrengungen beschrieb (und zugleich gegenüber einem westlichen Publikum für die Sache der Mission werben sollte)<sup>18</sup> – folgten nur zögernd (und zeitlich synchron mit dem Erlangen der politischen Unabhängigkeit) Ansätze einer die „indische Kirche“ (sowie das Thema einer „indischen Führerschaft“) ins Zentrum rückenden Darstellungsweise<sup>19</sup>; nicht zufällig fanden dabei die „einheimischen“ Thomaskirchen Indiens hervorgehobene Beachtung. – Die Wende zu einer sich als strikt „nationalistisch“ verstehenden Kirchengeschichtsschreibung fällt in die Mitte der sechziger Jahre und ist v. a. mit den Namen Kaj Baago und T. V. Philip verbunden. Sie ist gekennzeichnet durch das Bemühen, die Geschichte der christlichen Gemeinschaft als integralen Bestandteil der nationalen Geschichte Indiens zu begreifen; ihr Interesse gilt dabei nicht den westlich-konfessionellen Varianten des indischen Christentums, sondern der Geschichte seiner Emanzipation von missionarischer Bevormundung.<sup>20</sup> – Daß Indien nicht einen einzigen (nationalen) Kontext darstellt, sondern zugleich bestimmt ist durch eine Vielzahl regionaler Identitäten, ist demgegenüber organisierendes Prinzip der interdenominationellen „History of Christianity in India“ (1982ff), die den unterschiedlichen regionalen Entwicklungen breiten Raum zumißt. – Gesondert hervorgehoben seien etwa noch die Arbeiten von T. de Souza (Goa), der die Geschichte des frühen indischen Katholizismus in den Zusammenhang der „Indo-Portugiesischen Geschichte“ hineinstellt. Dabei handelt es sich gleichsam um eine Kirchen- und Kolonialgeschichte „von unten“. Nicht den Strukturen des kolonialkirchlichen Apparates, sondern den gemeinsamen Erfahrungen der vom portu-

<sup>16</sup> Durch Gebrauch westlicher Lehrbücher, Übernahme europäischer Curricula, Abhängigkeit von den missionarischen Quellen usw.

<sup>17</sup> Vgl. J. C. B. Webster, *The History of Christianity in India. Aims and Methods*, in: *Bangalore Theological Forum* 10, 1978, 110–148.

<sup>18</sup> So klassisch J. Hough, *The History of Christianity in India*. 5 Bde, London 1839–1860.

<sup>19</sup> Beispiele: R. D. Paul, *The Cross over India*, London 1952. – P. Thomas, *Christians and Christianity in India and Pakistan*, London 1954.

<sup>20</sup> Siehe v. a. K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Madras 1969. – ders., *A History of the National Christian Council of India 1914–64*, Nagpur 1965.

giesischen Kolonialismus betroffenen Völker Asiens und Afrikas gilt das primäre Interesse.<sup>21</sup>

Zunehmend sind Ansätze einer *überregionalen Kooperation* zur Kirchengeschichte Asiens zu verzeichnen. Ihre Bedeutung liegt bislang weniger in vorliegenden fertigen Ergebnissen als vielmehr in den ausgelösten Impulsen zu einer intensivierten Beschäftigung mit der Geschichte der asiatischen Kirchen. 1975 berief die Christian Conference of Asia (CCA) eine Konsultation nach Hongkong ein mit dem Ziel, eine Geschichte des Christentums in Asien zu verfassen mit den Merkmalen ökumenischer Ausrichtung, kontextueller Orientierung sowie asiatischer Perspektive (und zwar asiatisch „sowohl in Orientierung wie im Blick auf die Autoren“); publiziert liegt vor der Teilband zu Nordostasien.<sup>22</sup> – 1985 konstituierte sich in Bombay die Regionalgruppe Asien der EATWOT Historical Commission, die sich eine Darstellung der Geschichte des asiatischen Christentums im Rahmen regionaler Einheiten zur Aufgabe gestellt hat. Bestimmend dabei ist ein Verständnis von Kirchengeschichte als „der Geschichte der kreativen Rezeption und Inkarnation des Evangeliums in den bestimmten Regionen und Kulturen“.<sup>23</sup> – Das seit 1983 operierende (v. a. auf Nordost- und Südostasien ausgerichtete) Programme for Theology and Cultures in Asia (PTCA) ist zwar nicht primär historisch orientiert. Da aber an den „asiatischen Quellen asiatischer Theologie“ interessiert, hat es sich zugleich die systematische Sammlung und Erfassung von Dokumenten der asiatischen Theologiegeschichte insbesondere aus der Zeit vor 1900 zum Ziel gesetzt.<sup>24</sup>

Parallel dazu sind verstärkte Anstrengungen *in einzelnen Ländern* zu registrieren. Bemerkenswerter fast noch als entsprechende Initiativen etwa zur Kirchengeschichte Indiens, Koreas oder der Philippinen ist diese Entwicklung im Blick auf solche Kirchen, die früher wenig Interesse an ihrer Geschichte zeigten. In *Thailand* beispielsweise verfügt die protestantische Kirche (CCT) inzwischen mit den Payap Archives in Chiang Mai über ein (inzwischen auch von Soziologen oder politischen Historikern des Landes geschätztes) Dokumentationszentrum.<sup>25</sup> Bemerkenswert ist auch, daß der Aufbau dieses Archivs Hand in Hand geht mit einer Reihe lokalgeschichtlicher Studien, die mit der Geschichte einzelner Ge-

<sup>21</sup> Vgl. z. B. „The Afro-Asian Church in the Portuguese Estado da India“, in: Kalu (s. Anm. 13), 56–76.

<sup>22</sup> T. K. Thomas (Hg.), *Christianity in Asia*. 1. North-East Asia, Singapore 1979.

<sup>23</sup> Vgl. Koschorke, *Auf dem Weg* (s. Anm. 14), 6–15. Publiziert liegen bisher vor: M. D. David (Hg.), *Asia and Christianity*, Bombay 1985. – ders. (Hg.), *Western Colonialism in Asia and Christianity*, Bombay 1988. Zu den methodischen Problemen dieses Ansatzes vgl. Sr. Mary John Mananzan, *Towards a History of the Church in Southeast Asia. The Philippines. A Case Study*, in: Vischer (s. Anm. 14), 18ff. – J. Roxborough, *Whose History and Whose Theology? Reflections from Malaysia on the Study of Christianity in the Non-Western World*, in: *Mission Studies* 8, 1991, 93–103.

<sup>24</sup> Siehe zuletzt: PTCA Bulletin Nov. 1991 „Asian Resources & Library Development“ (c/o Association for Theological Education in South East Asia, 324 Onan Rd., Singapore 1542).

<sup>25</sup> Vgl. H. R. Swanson, *The Payap University Archives. A Resource for the Study of Thailand*, in: *Social Issues in Southeast Asia* 6, 1991, 140–149.

meinden zugleich die Möglichkeiten künftiger Konfliktlösungen analysieren wollen. – In *Sri Lanka* ist der Aufbau eines Archivs in Pilimatalawa zur Geschichte des protestantischen Christentums des Landes u. a. von der Vorstellung geleitet, mit der Wahrnehmung der gemeinsamen Vergangenheit zugleich den Blick für eine gemeinsame Zukunft zu schärfen. – Auslöser zu einer erneuten kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen kolonialkirchlichen Vergangenheit ist für die katholische Kirche *Vietnams* u. a. die Kontroverse um die 1988 erfolgte Kanonisierung von 117 Märtyrern (aus der Zeit vor 1858) geworden, die, von der sozialistischen Regierung als Affront empfunden, sie zu einer erneuten Definition ihrer nationalen Rolle auch in historischer Perspektive nötigte.<sup>26</sup> – Movers eines neu erwachten historischen Interesses in *Burma* (Myanmar) ist u. a. die Wahrnehmung der selektiven (primär auf die nicht-burmanischen Bevölkerungsgruppen konzentrierte) Christianisierungsgeschichte des Landes. – Eine seit 1984 in *Malaysia* tätige interkonfessionelle Church History Study Group sieht ihre Arbeit auch unter dem Gesichtspunkt, damit der eigenen Minderheitskirche in postkolonialer Ära sowie inmitten einer multikulturellen Gesellschaft zu einer kritischen Selbstwahrnehmung zu verhelfen.<sup>27</sup>

Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des *Aufbaus kirchlicher Archive*. Die Kirchen Asiens erkennen zunehmend den Reichtum ihrer eigenen Tradition. Aber die Dokumente, die von dieser Geschichte zeugen, sind ihnen teils im Land selbst gar nicht zugänglich, teils unmittelbar von Zerstörung bedroht. Greifbar sind diese Dokumente nach wie vor oft nur in westlichen Archiven (der betreffenden Missionsgesellschaften oder Kolonialverwaltungen); überkommene Strukturen realer Abhängigkeit setzen sich damit fort in solchen mentaler Fremdbestimmung. Hier ist es unverzichtbar, regionale Dokumentationszentren aufzubauen, die die Dokumente dieser Geschichte den betreffenden Kirchen selbst zugänglich machen, was sich angesichts der wachsenden technischen Möglichkeiten (durch Mikroverfilmung oder Computerisierung) im Prinzip zunehmend einfacher gestaltet. – Umgekehrt sind oft viele im Lande selbst vorhandene und zugleich unersetzliche Dokumente zur Geschichte der christlichen Gemeinschaft angesichts politischer Instabilität und infrastruktureller Mängel von akutem Verlust bedroht. Hier ist es bedeutsam, solche Dokumente durch Sammlung in regionalen Zentren zu retten (und zugleich durch Aufbau einer Paralleldokumentation im Ausland langfristig zu sichern). – Wichtig ist der Aufbau solcher Zentren v. a. auch deshalb, weil sich die Geschichte des Christentums im Spiegel lokaler Quellen naturgemäß oft ganz anders darstellt als in den missionarischen Dokumenten; mit der Wahl der Quellen verschiebt sich zugleich auch die Perspektive. Mit einem Bruchteil des Aufwandes, mit dem hierzulande historische Forschung betrieben wird, läßt

<sup>26</sup> Vgl. *Comité national des sciences sociales du Viêt-Nam*, La canonisation des martyrs dans le context historique du Viêt-Nam, Ho-Chi-Minh-City 1988.

<sup>27</sup> *J. Roxborough*, Malaysian Church History Study Group, Kuala Lumpur 1986. – *ders.*, A Bibliography of Christianity in Malaysia, Kuala Lumpur 1990.

sich in Asien oft die Geschichte ganzer Kirchen retten. Nicht nur für diese selbst. Denn: „Is not the whole heritage of the church the heritage of the whole church?“<sup>28</sup>

### III. *Die Kirchengeschichte der Dritten Welt und die Frage einer Neukonzeption der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*

Im akademischen Unterricht des deutschsprachigen Raums wird die Geschichte des außereuropäischen Christentums zumeist – wenn überhaupt – im Rahmen der Missionsgeschichte oder als Teilaspekt der ökumenischen Kirchenkunde verhandelt. In den Lehrbüchern wie in der akademischen Organisation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin hingegen kommt sie so gut wie überhaupt nicht vor. Diese Feststellung gilt übrigens für die protestantische Kirchengeschichtswissenschaft des deutschsprachigen Raums in noch stärkerem Maße als für den katholischen Bereich. Denn während etwa das Standardwerk der deutschsprachigen katholischen Kirchengeschichtsschreibung, das von H. Jedin herausgegebene „Handbuch der Kirchengeschichte“, zumindest in der Konzeption der Realität der „Weltkirche“ Rechnung zu tragen sucht (und deshalb der regional unterschiedlichen Geschichte der „Kirche in den einzelnen Ländern“ breiten Raum beimißt)<sup>29</sup>, fällt in den geläufigen protestantischen Kirchengeschichtskompendien die Darstellung der „Geschichte des Christentums“ (etwa im 20. Jahrhundert) so gut wie ausschließlich mit der Geschichte des Christentums Europas (und allenfalls noch Nordamerikas) zusammen; die Kirchen der Dritten Welt bleiben zumeist völlig unerwähnt.<sup>30</sup> Während es inzwischen erfreulicherweise eine ganze Reihe von Ansätzen zu einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung gibt, die der konfessionellen Vielfalt des Christentums gerecht zu werden sucht, bleibt dessen kontextuelle Pluralität – konkret: der außerwestliche Teil seiner Geschichte – zumeist ausgeblendet. Die Unterscheidung von Kirchengeschichte und Missionsgeschichte ist historisch bedingt und historisch verständlich. Sie unter den veränderten Bedingungen aufrecht erhalten zu wollen, dürfte je länger desto problematischer, wenn nicht anachronistisch werden. Die Kirchen der Dritten

<sup>28</sup> A. F. Walls, *Structural Problems in Mission Studies*, in: IBMR 15, 1991, 151.

<sup>29</sup> So in Bd. VII („Die Weltkirche im 20. Jh.“), Freiburg/Basel/Wien 1985, 508–820. Auch hier freilich moniert ein Rezensent die Disproportionalität der Darstellung (*Auf der Maur*, in: NZM 36, 1980, 237).

<sup>30</sup> Eine Analyse der gebräuchlichen Handbücher, Kompendien usw. unter dieser Fragestellung kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Nur ein einziges Beispiel: die Christianisierung Lateinamerikas oder eine Persönlichkeit wie Bartolomé de Las Casas – gerade in diesen Tagen aktuelle kirchengeschichtliche Themen – kommen in der (für den Unterricht so wichtigen) Reihe „Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen“ (Bd. I–IV, Neukirchen 1985ff) an keiner Stelle vor; zu Lateinamerika findet sich dort nur ein Text in Bd. IV/2 (Nr. 192: Medellín 1968). Auch ein in vielem nützliches Buch wie *W. Raupp* (Hg.), *Mission in Quellentexten*, Erlangen 1990, hilft hier nicht weiter, da es auf die deutsche Perspektive begrenzt ist. Siehe jetzt *M. Delgado* (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus 5 Jh.n.*, Düsseldorf 1991.

Welt sind längst handelndes Subjekt und unüberhörbare Stimme im ökumenischen Dialog geworden, mit bestimmenden Impulsen ihrerseits auf die Zentren der alten Christenheit. – In ihrer eigenen Geschichte beschreibt zudem das Stichwort „Missionsgeschichte“ zunehmend nur eine bestimmte *Etappe* der Entwicklung – eine in vielem prägende und oft bis in die Gegenwart hineinreichende Etappe wohl, dennoch aber eben nur eine begrenzte Phase. Das gilt nicht nur für die aus der iberischen Expansion des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen Lateinamerikas oder die klassischen Gründungen protestantischer Missionstätigkeit etwa im 19. Jahrhundert, sondern überraschend oft auch für erst in der jüngeren Vergangenheit entstandene Kirchen (beispielsweise Afrikas). – V. a. aber wird, ob nun beabsichtigt oder nicht, allein schon durch die Wahl des Begriffs Missionsgeschichte (und die andauernde Trennung der Disziplinen) die Aufmerksamkeit in erster Linie auf den Vorgang eben der westlichen Mission gelenkt – die entsendenden Instanzen, das entsandte Personal, die transportierte Botschaft. Was mit dem missionarischen Christentum geschah, *nachdem* es einmal im Land angekommen war, die vielfältigen Formen seiner Interaktion mit der lokalen Gesellschaft, Kultur, Religion – oder anders gewendet: der Vorgang des Wechsels von einem Kontext in einen andern –, droht dabei aus dem Blickfeld zu geraten.<sup>31</sup> Gerade die letztgenannten Entwicklungen aber sind es, ohne die die aktuelle Situation etwa der Kirchen Asiens gar nicht zu begreifen ist.

Zu den Merkmalen der veränderten ökumenischen Situation zählt die Gewichtsverlagerung von Norden nach Süden. Bereits heute hat das Christentum, rein numerisch, seinen Schwerpunkt nicht mehr in der nördlichen, sondern in der südlichen Hemisphäre; in Zukunft werden sich die Gewichte noch stärker in diese Richtung verschieben. Wie andere theologische Disziplinen wird die Kirchengeschichte dieser Entwicklung hin in Richtung zu einer „polyzentrischen Weltkirche“ (J. B. Metz) Rechnung zu tragen haben. Die Kirche, deren Geschichte ihr Gegenstand ist, läßt sich nicht länger beschreiben als eine primär auf den Protestantismus Mitteleuropas oder die Hauptkirchen der westlichen Welt begrenzbare Größe. Diese Kirche ist vielmehr die gegenwärtige Ökumene in ihrer interkonfessionellen wie interkontextuellen Gestalt. 500 Jahre nach der sogenannten Entdeckung Amerikas dürfte es nicht überhastet sein, die Geschichte des Christentums der Dritten Welt als integralen Bestandteil der kirchengeschichtlichen Disziplin wahrzunehmen.

Die praktischen Schwierigkeiten einer solchen Neuorientierung sind offensichtlich. So sind v. a. das Fehlen zentralisierter Forschungseinrichtungen und geeigneter Hilfsmittel, die äußerst zersplitterte Dokumentation zur Geschichte des außereuropäischen Christentums oder die Viel-

<sup>31</sup> Diese Bemerkung zielt ausdrücklich nicht auf die faktisch im Rahmen der missionsgeschichtlichen Disziplin geleistete Arbeit – die mehrheitlich längst in „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums“ (so der Titel der von R. Friedli u. a. herausgegebenen Reihe) übergegangen ist – als vielmehr auf die Außenwahrnehmung, die sich aus der andauernden Trennung der Disziplinen ergibt.

zahl notwendiger spezialisierter Sprach- und Sachkenntnisse zu nennen. Auf der andern Seite dürfte bereits viel gewonnen sein, wenn ein Konsens über die Notwendigkeit einer solchen Öffnung erzielt und die Geschichte des europäischen Christentums sehr viel stärker als bisher als Teil eines umfassenderen Ganzen erkannt und in diesem weiteren Bezugsrahmen zur Darstellung gebracht wird. Denn weniger eine Ausweitung des kirchengeschichtlichen Curriculums als vielmehr die Wahrnehmung des veränderten Koordinatensystems, in dem sich die Erforschung der Geschichte des Christentums zu bewegen hat, dürfte der entscheidende Punkt sein. Eine der Konsequenzen einer solchen Neukonzeption von Kirchengeschichte dürfte in der Notwendigkeit einer veränderten Zuordnung zu benachbarten Disziplinen (wie der kirchlichen Zeitgeschichte, der traditionellen Missionsgeschichte oder der Kirchen- und Konfessionskunde) liegen. Hier sind kreative Diskussionen zu erwarten.

#### IV. *Perspektiven*

Die anstehenden Aufgaben für eine Neukonzeption von Kirchengeschichte, die der veränderten ökumenischen Realität der Kirche gerecht zu werden sucht, dürften also die folgenden sein. Im Blick auf die *Forschung* wird die Aufgabe darin bestehen, das Wissen um die Geschichte des Christentums in der Dritten Welt zu organisieren: durch Aufbau von Spezialbibliotheken, -dokumentationszentren und -forschungseinrichtungen; durch intensiviertere internationale Kooperation sowie den Aufbau eines Kommunikationsnetzes mit Institutionen und Historikern der Dritten Welt; schließlich durch geeignete Formen der Publikation. Das kann naturgemäß nur Schritt für Schritt erfolgen, und auf dem Weg zu diesem Ziel gilt es viel Überzeugungsarbeit zu leisten. Im Blick auf den akademischen *Unterricht* wird die Aufgabe darin bestehen, Lerninhalte so zu organisieren, daß die notwendige Ausweitung des Horizonts nicht mit entsprechender Stoffmehrung (und gleichzeitiger Überforderung der Studierenden) einhergeht. Gefragt ist statt dessen Perspektivität der Darstellung und Auswahl geeigneter Paradigmen. Schlüsselereignisse der Kirchengeschichte etwa lassen sich so darstellen, daß von ihnen die Linien ausgezogen werden zu markanten Orientierungspunkten der gegenwärtigen ökumenischen Landschaft. Die Kreuzzüge beispielsweise sind Datum nicht nur der Geschichte der abendländischen Christenheit und seiner Begegnung mit der islamischen Welt. Bereits aus der Perspektive der griechischen Kirche, die die „fränkischen“ Kreuzfahrer als gewalttätige und unkultivierte Zeitgenossen in Erinnerung behielt, erfahren sie eine charakteristisch unterschiedene Beleuchtung. Eine zwar indirekte, dafür aber umso nachhaltigere Bedeutung sollten sie zugleich für die kolonisierten Völker Lateinamerikas gewinnen, da ja die Mentalität der spanischen conquistadores gegenüber der nichtchristlichen Welt wesentlich von den Erfahrungen der reconquista – der Rückeroberung der iberischen Halbinsel von den Mauren – geprägt war. In vergleichbarer Weise markieren etwa Barmen oder der Kirchenkampf Etappen nicht nur der Geschichte

des deutschen Protestantismus. Infolge ihrer ökumenischen Rezeption sind sie zugleich Teil der Erfahrung etwa auch der Kirchen Südafrikas oder Koreas geworden. Derartige Beispiele lassen sich vermehren. Ausgerichtet auf den Horizont der weltweiten Christenheit und begriffen als Etappen einer zunehmend als *gemeinsam* erfahrenen Geschichte, führen auch die Daten des traditionellen Curriculums gleichsam von selbst hin zur Realität der gegenwärtigen Ökumene.

Umgekehrt gewinnen historische Lernerfahrungen der Christenheit z. T. ganz *neue Aktualität* dadurch, daß sie mit Anfragen aus der gegenwärtigen Ökumene konfrontiert werden. Nicht ganz zu Unrecht haben beispielsweise asiatische Kirchen ihre Situation (als Minderheit in einer von nicht-christlichen Religionen geprägten Kultur) wiederholt mit der der Alten Kirche verglichen und beispielsweise bei dem Bemühen, sich von einseitiger Fixierung auf westlich-missionarische Theologiemodelle zu lösen, das Paradigma der altkirchlichen Apologeten neu entdeckt.<sup>32</sup> Umgekehrt fällt von den Experimenten eines Roberto di Nobili oder Matteo Ricci, die die christliche Botschaft jeweils in den Ausdrucksformen der lokalen Kultur zu kommunizieren suchten, ein Licht auch auf analoge Übersetzungsvorgänge in der Alten Kirche. G. Kretschmar beispielsweise hat – unter Verweis gerade auch auf dieses Beispiel – die mit einer Kategorie wie der des „Frühkatholizismus“ verbundene Wertungsschematik abgelehnt und statt dessen für eine dynamisierte (und gleichsam kontextuelle) Interpretation des Vorgangs der „Hellenisierung“ des antiken Christentums plädiert.<sup>33</sup> Analoge Situationen führen zu analogen Lernerfahrungen. Daß die christliche Tradition umfassender ist als ihre Rezeption in den einzelnen historischen Kirchen und sich unter veränderten Bedingungen ganz neu aktualisiert, zählt zu den aufregenden Erfahrungen der Gegenwart.

Die Wahrnehmung der Kontextualität bei der Rezeption des Evangeliums ist Gegenstand kirchengeschichtlicher Forschung nicht erst im Blick auf die Moderne. Diese Fragestellung eignet der Kirchengeschichte von Anfang an. Nichts anderes besagt, im Blick etwa auf die Alte Kirche, die Frage nach dem Verhältnis von „Antike und Christentum“, wohl *das* klassische Thema patristischer Forschung. Mißverstanden wäre es dann, wenn es (als Problemanzeige) nur auf eine abgeschlossene Periode der Kirchengeschichte bezogen würde. Vielmehr stellt sich die Frage nach kontextorientierten Ausprägungen des Christentums *in jeder Etappe* seiner Geschichte neu. Neu erweist sich in jeder Etappe zugleich aber auch die Notwendigkeit eines „Streits um die Wahrheit“ bzw. der Frage nach dem sachlichen Recht wie den notwendigen Grenzen solcher Kontextualisierungsvorgänge.<sup>34</sup> Eines der Kriterien zur Beantwortung dieser Frage

<sup>32</sup> Siehe z. B. die Überlegungen des Thailänders *M. Pongodon*, *Apologetic and Missionary Proclamation*, phil. Diss. Otago 1979.

<sup>33</sup> *G. Kretschmar*, Frühkatholizismus. Die Beurteilung theologischer Entwicklungen im späten 1. und 2. Jh. nach Christus, in: *ThJb(L)* 1983, 254.

<sup>34</sup> Im Blick auf die aktuelle Diskussion s. jetzt: *K. Blaser*, *Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Licht der Barmer Theologischen Erklärung*, München 1991.

dürfte sein, ob es gelingt, durch die Anerkennung der Vielfalt der Kontexte hindurch zu einer neuen Form ökumenischen Konsenses zu gelangen. Einer Kirchengeschichte, die zu beidem anleitet – Wahrnehmung der Kontextualität wie der Universalität der Geschichte des Christentums –, dürfte in diesem Gespräch eine ganz neue Bedeutung zufallen.